



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

Proceso de afiliación/conversión de integrantes del pueblo mapuche a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, ubicada en la comunidad de Remeco Budi, sector de Piedra Alta-Lago Budi, comuna de Saavedra, región de la Araucanía, Chile. 2012-2013.

Tesis

que para optar por el grado de Maestro en Estudios Políticos y Sociales

Presenta:

Felipe Arturo Santelice Quiroga

Tutor: Dr. Gilberto Giménez Montiel

Instituto de Investigaciones Sociales y FCPyS – UNAM

México, D.F. febrero de 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Director de Tesis:

Dr. Gilberto Giménez Montiel

Sinodales:

Dra. Angélica Cuéllar Vázquez

Dra. María Patricia Fortuny Loret de Mola

Dra. Cristina Gutiérrez Zúñiga

Dra. Blanca Solares Altamirano

Al recuerdo de Arturo y Olfa.

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología -CONACYT-, México, por el financiamiento de esta investigación.

A mi tutor, Dr. Gilberto Giménez Montiel, por su enseñanza y guía en este proceso, así como también por su cercanía y afectividad demostrada en todo instante. A los sinodales: Dra. Angélica Cuéllar, Dra. María Patricia Fortuny, Dra. Cristina Gutiérrez y la Dra. Blanca Solares; por la revisión de este trabajo.

A Brunilda Quiroga, por su incondicional apoyo. A mis amigos, Ángel Valenzuela, Julio Cesar Henríquez, Hernán Riquelme, Víctor Rodríguez, Cesar Donoso, José Moreno y José Navarrete por sus palabras y años de cercanía. A Juan Pablo Aédo, Lucía Sabelle, Emilio Espinoza, Sally Calfún, Fernanda Sandoval y Katherine Núñez. Del mismo modo, a las personas que descubrí en México: Sebastián Sepúlveda, Sebastián Varela, Hugo Palmarola, Iraís Moreno, Sonia Déciga, Rodrigo Llanos, Juan Manuel Gómez, Raquel Anica, Francisco Lemus, Irwin Vega, Paulina Aliaga, Itzel Álvarez y Edgar Baltazar.

Por último, ya que sin ellos esta empresa no hubiese sido posible, a todos los integrantes de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, ubicada en la comunidad de Remeco Budi, Puerto Saavedra.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	10
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	12
JUSTIFICACIÓN	15
ESTADO DEL ARTE.....	16
1. MARCO DE ANTECEDENTES	30
1.1. LA LLEGADA DEL METODISMO A CHILE	30
1.1.1. La llegada de Willis Hoover al puerto de Valparaíso	31
1.1.2. La manifestación del Espíritu Santo en la Iglesia Metodista Episcopal.....	33
1.1.3. Divulgación de la obra metodista.....	35
1.2. EL CISMA Y CREACIÓN DE LA IGLESIA METODISTA PENTECOSTAL.....	36
1.2.1. Expansión de la nueva formación religiosa	39
1.2.2. Las tensiones entre los organismos religiosos	41
1.2.3. La nueva configuración de roles.....	43
1.3. MÉTODOS DE PROMOCIÓN DE LA NUEVA ORGANIZACIÓN RELIGIOSA	44
1.4. EL SURGIMIENTO DE UN NUEVO CISMA	45
1.5. DESARROLLO Y CONSOLIDACIÓN DE LA IGLESIA METODISTA PENTECOSTAL	47
1.6. MEDIOS DE INFORMACIÓN Y PROMOCIÓN DE LA IGLESIA METODISTA PENTECOSTAL	50
1.7. LA LLEGADA DE ORGANIZACIONES RELIGIOSAS Y LA INTEGRACIÓN DE LA ARAUCANÍA	51
1.7.1. La empresa de conquista y las misiones en la Araucanía.....	52
1.7.2. El rol de la escuela en el proceso de integración	54
1.7.3. La fundación de Puerto Saavedra y la explotación de la tierra	55
1.8. LA INCURSIÓN DEL PENTECOSTALISMO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS	57
1.9. LA IGLESIA METODISTA PENTECOSTAL DE CHILE EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS.....	57
1.10. ELEMENTOS PARA LA COMPRENSIÓN DE LA COSMOVISIÓN MAPUCHE	62
1.10.1. Transformaciones religiosas.....	62
1.11. VISIÓN GENERAL DE LA COSMOVISIÓN MAPUCHE	63
1.12. KULLFÜ WENU CHAW NGÜNECHEN.....	65
1.12.1. El concepto del mal en la cosmovisión mapuche.....	66
1.12.2. La idea de la muerte y del más allá	67
1.12.3. La organización del tiempo y el espacio.....	68
1.13. LOS RITOS: LA COMUNICACIÓN CON EL MUNDO DE ARRIBA	70
1.13.1. Pewma, el sueño.....	71
1.13.2. Ngüllatun, la gran rogativa	71

1.13.3.	Eluwün, la sepultación pública	72
1.13.4.	Machitun, el rito de sanación	74
1.13.5.	Wetripantu, la gran celebración.....	75
2.	MARCO TEÓRICO.....	77
2.1.	DEFINICIÓN DEL CONCEPTO RELIGIÓN	78
2.2.	TIPOLOGÍA DE LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS.....	80
2.2.1.	Elementos constituyentes de una secta.....	85
2.2.1.1.	Subtipología de sectas	89
2.2.1.2.	Sectas conversionistas. El caso del pentecostalismo	93
2.3.	EL PENTECOSTALISMO	93
2.3.1.	Iglesias y sectas pentecostales clásicas	95
2.3.1.1.	La música al interior de las sectas pentecostales.....	95
2.3.1.2.	El significado de los dones al interior de las sectas pentecostales.....	96
2.3.1.3.	Mecanismos de proselitismo de las sectas pentecostales	98
2.4.	EL PROCESO DE AFILIACIÓN/CONVERSIÓN A UN PARADIGMA RELIGIOSO	101
2.4.1.	Condiciones para el proceso de afiliación/conversión.....	101
2.4.1.1.	La llegada a un nuevo paradigma religioso	103
2.4.1.2.	El habitus como adquisición de una estructura.....	105
3.	MÉTODO DE INVESTIGACIÓN.....	109
3.1.	PERSPECTIVA DE INVESTIGACIÓN	109
3.2.	ESTUDIO DE CASO.....	110
3.3.	TIPO DE INVESTIGACIÓN Y DISEÑO.....	112
3.4.	SELECCIÓN DE ESTUDIO DE CASO.....	113
3.5.	TEMPORALIDAD DE LA INVESTIGACIÓN	115
3.6.	PROCESO DE ACERCAMIENTO. SELECCIÓN DE INFORMANTES	116
3.6.1.	Criterios de inclusión de informantes	117
3.7.	UNIDAD DE ANÁLISIS.....	118
3.8.	CATEGORÍAS DE INVESTIGACIÓN	119
3.9.	ENTREVISTA SEMI-ESTRUCTURADA.....	121
3.9.1.	Preguntas de investigación.....	122
3.10.	ESTRATEGIA DE ANÁLISIS DE DATOS CUALITATIVOS.....	124
3.11.	OBSERVACIÓN DIRECTA	124
3.12.	TRIANGULACIÓN DE INFORMACIÓN	126
3.13.	REGISTRO DE DATOS	126
3.14.	ASPECTOS ÉTICOS	126
4.	ANÁLISIS DE DATOS.....	128

CONCLUSIÓN	148
REFLEXIÓN FINAL.....	154
BIBLIOGRAFÍA	157
ANEXO.....	165

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

ILUSTRACIÓN 1. SECTOR PIEDRA ALTA. LOCALIZACIÓN DE LA IGLESIA METODISTA PENTECOSTAL DE CHILE. .	60
ILUSTRACIÓN 2. UBICACIÓN DE TEMUCO, CAPITAL DE LA REGIÓN DE LA ARAUCANÍA.....	61
ILUSTRACIÓN 3. COMUNIDADES INDÍGENAS MAPUCHE. COMUNA DE SAAVEDRA.	115

ÍNDICE DE TABLAS

TABLA 1. COMUNIDADES INDÍGENAS QUE CONFORMAN EL SECTOR DE PIEDRA ALTA.....	59
TABLA 2. TIPO DE ORGANIZACIONES RELIGIOSAS.	82
TABLA 3. GRADO DE COMPLEJIDAD DE LAS ESTRUCTURAS RELIGIOSAS.	83

“A través del sociólogo, agente histórico históricamente situado, sujeto social socialmente determinado, la historia, es decir la sociedad en la que la historia sobrevive a sí misma, se vuelve un momento sobre sí, medita sobre sí misma; y, a través de él, todos los agentes sociales pueden saber un poco mejor que son y qué hacen”.

P. Bourdieu. *Lección de la lección*.

INTRODUCCIÓN

El nacimiento del pentecostalismo en Chile, responde a un cisma ocurrido dentro de la Iglesia Metodista Episcopal en el año 1909, en la región de Valparaíso, el cual surge en el contexto de las discrepancias que se generaron entre los creyentes y los encargados de las diversas Iglesias Metodistas ubicadas en las ciudades de Valparaíso, Santiago y Concepción, a partir de la búsqueda de una experiencia espiritual, es decir, lograr tener un contacto con el Espíritu Santo. Esta búsqueda fue incentivada por el pastor estadounidense Willis Hoover y se caracterizaba por gritos, llanto y convulsiones para lograr una verdadera experiencia espiritual en cada seguidor, a diferencia de las prácticas realizadas por los demás superintendentes de otras Iglesias Metodistas.

A raíz de este suceso, se generó un cisma que involucró a Hoover y algunos pastores metodistas, lo que condujo a la creación de una nueva Iglesia: la Iglesia Metodista Pentecostal. Esta nueva organización fue dirigida por el pastor estadounidense, quien postuló e instauró los diversos medios para experimentar un encuentro con el Espíritu Santo.

Con el paso de las décadas, la Iglesia Metodista Pentecostal fue reestructurándose, también como consecuencia de constantes divisiones internas. Así nacieron nuevas organizaciones religiosas de corte sectario¹, que con el tiempo expandirían su área de influencia a través de los misioneros, así como a través de los templos y casas-templos que fueron construyendo en las diversas regiones del país.

La expansión de las organizaciones religiosas pentecostales ha adquirido gran importancia en Chile, ya que no sólo se ha limitado a las ciudades y a los sectores rurales, sino que también ha penetrado en las comunidades indígenas mapuche al sur del país, como el sector costero de la región de la Araucanía. Es por ello, que la propuesta de esta

¹ Para comprender el concepto de secta, es preciso dejar de lado las nociones preestablecidas sobre este tipo de organización religiosa, es decir, se deben anular los juicios de valor que han difundido las instituciones religiosas dominantes como la Iglesia Católica hacia los grupos u organizaciones religiosas distintas a ellas en su estructura y lineamientos teológicos. Por lo tanto, el concepto de secta se emplea aquí como tipo-ideal weberiano, es decir, como una tipología de organización y vida religiosa. Además, hay que tener en claro, que la sociología denomina al pentecostalismo y a otras organizaciones religiosas como Nuevos Movimientos Religiosos, ya que no obedecen al sentido clásico de organización y desarrollo catolicismo o protestantismo por ejemplo, sino que son expresión de la propia historia que se han forjado en cada país. Asimismo, sobre esta consideración, hay que agregar que también se integran a esta catalogación los cultos importados desde oriente, como son la tradición budista, la hinduista o la taoísta.

investigación se centra en analizar el proceso de afiliación/conversión por parte de dicha población, tomando como estudio de caso a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile ubicada en la comunidad de Remeco Budi, comuna de Saavedra.

El análisis del trabajo abarca desde el acercamiento del individuo al pentecostalismo, su unión a esta organización religiosa y su continuidad como participante al interior de la misma. Todo lo anterior ha permitido captar de forma amplia el proceso de afiliación/conversión, fenómeno que se aborda desde las condiciones objetivas de posibilidad de la experiencia -observación directa- y del discurso de los entrevistados.

El objetivo central de la presente investigación se desarrolló a partir de los siguientes elementos:

Un apartado teórico que recoge los planteamientos de los sociólogos Milton Yinger, Bryan Wilson y Pierre Bourdieu. El primer autor permitió conceptualizar, a partir de una propuesta pragmática, la operatividad de la religión en la sociedad; mientras que el segundo ayudó para abordar al pentecostalismo chileno como un grupo religioso sectario de acuerdo a su historia de constitución y a las prácticas y normas que lo conforman. Por último, el tercer autor se usó para comprender la religión como un elemento que se internaliza en forma de *habitus*, es decir, un individuo absorbe la religión como un sistema de percepción, aprehensión y acción.

Asimismo, se realizó la recolección de datos en dos trabajos de campo dentro de la mencionada organización religiosa. Cabe precisar que el documento finaliza exponiendo los análisis de datos y su respectiva conclusión, como además generando una reflexión respecto al trabajo investigativo.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Desde principios del siglo pasado, las diversas organizaciones religiosas pentecostales, han tenido una paulatina y creciente aceptación entre la población de varias regiones del territorio chileno, como lo demuestra Willis Hoover, el pastor metodista fundador de esta expresión religiosa en Chile, en su libro titulado *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*, editado en el año 1909 y otros documentos sobre el tema publicados durante las últimas décadas².

El pentecostalismo chileno, surgido a partir del cisma de la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso a principios del siglo pasado y sumado a las siguientes rupturas metodistas que se presentaron en las organizaciones religiosas creadas tras dicho suceso, propiciaron el establecimiento del pentecostalismo dentro de la esfera religiosa chilena, presentando una flexibilidad de las condiciones necesarias para la adaptación de esta organización religiosa en los diversos contextos culturales y geográficos del territorio nacional.

El pentecostalismo se organiza principalmente a través de grupos religiosos, tipo secta. Pues dicha organización religiosa surgió de una división intraeclesial, y se caracteriza por establecer normas de integración y mantenimiento al interior de ésta para los conversos y los fieles potenciales. Asimismo se caracteriza por el alejamiento de los valores que establece la sociedad, o también llamado *el mundo*³ por las sectas pentecostales.

Las sectas pentecostales han logrado adaptarse a las diversas realidades de Chile, como también a la demanda de respuestas ante la diversidad de problemas e interrogantes que aquejan a las personas, esto en razón de la búsqueda de su institucionalización y reconocimiento por parte del Estado, la Iglesia Católica y la sociedad en general⁴.

En este contexto, la expansión del fenómeno pentecostal no se ha limitado a las grandes ciudades, sino que ha incluido sectores rurales y aislados, además de comunidades indígenas asentadas en la zona sur del país. El carácter misionero -heredado del metodismo- y la urgencia de convertir a la mayor cantidad de individuos a sus preceptos

² Bothner, Matthew. 1994. "El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile". *Centro de Estudios Públicos*, n° 55: 261-296. Y; Sepúlveda, Víctor. 2008. *La Pentecostalidad en Chile*. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.

³ El término "*del mundo o el mundo*", utilizado por las sectas pentecostales, hace referencia a todas aquellas instituciones o personas exteriores a ésta.

⁴ Donoso, Francisco. 1998. "Comunitarización competitiva: Auge de la Iglesia metodista pentecostal de Chile". *Perfiles Latinoamericanos*, n° 13: 229-258.

religiosos son elementos centrales para contemplar la dinámica expansionista que este grupo religioso presenta.

En Chile, las investigaciones que han abordado en concreto la llegada de las sectas pentecostales a las comunidades indígenas mapuche son nulas; en tanto que son mínimos los documentos que abordan el proceso de afiliación de dicha población a las organizaciones religiosas pentecostales que se han asentado en las diversas comunidades al sur del país. Por ejemplo, el antropólogo Roelf Foerster⁵ y algunas tesis de grado y posgrado⁶ han incursionado en esta temática, todas éstas centrándose en los efectos culturales que provoca la afiliación de la población indígena al pentecostalismo, y, generando con este análisis algunas alternativas de interpretación de dicho proceso, como se analizará más adelante.

En este sentido, la propuesta de esta investigación es analizar el proceso de afiliación/conversión de la población indígena mapuche a una secta pentecostal. En concreto, el trabajo se enfoca en el caso de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, localizada en la comunidad indígena mapuche Remeco Budi, comuna de Saavedra, región de la Araucanía. Para lograr el objetivo, la pregunta de investigación a responder es:

¿Cuáles son los condicionantes objetivos que explican el fenómeno de la afiliación/conversión por parte de la población indígena mapuche a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, ubicada en la comunidad de Remeco Budi, sector de Piedra alta, comuna de Saavedra, Chile?

Para contestar al problema de investigación, se plantea el siguiente objetivo general:

Explorar cuáles son los condicionantes objetivos que explican el fenómeno de la afiliación/conversión por parte de la población indígena mapuche a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, ubicada en la comunidad de Remeco Budi, sector de Piedra Alta, comuna de Saavedra, Región de la Araucanía, Chile.

A él, accederemos a través de los siguientes objetivos específicos:

⁵ Foerster, Roelf. 2005. "Pentecostalismo mapuche. ¿Fin o reformulación de la identidad étnica?". Pp. 385-404 en *De Indio a Hermano: Pentecostalismo en América Latina*, compilado por B. Guerrero Chile: El jote errante / CampvS.

⁶ Entre dichos documentos, puede verse: Beraud, Fabiola y Venegas, Doris. 1992. "El pentecostalismo en la sociedad mapuche (1950-1980)". Tesis de licenciatura. Universidad de la Frontera, Temuco; Duran, Daniela. 2010. "Gloria a Dios, Gloria a Dios, Gloria a Chaun Ngeneche". Tesis de Magister. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

- Describir cómo era la vida de los sujetos, integrantes del pueblo mapuche, antes de integrarse a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.
- Identificar la existencia de algún suceso que genere el acercamiento de los integrantes del pueblo mapuche a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.
- Identificar si se producen cambios en la vida de los sujetos, luego de haber ingresado a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.
- Describir cuáles son las actividades que realiza la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.
- Determinar cómo se desarrolla la participación de los sujetos pertenecientes al pueblo mapuche, al interior de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.
- Identificar las recomendaciones que la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, establece a sus creyentes.
- Identificar a través de qué medios la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile promueve su doctrina entre los creyentes.

La hipótesis o supuesto que guía el presente trabajo de investigación, es proponer que la fe o la creencia religiosa, la cual funciona como un *habitus*, cambia o tiende a cambiar cuando un individuo presenta tensiones, carencias o necesidades específicas no satisfechas ni resueltas, o cuando se modifican de manera más o menos drástica los contextos espacio-temporales o los *mundos de la vida* en el que está inserto. A partir de entonces, el individuo en cuestión se integra a una organización religiosa ya que ésta le provee las satisfacciones y necesidades existenciales que éste tiene en el nuevo contexto que enfrenta. Luego de este acercamiento, la secta religiosa trata de convertir a dicho sujeto a la creencia que promueve, a través de actividades, tareas y normas, lo que significará, la internalización paulatina de un nuevo *habitus* dispuesto por esta nueva *estructura de plausibilidad*.

JUSTIFICACIÓN

Esta investigación cobra importancia dado que, durante las últimas décadas, las sectas pentecostales no sólo han expandido su área de influencia en las ciudades, sino que también han incursionado en sectores rurales y en comunidades indígenas al sur de Chile. Un caso representativo de lo anterior, es el de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, que tiene presencia a lo largo del territorio nacional y además, se ha introducido paulatinamente en las comunidades indígenas mapuche localizadas en la comuna de Saavedra, región de la Araucanía. Así, este trabajo busca generar una pauta de reflexión y discusión en torno al tema que no ha sido estudiado profundamente. La relevancia de la investigación se manifiesta en dos sentidos: por una parte, mostrar la urgencia de un fenómeno social que ha ido en aumento en los últimos años y que ha sido relegado del ámbito académico. Por la otra, conocer una realidad que impera dentro de las comunidades indígenas mapuche a partir de un estudio de caso.

Este trabajo no sólo presenta una radiografía del pentecostalismo y su presencia en una comunidad indígena al sur de Chile, abordando desde su evolución y desarrollo, las características que esta posee y su afianzamiento en aquellos territorios, sino que también se focaliza en el proceso de afiliación/conversión por parte de integrantes del pueblo mapuche a esta organización religiosa, viendo esto a través de las condiciones objetivas de posibilidad de dicho fenómeno y del discurso de los entrevistados.

ESTADO DEL ARTE⁷

En Latinoamérica, la documentación y generación de información respecto al fenómeno de la conversión religiosa es relativamente reciente. Así, este apartado tiene como objetivo presentar algunos de los materiales que se han generado en la región respecto a la conversión de ciertos sectores de la población a organizaciones religiosas pentecostales y a corrientes mágico-religiosas, tratando de desentrañar de este modo, el cómo se produce aquel fenómeno social. Cabe destacar que la mayoría de los textos aluden a la población indígena como principal foco de conversión, esto a razón de los diversos procesos históricos que han experimentado, como también se analizan los elementos que componen a estos *nuevos movimientos religiosos*, y de la dinámica que utilizan para absorber una mayor cantidad de neoconvertidos.

En primer lugar, se presentarán los análisis de tres investigadores que son referentes en la región sobre el estudio del fenómeno religioso, aportando cada uno de ellos explicaciones de corte macrosocial (Lalive d'Epina, Bastian y Parker) para ir desglosando en otras propuestas del mismo enfoque explicativo. En segundo lugar, se abordarán trabajos que apuntan a problematizar el fenómeno de la conversión religiosa desde el punto de vista del agente. En definitiva, cada uno de los textos que se exponen, buscan responder interrogantes a partir de concepciones epistemológicas y teóricas diversas: funcionalistas, culturalistas y pragmáticos, entre otras. Del mismo modo, se han generado respuestas que van un poco más allá de la teoría de la deprivación *-relative deprivation theory-* o la teoría de la acción racional, ésta última generada a partir del individualismo metodológico.

Esta diversificación de enfoques permite visualizar las múltiples interpretaciones que se han adoptado para analizar los *nuevos movimientos religiosos* que se han instalado a principios del siglo pasado y que han ido en constante crecimiento en diferentes países latinoamericanos durante las últimas décadas. Dado que varios documentos presentados no versan exclusivamente sobre el fenómeno de la conversión religiosa, de éstos se ha procurado rescatar la información que aporta al desarrollo y discusión de dicho concepto, esto con el fin de visualizar la reconceptualización que esta categoría ha tenido dentro de las Ciencias Sociales.

⁷ En la bibliografía se entregan los detalles de cada documento que se presenta a continuación.

Así, esta necesidad de exponer la problemática, surge de que si bien los conceptos no son fotografías de la realidad, sino más bien interpretaciones que se hace de ella a través de herramientas de objetivación, son de suma importancia para la aprehensión y discusión de los contextos históricos, como también de los planteamientos teóricos que están en constante construcción o refinamiento, y del cual, no solo apelan a generar una repercusión a nivel teórico-conceptual, sino que también, y de forma implícita, una intervención política.

Antecedentes de Estudio

Como trabajos paradigmáticos en la región, se consideran los de tres autores clave: Christian Lalive d'Epinay, Jean Pierre Bastian y Cristián Parker; cada uno de ellos genera respuestas a la problemática del fenómeno de la conversión a los *nuevos movimientos religiosos* en Latinoamérica desde una perspectiva macrosocial.

La primera investigación paradigmática e incitadora del estudio del protestantismo latinoamericano, es la realizada por el sociólogo suizo Christian Lalive d'Epinay en los países de Argentina y Chile, cuyos resultados se reflejaron en la publicación del libro *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*.

El sociólogo estudió las masas rurales que emigraron del campo a la ciudad desde mediados del siglo pasado, proceso cuyo resultado arrojó que aquella población experimenta una pérdida de valores e identidad, es decir, entran en un estado de *anomia*. En ese contexto, los desplazados rurales crean en la ciudad una especie de contrasociedad en la que están presentes los lazos de solidaridad y resistencia que les permiten sobrellevar el cambio de vida. Así, para lograr aquello, recurren al modelo de la hacienda, un elemento de su matriz cultural⁸, y en el que la reproducción de la comentada pauta histórica-cultural, queda a cargo de un dirigente religioso, sujeto que pasa a representar la imagen del patrón o protector, y el cual ayuda al desarrollo social del marginado a través de una integración corporativa dentro del nuevo contexto de acción. En otras palabras, el pastor-patrón -un nuevo actor social-, juega un rol fundamental en el nuevo proceder de estas capas sociales, a las que les permite insertarse en el nuevo contexto a través de la creación y refuerzo de lazos o canales de integración y afectividad.

⁸ La hacienda es la organización de carácter latifundista que se basa en la explotación agrícola.

De esta manera, los grupos religiosos pentecostales, se convierten en la respuesta que los marginados necesitan para hacer más llevadera su vida en una dinámica que los arroja constantemente al margen de la modernidad, a esa modernidad planificada y deseada en gran parte de los países de Latinoamérica. Así, el trasfondo del argumento que sostiene d'Epina, es que la afiliación al pentecostalismo se basa por la privación que experimentan los sujetos en un entorno migratorio, pues bajo esta nueva dinámica pueden reconstruir un orden con el que están familiarizados o que los hace sentir cerca de sus lugares de origen, su matriz.

Un segundo investigador que ha aportado a la comprensión del fenómeno religioso es el historiador Jean Pierre Bastian, cuyos trabajos se han enfocado al estudio del protestantismo en América Latina a partir de la década de los 50, y el cual propone que las Iglesias Protestantes son el principal elemento que ha generado un cambio en el mapa religioso en la región.

En sus últimas publicaciones, el autor centra sus apreciaciones en los diversos elementos que permiten la conversión religiosa. En detalle, Bastian basa sus estudios en el proceso de hibridación cultural en el que se entremezclan prácticas y símbolos de distintos orígenes y formas, impactando directamente en el quehacer y en los métodos proselitistas de las organizaciones religiosas.

En algunos documentos como: *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, *La mutación religiosa de América latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* y *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Bastian expresa que el catolicismo -principal elemento de la matriz cultural latinoamericana- se ha fragmentado y, por lo tanto, se ha desplazado el monopolio de la palabra a otros organismos religiosos. En este sentido, puede apreciarse que se ha generado una lógica de mercado a partir de la acción de los *nuevos movimientos religiosos*, los cuales no sólo se encuentran en competencia por los bienes simbólicos de salvación, sino que también se han ido permeado con la dimensión pública de la acción religiosa.

Bajo este contexto, el autor hace un análisis de los movimientos religiosos a partir de cuatro elementos que han influenciado dicho proceso, siendo estos en específico: a) la transnacionalización de lo religioso y su impacto en Latinoamérica; b) la desestructuración de las economías tradicionales y la emergencia de movimientos migratorios del campo hacia las ciudades, trayendo como consecuencia, el fenómeno de la *anomia* en los sujetos migrantes; c) la permanencia de una sociedad dual, profundamente desigual, en la que el sujeto se ve orillado a buscar nuevas modalidades de organización, y, por último; d) la

estimulación de los mercados globalizados que impactan en la exportación de la producción simbólica y que imponen una lógica de búsqueda e importación de estos movimientos religiosos, entre los que se encuentra el pentecostalismo, para su establecimiento en nuevos nichos sociales.

Así, la pluralización de la oferta religiosa, ha impulsado una dinámica de mercado en la que se producen, difunden y consumen bienes de salvación, con la característica inherente de la competencia. Paralelamente a este proceso, se produce una pentecostalización del catolicismo, siendo esta una respuesta a una lógica de mercado que socaba algunos aspectos fundamentales de la doctrina y de la institución católica como tal. Como resultado de este desarrollo, se genera un proceso de hibridación, es decir, se propicia una lógica de préstamos que abarca los contenidos de las creencias, las formas y la comunicación, como también la mezcla de lo antiguo con lo nuevo, todo ello bajo la lógica del mercado como se indicó previamente.

Dentro del proceso de hibridación, es importante señalar el papel de los medios de comunicación (hipermodernidad mediática a cargo de programas de radio, de TV y de Internet) como comercializadores del mensaje religioso, puesto que gracias a ellos el individuo tiene la capacidad de elegir su cosmos sagrado dentro de la oferta disponible. En este sentido, lo religioso adquiere una nueva configuración ya que los sujetos o grupos consumen productos que satisfagan su búsqueda de identidad, de promoción cultural o de reestructuración personal a través de métodos alternativos de salud y bienestar. Finalmente, dentro de este quehacer, también se puede encontrar la confesionalización de la política, es decir, la creación de actores colectivos corporativistas y la articulación de lo religioso con el espacio público (shows, caminatas por Dios y asambleas, entre otros).

Con los elementos anteriormente presentados, puede decirse que Bastian plantea y enfatiza que en Latinoamérica, más que un repliegue de lo religioso, existe un proceso de recomposición religioso que está en manos de los llamados *nuevos movimientos religiosos*, ya que estos saben amoldarse a los diversos contextos socioculturales y las instancias políticas acontecidas en cada país de la región.

El tercer autor paradigmático en el estudio de los *nuevos movimientos religiosos* latinoamericanos, es el sociólogo chileno Cristián Parker. A este investigador -también basado en una interpretación posmoderna de los fenómenos sociales- se le pueden atribuir algunas publicaciones como *¿América latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente y Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencia y esoterismo en una sociedad de mutación cultural*, entre otras. En su interpretación del fenómeno religioso, Parker establece que el cambio religioso se produce a través de una recomposición de los

protestantismos históricos en Latinoamérica, esto queda expresado en el surgimiento de las iglesias pentecostales, en la expansión de ciertos movimientos no bíblicos (como, por ejemplo, los testigos de Jehová, los adventistas y los mormones), en la multiplicación de religiones populares y en el nacimiento de corrientes mágico-religiosas (como el *New Age* y el neochamanismo, por ejemplo).

Para profundizar aquella postura, el sociólogo expone que el llamado pluralismo religioso y, por lo tanto, la constante búsqueda de nuevas formas de religiosidad, se produce por la crisis de dos elementos estructurantes del siglo XX. Por un lado, se presenta la decadencia de los metarrelatos, es decir, se genera la crisis de las utopías y, por el otro; el desgaste del modelo progresista. En específico, a partir de dichas dinámicas, han surgido nuevas creencias y revitalizado otras tantas orientaciones religiosas, mismas que se han permeado en distintos sectores sociales en los que prevalecía el catolicismo y existían macro modelos de integración social.

La reaparición de los esoterismos, en disidencia religiosa respecto a lo oficial ya que no involucran una regla a seguir, significa una dinámica cómoda para el que se integra a este tipo de instancias. La búsqueda de satisfacción de necesidades existenciales, genera producciones religiosas que muchas veces se basan en la lógica de “*a su manera*”, es decir, se reinventan formas de religión a partir de la cultura, la estratificación social, la historia y otros elementos, en los que el sujeto está imbuido y ha vivido.

La sociedad latinoamericana, caracterizada por la vida urbana y las contradicciones culturales que genera la lógica de mercado -el consumo como elemento modelador de las relaciones sociales-, ha incidido en la porosidad de estas nuevas formas de religiosidad basadas en lo simbólico-emocional-ritual-corporal, a contracorriente de lo simbólico-racional-institucional como lo es el catolicismo. Así, Parker denomina a estas expresiones de surgimiento y reaparición, como religiones posmodernas o neopaganismos posmodernos, ya que permiten espacios de acomodo con las pautas materialistas, individuales y darwinianas de la sociedad de consumo imperante hoy en día. Del mismo modo, el autor destaca que este nuevo acontecer religioso se apoya de las Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación -NTIC-, toda vez que éstas impulsan la búsqueda de respuestas a las necesidades de los sujetos y, consecuentemente, concretan la devoción hacia aquellas manifestaciones que están alejadas del orden estructurado -catolicismo imperante-, provocando con ello dramatismo y excitación en la vida del sujeto.

El pentecostalismo, dentro del proceso descrito por Parker, satisface la demanda de un sujeto que privilegia una racionalidad simbólica-emotiva, y donde lo corpóreo cumple un papel fundamental dadas las prácticas que este *nuevo movimiento religioso* presenta en

relación a sí mismo, agregando que no se perfila una línea divisoria entre lo sagrado y lo profano. El emocionalismo imperante, la cercanía, lo afectivo y lo ritual-expresivo son los elementos que pasan a ser funcionales para la satisfacción que guía la búsqueda y, por tanto, finaliza con la adherencia del sujeto a este tipo de organización religiosa.

Ahora bien, de acuerdo al mismo sociólogo, este proceso ha impactado con fuerza en un gran sector de la población indígena latinoamericana, puesto que sus estructuras religiosas (politeístas, panteístas y de visión cósmica) se sincretizan con facilidad. A modo de ejemplo, Parker expone en el texto *La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina* que la pauperización que ha vivido dicha población durante décadas, aunada a la agresión física, cultural y el despojo de tierras, son elementos que los *nuevos movimientos religiosos* han aprovechado para amoldarse e integrarse a las comunidades. Asimismo, con el paso del tiempo, en varios países latinoamericanos han surgido líderes indígenas que, aunque defienden sus estructuras religiosas, también han incentivado el proceso de renovación de las prácticas chamánicas. Es así que, con una conjunción de prácticas y simbolismos, el pentecostalismo se ha abierto camino en estos nuevos contextos provocando una reetnificación de aquella población.

Ahora bien, profundizando esta posición frente a los *nuevos movimientos religiosos* que han incursionado en comunidades indígenas, cabe destacar el trabajo realizado por el antropólogo chileno Roelf Foerster.

El autor basa sus postulados en dos cuestionamientos: ¿hasta qué punto el pentecostalismo representa una ruptura o una continuidad con el sincretismo religioso mapuche?, y ¿qué consecuencias puede traer para la identidad étnica? La investigación que el autor desarrolló a partir de estas preguntas, se efectuó en la comuna de Temuco, específicamente en el sector de Huichahue y Maquehue, y como resultado se elaboró un texto titulado *Pentecostalismo Mapuche, ¿fin o reformulación de la identidad étnica?*.

En este documento, el antropólogo señala que el movimiento pentecostal, se homologa con las prácticas rituales de la sociedad mapuche, como son el Wetripantu, el Nguillatún y el Machitún, entre otras. Dicha homologación obedece a tres hechos específicos: en primer lugar, las similitudes que presentan los rituales mapuches con el pentecostalismo, pues ambas posiciones parten de una idea dualista (el bien y el mal) que permite una fácil identificación y apropiación por parte de la población indígena; en segundo lugar está el papel que juegan los antepasados y, por último, el sentido de comunidad ritual que se desarrolla en ambas esferas.

Por otro lado, Foerster indica que además de la comentada dinámica, se ha ido permeando el concepto occidental de la moralidad en las comunidades indígenas mapuche. En este sentido, por ejemplo, se ha creado el estereotipo de que el mapuche es una persona dependiente del alcohol y que carece de motivación para trabajar, sumándose la imposición del concepto de pecado. Ahora bien, el proceso de homologación o continuidad que ha surgido de esto, ha traído consigo la reformulación de la identidad mapuche a partir de la nueva comunidad que se crea, es decir, los actuales cambios que se presentan en las comunidades nacen y se configuran a través de la unión y separación entre el pasado y el presente, esto ya que las organizaciones religiosas rompen con el pasado para generar un nuevo fundamento de acción y pensar.

Bajo este mismo lineamiento de acción, en Argentina también se ha investigado el tema de la conversión al pentecostalismo por parte de un sector de la población indígena mapuche. El antropólogo Juan Carlos Radovich realizó una investigación en la provincia de Neuquén, Argentina, que dio como resultado el documento titulado *Pentecostalismo en las comunidades Mapuche del Neuquén*.

Radovich propone que a partir de la historia reciente que han experimentado las comunidades mapuche asentadas en la provincia de Neuquén, se han visto debilitados sus sistemas de valores y normas tradicionales, propiciando una mayor recepción y adhesión al pentecostalismo. La conversión religiosa, en este caso, es motivada por los procesos de pauperización económica y devastación ecológica, siendo estos elementos los precursores de un desajuste y desorganización en el sistema de parentesco, con la consiguiente pérdida de conciencia étnica, creencias, lengua y otros referentes que la población mapuche posee.

Paralelamente, otro factor que intercede en la conversión de la población indígena es la similitud que presenta el pentecostalismo con la cosmovisión mapuche (sobre la comprensión del universo), lo que conlleva la aceptación de dicha organización religiosa en las comunidades existentes en la provincia de Neuquén.

Otras investigaciones que han afrontado el fenómeno religioso, son dos tesis de licenciatura y una de maestría. La primera, elaborada en la Universidad de la Frontera, Temuco-Chile y defendida por Fabiola Beraud y Doris Venegas, se titula *El pentecostalismo en la sociedad mapuche (1950-1980)*. En ella, las autoras señalan que el proceso de conversión de la población mapuche al pentecostalismo es resultado, en gran parte, de la aculturación (dominación cultural), ya que dicho proceso ha transformado y aún está transformando la cultura mapuche. Para explicar el fenómeno, las autoras abordan dos tipos de dominación: la militar y la espiritual (evangelización).

Consecuentemente, Beraud y Venegas indican que el fenómeno de conversión religiosa de la población mapuche ha sido propiciado por el paralelismo que existe entre el subsistema de creencias que los mapuches poseen y las que el pentecostalismo promueve. Este punto remite a lo ya planteado por Foerster; en el sentido que el proceso de aculturación que ha experimentado dicha población, desde inicios de la conquista hasta el presente, ha propiciado un ambiente sincrético en el que se ha expresado un cambio en la identidad individual y colectiva, generando además, en algunos casos, una ruptura con la matriz cultural mapuche, es decir, se produce una distancia del sujeto respecto a ciertas prácticas y rituales.

La segunda tesis de licenciatura lleva por título *'Movimiento pentecostal'; su impacto en la Cultura Mapuche. El caso del Pentecostalismo en cuatro Comunidades Mapuche de la IX Región*, defendida por Carlos Riffo, también en la Universidad de la Frontera, Temuco-Chile. El autor propone dilucidar las consecuencias religiosas, económicas y culturales que produce la conversión de la población mapuche al pentecostalismo, tomando como muestra cuatro comunidades de la región de la Araucanía: Paillmapu (Sector Tromen), Lincoqueo (sector Pitracó) y Juan Huilcaqueo y Andrés Cariqueo (Sector Fortín Ñielol).

A partir del planteamiento y la investigación que realizó Riffo, concluye que la fe evangélica pasa a ser el eje y motor de las diversas esferas de acción de los neoconvertidos. En específico, esto queda expresado en que los indígenas mapuche que se convierten al pentecostalismo, toman distancia de sus prácticas y ceremonias religiosas tradicionales, generando un cambio total en la percepción y acción de la persona. Este proceso también se ve reflejado en que las personas que se convierten a este *nuevo movimiento religioso*, consideran que las prácticas y ceremonias mapuches de las que participaron, son parte de su pasado, siendo éstas catalogadas como instancias desagradables, e incluso expresando una negación total de aquellas experiencias. Para terminar, Riffo argumenta que la nueva disposición y actuar de los mapuche que se adhieren al pentecostalismo termina afectando la identidad de estos y promoviendo la degradación paulatina de su cultura como tal.

La última tesis expuesta, es la elaborada por Daniela Durán para optar al grado de maestro en Antropología por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en Santiago de Chile. El documento, titulado *Gloria a Dios, gloria a Dios, gloria a chau Ngenechen. Pentecostalismo Mapuche en la comuna de Puerto Saavedra*, centra su análisis en el encuentro y consecuencias que se han generado por el arribo de diversas organizaciones religiosas evangélicas y pentecostales a las comunidades indígenas existentes en la mencionada comuna -Puerto Saavedra-.

A partir del trabajo realizado con la población objetivo, Durán llega a la conclusión de que de los constantes procesos de evangelización ocurridos en el sur de Chile (misiones evangelizadoras a cargo de los capuchinos, franciscanos y jesuitas), como también del arribo de organizaciones religiosas pentecostales durante las últimas décadas, ha traído consigo una hibridación cultural. Esto queda expresado en que los mapuches han llegado a tener conciencia sobre lo que obtendrán de la nueva religión -percepción generada por la similitud en las nociones de salud y enfermedad, y las concepciones entre el bien y el mal que ambas esferas poseen-. En detalle, respecto al pentecostalismo, éste introduce una batería extensa de conceptos y prácticas que apelan a la realización de la persona en su grupo familiar y el trabajo, imprimiendo paralelamente una cultura de la decencia, cuyos ejes son la honradez, la temperancia y la abnegación de las personas. De este modo, la conversión a la nueva religión implica el ingreso a un nuevo universo, es decir, se presenta una transformación radical del sujeto a partir de la internalización de los nuevos elementos que debe ir contrastando e incorporándolos en su cotidianidad.

Otro documento a mencionar, es la investigación realizada en Ecuador por Susana Andrade, que lleva por nombre *De sueños, visiones y dones: el pentecostalismo quichua en Ecuador*. El documento destaca que la conversión de la población quichua al pentecostalismo, se ha facilitado gracias a la readaptación del don de la sanidad y la danza a las prácticas religiosas indígenas, ya que consideran que las creencias y acciones pentecostales presentan mayores puntos de encuentro con dicha cultura. Consecuentemente, la conversión religiosa ha significado la recuperación de la identidad quichua, elemento perdido a partir de la evangelización misionera católica llevada en aquel país durante siglos.

Para no dejar de lado otras investigaciones realizadas, cabe destacar las investigaciones de Otto Maduro y Martin Lindhardt. El primero de ellos realiza su trabajo basándose en mujeres inmigrantes latinas que se unen a organizaciones religiosas pentecostales en New Jersey, Estado Unidos. El autor sugiere que aquella población encuentra en las organizaciones religiosas; respeto, atención y apoyo, entre otros, esto a razón de que la mayoría de dichas mujeres posee problemas económicos, familiares y laborales, como también una situación legal no regularizada (indocumentada). De este modo, las organizaciones religiosas pentecostales, les proporcionan herramientas de desenvolvimiento en el nuevo contexto, siendo estas: comunicación y liderazgo, autoestima y aprendizaje.

En lo que respecta a Martin Lindhardt, focaliza su trabajo sobre la dinámica de expansión numérica y territorial de las organizaciones religiosas pentecostales, como también ha

profundizado en el proceso de redefinición de los roles de las mujeres y hombres partícipes.

En lo que atañe al crecimiento del pentecostalismo, el sociólogo establece que las organizaciones religiosas pentecostales presentan una flexibilidad a la hora de adaptarse a los más diversos contextos socio-culturales, esto a razón de poseer prácticas rituales portátiles, como por ejemplo: la oración en voz alta, los aplausos y la oscilación del cuerpo. Así, estos elementos les permiten a los nuevos integrantes construir su propio testimonio y, de este modo, lograr una nueva identidad. De igual forma, el mensaje que posee el pentecostalismo apela a una lógica de guerra espiritual para adentrarse en las más diversas problemáticas que aquejan a los múltiples contextos sociales. En detalle, Lindhardt apela al hecho de que el pentecostalismo proporciona herramientas para hablar y pensar los problemas y luchas de índole local, a diferencia de la Iglesia Católica, la cual presenta un centro unificado y una jerarquía rígida que le impide tener este grado de disposición y acercamiento. Como última instancia, cabe mencionar el papel paradójico que juega este acontecer frente a la cultura receptora. Es decir, a pesar de ser crítico el pentecostalismo deja con ciertas prácticas culturales, no por ello de captar un número no menor de fieles.

En contraste con la información anteriormente presentada, cabe destacar la contraparte de aquellos documentos, esto con el fin de generar una visión amplia de cómo ha sido trabajado el fenómeno de la conversión religiosa. Es así que las investigaciones que se han generado para satisfacer respuestas a nivel macro, son de mayor grosor -cuantitativamente hablando-, en contraste a aquellas que apelan a responder sobre el ya comentado fenómeno a partir del agente, esto dado el intrincado y poco accesible punto de vista que esta labor demanda.

El proceso de formulación de propuestas que satisfagan las interrogantes a nivel micro, no son del todo unitarias dentro del ámbito de las Ciencias Sociales, esto a razón de ser un tema relativamente nuevo y, por lo tanto, no carente de dificultad en su elaboración. Es así como estos elementos pasan a ser instancias sugerentes, tanto para problematizar la temática, como para la formulación de hipótesis o supuestos de trabajo, como también de categorías de análisis.

Entre los documentos que aportan a la cuestión, puede citarse la investigación realizada por el antropólogo mexicano Enrique Rodríguez, y que fue plasmada en el libro que lleva por título *Pan Agrio, maná del cielo. Etnografía de los pentecostales en una comunidad de Yucatán*. Es así como Rodríguez señala que el pentecostalismo se ajusta al concepto de religión popular, dadas las características particulares que ésta presenta: canto, baile y

llanto durante sus reuniones, sumando la expresión de los dones del Espíritu Santo. De este modo, el pentecostalismo pasa a ser una religión popular ya que los indígenas mayas dan un nuevo significado a sus prácticas a través de un nuevo accionar que expresan en su cotidianidad, es decir, los indígenas articulan cada una de sus acciones diarias con la religión, o mejor dicho, lo que han hecho de ella.

Con aquello, el antropólogo precisa que la conversión genera una transformación radical del individuo, que va más allá de lo religioso. En detalle, el fenómeno de la conversión es un proceso que se da en el transcurso del tiempo, el que será única y exclusiva responsabilidad de la persona, así como de la relación que establece con la organización religiosa pentecostal.

Igualmente, Rodríguez propone la ampliación del concepto de conversión, que consiste en que la persona se arrepiente de su pasado y acepta la doctrina del grupo religioso. De este modo, no es suficiente convertirse “a”, sino convertirse “en”. Un ejemplo de aquello, es que los sujetos no sólo deben bautizarse, sino que además deben tener la manifestación del Espíritu Santo. Finalmente, el autor propone que el proceso de conversión se produce más bien por la transformación de la cultura misma, y no a partir de la incursión de los grupos religiosos en las comunidades mayas ubicadas en el Estado de Yucatán, México.

El segundo texto a exponer, corresponde al del sociólogo mexicano Eliseo López, titulado *Pentecostalismo y milenarismo. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, editado por la Universidad Autónoma Metropolitana en México. López propone desentrañar el proceso de conversión religiosa entre los sujetos que se unen a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en la Ciudad de México, objetivo que es abordado a través de una batería teórica en la que une elementos del psicoanálisis (Lacan) y la fenomenología (Luckmann y Berger).

En este sentido, el sociólogo propone que el pentecostalismo se define como un lugar de ascenso social y solucionador de problemas de identidad. De este modo, López trabaja sobre los rituales pentecostales, como momentos de reconstrucción de valores e instancias de normativización del accionar de los integrantes de la organización religiosa. En detalle, la iglesia se presenta como un lugar de cohesión y resocialización, necesario a partir de la crisis de sentido que afecta al individuo, por lo tanto, el pasado de éste debe reinterpretarse, ya que la nueva instancia -el ser creyente-, se configura como un nuevo mundo.

Así, el proceso de conversión se realiza en diferentes etapas, con el fin de proveer una estructura de sentido al individuo. En específico, el sujeto reconoce la doctrina,

seguidamente es evangelizado (a través del conocimiento del Evangelio), posteriormente es bautizado en nombre del Espíritu Santo, y de manera paralela recibe el don de dicho espíritu, finalmente el converso recibe otro don, como puede ser la glosolalia o la sanidad.

El investigador concluye que la organización religiosa se conforma como el generador de respuestas ante las dificultades que los sujetos experimentan, es decir, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús resuelve los problemas que acarrea la crisis de identidad, siendo estos producidos por el ascenso social quebrantado, o los cambios de contextos sociales que experimenta el individuo durante el transcurso de su vida.

Junto a los documentos anteriormente expuestos, cabe destacar la propuesta del sociólogo Gilberto Giménez quien ha trabajado, entre otros temas, las temáticas de identidad y religión. En concreto, su labor se remonta a la investigación realizada en San Pedro Atlapulco, Chalma, Estado de México, México; de dónde se publicó el documento *Cultura popular y religión en el Ánahuac*. Como elemento embrionario, dicho texto se posicionó como una bitácora y punto de referencia sobre la investigación de la religión en México, como también de los estudios culturales en la región, lo que posteriormente lo catapultó a coordinar y participar en el subproyecto *El perfil de las sectas protestantes que actúan en el sureste de México y sociografía de su acción*, perteneciente al proyecto *Religión y sociedad en el sureste de México*.

De dichas investigaciones, Giménez ha venido reflexionando sobre el fenómeno de la conversión religiosa a partir del concepto de identidad religiosa. Así, el sociólogo propone en su libro titulado *Identidades sociales* que la actual pluralización religiosa ha generado cambios en la identidad de los sujetos, toda vez que ellos pueden elegir y adoptar diferentes mundos religiosos.

Para definir este proceso, el autor presenta un esquema de las respuestas que los sociólogos han adoptado para explicar la problemática del cambio de identidad, desde la década de los ochenta hasta el presente. De este modo, Giménez sugiere que aunque han sido esfuerzos importantes, no han logrado explicar completamente el fenómeno, pues los análisis se quedan en la adopción de teorías como la de privación o de acción racional.

La propuesta de análisis que sostiene Giménez se remite tanto a la instancia macro, como a la microsocioal. La primera de ellas responde a los factores que explican la producción de innovaciones religiosas. Para sostener aquello, el sociólogo retoma lo establecido por Robert Wuthnow, quien propone que cuando cierto entorno ecológico se modifica, se provoca la proliferación de anomalías genéticas entre los nuevos miembros de la especie,

cuya supervivencia resulta inminentemente amenazada, por lo tanto, estas anomalías pasan a ser favorables para adecuarse a una nueva situación.

Aplicando este esquema metafóricamente al ámbito religioso, puede afirmarse que cuando se producen crisis y grandes cambios en una sociedad, éstos provocan una perturbación general en el orden moral, creando a su vez, situaciones de ambigüedad e incertidumbre entre los miembros de la misma (es lo que suele llamarse *anomia*). Esta situación ocasiona una reestructuración de las identificaciones, organizaciones, compromisos e ideologías religiosas. En segundo lugar, las ideologías religiosas comienzan a competir por los mínimos recursos disponibles y por la ocupación de nichos territoriales y sociales que pueden asegurarles acceso a dichos recursos. Como tercera y última instancia, los movimientos e identidades religiosas que tienen éxito y sobreviven ante la comentada situación, tratan de consolidarse mediante la pronta institucionalización en las diversas esferas sociales.

Sobre el segundo aspecto, Giménez detalla que el cambio religioso no debe comprenderse como algo espontáneo, una situación *in situ*, sino como un proceso prolongado y gradual a través del tiempo. Esto lleva a considerar que la afiliación a una organización religiosa, no implica necesariamente la conversión instantánea a la nueva fe, sino que ésta sobreviene gradualmente por vía indirecta, es decir, por inducción. El miembro debe aprender a conducirse durante un tiempo determinado, como todo los demás miembros del grupo religioso, proceso usualmente conducido y controlado por la misma organización religiosa, durante un periodo de prueba a cuyo término el neo-converso es plenamente reconocido como miembro dentro de la misma.

Por lo anterior, la propuesta de Giménez permite asociar la conversión religiosa desde un aspecto individual, es decir, a partir del agente, con las condiciones macrosociales.

Para finalizar, cabe precisar que el fenómeno de la conversión religiosa se ha abordado desde diferentes perspectivas teórico-metodológicas. Como se ha expuesto, algunas de dichas instancias apelan a satisfacer respuestas de corte macrosocial, en tanto que otras consideran al agente (análisis microsocial) como punto de partida.

Los análisis han tenido referentes teóricos como el funcionalismo, la teoría culturalista y de la secularización, como también desde la perspectiva posmoderna respecto a la interpretación de los fenómenos culturales, del psicoanálisis y de la teoría de la privación, por ejemplo.

Ante tantas perspectivas, más que entregar una descripción de las posturas teóricas, este documento ha tenido el objetivo de componer un pequeño diálogo entre autores y sus respectivas posiciones para lograr, *grosso modo*, una panorámica de cómo ha sido abordado y analizado el fenómeno de la conversión religiosa dentro de la academia.

1. MARCO DE ANTECEDENTES

En el desarrollo de este capítulo, se entrega información que responde en una primera instancia al origen del fenómeno pentecostal en Chile, iniciando con la llegada del fundador de este movimiento religioso en Chile, su propuesta y los sucesos que llevaron al surgimiento de la criolla expresión religiosa. Posteriormente, se presenta un breve recorrido histórico por la expansión y los medios que utiliza el pentecostalismo para concretar aquel proceder. Posteriormente, se hace una retrospectiva sucinta de la lógica con la que operó la empresa de conquista española, y a partir de esto, el desprendimiento del proceso evangelizador iniciado por las diversas misiones religiosas europeas traídas para promover el catolicismo y educar a los indígenas en la región de la Araucanía. También se describe la organización y expansión de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile en el sur del país y en particular, en la comuna de Saavedra, concretamente en los sectores aledaños al Lago Budi, así también se describen los lineamientos teológicos en los que se funda esta expresión religiosa.

1.1. La llegada del metodismo a Chile

La obra metodista llegó a Chile cuando el misionero estadounidense William Taylor, recorrió entre octubre de 1877 y marzo de 1878 varias ciudades de Perú, Bolivia y Chile⁹. Posteriormente, regresa a Estados Unidos para reclutar un grupo de misioneros, con el

⁹ Según Cristián Parker, “los metodistas son los herederos de la tradición ‘revivalista’ de los seguidores del predicador anglicano Jhon Wesley (1703 - 1791). Su nombre proviene del ‘método’ u orden de vida llevada por su fundador: lectura metódica del Nuevo Testamento, ayuno en ciertos días, examen diario de la conciencia, predicación, austeridad de vida, visita a enfermos y necesitados, etc.”. Y el mismo autor prosigue: “El metodismo admite los sacramentos bíblicos, como son el Bautismo y la Cena, siendo estos elementos heredados de la tradición calvinista y anglicana. Además, como todas las corrientes ‘revivalistas’, la autoridad suprema en materia de fe es la Biblia, interpretado por el individuo (véase Parker, Cristián. 1996. *Las iglesias y su acción social en Chile*. Chile: Academia. pp. 84-85). En el mismo sentido, Masilla detalla que: “El metodismo que llega a Chile era una religión popular y una alternativa a los presbiterianos que siempre se interesaron por la clase media y los letrados. Por ello, en las dos últimas décadas decimonónicas algunos de sus predicadores aparecen instigados por la persecución y la intolerancia religiosa, porque sus templos se instalan en los márgenes, donde el pueblo no se resiste con la pluma, la tinta ni con pasquines, sino con los recursos de la calle” (Masilla, Miguel. 2010. “De la disidencia a la sumisión. La rebeldía como principio pentecostal y los rudimentos de la pentecosfobia en Chile”. *Cuadernos judaico*, n° 27: 10).

“propósito de formar escuelas y junto con ello establecer algunas congregaciones”¹⁰ en aquellos países.

En 1879 llegó a Chile el primer grupo de misioneros, entre los que destacan los esposos Ira H. La Fetra y Adelaide Whitefield. Dicha pareja funda y dirige el primer colegio metodista de Chile, el *Santiago College*, ubicado en la ciudad de Santiago. Posteriormente, se crean los colegios *Concepción College* al centro-sur del país, y el *Iquique English College*, establecido en el norte del país. La Fetra, además, organizó en Santiago de Chile la *Union Church* y, en aquella primera conferencia de la misión metodista realizada en el año 1880, fue elegido Superintendente de aquella misión. La fundación de los colegios no contaba con el apoyo, ni monetario ni administrativo, de instituciones nacionales o extranjeras, lo cual implicaba la autogestión de los recursos para sostener aquellos locales. Por lo tanto, la manutención de la obra metodista en el territorio nacional se fue debilitando gradualmente. Para contrarrestar esta tendencia, en 1890 la obra misionera pasó a manos de la Iglesia Metodista Episcopal de Estados Unidos. En consecuencia, la dependencia económica y administrativa impulsa la labor misionera tanto en Chile, como en Perú y Bolivia. En el caso específico de Chile, el evangelio es llevado a diversas ciudades como: La Serena, Coquimbo, Santiago, Concepción, Angol y Temuco.

1.1.1. La Llegada de Willis Hoover al puerto de Valparaíso

Ya establecida y con apoyo extranjero, la obra metodista comenzó su expansión por todo el territorio chileno, principalmente con la construcción de escuelas y congregaciones. Posteriormente, en 1889 llega el pastor y misionero metodista estadounidense Willis C. Hoover Kurt junto a su esposa al norte de Chile, específicamente a la ciudad de Iquique, lugar en el que se desempeñó como director del *Iquique College* durante 10 años, y como pastor de la Iglesia Metodista Episcopal de aquella ciudad.

Terminado este periodo, Hoover fue reubicado en 1902 en la Iglesia Metodista Episcopal establecida en la ciudad de Valparaíso. Desde el inicio de su mandato, el pastor estadounidense comenzó la búsqueda del Espíritu Santo, motivado por el deseo de volver a la *Iglesia primitiva*; es decir, tener las experiencias espirituales narradas en el libro de los Hechos de los Apóstoles. El cual tenía la finalidad de aclarar el testimonio del Espíritu Santo, la salvación y la santidad.

¹⁰ Álvarez, Carlos. 1989. *Historia de la Iglesia Pentecostal de Chile*. Chile: Rehue. p. 11.

El estilo del pastor metodista para dirigir las reuniones generó un gran asombro en el puerto de Valparaíso, ya que se caracterizaban por una intensidad y espiritualidad únicas, en comparación con las organizaciones religiosas existentes hasta entonces. Dicha intensidad y fuerza espiritual, nacida a partir del bautismo del Espíritu Santo, se expresaba a través de curaciones físicas que el pastor realizaba a los integrantes de la congregación, como también a través de la expresión de la glosolalia por parte de aquellos sujetos.

Esta nueva dinámica en las reuniones surgió por la influencia de una mujer misionera radicada en la India, Minnie F. Abrams¹¹. En palabras del mismo pastor Willis Hoover, el suceso queda narrado en su libro de testimonios titulado *Historia del avivamiento Pentecostal en Chile*, editado en 1926.

En el año 1907 llegó a las manos del pastor [así se refiere Hoover a sí mismo en su obra] un folleto que daba la historia de una obra maravillosa del Espíritu Santo, acompañada por fuego, que tuvo lugar en la India en los asilos para niñas. El folleto fue escrito por la Minnie Abrams, una colaboradora con la Pandita, que había sido discípula con la Mrs. Hoover en Chicago allí por el año 1887. La circunstancia de conocer a la autora que era la que nos había mandado, nos hizo examinar la historia con más atención. La maravilla para nosotros era que el folleto hablaba de un bautismo claro y definido con el Espíritu Santo y fuego, como cosa adicional a la justificación y la santificación, cosas que hasta entonces creíamos que comprendían el total de la experiencia cristiana¹².

Después de recibir el folleto, Hoover y su esposa mantuvieron correspondencia con Minnie Abrams, y por medio de ella recibieron más documentos sobre el tema del bautismo del Espíritu Santo. En específico, el pastor señala:

Nuestro interés crecía y así nuestra correspondencia también, se extendía a todas partes de donde podríamos esperar recibir alguna luz. El Rev. Tomás A. Bailly, Caracas, Venezuela, El Rev. T. B. Barratt, Christiana, Noruega, y el Rev. Max Wood Morehead, India, son algunos de los que nos ayudaron con sus experiencias y consejos¹³.

¹¹ Esta mujer, como indica Bothner, "(...) ejerció un profundo influjo en el surgimiento del pentecostalismo chileno al enviar, *The Baptism the Holy Ghost and Fire*, al doctor Willis C. Hoover y su esposa, con quienes había estudiado anteriormente en la escuela metodista episcopal de formación de misioneros en Chicago. Este libro fecundo describía en a bundante detalle las vitales experiencias espirituales de sus conversos y esbozaba a la vez los postulados teológicos que influirían enormemente en la obra de Hoover en Valparaíso" (véase Bothner, Mathew. 1994. "El soplo de espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile". *Centro de Estudios Públicos*, n° 55: 276).

¹² Hoover, Willis. 2008. *Historia del avivamiento Pentecostal en Chile*. 6ª ed. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales. p. 15.

¹³ *Ídem*.

A partir de las experiencias y opiniones compartidas -instancia de gran influencia en el desarrollo de los hechos que Hoover replicará al interior de la Iglesia Metodista-, él mismo señala que “(...) así llegamos a convencernos que había profundidades de experiencia cristiana que no habíamos alcanzado; y se despertó en nosotros una viva hambre de poseer todo lo que Dios tenía para nosotros”¹⁴.

1.1.2. La manifestación del Espíritu Santo en la Iglesia Metodista Episcopal

En 1908 la búsqueda del Espíritu Santo crecía paulatina y sostenidamente al interior de la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso¹⁵. La descripción de los hechos que marcaron el inicio de la búsqueda del Espíritu Santo quedó narrada por Hoover de la siguiente manera.

Después de abrir la reunión se llamó a oración con las palabras de siempre, esperando que uno dirigiera, y después otro, y así sucesivamente, como siempre era nuestra costumbre. Pero en esta ocasión no sucedió así; sino que todos de a una vez rompieron en oración fuerte, como por un plan concertado. Era como si la oración de un año hubiere sido encerrada y llegado ese momento ya no se podía más sino romper el vaso y derramarla toda¹⁶.

Así también, el otro suceso que marcó la dirección que tomaría la búsqueda del Espíritu Santo, ocurrió durante una reunión nocturna.

Como a las dos o tres de la madrugada hincados alrededor del altar, que es grande y semicircular en forma, sintieron que Jesús pasó alrededor adentro del altar y puso la mano sobre sus cabezas. Un hermano vio como un brasero de fuego en medio de la plataforma. Tanta fue la bendición, tanto había ganado con esta noche de comunión con el Señor, que algunos pidieron que el hermano anunciara otra reunión semejante (...)¹⁷.

A partir de estos hechos, Hoover consolida la idea inicial de la búsqueda del Espíritu Santo, y expresa decididamente ante la comunidad religiosa que “(...) estamos empeñado en buscar el bautismo del Espíritu Santo y no hemos de perdonar sacrificio; Si los medios

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 15-16.

¹⁵ Respecto a este punto, Parker señala que “(...) este movimiento no buscó la fundación de una nueva Iglesia sino la renovación del metodismo” (véase Parker, Cristián. 1996. *Las Iglesias y su acción social en Chile*. Chile: Academia. p. 103).

¹⁶ Hoover, *Op. Cit.*, p 19.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 22.

ordinarios no bastan, usaremos medios extraordinarios (...)”¹⁸. El interés de la búsqueda de las manifestaciones espirituales

(...) apuntaba a identificarse con la Iglesia Primitiva, especialmente con lo que conocemos de ella a partir del libro de Hechos de los Apóstoles. Pero tal vez había un punto que era el central en esta similitud esperada; era que el Espíritu Santo se manifestara de la forma poderosa, prodigiosa y extática, según lo relatan algunos textos del Nuevo Testamento, especialmente el libro de Los Hechos. Todo ello se veía necesario con miras a producir verdaderos cristianos, convertidos santos, llenos del Espíritu Santo, dispuestos a compartir esta experiencia, a vivir en forma comunitaria la adoración y alimentar juntos la esperanza de la inminente venida del Señor¹⁹.

De este modo, las vigiliat que convocaba Hoover se intensificaron aún más. La nueva fuerza espiritual se revitalizó con las expresiones de cantos a viva voz, gritos y risas estridentes, como también bailes frenéticos por parte de los seguidores.

Para tener una visión general de lo ocurrido a los creyentes, durante las diversas reuniones que convocaba la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso, a continuación se enumeran las manifestaciones que éstos presentaron, y fueron descritas por Willis Hoover en su libro, mientras era superintendente de la organización religiosa.

En detalle, las manifestaciones fueron: llantos, cánticos en lenguas extrañas, dulzura inefable, palabras de adoración, risa dulce, risa fuerte e incontrolable, sueños, entrega de mensajes divinos, visiones, oraciones y gritos, entre otros.

Las reuniones a las que convocaba la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso empezaron a llevarse a cabo con mayor frecuencia, y absorbieron poco a poco un mayor número de integrantes. Las narraciones que dejó Hoover sobre aquellos años indican la euforia y los momentos emotivos que se vivían en aquel lugar. El llamado a participar y asistir a la Iglesia era masivo, se daba cabida a cualquier persona que quisiese integrar las filas del Metodismo. El pastor narra un suceso que evidencia esta disposición.

En esa noche la oración estuvo muy poderosa. Se están convirtiendo hombres conocidos como terribles en lo más craso. Cinco hay ya conocidos como ladrones; uno de estos dicen que ha sido capitán, un bárbaro, y ahora es considerado una joya; no deja de ir al altar y ha ofrecido al Pastor traer hombres del mismo pelo²⁰.

Dejar el pasado pecaminoso, a partir de la entrega total del sujeto en cuerpo y alma a la organización religiosa, traía consigo diversas consecuencias, entre las que se encuentran

¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹ Álvarez, *Op. Cit.*, p. 13.

²⁰ Hoover, *Op. Cit.*, p. 37.

transformaciones y redefiniciones en el ambiente familiar, laboral y en el grupo de amistades que el neoconverso tenía²¹.

A continuación, se enumeran las consecuencias a partir de la asistencia regular a las reuniones de los seguidores de la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso. El listado obedece a lo que Hoover observó en aquellos años.

Se acercan más a Dios, tienen más amor, aumenta su fe, oran más, alaban más a Dios, se arrepienten de sus pecados, tienen más alegría y paz, se reconcilian con quienes están enojados, piden perdón a quienes han hecho daño, devuelven cosas que no habían devuelto antes, pagan sus deudas y dejan los vicios (mujeres, alcohol, tabaco, etc.).

1.1.3. Divulgación de la obra metodista

Prontamente, la Iglesia Metodista Episcopal empezó a expandir su influencia gracias a la política de proselitismo que utilizaban sus integrantes. Tanto adultos como niños se convirtieron en emisarios de la palabra de Dios.

(...) se sentían impulsados a salir a las calles y pregonar a toda voz, a sus amigos y vecinos, a hacer viajes a otras partes, con el sólo fin de llamar al arrepentimiento a los hombres y hacerles saber por su testimonio que tan sublime experiencia era un privilegio que estaba al alcance de toda persona hoy, tal como en los días de los apóstoles²².

La misión de llevar la palabra, a cualquier lugar donde se encontraran los potenciales neoconvertos, tenía que ser expresada a viva voz en cada esquina de una ciudad o localidad. La prédica se tornó en eje articulador de esta expansión.

Era generalmente un impulso completamente ajeno a su propósito o sus pensamientos, y las exhortaciones y los mensajes venían con un fervor y arrojo que eran manifiestamente fuera de lo natural de la persona – niños y niñas y mujeres tímidas hablaban con un poder que dominaba a los oyentes, muchas veces haciéndoles temblar o llorar²³.

²¹ Para ampliar los ejemplos de aquellas transformaciones o redefiniciones tanto en hombres como en mujeres que se integraron al pentecostalismo, se pueden revisar los estudios realizados bajo la temática de género publicados por: Lindhardt, Martin. 2009. "Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno". *Cultura y Religión*, vol. 3, n°2: 94-112; y Montecino, Sonia. 2002. "Nuevas feminidades y masculinidades. Una mirada de género al mundo evangélico de la Pintana". *Centro de Estudios Públicos*, n° 87: 73-103.

²² Hoover. *Op. Cit.*, p. 53.

²³ *Ibid.*, p. 61.

En relación a este punto, Hoover detalla que los creyentes

no esperaban ya un impulso sobrenatural o irresistible, sino reconocieron el que el mandato del Señor, 'Id a predicar el evangelio a toda criatura' pesaba ahora sobre ellos ahora más que nunca, ya que habían esperado y recibido 'el poder de lo alto'; de manera que desde entonces esta obra llegó a ser una parte íntegra de las actividades de la Iglesia, y muchas almas en la iglesia atribuyen su salvación al mensaje oído en la calle²⁴.

Otros métodos de divulgación de la obra metodista establecida en Valparaíso, fueron la constante visita de los creyentes a diferentes iglesias metodistas a lo largo del territorio nacional, como también la visita de otros pastores metodistas a la Iglesia que dirigía Hoover. En esta dinámica participaron iglesias ubicadas en el norte, centro y sur del país y entre las ciudades involucradas se pueden señalar: Coquimbo, La Serena, Santiago, Quillota, Temuco y Valdivia.

La propaganda y expansión de la palabra religiosa desde Valparaíso hizo que los metodistas, integrantes de los diversos locales establecidos en el territorio nacional, prontamente se empeñaran en la búsqueda del Espíritu Santo. Paralelamente, se fue gestando un distanciamiento y rechazo de algunos de ellos, pues no estaban de acuerdo con lo que el pastor Hoover proponía en relación a la búsqueda del Espíritu Santo a través de las diversas experiencias espirituales.

1.2. El cisma y creación de la Iglesia Metodista Pentecostal

El avivamiento espiritual, surgido del movimiento religioso impulsado por Hoover en el puerto de Valparaíso, ocasionó el malestar y distanciamiento de algunos integrantes de la Iglesia Metodista Episcopal en 1909. Dichos integrantes, acusaron al pastor de predicar elementos antibíblicos y antimetodistas, por ejemplo las experiencias extáticas en las reuniones: llanto, gritos y saltos. Posteriormente, aún descontentos con la actuación de Hoover y su influencia al interior de la Iglesia Metodista, solicitaron su expulsión tanto de dicha Iglesia, como del territorio nacional.

En oposición a las solicitudes de expulsión de Hoover, "(...) los feligreses (...) y otras dos iglesias disidentes de Santiago le pidieron que se quedara; y así lo hizo"²⁵. Ese mismo año, el pastor se desligó de la tutela estadounidense y, posteriormente, en 1910 emprendió la

²⁴ *Ídem.*

²⁵ Bothner, *Op. Cit.*, pp. 272-273.

fundación de la Iglesia Metodista Nacional, donde se desempeñará como superintendente.

La creación de esta nueva Iglesia, representó el refugio para aquellos acusados de ir contra el metodismo y la religión. Esta nueva organización se conformó por dos grupos. El primero se autodenominó *Primera Iglesia Metodista Nacional* y el segundo, *Segunda Iglesia Metodista Nacional*, ambas establecidas en Santiago de Chile.

La dirección de estos grupos religiosos escindidos, quedó bajo el liderazgo del pastor estadounidense: estableció la unión de ambas organizaciones bajo el nombre de "Iglesia Metodista Pentecostal"²⁶. Cabe señalar que en este proceso, también participaron pastores y líderes de otras Iglesias de las ciudades de Concepción, Valdivia y Punta Arenas, ya que se identificaron tempranamente con el movimiento que se estaba gestando en Santiago.

Hoover aclara las razones del nombre *Iglesia Metodista Pentecostal* señalando:

Es metodista porque: Tuvo su origen en la Iglesia Metodista Episcopal cuando se predicaba con más fervor y se practicaba con más energía que nunca la palabra de Dios conforme las enseñanzas de Juan Wesley, el fundador del metodismo.

No fue la separación por ningún desacuerdo que tuviera con los principios o doctrinas del metodismo. Sigue el mismo régimen y disciplina del metodismo, aunque no se siente obligada a ello. Lo hace por encontrarlo útil y conveniente

Es Pentecostal porque: Cree que los acontecimientos del día de Pentecostés eran la inauguración por el Espíritu Santo de la Iglesia que Cristo quería que permaneciera hasta que Él volviera en persona.

Cree que el libro de Los Hechos de los Apóstoles no relata la terminación de las terminaciones de la Virtud del Espíritu Santo en la Iglesia, sino que más bien establece la norma propuesta por Cristo, por la cual la Iglesia debe guiarse en el cumplimiento de su grande misión en la tierra:

²⁶ Si el incentivo para denunciar a Hoover fue incluir métodos poco convencionales en la búsqueda del Espíritu Santo, cabe mencionar que el pastor no fue ni el primero, ni el único en adoptar estas modalidades de avivamiento de la fe. Bloch-Hoell aclara respecto a este punto que "los arrebatos de éxtasis, como la glosolalia, gritos involuntarios y convulsiones, ya estaban ocurriendo entre los cuáqueros y los Shakers y más tarde apareció entre los mormones. No había ninguna conexión histórica o genética entre los movimientos antes mencionados y el Movimiento Pentecostal, pero este tipo de fenómenos ya habían aparecido en el avivamiento americano desde el comienzo del Gran Despertar, a menudo en forma de casos epidémicos, de gritos, temblores, caídas y desmayos" (véase Bloch-Hoell, Nils. 1964. *The Pentecostal Movement*. Noruega: Universitet Forlaget. p. 16).

‘Id por todo el mundo;

Predicad el evangelio a toda criatura.

He aquí, yo estoy con vosotros todos los días

Hasta el fin del mundo²⁷.

Bajo este principio, la nueva Iglesia surgida de la matriz metodista se desligó de la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso y de la dirección estadounidense, generando la criolla expresión cismática, la Iglesia Metodista Pentecostal.

Para tener más detalles del origen del pentecostalismo, y generar así una visión global del fenómeno anteriormente descrito, se debe comprender que éste movimiento religioso tiene su origen en el evangelismo y el avivamiento que casi dos siglos dominó la vida de la Iglesia estadounidense. Como antesala del movimiento pentecostal, el evangelismo y el avivamiento surgen de la heterogeneidad de las corrientes religiosas presente en los siglos XVII y XVIII en los Estados Unidos.

La influencia de los inmigrantes puritanos, llegados de Inglaterra e Irlanda principalmente, escapando de la intolerancia religiosa presente en Europa, fueron los precursores en la generación de este fenómeno. Se suma a este proceso, que la Iglesia en dichos países no representó una organización centralista y unificada, por lo que se desprendió una organización religiosa plural y extensiva en las colonias. Asimismo, otro factor es el carácter misionero del movimiento, que antes de apelar al intelecto de la predicación, hace un llamado a las emociones.

Es necesario aclarar de qué hablamos cuando mencionamos avivamiento o *revival*. Este movimiento tiene su origen a principios del siglo XVIII en la ciudad de Nueva Jersey y constituyó el modelo a seguir para la mayoría de las denominaciones protestantes. Los avivamientos se caracterizaron por ser reuniones de campamento en los que se realizaban conversiones en masa, generándose de este modo una gran efervescencia entre las personas que acudían al llamado. Este formato basado en las multitudes y su enfoque emocional, duró hasta la primera guerra mundial, siendo exitoso en gran parte en los estados del sur y el oeste de Estados Unidos.

²⁷ Hoover, *Op. Cit.*, pp. 105-106. En este mismo sentido, Víctor Sepúlveda detalla que “(...) el pentecostalismo es el resultado religioso normal de lo sucedido en el Día de Pentecostés en Jerusalén y que es posible, si el creyente se lo propone, recuperarlo en este tiempo, ya que el Espíritu Santo está dispuesto a repetir los hechos ocurridos en ese día en cualquier momento” (véase Sepúlveda, Víctor. 2009. *Los pentecostales en Chile*. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales. p. 122).

Inicialmente, el movimiento pentecostal estuvo a cargo de William James Seymour, hijo de esclavos negros y de oficio mesero. Este afroamericano, originario del estado de Luisiana, fue quien escuchó predicar en Texas al pastor Metodista Charles Parham en torno a la posibilidad de la manifestación del Espíritu Santo. Este fue el punto de partida para que en 1906, Seymour fundara la primera Iglesia Pentecostal, ubicada en *Azusa Street*, Los Angeles y se autoproclamara primer pastor de dicha organización. Asimismo, este hecho marcó el fin del movimiento de santificación, representado por los *revivals* (ceremonias públicas) y los *camps meetings* (predicaciones públicas), como así también el llamado a la santidad y a la actitud puritana ante la vida.

Desde las primeras reuniones que se convocaron, éstas se caracterizaban por ser espontáneas y sin un orden preestablecido en su desarrollo. El ambiente era emocional por las manifestaciones del Espíritu Santo. La dinámica de la reunión era efervescente; se realizaban bailes, algunos fieles presentaban convulsiones y visiones, se expresaba glosolalia y se producían curaciones milagrosas a vista de todos los presentes.

A partir de estos elementos, a los pentecostales se les calificará despectivamente como *holy rollers* (santos rodantes) y *holy jumpers* (santos saltarines). La denominación de *holy jumpers* también será utilizada posteriormente para nombrar a sus predecesores, los metodistas²⁸.

1.2.1. Expansión de la nueva formación religiosa

Conformada la nueva agrupación religiosa, se difundió la palabra de Dios a través de diversos canales a lo largo del país, tales como los puntos de prédica -ya promovidos por Hoover cuando era superintendente de la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso- o los procesos de sanación utilizados en los fieles y en la gente externa a la organización religiosa. Estos procesos lograron la institucionalización de las prácticas evangelistas, mismas que se manifestaron tanto en las ciudades -puntos centrales de conexión y concentración de sectas pentecostales- como en otras de menor población, como Limache, La Cruz, Cabildo, Calera, Batuco, San Francisco, Paine, San Fernando, Teno, Chiguayante, Mulchen, Pitruquén y Gorbea, entre otras.

La expansión de la religión y la construcción de diversos locales religiosos, muchas veces en el interior de las casas o en bodegas, respondió, según Hoover, a que "(...) el espíritu misionero que anima que algunos [fieles], al ver algún pueblo donde no es conocida la

²⁸ Para ampliar la información, véase Bloch-Hoell, *Op. Cit.*

bendita experiencia de que ellos gozan, deliberadamente hacen sus planes [los fieles] para ir a trabajar allí en su oficio y sembrar la Palabra del Señor”²⁹.

Adicionalmente, esta expansión no hubiera sido posible sin la política de integración masiva, que buscaba afiliar a la gente sin discriminación de sexo, condición social u otro³⁰. Gracias a esta táctica se incentivó la afiliación al pentecostalismo, con la cual no sólo se ampliaban las filas en la organización religiosa, sino que también, a raíz de la experiencia individual, se llevaron los testimonios a prácticamente cualquier lugar al que los conversos se movían. Bajo esta dinámica, la expansión del pentecostalismo en Chile se caracterizó por el hecho de que “todos podían leer la Biblia y enseñarla en el lenguaje de la gente común. Para ellos, cualquier cristiano, fuera hombre o mujer, podía predicar sólo necesitaban un conocimiento básico de la Biblia”³¹.

De esta manera, un factor determinante para que el pentecostalismo fuera aceptado por un amplio sector de población fue que, dado que cualquiera podía predicar, el lenguaje era accesible a la mayoría y constituía un discurso cercano que no estaba fundado en el grado de especialización del clero de aquel entonces³².

Adicionalmente, a diferencia de la Iglesia católica, en lo que respecta a los elementos organizacionales, el pentecostalismo se “(...) caracteriza por no tener un centro (como el

²⁹ Hoover, *Op. Cit.*, p. 109. Sobre esta misma idea, Mansilla señala que: “En cuanto a la formación de las Iglesias locales, el movimiento pudo llegar a los principales centros urbanos del país, y dar vida a pequeñas comunidades de creyentes. Su estrategia misionera, por establecer la obra pentecostal dio lugar a las primeras normas no escritas, que vinieron a facilitar, orientar y estimular la acción, tanto de los nuevos como de los antiguos convertidos (...)” (véase Mansilla, Miguel. 2007. “Despreciados y desechados. Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX”. *Cultura y Religión*, vol. 1, n° 2: p. 4).

³⁰ Un análisis similar es el realizado por Otto Maduro, en referencia a la población latina que se integra a las organizaciones religiosas pentecostales en Newark, Nueva Jersey, quien señala que éstas “estimulan la aceptación de cualquier persona creyente que puede ser llamada por Espíritu de Dios, en cualquier momento de su vida, a cualquier ministerio -predicación, educación, misión, fundación, de iglesia y otros-, independiente de los rasgos morales, educacionales, económicos, étnicos o culturales de la persona, de su edad, estado civil, género o antecedentes criminales”. Maduro, Otto. 2007. “¡Sálvese quien pueda! Usos y funciones del pentecostalismo entre migrantes latinoamericanos”. p. 102 en *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, editado por C. Rivera y E. Juárez. México: Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de Michoacán.

³¹ Mansilla, Miguel, “*De la disidencia a...*”, p. 13.

³² A diferencia de los protestantismos históricos y la teología de la liberación, el pentecostalismo no representó un proyecto culto, en el sentido de que sus principales promotores no contaron con un alto grado de preparación académica. Por mencionar un ejemplo, cabe recordar como la teología de la liberación fue impulsada por personas con alto nivel educativo, incluso con el grado de doctor (Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez, entre otros).

Vaticano) o una jerarquía global, sino que un desarrollo bastante local”³³, lo cual contribuyo a disponer de una capacidad de reacción y adaptabilidad a los nuevos contextos geográficos de una forma más flexible.

1.2.2. Las tensiones entre los organismos religiosos

Las dinámicas de organización y de expansión utilizadas por la Iglesia Pentecostal fueron criticadas y menospreciadas tanto por la Iglesia Católica, como por la clase política dirigente. Las razones de lo anterior pueden entenderse si se considera a detalle el proceso de expansión del pentecostalismo y, consecuentemente, el impacto que tuvo en la desaceleración de la adherencia de fieles a la Iglesia Católica. A continuación se hará una breve revisión del proceso anteriormente mencionado y, además, se expondrá el papel que jugaron las mujeres en este movimiento religioso.

Los nuevos movimientos religiosos, en concreto aquellos que hacen referencia al pentecostalismo, “(...) desarrollaron una religión de ‘carácter oral’, dando muestra de una gran disparidad, en la medida en que los modelos conductores y organizadores eran sencillos, cimentados en normas tradicionales de conducta religiosa, unidos a un jefe fundador y maestro del centro ceremonial”³⁴.

En este sentido, el pastor -sujeto con limitados conocimientos de las escrituras, pero con un carisma que tiene una recepción bastante amplia en diversas capas de la sociedad- representa un nuevo agente religioso ampliamente criticado por la Iglesia Católica, toda vez que sus canales de prédica (como salir a la calle) rompen con el esquema tradicional. De esta forma, con el surgimiento de la figura del pastor pentecostal, la transmisión de las escrituras deja de ser un monopolio de la Iglesia Católica, denotando la apertura a nuevas formas de expresión religiosas.

Este cambio en la dinámica religiosa se da no sólo en Chile, sino también en otros países de la región como Argentina, Perú y Brasil ya que “(...) por primera vez desde el siglo XVI, vastos sectores sociales latinoamericanos escaparon del control de la Iglesia católica”³⁵, toda vez que dicha organización no supo amoldarse a las nuevas necesidades y demandas de los agentes desplazados y omitidos. Respecto a esta problemática, Parker señala que

³³ Lindhardt, Martin. 2011. “La Globalización Pentecostal: Difusión, Apropiación y Orientación Global”. *Cultura y Religión*. p. 118.

³⁴ Bastian, Jean Pierre. *Protestantismo y modernidad en latinoamérica. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 200.

³⁵ *Ibíd.*, p. 246.

el declive del catolicismo se debe a múltiples factores, los hay internos y eternos. En relación a los primeros es necesario anotar, de manera sucinta: la creciente debilidad institucional (vgr. Menor proporción de sacerdotes y agentes pastorales consagrados/fieles; menor presencia en medios marginales, etc.); la crisis vivida por la teología de la liberación y las CEBs desde la década de los 80; el conservadurismo creciente de la Jerarquía católica en muchos países y sobre todo en aspectos morales; una incapacidad para competir con las otras iglesias en sus orientaciones y acciones misioneras, y una acentuación del aparto y disciplina eclesiásticos en desmedro de una flexibilidad e inserción misionera y pastoral, que la ha llevado a alejarse de las masas creyentes, en las últimas décadas³⁶.

Aunado a lo anterior, la crítica, la omisión y muchas veces el menosprecio hacia el pentecostalismo, estuvieron relacionados con los métodos utilizados para predicar el evangelio. En este sentido, Bastian señala que:

(...) los pentecostales salieron del anonimato y transitaron por la calles en procesiones gigantescas que se conocen como ‘caminatas por Jesús’. La salida del espacio privado y el recurrir al espacio público son una manera de contrarrestar las procesiones católicas nacionales, establecer una respetabilidad numérica y recurrir a la sociedad civil de la misma manera que Iglesia católica³⁷.

La prédica de la palabra hacia una población, muchas veces segregada, fue ganando adeptos con el paso de las décadas en diversos países de Latinoamérica. La constante motivación de prédica por cualquier sujeto que se sintiese atraído a realizar aquella tarea, y a la vez comprometido con la organización religiosa, podía ser un emisario de la palabra -un elegido-, descentrando de este modo la visión y práctica que tiene la Iglesia católica sobre aquel proceder.

Dentro de este desarrollo, la mujer paso a ser un elemento fundamental en la expansión del nuevo movimiento religioso en el territorio nacional, ya que paulatinamente fue adquiriendo un espacio a través de la lectura de los textos religiosos -tanto al interior de la organización religiosa como en el espacio público-. Asimismo, la creación de nuevas instancias de reunión ayudaron a que las mujeres se integraran dentro del liderazgo religioso, por ejemplo, la reunión de Dorcas favoreció la discusión del rol de la mujer en la sociedad pentecostal y, de hecho, es el lugar en el que se establecen los lineamientos que

³⁶ Parker, Cristián. 2012. “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques”. Pp 27-28 en *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*, editado por C. Parker. Chile: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.

³⁷ Bastian, Jean Pierre. 2004. “La recomposición religiosa de América latina en la modernidad tardía”. p. 164 en *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por J. P. Bastian. México: Fondo de Cultura Económica.

las mujeres deben seguir tanto al interior de la organización religiosa como dentro de la familia.

1.2.3. La nueva configuración de roles

El grado de poder que fue adquiriendo la mujer al interior de la Iglesia Pentecostal -a través de la realización de actividades que inciden directamente el desarrollo de la organización religiosa- propició una reconceptualización de su rol y, consecuentemente, de lo que significa ser un agente partícipe.

La inserción y adquisición de protagonismo impactó directamente en la relación hombre-mujer al interior de la organización pentecostal, como también a nivel familiar, redefiniendo los roles y valores en los que esta se sustentaba. A modo de ejemplificar aquel proceder, Lindhardt sostiene que

la posición de la mujer Pentecostal se mejora cuando la domesticación del hombre convertido crea un mayor consenso sobre las prioridades femeninas. (...) la mujer pentecostal puede adquirir una nueva identidad a través de su participación en la vida eclesial a pesar de las estructuras patriarcales de las iglesias. A la mujer se le presenta así nuevas posiciones públicas donde puede actuar como un sujeto religioso autorizado ejercitando así el sacerdocio de cada creyente³⁸.

Así, la distribución de poder y conocimiento se fue dispersando al interior de las organizaciones pentecostales, lo cual

podríamos decir [dadas las características de crecimiento del fenómeno pentecostal] que las iglesias más pequeñas y más pobres representan una idea de matriz, de congregacionalismo ritual femenino, de imagen mariana -aunque no virginal- comunitaria, y las grandes representan el dominio de un Padre de un Dios masculinizado, donde desaparece la comunidad, la comunión entre iguales, para dar paso a lo colectivo, a lo societal reglado y ritualizado³⁹.

Por lo tanto, y en detalle,

la construcción de la nueva feminidad evangélica es entonces un proceso que compromete a las mujeres integralmente. Se aprecia que tanto en el plano de lo privado como de lo público la nueva feminidad tendrá su expresión en la constitución de una

³⁸ Lindhardt, "Poder, género y...", p. 107.

³⁹ Andrade, Rosa. 2008. "Manos que sanan. Experiencia de Salud en Mujeres Pentecostales chilenas". *Cultura y Religión*. p 33.

mujer 'reflexiva', en el sentido de que la lectura de la Biblia y su hermenéutica le permitirán comprender el mundo y comprenderse⁴⁰.

Al mismo tiempo, y no menos importante, se generó una nueva identidad masculina, pues significó un cambio en el proceder de los hombres tanto dentro como fuera de la organización religiosa. En palabras de Montecino: "si en el pasado su virilidad se medía por el poder de la violencia, hoy ese poder es argumentativo y normativo"⁴¹.

1.3. Métodos de promoción de la nueva organización religiosa

Entre los medios de difusión y expansión del pentecostalismo en Chile, el pastor Hoover diversificó la promoción de esta nueva organización religiosa de distintas formas. Por un lado, Hoover refundó una revista de circulación nacional, a la que llamó *Chile Pentecostal*. En ella, se contaban las historias de los avivamientos, se numeraban los templos que se iban construyendo y abriendo en las diversas ciudades del país, como también se agregaban fragmentos del Nuevo Testamento.

Esta revista fue muy importante para el movimiento pentecostal y de alto consumo. Hasta el año 1927 las revistas eran de tres mil números al mes, que llegaban a Perú, Bolivia y Argentina, en donde dicho movimiento se había extendido. Pero pronto, la Revista por su nombre chileno, comenzó a ser criticada, sobre todo en Bolivia y Perú. Se acepta el cambio de nombre, y a partir de enero de 1928, pasa a llamarse Fuego de Pentecostés⁴².

Por otro lado, la incorporación de la música en los himnos de la secta pentecostal, que hasta ese entonces se cantaba *a capella* y a un ritmo pausado, provocó giro inesperado al interior de la nueva Iglesia. En 1928, los hermanos Genaro, Eliseo y Rafael Ríos, provenientes de una familia circense recientemente convertida al pentecostalismo, fueron los precursores esta práctica. Luego de la aceptación de la música y su pronta rutinización, tocada principalmente por personas provenientes *del mundo*, se conformó un coro instrumental, los cuales incluyeron mandolinas, bandurrias, violines, laúdes y otros instrumentos de cuerda.

A fines de 1930 era posible encontrar algún coro instrumental conformado. Hay que precisar que la utilización de los instrumentos llevó aparejado un cambio en los ritmos de los himnos que se pronunciaban, pero no así en la himnología. El empleo de instrumentos musicales no se limitaba al acompañamiento de las reuniones que oficiaba la Iglesia

⁴⁰ Montecino, *Op. Cit.*, p. 96.

⁴¹ *Ibid.*, p. 85.

⁴² Mansilla, Miguel, "*Despreciados y desechados...*", pp. 3-4.

Metodista Pentecostal, sino que también estaba presente en las salidas que realizaban miembros de la Iglesia por las diversas calles de la ciudad o localidad donde estuviesen instalados o visitaran⁴³. La utilización de la música reforzó los estados de éxtasis que los creyentes expresaban en las reuniones y vigili­as.

1.4. El surgimiento de un nuevo cisma

Después de la unión de las sectas en Santiago de Chile y la pronta expansión de la nueva organización, se produjo en 1932 un nuevo cisma. La disconformidad por parte de algunos pastores dirigentes de los templos metodistas pentecostales, a razón de la administración del pastor Hoover durante esos años como superintendente, significó una ruptura y posterior nacimiento de las dos expresiones más representativas del pentecostalismo chileno: la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile y la Iglesia Evangélica Pentecostal⁴⁴, siendo la primera dirigida por el pastor Manuel Umaña y la segunda, por el pastor Hoover hasta su muerte en 1936⁴⁵. Este desenlace decantará en la conformación de un considerable número de nuevas organizaciones religiosas a nivel nacional. Algunas de ellas de corta y mediana duración, en contraste a otras que hasta el día de hoy están presentes⁴⁶.

Los cánones teológicos que dejó Hoover, fueron absorbidos y utilizados como directrices de acción y reglamentación de la mayoría de las Iglesias que surgirán posteriormente. Las

⁴³ Al respecto, Mansilla destaca: “La predicación itinerante, fue otro aspecto apropiado y favorable a los pentecostales. En primer lugar expresaba la precariedad del movimiento; una religión sin lugar y sin espacio, tanto en los templos como en la sociedad chilena. Por otro lado también expresaba la concepción de vida del pentecostalismo: concebir la vida como un peregrinaje, un estar de paso” (véase Mansilla, Miguel, “*De la disidencia al sumisión...*”, p. 13).

⁴⁴ Para tener una idea general de la diferencia que se establece en los principios doctrinales del pentecostalismo chileno, Sepúlveda indica que “(...) entre las iglesias pentecostales hay diferencias doctrinales, mayormente en las llamadas doctrinas fundamentales como lo es la salvación, bautismo, oración, etc. A veces es posible encontrar diferencias doctrinales entre las iglesias de una misma denominación. Sin embargo, las divisiones no son necesariamente producto de diferencias doctrinales. Ya que la nueva agrupación escindida de la anterior sigue con las mismas enseñanzas de la ‘Iglesia madre’” (véase Sepúlveda, *Op. Cit.*, p. 120).

⁴⁵ Álvarez sostiene, en referencia a los cismas que se producen luego del nacimiento del pentecostalismo chileno, que “(...) la gran mayoría de las divisiones del pentecostalismo no lo han sido por cuestiones doctrinales de fondo o por cuestiones de forma relacionadas con la práctica eclesial. Más bien el problema que casi siempre ha estado presente es el del ‘poder’, las personas y la forma en que es utilizado éste” (véase Álvarez, *Op. Cit.*, p. 18).

⁴⁶ Si se quiere ver la diversidad y duración de los diversos grupos pentecostales conformados en el territorio nacional, puede consultarse a Sepúlveda, *Op. Cit.*

diferentes Iglesias que nacen a partir del cisma ocurrido en 1932 y en concreto de la línea de la Iglesia Evangélica Pentecostal, de la que el pastor estadounidense pasó a ser superintendente, se denominarán principalmente metodistas pentecostales, por lo tanto, como señala Bothner, "(...) el metodismo, [pasa a ser el] precursor teológico y práctico del pentecostalismo"⁴⁷ en Chile.

Para delinear el proceder de las Iglesias metodistas pentecostales, se presenta a continuación los principios teológicos por los que la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile se rige y promueve a sus fieles. Oficialmente, la Iglesia expresa su dogma de la siguiente manera:

- Cree en un Dios Padre, un Dios Hijo y un Dios Espíritu Santo, existiendo un mismo Dios en una misma sustancia de existencia eterna, igual en santidad, justicia, sabiduría, poder y dignidad.
- Cree en Jesucristo como único Salvador de la humanidad, hijo de Dios no concebido por voluntad humana, por obra del Espíritu Santo, que murió en la cruz y resucitó el tercer día, ascendió al cielo y está a la diestra de Dios Padre.
- Cree en la autoridad de la Santa Palabra inspirada de Dios, que está constituida por sesenta y seis libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento.
- Reconoce como sacramentos el bautismo para arrepentimiento: el bautismo de los niños para consagración; la santa cena que simboliza nuestra redención y única regla de fe práctica para el creyente.
- Cree en el bautismo del Espíritu Santo como poder regenerador y creador de una nueva vida.
- Cree en la resurrección de los muertos y en la venida de Cristo a la tierra para llevar consigo a los redimidos por su sangre.
- Cree en la segunda venida de Cristo a la tierra en forma inminente, personal y preliminar.
- Cree en la justicia por la fe en Jesucristo y no por las obras de la ley.
- Práctica la predicación a la calle, practica el ungimiento a los enfermos, recibe ofrendas voluntarias, y los creyentes comprometidos deben contribuir con sus diezmos⁴⁸.

⁴⁷ Bothner, Matthew. 1994. "El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile". Centro de Estudios Públicos, n° 55: 268.

⁴⁸ Puede revisarse la página oficial de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile en el sitio: http://www.iglesiamaipu.cl/index.php?tipo=pagina&pagina_codigo=7 [actualizado hasta diciembre de 2013].

1.5. Desarrollo y consolidación de la Iglesia Metodista Pentecostal

En las décadas posteriores, el desarrollo de la línea denominada metodista pentecostal, se concentrará en la búsqueda del reconocimiento eclesial, y, principalmente, por el reconocimiento del Estado desde la década los 30 hasta el presente.

El cisma producido en 1932, impulsó la búsqueda de reconocimiento de las organizaciones religiosas denominadas metodistas pentecostales, a partir de la generación de redes de apoyo entre los diversos templos esparcidos a nivel nacional. A poco tiempo de funcionar, estas redes propiciaron un puente entre lo urbano y lo rural, generando así “(...) el fortalecimiento de localismos identitarios a partir de la pertenencia a un mismo techo eclesial de carácter nacional”⁴⁹.

El crecimiento numérico, tanto de fieles como de nuevos templos erigidos, posibilitó la visibilidad de esta organización religiosa ante las autoridades eclesiales y estatales.

En la década del 30, se produjo la “(...) comunitarización con otras Iglesias pentecostales, con el fin de articular cierta dosis de competitividad frente a otras denominaciones no pentecostales y, fundamentalmente con la Iglesia católica”⁵⁰. Posteriormente, en la década del 50 y hasta inicios de la década del 70, la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, ya numéricamente consolidada, estableció una fuerte competencia con la Iglesia católica y otras organizaciones religiosas.

En 1973, la estrategia competitiva de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile y otras organizaciones religiosas, unidas en el proceso de expansión, consolidación y reconocimiento, sufrirían un cambio. En ese momento se produjo un quiebre entre la Iglesia Católica y el Estado, propiciado por los abusos que significó el golpe de Estado en materia de derechos humanos. Este quiebre con la jerarquía católica provocó que Augusto Pinochet⁵¹ buscara apoyo de otras organizaciones religiosas, resultando la unión de treinta y un Iglesias para tal fin. Entre dichas organizaciones, se encuentran la Iglesia Metodista Pentecostal y otras de carácter evangélico y protestante.

El 13 de diciembre de 1974 el apoyo de estas organizaciones a Pinochet se concretará mediante la *Declaración de la Iglesia evangélica chilena*, en la que se legitima el proceder

⁴⁹ Donoso, Francisco. 1998. “Comunitarización competitiva: auge de la iglesia metodista pentecostal de Chile”. *Perfiles Latinoamericanos*, n° 13: 242.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 246.

⁵¹ General militar que llevó a cabo el golpe de Estado y tomará la dirección del país desde 1973 a 1990.

de Pinochet. A continuación se presenta un extracto de dicho documento emitido por las autoridades religiosas pertinentes.

El pueblo evangélico no puede guardar silencio ante la orquestada acción del marxismo internacional ante nuestra Patria. La conciencia y sensibilidad de la Iglesia Evangélica Chilena ha sido golpeada por la infamia cometida en el seno de las Naciones Unidas, al calumniar vilmente a nuestro Gobierno, como carente de los más mínimos principios de derecho humanos, presentándose testimonios que no fueron ni siquiera probados.

(...) Las Sagradas Escrituras, única regla de fe y práctica, nos dicen: Sométase toda persona a las autoridades superiores, porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas (Rom, 13:1). Nosotros los Evangélicos siempre nos hemos sometido a todas las autoridades que han regido nuestra Patria, y reconocemos entonces como autoridad máxima en este país al gobierno de la Junta Militar, el cual, al liberarnos del marxismo, vino a dar respuesta a nuestras oraciones⁵².

Como señala Donoso, este suceso significó para las Iglesias “(...) la inédita oportunidad de alcanzar el ya consignado estatus de importancia y respetabilidad (...)”⁵³ ante la clase política y la Iglesia católica, siendo estas dos esferas promotoras de intolerancia, persecución y estigmatización de los pentecostales y evangélicos durante las décadas pasadas⁵⁴.

Al poco tiempo de consolidarse ese apoyo y establecer relaciones entre ambas partes, se generaron dinámicas clientelares con el Estado y no con el gobierno de turno, favoreciendo con ello que a futuro la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, junto a otras organizaciones religiosas, generasen un fuerte bloque “(...) capaz de castigar a sectores políticos y poderes del Estado por la vía electoral”⁵⁵. Algunos países de la región, como Brasil, tuvieron una situación similar a la de Chile pues, como señala Bastian:

⁵² Citado en Donoso, *Op. Cit.*, p. 247.

⁵³ *Ibíd.*, pp. 247-248.

⁵⁴ En este mismo sentido, Bastian señala que “posiblemente fue en Chile, después del golpe de Estado del general Augusto Pinochet (1973), donde se instauró un nuevo tipo de relación entre el Estado y los movimientos religiosos de reciente aparición. Consciente del potencial movilizador de los pentecostales presentes en 12 e incluso 15% de la población, Pinochet los cooptó y les manifestó gratitud inusitada cuando, en septiembre de 1975, asistió a un Tedéum distinto del Tedéum ‘ecuménico’ que se celebraba desde 197 en la catedral católica de Santiago. La idea de un Tedéum paralelo, presidido por Pinochet en la catedral metodista pentecostal del barrio Jotabeche, fue consecuencia de la opción política de apoyo incondicional al régimen que adoptaron la mayor parte de los dirigentes pentecostales y fracciones dominantes de la Iglesia luterana alemana, reunidas en un consejo de los pastores de Chile”. Bastian, *“Protestantismos y modernidad...”*, p. 249.

⁵⁵ Donoso, *“Comunitarización competitiva...”*, p. 251.

Al transformar el comunitarismo sectario en una expresión política, los movimientos evangélicos buscan asegurar su efecto de negociación con el Estado. Esta negociación se realiza en el marco del juego corporativista de reciprocidad y de redistribución vertical y asimétrica entre los actores políticos legítimos y actores subalternos religiosos. Mediante la negociación del voto evangélico los actores evangélicos intentan asegurar una posición privilegiada con el Estado⁵⁶.

En este mismo sentido, y reforzando lo anteriormente citado, Parker señala que

las iglesias protestantes y evangélicas más bien han debido luchar por salir de su marginalidad, de su condición de minoría religiosa discriminada por el poder, y en esa medida han debido insertarse en el mundo político para defender sus propios intereses lo que las han llevado, mas ahora que antes, a combatir al catolicismo y a establecer alianzas con cualquier fuerza política que les garantice espacio de legitimidad y reconocimiento mayor; así sean movimientos autoritarios, centristas populistas o de izquierda⁵⁷.

Actualmente, el reconocimiento por parte del Estado de las organizaciones religiosas anteriormente mencionadas, se ha concretado a partir de la Ley n°19.638, llamada *Ley de libertad de culto* y promulgada en 1999. En ella se establecen las normas sobre la constitución jurídica de las Iglesias y organizaciones religiosas⁵⁸. Posteriormente, en el año 2000, se concede personalidad jurídica y se aprueban los estatutos del *Centro Evangélico de Estudios Pentecostales* ubicado en la ciudad de Concepción, bajo el Decreto 863⁵⁹, y en 2008, se promulga la Ley n° 20.299, misma que establece como feriado el día 31 de Octubre, ya que se dispone como el día nacional de las Iglesias Evangélicas y Protestantes⁶⁰.

⁵⁶ Bastian, “*La recomposición religiosa...*”, p. 168.

⁵⁷ Parker, *Op. Cit.*, pp. 43-44.

⁵⁸ Ley 19638. “Normas sobre constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas”, visto en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=145268> [actualizado hasta diciembre de 2013].

⁵⁹ Ley 20299. “Feriado el 31 de octubre, día nacional de las iglesias evangélicas y protestantes”, visto en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=279294> [actualizado hasta diciembre de 2013].

⁶⁰ Decreto 863. “Personalidad jurídica y aprueba estatutos ‘centro de estudios pentecostales’, de concepción”, visto en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=177371> [actualizado hasta diciembre de 2013].

1.6. Medios de información y promoción de la Iglesia Metodista Pentecostal

Con el tiempo, las diversas Iglesias pentecostales chilenas expandieron su área de influencia a través de diversos métodos de propaganda. Es así como hoy se pueden encontrar revistas impresas, como también radioemisoras centradas en la expansión de la palabra a través de diversos programas y de la transmisión de canciones de corte religioso, agregándose a esto la promoción y venta de discos compactos de música a lo largo del territorio nacional.

La masificación del acceso a internet ha permitido generar nuevas formas de divulgación de los lineamientos religiosos que promueve el pentecostalismo. Se pueden encontrar en las páginas oficiales de diversas Iglesias pentecostales, cancioneros y radioemisoras online que funcionan gran parte del día. Las páginas oficiales de las Iglesias pentecostales publican las fechas de reuniones, las actividades de los coros, la presentación de información respecto a los nuevos templos que se construyen, fotografías de los fieles, las fechas de juntas juveniles, las visitas de los pastores a los diversos templos, promoción de olimpiadas de conocimiento bíblico, detalles de la realización de seminarios de capacitación respecto a temas como *Dios y las comunicaciones*, *seguridad de la información y protección de datos* y *autoridades Eclesiásticas*, entre otros temas. También se presenta información respecto al ungimiento de nuevos pastores, detalles de las salidas de predicación y conformación de coros, como también las actividades de las filiales ubicadas en países como España o Nicaragua. Siguiendo esta línea, también se publican las labores de ayuda a los *hermanos*, como la entrega de becas para los jóvenes que asisten a la universidad y la realización de operativos oftalmológicos, por nombrar algunos.

A la actividad en línea se suman las cuentas en *Facebook* y *Twitter*, donde publica la misma información que en las páginas de internet junto a las fotografías de los encuentros, las etapas de construcción de los templos repartidos a nivel nacional y de los diversos encuentros que se realizan en el territorio. Recientemente se agrega la creación, por parte de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, de una revista *on line*⁶¹. En ella se puede encontrar información respecto a la historia de la organización religiosa, como también declaraciones de fe y la presentación de las autoridades eclesiales presentes en las regiones.

El uso del CD es otro de los medios utilizados por las diferentes organizaciones religiosas pentecostales para la expansión de los preceptos religiosos que promueven a través de la música. Así, diversos coros y grupos musicales pentecostales han hecho uso de éste para

⁶¹ Para un mayor detalle, puede verse: <http://www.lavozpentecostal.cl/> [actualizado hasta mayo de 2014].

promocionar las nuevas canciones que se producen en Chile y en el extranjero. Cabe detallar, que en Chile en la década de los 70, la incorporación de la batería, el teclado, la guitarra y el bajo eléctrico, como también la llegada del cantante y compositor mexicano Marcos Witt, quien introdujo melodías con influencias del rock, provocaron un giro en el ritmo y modo de oficiar las reuniones pentecostales. Desde entonces, el pentecostalismo chileno experimentó la conformación de diversos grupos musicales como son *Los evangelistas*, los *Charros que cantan para Cristo* y el *Cuarteto Army*, entre otros, los cuales paulatinamente integraron diversos ritmos para avivar los “coritos” fundados en la cumbia, el mambo, las guarachas y el rock. En algunos países, como Colombia, la incursión de ritmos como el reggaetón y el hip hop no han quedado exentos de este desarrollo, demostrando con ello la innovación y las nuevas formas que va adquiriendo la música pentecostal.

1.7. La llegada de organizaciones religiosas y la integración de la Araucanía

En el presente apartado, se integran elementos históricos, sociales, políticos y culturales para contextualizar el problema de investigación a la realidad de la comuna de Saavedra y respecto a las comunidades indígenas próximas al Lago Budi. Se pretende entregar una breve reseña histórica del sector, proponiendo una visión general de largo alcance, ya que no se puede incurrir en un detalle pormenorizado de los acontecimientos, pues esto escapa a los objetivos de la investigación.

Para lograr lo que este apartado se propone, es necesario remontarse a la llegada y consolidación de las diversas empresas religiosas en la Araucanía, desde inicios del siglo XVI al presente, sin dejar de lado el rol de la escuela, la Iglesia Católica y el Estado como agentes promotores de la unificación del ideario del Estado-nación, el cual ha pasado a ser el agente directriz de toda intervención en dicho lugar. Para centrar la mirada en lo que hoy corresponde a la comuna de Saavedra, se detalla el proceder de las misiones evangelizadoras y las organizaciones religiosas pentecostales que han hecho presencia en los sectores aledaños al Lago Budi. Respecto a este último punto, se focaliza en la incursión de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile en aquel territorio, precisando los lugares donde se encuentran emplazados los diversos templos que esta organización religiosa posee, como también se describe el sector donde se encuentra localizado el templo que se analiza en la investigación.

1.7.1. La empresa de conquista y las misiones en la Araucanía

Bajo la expansión militar que se estableció a partir de la conquista española, comenzaron a introducirse diversos órdenes religiosos al sur de Chile, como los franciscanos, los jesuitas y los capuchinos. Los métodos de adoctrinamiento que utilizaron dichas organizaciones religiosas fueron de distinta índole.

Los españoles, acarreados por la empresa de conquista, vieron en las diferentes prácticas rituales de los mapuches un nexo directo con el demonio. “(...) esta concepción demoníaca con que los españoles interpretaron la cultura mapuche, no era más que la proyección y confirmación de la *ideología* medieval europea sobre la hechicería, donde el lazo con el demonio era la nota dominante”⁶². A partir de esta apreciación, se desarrolla una relación de los conquistadores con los indígenas a partir de una lógica basada en el sacrificio constante hacia estos últimos, siendo este el medio principal de vinculación con esta población. De este modo, “las poblaciones indígenas fueron tipificadas viviendo alejadas del *orden natural (pulicia)*, de allí que fuera necesario introducir el orden para que la nueva cristiandad naciera”⁶³, esto con el fin de involucrar y educar a la población mapuche, ya que la valorización que hace del español de dicha población es negativa.

La segunda instancia de aproximación de la religión católica a la población mapuche, fue llevada a cabo por la orden religiosa de la Compañía de Jesús en el siglo XVII. La llegada de los jesuitas a esta nueva tierra se dio “(...) al amparo de un proyecto evangelizador que se sostuvo en tres pilares fundamentales: la propuesta misional elaborada en el Perú por el padre José Acosta; la corriente mística llamada ‘devoción moderna’, que se cultivó con fuerza en Europa, y la particular disposición para luchar contra Satanás, que representaba para ellos ‘el enemigo mortal de los hombres’”⁶⁴. De este modo, la dinámica se impuso como un “(...) proceso de sacramentalización, sobre todo bautismal (...)”⁶⁵ dirigido a los indígenas que habitaban en aquel entonces en la Araucanía.

A partir de este acontecer, “más que un encuentro de dos mundos, en los siglos XVI y XVII, se produjo un enfrentamiento de los dos”⁶⁶, ya que más que “los contactos interétnicos (...), importaba imponer el modelo que traían, la religión y la valoración de las cosas surgida en el contexto de sus propias cosmovisiones”⁶⁷. Por lo tanto, la disposición de esta

⁶² Foerster, Roelf. 1995. *Introducción a la religiosidad mapuche*. 2ª ed. Chile: Universitaria. p. 18.

⁶³ *Ibíd.*, p. 19.

⁶⁴ Pinto, Jorge. 1993. “Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía”. *Complutense de Historia de América*, n° 19: 110.

⁶⁵ Foerster, *Op. Cit.*, p. 21.

⁶⁶ Pinto, *Op. Cit.*, p. 114.

⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 113-114.

organización religiosa fue cambiar las costumbres de los indígenas y, de este modo, inculcarles la creencia basada en la vida eterna.

Posteriormente, en el siglo XIX, el segundo grupo misionero en llegar a la Araucanía fue el de los franciscanos. Esta orden incursionó un poco más al sur de la Araucanía, llegó hasta la isla de Chiloé y tuvieron un contacto más cercano con los habitantes indígenas de aquel lugar.

Una de las características fundamentales de la orden los franciscanos son los votos de pobreza. En detalle, “los franciscanos no sólo se sienten pobres, viven la pobreza y anhelan mostrarse pobres ante los demás”⁶⁸, asimismo, “el franciscano rechaza el contacto ocasional; sólo admira la relación permanente con los pueblos que va a evangelizar y, cuando ya está con ellos, intenta la conversión definitiva”⁶⁹. De este modo, los franciscanos desplegaron una función civilizadora, moralizadora y educadora desde su llegada al sur de Chile.

A partir de su percepción, los franciscanos vieron en los indígenas a un pueblo salvaje, a los que había que convertir para salvarlos y así poder relacionarse con ellos a partir de referentes europeos.

Por último, el tercer grupo de evangelizadores que llegó a la Araucanía fue el de los Capuchinos en el siglo XIX y cuya misión se extendió hasta inicios del siglo XX. El principal medio de evangelización, fue la escuela. La llegada de esta orden religiosa, coincide con la demanda del gobierno chileno de “(...) ‘civilizar’ a los mapuche y atraerlos por medios pacíficos para lograr la definitiva unidad del país”⁷⁰. Bajo esta directriz, los capuchinos establecieron sus misiones evangelizadoras en las localidades de Queule, Toltén y lo que en el presente es Puerto Saavedra.

De esta política se desprende la construcción de escuelas en Puerto Saavedra y en el sector denominado Huapi, Lago Budi. La localización específica del asentamiento de los capuchinos en este último sector, corresponde a Santa María (Isla Huapi). Sobre este hecho, Bengoa señala que

dos eran las misiones que se habían instalado entre los mapuches una anglicana y la otra capuchina católica alemana. Tengo la impresión que en esos años la influencia de los anglicanos sobre los jóvenes fue mayor que la de los frailes capuchinos que se instalaron en la misión de Boroa, luego en Padre las Casas y Villarrica. Quisiera explicar dos razones. El padre José de Augustana, en particular, y también Jerónimo de Amberga, dos de los más

⁶⁸ *Ibid.*, p. 128.

⁶⁹ *Ídem.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 133.

prominentes capuchinos, tienen una actitud diferente a los de los anglicanos respecto a la cultura mapuche. La estudian detenidamente y la llegan a estudiar de manera muy sincera. Fray José de Augusta llega a realizar una combinación entre misa y nguillatún, sacrificando en medio de la misa católica un cordero, al estilo del ceremonial mapuche⁷¹.

Paralelamente, en 1844 se funda la Iglesia anglicana *Sociedad Misionera para la Patagonia* por Allen Gardiner, cuya misión era trabajar en la conversión religiosa del pueblo mapuche. Luego, unas décadas después, en 1894 el obispo Whaite H. Stirling acompañado de Carlos Saldier y del médico Guillermo Wilson, establecieron centros misioneros en las localidades de Chol-Chol y Quepe.

En 1938-1939 se ordenó a los primeros mapuches reverendos de la región, Juan Antinao y Segundo Cayul. Cabe destacar que el anglicanismo fue la religión pionera en introducir el protestantismo en la Araucanía. Asimismo, la Iglesia Bautista, también de origen protestante, dio inicio a su obra en la ciudad de Temuco en 1914, extendiéndose prontamente a diversos puntos de la región, como Puerto Saavedra y Cahuemo (Isla Huapi).

1.7.2. El rol de la escuela en el proceso de integración

Cada vez que se avanzaba en el territorio, "(...) se fundaba un pueblo o villa, se instalaba una escuela que el gobierno financiaba con recursos enviados desde Santiago"⁷². Entonces, la integración de la población mapuche fue incrementando con el paso del tiempo, llegando incluso a formar profesores mapuche que se trasladaban posteriormente a diversos sectores de Arauco.

Cuando el proceso de ocupación española terminó, la escuela funcionó como el gran articulador del cambio social. De hecho, la educación se estableció bajo la premisa de integrar al mapuche a los conceptos que el Estado y la Iglesia promovía, apoyada en las diferentes misiones religiosas instaladas en la región. Posteriormente, y sin un mayor cambio en su proceder, a mediados del siglo XX el Estado y la Iglesia recurren al establecimiento de escuelas públicas y privadas respectivamente en la Araucanía, específicamente al interior de las comunidades indígenas mapuche. Según Ortiz, esta nueva lógica se ampara bajo la política de integración al Estado-nación de dicha población,

⁷¹ Bengoa, José. 2002. *Historia de un conflicto. El estado y los mapuche en el siglo XX*. 2ª ed. Santiago: Planeta. p. 103.

⁷² Pinto, Jorge. 2000. *La formación del Estado y nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. p. 203.

la cual generó una relación ambigua entre ambas esferas⁷³. El investigador especifica que las escuelas, en una primera instancia, se convirtieron en un agente colonial de aculturación y asimilación y, posteriormente,

(...) se han visto instrumentalizadas por parte de las comunidades Mapuche, como un lugar necesario para la adquisición de capital cultural y social, un espacio de adquisición de códigos y prácticas discursivas para el progreso social y económico dentro de la corriente dominante, la 'cultura *Winka*'⁷⁴.

De aquí se desprende la escuela como el agente educador, pero a la vez, el mediador de las políticas que el Estado promueve y el nuevo agente que promueve la religión católica en vías de la integración con Estado-nación.

Como indica Ortiz, la estrategia de asimilación monolingüe y monocultural, a partir del proyecto de escolarización, se desarrolló sin mayores cambios en su política hasta 1996, año en que el Estado reconoce la educación bilingüe intercultural y en el que crea la primera oficina de Educación Bilingüe Intercultural dependiente del Ministerio de Educación. A pesar de esto, "(...) la educación indígena aún se mantiene dentro de los marcos ideológicos de la Iglesia y el Estado, que se define dentro del contexto evangelizador, por un lado, y el modelo asimilacionista y la reproducción social del Estado-nación, en el otro"⁷⁵. En el presente, esto se expresa en un currículo oficial de educación vertical, es decir, la política educativa nacional se diseña e implementa de forma centralizada, involucrando con ello las prácticas pedagógicas y lingüísticas sin distinción contextual⁷⁶.

1.7.3. La fundación de Puerto Saavedra y la explotación de la tierra

Centrando la visión en lo que actualmente es la comuna de Saavedra, ésta pertenecía al antiguo territorio mapuche denominado Lafkenche, que comprendía desde el río Bio-Bio al río Calle-Calle. Lafkenche, quiere decir gente del mar o gente cercana a alguna gran fuente de agua, por consiguiente, es una denominación genérica para todas aquellas comunidades mapuche -lof, en mapudungún- que habitaban a las orillas del océano

⁷³ Ortiz, Patricio. 2007. "Intercultural Bilingual Education, Indigenous Knowledge and the Construction of Ethnic Identity: An ethnography of a Mapuche School in Chile". Tesis doctoral. University of Texas at Austin, Texas.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 93.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 95.

⁷⁶ Si se quiere ver el modelo de educación intercultural implementado en una escuela del sector, puede verse la tesis doctoral de Patricio Ortiz, previamente citada en este documento.

Pacífico. Posteriormente, en el siglo XVI, con la llegada de los españoles a la región, este territorio pasó a llamarse *lafkenmapu*, el cual se subdividía en *aillarewe* (clanes familiares); Marihueñu, Arauco, Tucapel, Licaniebu, Ranquihue, y Cautín. En este último sector, el *aillarewe* se extendía entre los ríos Imperial y Toltén, comprendiendo los *levos* (agrupación casi independiente con un jefe) de Pilolcura, Llamocaví, Coyamrehue, Celolevu y Budi.

Prontamente, producto de los procesos de avanzada en el territorio, las empresas de colonización y la política de ocupación del territorio mapuche para fines de explotación de recursos, se funda en el año 1895 Puerto Saavedra, con el fin de ser un punto estratégico para la salida de la producción que se generaba en la Araucanía hacia fines del siglo XIX y principios del XX.

Asimismo, en los sectores aledaños al Lago Budi, el Estado instalará familias de colonos, con el fin de extraer los recursos forestales existentes en aquel lugar e introducir ganado para su producción y comercialización. Como consecuencia, se suscitarán conflictos y desplazamientos territoriales de los mapuche, generando así una política de reducción de los territorios que habitaban los *caciques* (hombres que dirigen una agrupación de linajes de familias mapuche) que habitaban aquel lugar. Paralelamente, se producirá una deforestación casi completa del sector y un giro en el sistema de subsistencia de las comunidades mapuches existentes: pasar de recolectores marinos a campesinos.

Los *lafkenche*, lentamente, hicieron el tránsito desde las actividades de recolección marina a la agricultura. Esta tendencia se agudizó decisivamente durante la década de 1960, con el apoyo de los organismos estatales creados en esa época para asistir a los pequeños agricultores, entre ellos los mapuche⁷⁷.

Posteriormente,

la progresiva dependencia de la tierra para extraer el sustento diario, fue luego reforzada por la explotación del bosque nativo y los consecuentes programas de reforestación con eucaliptus y pino. Ya en las décadas de 1970 y 1980, prácticamente el ochenta por ciento de las montañas quedaron reforestadas con especies exóticas, y todas las lomas y bajos fueron descampados para la agricultura y la alimentación de los pocos animales de las familias *lafkenche*⁷⁸.

⁷⁷ Martínez, Christian. 1995. *Comunidades y Territorios Lafkenche, los mapuche de Rucacura al Moncul*. Vol. II. Chile: Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. p. 77.

⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 77-78.

1.8. La incursión del pentecostalismo en las comunidades indígenas

La incursión de organizaciones religiosas en las comunidades indígenas no se desarrolló solamente en las fechas señaladas previamente, sino también a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI. En este último período la presencia de estas organizaciones religiosas ha sido promovida principalmente por grupos sectarios, generando una amplia oferta de servicios y actividades religiosas. Entre las organizaciones religiosas que se encuentran actualmente en los sectores aledaños al Lago Budi, se pueden nombrar: Iglesia Pentecostal Espíritu de Dios, Iglesia Evangélica Pentecostal, Iglesia Pentecostal de Chile, Iglesia Asamblea de Dios, Iglesia Pentecostal Servicio de Dios, Iglesia Bautista, Iglesia Metodista Pentecostal Unida, Iglesia Hermandad Pentecostal y la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, siendo esta última la seleccionada para la investigación.

1.9. La Iglesia Metodista Pentecostal de Chile en las comunidades indígenas

El máximo representante a la fecha (2013) de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile es el Obispo Presidente Bernardo Cartes Venegas. La Iglesia tiene su casa central en Santiago de Chile, región Metropolitana, la cual consta con personalidad jurídica de derecho público, registro n° 00043. Esta organización consta de casas regionales en gran parte de Chile, como también subdivisiones a cargo de las comunas a las que son destinadas, siendo estas constituidas por anexos -templos- instalados en las diversas localidades o sectores que la constituyen. En lo que respecta a la región de la Araucanía, la administración tiene su sede regional en la capital de dicha región, Temuco.

La administración destinada para las comunas de Carahue, Nueva Imperial y Saavedra está a cargo del pastor Wilson Robledo Alfaro quien dirige y administra el templo en la comuna de Carahue. Dicha matriz fue construida en 1986 y ha sido administrada por el mismo pastor hasta la fecha. La dirección y predicación de la palabra en los diversos templos es tarea de los *encargados de la obra*, junto con sus ayudantes. Los encargados de la obra son personas que ofician como pastores locales donde se encuentran emplazados los diferentes anexos. El rol fundamental de éstos es enseñar el Evangelio a los fieles y administrar el templo, considerándose aspectos monetarios, limpieza, organización de juntas y prédicas y todo lo que tenga que ver con la mantención física del local.

En lo que respecta a la región de la Araucanía, la administración de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, destinada para las comunas de Nueva Imperial, Carahue y Saavedra,

tiene a su mando 19 anexos actualmente, todos ellos repartidos en distintos sectores de dichas comunas.

En la comuna de Saavedra hay 10 templos, ubicados en los sectores de Puerto Saavedra, Piedra Alta, Clase Huapi, Mayay, Rucatraro, Puaucho, Perquiñan, Oñoico, Quechucahuin y Puerto Domínguez. Los templos restantes se encuentran en algunas localidades de las comunas de Carahue y Nueva Imperial: Loncoyamo, Trovolhue, Nehuentúe, Pichinhual, Los Corrales y El Peral, entre otros⁷⁹.

Respecto a los templos abiertos al interior de la comuna de Saavedra, cabe señalar que el primer templo fue erigido en el año 1990 en el sector de Rucatraro, y, en el otro extremo, el último templo en abrirse, fue a principios del año 2012 en el sector de Puaucho, y corresponde específicamente a una casa-templo.

El templo que se ha seleccionado para el estudio de caso se encuentra en el sector de Piedra Alta. En detalle, fue abierto en el año 2004 y el antepenúltimo en establecerse.

El sector de Piedra Alta, o también llamado históricamente Raukenhue, es una de las doce comunidades que conforma la Asociación Indígena Ina Leufu Budi. Las restantes comunidades que integran dicha asociación, al año 2010, son: Juan Ancan Levin, Zoncolle Budi, Jose Quillio, Juan Huaiquipan, Oño Oñoco, Pascual Puelpan, Conoco Budi, Jacinto Calbuien, Huillinco, Trablaco y Trablanc⁸⁰. Por otro lado, las comunidades que conforman Piedra Alta, quedan establecidas de la siguiente manera:

⁷⁹ Información entregada por el encargado de la obra correspondiente al templo localizado en el sector de Piedra Alta, Lago Budi, Comuna de Saavedra.

⁸⁰ Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). 2010. Documento de trabajo, "Comunidades indígenas. Región de la Araucanía", Chile.

Tabla 1. Comunidades indígenas que conforman el sector de Piedra Alta.

Name	Founder	Date	No.	Hectares
Pellad-Budi	Pascual Puelpan	1903	1752	93.85
Kawinfüdü	Francisco Trureo	1909	1835	36.08
Zoncolle Budi	Juan Paineapan	1903	1750	*
Oño Oñoco	Ignacio Namcucho	1909	1860	115.13
Conoco Budi	Pascual Segundo Painemilla	1903	1760	60.55
Huillinco	Manuel Huerapil	1909	1834	105.04
Remeco Budi	Juan Huaiquin	1903	1759	131.83
Trablanc	Antonio Ñeiculeo	1909	1874	190.98
Trablaco	Curin Alonso	1909	1821	53.75

* data unavailable

(Course, 2005)

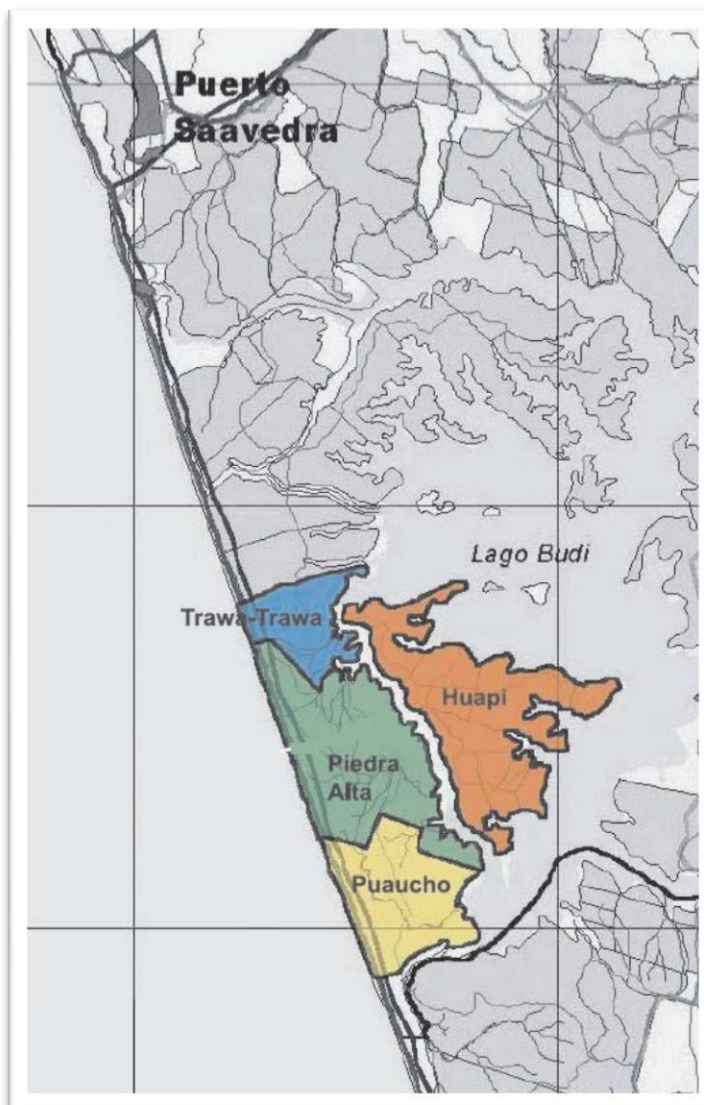
Fuente: Ortiz, Patricio. 2007. "Intercultural Bilingual Education, Indigenous Knowledge and the Construction of Ethnic Identity: An ethnography of a Mapuche School in Chile". Tesis doctoral. University of Texas at Austin, Texas, p. 73.

Para tener una referencia de la ubicación del sector de Piedra Alta dentro del territorio Lafkenche, y el lugar donde se realizó la investigación, a continuación se presenta un mapa a detalle.

Ilustración 1. Sector Piedra Alta. Localización de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

El sector de Piedra Alta se ubica entre el Lago Budi y el Océano Pacífico. Se integra por nueve comunidades/reducciones, establecidas por títulos de propiedad otorgados por el Estado chileno entre 1902 y 1909. Piedra Alta tiene un promedio de 11 familias por comunidad, con una población total aproximada de 462 habitantes⁸¹.

Como muestra la imagen, este sector limita al norte con el sector de Trawa Trawa, al este con el sector Huapi, al oeste, con el Océano Pacífico y al sur, con el sector de Puaucho.



Fuente: Modificación de la imagen de: Ortiz, Patricio. 2007. "Intercultural Bilingual Education, Indigenous Knowledge and the Construction of Ethnic Identity: An ethnography of a Mapuche School in Chile". Tesis doctoral. University of Texas at Austin. Texas. p. xiv.

⁸¹ Ortiz, *Op, Cit.*, p. 73.

A continuación se presenta una imagen que detalla la localización de la ciudad de Temuco, capital de la región de la Araucanía.

Ilustración 2. Ubicación de Temuco, capital de la región de la Araucanía.



Fuente: CIA The World Factbook,
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ci.html>
[actualizado hasta diciembre de 2013].

1.10. Elementos para la comprensión de la cosmovisión mapuche⁸²

La ocupación de los territorios mapuche por parte de las empresas religiosas y de las de explotación de recursos madereros, unidas a la política estatal de creación de reducciones; han impactado en la lógica comunitaria -lof-, siendo este elemento, una expresión directa de la organización social, como también del sistema religioso de la población mapuche.

Sobre la religión en la cultura mapuche, ésta contiene diversos elementos y prácticas que, dada su complejidad, no pueden ser abordadas detalladamente dentro de la investigación (el tiempo y los recursos con los que se ha contado fueron limitados), por lo que en las siguientes páginas solamente se presentará una visión general de los mismos. Así, se entrega una panorámica de ciertos conceptos y prácticas religiosas de esta población indígena. La descripción tendrá como objetivo entender la aplicación del conjunto de creencias religiosas en la vida cotidiana de los sujetos pertenecientes al pueblo mapuche, así como el impacto que esas prácticas tienen en la organización social.

1.10.1. Transformaciones religiosas

Roelf Foerster, antropólogo que ha dedicado gran parte de su vida a la investigación de la cultura mapuche, establece que el sincretismo religioso en la comunidad mapuche ha surgido como consecuencia de acontecimientos como la evangelización, unido a la piedad popular campesina emanada de los procesos de ocupación del territorio. En sus palabras, el sincretismo “(...) se produce a nivel del símbolo y del rito, y no a nivel del logos o en la coherencia de las creencias (...)”⁸³; de manera tal que existen equivalencias simbólicas que los mapuche establecen con el cristianismo como, por ejemplo:

- Dios = Ngenechen;
- Virgen María = Ngenechen Kushe;
- Diluvio: Tren-Tren;

⁸² Este apartado se basa principalmente en argumentos de Foerster, Roelf. 1995. “*Introducción a la...*”, Asimismo, en lo expuesto por Riffo, Carlos. 2006. “*‘Movimiento pentecostal’; Su impacto en la Cultura Mapuche. El caso del Pentecostalismo en cuatro Comunidades Mapuche de la IX Región*”. Tesis de licenciatura. Universidad de la Frontera, Temuco.

⁸³ *Ibíd.*, p. 121.

- Diablo = wekufe;
- Misa = Nguillatún;
- Bautismo = lakutún.

Del mismo modo, Foerster señala que “(...) estas equivalencias les han servido a los mapuche para demostrar -a sí mismos y a los otros (huincas)- que las diferencias existentes entre la expresión religiosa huinca y mapuche son sólo *formales* y no de *contenido*”⁸⁴.

1.11. Visión general de la cosmovisión mapuche

La cosmovisión mapuche se basa en la coexistencia de dos mundos, o como señala Foerster “(...) la eterna lucha entre el bien y el mal aparece como el eje central de su religiosidad”⁸⁵. En términos generales, el cosmos tiene una estructura de siete plataformas cuadradas superpuestas en el espacio de forma descendente, tomando como estructura la plataforma más alta. Éstas se pueden agrupar en cinco plataformas de cielo (Wenumapu: meliñon, kelañon, epuñon, kiñeñon y ankaweenu), una de tierra (mapu) y una perteneciente al infierno (minchemapu).

El bien está representado en las cuatro primeras plataformas, en las cuales viven los dioses, los buenos espíritus y los antepasados, quienes otorgan la vida, la salud y la prosperidad a los humanos. De hecho, de acuerdo con Foerster, en la cultura mapuche el papel de los antepasados es tal que éstos son considerados “(...) seres sagrados, que intervienen en el asunto de los vivos e influyen en la conducta humana. [Consecuentemente, existe] “(...) una continuidad entre los vivos y los muertos. Estos últimos visitan a los primeros en sueños o transformados en aves o insectos, para recordarles sus obligaciones morales y rituales (admapu)”⁸⁶. Las dos plataformas que representan el mal son ankawenu y minchemapu, ambas son zonas oscuras y caóticas en las cuales viven los wekufes y los hombres enanos, llamados lafrache.

Para llegar a este razonamiento sobre la construcción del universo, y expresarlo posteriormente en la religión, los mapuche elaboraron un procedimiento llamado inarrumen, basado en la observación metódica de la naturaleza, lo social y lo cósmico. A

⁸⁴ *Ídem.*

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 156.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 394.

través de este método captaron la concepción del universo y su constante devenir, elementos indisociables al momento de crear sabiduría o conocimiento (Kimün). Bajo esta cosmovisión, todo está en el universo y, dentro de él, todo tiene su conexión y su razón de ser.

Con el mismo método obtuvieron conocimiento astronómico importante: elaboraron un calendario basado en las fases de la luna, y no del sol como lo hace el calendario gregoriano, que se compone de trece meses de 28 días cada uno; identificaron que la duración del ciclo lunar era exactamente de 28 días y reconocieron los fenómenos de traslación (Chünzu) y rotación (Tüway). A lo anterior se añade la división del año en cuatro estaciones, siendo cada una de ellas: pükem (invierno), pewü (primavera), walüng (verano) y rimü (otoño), mismas que tienen la base de meli witrán mapu, es decir, son los cuatro tirantes que sostienen el universo y que conforman la existencia del mismo a través de los elementos tierra, agua, aire y fuego.

Dentro de la misma cosmovisión, se tiene la concepción cíclica del universo, según la cual la tierra no tiene un fin y, por consiguiente, es catalogada como un ente trascendente en constante renovación. De este modo, todo lo que pasó en algún momento se volverá a repetir de alguna u otra forma. En otras palabras, el fin en sí mismo no existe ya que hay diversos ciclos que se repiten hace miles de años en el universo y que pueden ser básicos, intermedios o cósmicos.

Los básicos hacen referencia a antü (día), pun (noche), küyen (mes), tragün küyen (estaciones del año), tripanü (año). Los intermedios se encuentran bajo la numeración-duración de 64, 81 y 144 años. Por último, los cósmicos, están constituidos por una numeración-duración de mil años durante la cual los planetas cambian su posición y se trasladan en el universo, es decir, el sistema solar modifica su estatus a través de la influencia de otras constelaciones, trayendo consigo cambios tanto positivos como negativos.

1.12. Kullfü Wenu Chaw Ngünechen

De acuerdo al pensamiento mapuche, Futa Newen creó al mundo, al hombre y a la mujer, proceso durante el cual tuvo que luchar contra espíritus que se revelaron en contra para realizar dicha tarea.

Futa Newen es el dador de vida, creador de la tierra, de lo bueno y lo malo, la humanidad, los poderes y las diversas formas de vida existentes; también es el creador de la sabiduría, de los consejos y los cuidados que el hombre puede tener, su fuerza se ve expresada en la “(...) fertilidad de la tierra y los animales, como de la abundancia de las cosechas”⁸⁷. Es un ser dual (joven y senil, hombre y mujer) y se le atribuyen los aspectos telúricos, sociales y sexuales, por lo tanto, es el centro del sentido y razón de la existencia de todo lo que involucra la cultura mapuche. De este modo, la vida del mapuche debe estar centrada en el “(...) constante reconocimiento y gratitud por el mundo por él creado. [Y] esta es la función del Ngüllatun”⁸⁸. En palabras de Foerster,

(...) con la evolución histórica que se presentó con la aparición de espíritus tutelares regionales y familiares a los que se les rendía culto, se fue cambiando este concepto de Ser Supremo.

Así que sería llamado Püllüam o sea como espíritu tutelar que tiene facultades determinadas o que se asocia a un linaje determinado. Luego con la influencia española vendría el gran cambio y el sincretismo es aquí donde se pasa a denominarlo Ngünechen⁸⁹.

Futa Newen fue nombrado de diversas formas: Eluwma, Elküchen, Elkünumapu o, en todos los territorios mapuche que comprenden Chile y Argentina, Ngünechen. Este último concepto difiere de la visión del Dios cristiano que se funda en la santidad, la moralidad y la inmutabilidad. Precisando, “Ngünechen sólo aparecería después de la conquista y dominación española, con atributos de ambas religiones como una deidad sincrética. Ngünechen adquiere atributos morales, cuando se identifica con Elchen y Elmapun, con atributos de omnipotencia y omnipresencia”⁹⁰.

Paralelamente, Ngünechen contiene dentro de sí las cuatro personas sagradas que representan las fuerzas básicas del cosmos:

- Kuse: Es una mujer anciana, es Elchen. Es la dadora de vida.

⁸⁷ Riffo, *Op. Cit.*, p. 48.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 47.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 48.

- Fücha: Es un hombre viejo, es Ngünechen. Es el administrador de la gente, de sus dones, de la paz y representa la fuerza de la tierra.
- Ülcha: Es una mujer joven, es Elmapun. Es dadora de vida en la tierra y representa la fuerza del aire.
- Weche: Es un hombre joven, es Ngünemapu. Es el encargado de administrar la vida en la tierra y la naturaleza. Del mismo modo representa la fuerza del fuego.

1.12.1. El concepto del mal en la cosmovisión mapuche

La fuerza de Ngünechen se puede ver perturbada por la acción de espíritus malignos, siendo éstos los que ocasionan el desequilibrio en la tierra. Sin embargo, tal acción es necesaria e inherente al mundo para mantener la paz, toda vez que el bien existe en tanto correlativo y complementariedad del mal.

El mal (Weza Newen) y los espíritus malignos (weküfu) forman una dualidad de elementos complementarios pues el uno y los otros se necesitan mutuamente, contrastando así con la idea cristiana de la culpabilidad y el pecado como elementos estructurantes de la visión del mundo y el desenvolvimiento dentro de éste. En la concepción mapuche, el mal nace de la pérdida de un equilibrio natural propulsado por la ambición y la acción de los malos espíritus. Las malas acciones surgen de las venganzas -filladkawüm-, los conjuros, los ritos y los maleficios, siendo estos contrarrestados con la demanda de protección que hacen los mapuche a la divinidad a través de diversos actos de piedad.

Para lo anterior, los mapuche apelan a las figuras del Longko y la Machi, que, influenciados por los espíritus del bien y el mal, de los cuales pueden hacer uso tanto para lograr el bienestar de la comunidad, como para lograr la realización de fines personales. Esto último queda expresado en que "(...) por ello son respetados, temidos y envidiados, pudiendo manipular el alma de algún difunto atrapándola y usándola para determinados fines personales"⁹¹.

Algunos de los espíritus malignos de la cultura mapuche son:

⁹¹ *Ibíd.*, p. 50.

- Witran Alwe: “Alma que permanece en visita”. Este espíritu se alimenta de cosas vivas y sirve a personas con poder. Se tiene la idea de que a este espíritu no se le puede ver la cara directamente, de ser así la muerte sería instantánea.
- Anchimallen: Este espíritu se representa bajo la imagen de un niño, ya que fue la forma en que quedó atrapado al instante de morir.
- Choñ Choñ y Tue Tue: Estos espíritus están representados en una cabeza alada que se maneja para recoger noticias y recorrer diversos lugares, también cuidan de intereses determinados y esparcen el mal de quienes están en contra de su amo.

1.12.2. La idea de la muerte y del más allá

Como quedó establecido en los párrafos anteriores, la cultura mapuche debe entenderse bajo una dinámica cíclica. Se añade la idea de que cuando un mapuche está en la tierra, éste rota permanentemente. Es decir, el sujeto estuvo, está y seguirá estando en la tierra, si es que vuelve como espíritu. Es así como la autocomprensión que ellos tienen de sí mismos se basa en que no existe un fin, un fin que abarca la vida misma y también el mundo, por consiguiente, el mapuche es un pequeño cosmos, es decir, una síntesis del universo que habita en la tierra. Del mismo modo, “para los mapuches, tanto en el pasado como en el presente, la muerte es pensada y vivida como una realidad provocada por la acción de los brujos (KALKU). No hay muerte *natural*, aunque la persona sea un(a) anciano(a)”⁹².

El mapuche se concibe como un ser dual, es decir, tiene un cuerpo y un alma, o espíritu o fuerza vital. El primero de ellos es propenso al dolor y al placer, tiene las características de sensibilidad de lo que significa vivir. El segundo, es una instancia que trasciende el cuerpo y lo material. Es la identidad del mapuche, otorgada por Elkünuchen, espíritu que pasa por tres etapas para vivir eternamente en Wenu Mapu. Dichas etapas quedan establecidas de la siguiente manera:

- Am: Es el principio de la vida. Es la fuerza vital que da la vida y perfección al cuerpo. Es *otro yo* que habita el cuerpo, que crece y se desarrolla a la par -en un sentido ontológico, es la esencia del ser-. Cuando la persona muere, su Am ronda la comunidad. En detalle, el recuerdo que se tiene de la persona representa su Am y, por lo tanto, mientras aún esté en desintegración, el recuerdo existirá. Luego de

⁹² Foerster, *Op. Cit.*, p. 90.

finalizado este proceso, el Am del sujeto desaparece para integrarse al Wenu Mapu para vivir definitivamente.

- Alwe: Es la fuerza vital que trasciende el cuerpo luego de haber muerto un sujeto. El Alwe permanece indefinidamente en el ambiente en donde habitaba el difunto. La familia pasa a ser un elemento importante, ya que vigila que el Alwe del individuo no se junte con malos espíritus que puedan estar al servicio de los enemigos del difunto.
- Püllü: Representa el espíritu liberado que ha llegado a vivir en el Wenu Mapu, junto a Chaw Ngünechen. En Wenu Mapu, el espíritu ya no es vulnerable, en este lugar se libera de las fuerzas del mal, de los llamados weküfus. Paralelamente, los antepasados ayudan al espíritu para que se transforme en püllu, y logre ser lo que no fue su vida terrenal.

La muerte no es vista como una instancia terminal o terrible, pero sí representa la última crisis vital que la persona puede experimentar, hay que insistir en que tanto la vida como la muerte pertenecen a un ciclo, por tanto, la muerte sólo es una etapa terrena, pero su trascendencia es inminente y el espíritu está en constante transformación.

En lo que respecta a la idea del más allá, la trascendencia del alma al Wenu Mapu, libre de los weküfü, se acerca a los elkünchen de los buenos espíritus y a las almas de los antepasados, pero hay que tener conciencia de que no todos los espíritus pueden llegar a dicho lugar, ya que muchos de ellos pueden ser atrapados por los espíritus malignos y transformarse en aquellos.

1.12.3. La organización del tiempo y el espacio

Para la comprensión de de esta lógica, debe puntualizarse que todo gira en torno al ser supremo, el creador del mundo, es por ello que Elchen representa la procedencia mapuche: Ngünechen elelwen ta faw püle feimew múlen ta tüfa: “el que me dejó en este mundo y por ello estoy aquí”. Unido esto a las prácticas rituales mapuche, Foerster precisa que

el mapuche piensa y vive su identidad religiosamente, de un modo trascendente, en la medida en que ADMAPU es concebido y representado como un don de CHAO NGENECHEN. El ADMAPU es el conjunto de símbolos y prácticas tradicionales (que son reinterpretadas constantemente), como también de creencias que el mapuche y al tierra

(MAPU) fueron creados por el CHAO. Con los ritos se re-crea y se re-vive al ADMAPU y así también la reciprocidad con NGENECHEN, por los nuevos dones otorgados (la vida, la salud, la fertilidad, etc.). El mapuche, entonces se concibe como una criatura precaria que requiere de lo sagrado, en la medida que sólo ahí está el fundamento de lo real⁹³.

El Wallontu Mapu es la casa donde habita y actúa el gran creador del mundo y la naturaleza, siendo estos elementos sagrados para la cultura mapuche, por lo que su usufructo debe hacerse respetuosamente.

El gran creador es el dueño de la tierra, por lo tanto, la sumisión es la forma de agradecimiento y contribución a la armonía que el mapuche tiene con éste. La pérdida de dicha armonía excluye al mapuche de las bendiciones sagradas y puede permitir la entrada del mal en todas sus formas. Dentro de esta concepción, las estaciones del año refuerzan las prácticas religiosas de la cultura mapuche para no perder la protección del creador, por ejemplo, el otoño se realiza en Wetripantu (24 de junio de cada año), instancia en la que se ruega para que se recoja una buena cosecha. Cabe destacar la realización de los ritos dependiendo del momento del día, esto es:

- Epewün: Es el instante antes del alba, que se considera propicio para solicitar y agradecer la bendición por un nuevo día. Asimismo, es el tiempo pertinente para realizar los matrimonios o el lakatun, es decir, la asignación de nombres a los niños nacidos en la comunidad.
- Pulüwen: Momento en que se realizan tareas, reuniones o trabajos a nivel individual o colectivo.
- Pulpanantü: Es cuando toda actividad cesa; también el momento de enterrar a los muertos.
- Nagantü: Periodo en que cae la tarde y el instante idóneo para iniciar un Ngüllatun.
- Dum Dum: Corresponde al atardecer medio oscuro, momento en el que se realizan las curaciones y el Machitun.

⁹³ *Ibíd.*, p. 123.

1.13. Los ritos: la comunicación con el mundo de arriba

Para proseguir la descripción de los elementos que conforman la religión mapuche, debe enfatizarse la dinámica circular o cíclica que ésta posee, como también el papel de los ritos dentro de su dinámica

(...) para el mapuche la tierra no se basta a sí misma, requiere de lo sagrado, de Dios, para que dé frutos. De allí la necesidad del rito anual, que tiene como fundamento simbólico una doble creencia: por un lado, que todo proviene de Dios (la fertilidad de las mujeres y de los campos, etc.); y por otro, un Dios poderoso que es capaz de detener los males que azotan a los campos: plagas y epidemias”⁹⁴.

A partir de lo anterior, Foerster señala dos argumentos para visualizar y comprender la religiosidad mapuche, concretamente aquello que concierne a los diversos ritos religiosos:

Los ritos realizan una representación dramática de los límites (de las diferencias), es decir, actualizan los sistemas de creencias, de mitos y de relatos referente a lo sagrado y a los dioses.

Los ritos hacen posible la conexión o el encuentro entre lo sagrado y lo profano (...). El supuesto que está detrás de estas ideas es que lo sagrado es el ámbito del poder y de la plenitud; que lo profano, en cambio, es el ámbito de la carencia y de la impotencia. Esto explica que la oposición entre lo sagrado y lo profano tenga un carácter complementario y que constituye el principio capital de todo el orden cósmico. Entonces, por las características peculiares de cada uno de ellos y por su no menos indispensable comunicación, la sociedad requiere regular sus mutuas relaciones. Esto se logra a través de los ritos. Por medio de los ritos positivos, la naturaleza de lo sagrado y/o de lo profano devienen su contrario, y por medio de los ritos negativos se mantiene a ambos dentro de su respectivo, es decir, se los aísla⁹⁵.

Con esta información, es pertinente describir concretamente cuales son los ritos que los mapuche realizan para lograr la comunicación con el mundo de arriba y lograr la nivelación entre el bien y el mal. Pero antes de aquello, cabe destacar el papel que juega el sueño dentro de la cosmovisión mapuche, constituyendo un medio de comunicación que se establece entre el cielo y los mortales.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 79.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 88.

1.13.1. Pewma, el sueño

El pewma representa la comunicación que establece el mapuche con el mundo espiritual. También se pueden adquirir otras formas, como son el perimotun (la visión), el trafentu (hecho inesperado), el küimiñ (la comunicación que establece la Machi con los dioses) y el pewütun (indagación del conocimiento).

La importancia del sueño radica en que a través de él, las almas de los muertos se comunican con sus familiares para entregarles noticias, que pueden ser buenas o malas, siendo el Longko y la Machi quienes tienen una mayor participación y trascendencia de este tipo de acontecimientos. Cabe agregar que Dios también se comunica a través de los sueños para entregarles el mismo tipo de información.

Ahora bien, el llamado küimiñ manifiesta sueños premonitorios que la Machi tiene sobre alguna enfermedad o los remedios que pueden ser utilizados para contrarrestar aquello, de igual forma puede saber quién o qué lo provocó. Cabe mencionar que el küimiñ se puede presentar en cualquier integrante de la comunidad pero sólo la Machi puede interpretarlo.

1.13.2. Ngüllatun, la gran rogativa

El Ngüllatun, (la petición, el ruego) es la máxima expresión cultural mapuche debido a que cuando se realiza no solo se agradece al ser supremo, sino que también se pide por beneficios que la comunidad demanda, todo ello a través de un sacrificio. El instante idóneo para la realización de éste es la época anterior a la cosecha, aunque también es usual realizarlo en el caso de sequías, sismos y otros fenómenos naturales. En palabras de Foerster,

el mito de TREN-TREN y KAI-KAI es el argumento simbólico del rito del NGUILLATÚN. Allí se dice que si los hombres no quieren morir quemados (TREN-TREN se acerca peligrosamente al sol) o podridos (KAI-KAI, ama de las aguas, transforma a los hombres en peces), deben realizar un sacrificio. El rito reactualiza el mito como única posibilidad de alcanzar un equilibrio cósmico: evita así la amenaza quemante del sol (sequía) o de las aguas celestes (lluvias interminables) o terrestres (maremotos). Mito y rito explicitan así la responsabilidad cósmica de los hombres. De allí la urgencia de celebrar los NGUILLATÚN⁹⁶.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 99.

La realización de la ceremonia es dirigida por el Longko (jefe del lof) y el Ngen Pin (el dueño de la palabra y quién vigila el orden de la ceremonia). También participan otros miembros de la comunidad como son los cantores, los encargados de tocar los instrumentos musicales y los hombres con máscaras encargados de avivar la reunión. En este evento se dispone de comida en abundancia para todos los presentes y se sacrifican animales, generalmente corderos o chivos⁹⁷.

Para la ceremonia, se dispone de un espacio adaptado tanto física, (un lugar liso que se utiliza para dicha actividad, el cual mide aproximadamente 100 metros cuadrados, y se instala una tarima en la que se dejan las ofrendas para Chaw Ngünechen) como ornamentalmente, (con figuras antropomórficas de madera como son el rewe y chi mallüll)⁹⁸.

1.13.3. Eluwün, la sepultación pública

El Eluwün es un acto público cuya función es la despedida de los restos mortales de un difunto. Esta práctica ha ido mutando con el paso de las décadas a raíz de la identificación externa con otras ceremonias religiosas, siendo éstas expresión de la matriz religiosa cristiana predominante en Chile. El origen de esta tradición se remonta a la creencia de que “cuando acontece la muerte, el destino del *alma* del difunto es incierto: puede ser

⁹⁷ Sobre los sacrificios, “es posible que se saque la sangre de una de las orejas de las víctimas sin darle muerte o, en caso extremo, que ellas sean cortadas. Los NGEPIN manipulan los corazones durante las oraciones: la sangre se reparte a los congregados, para ser asperjada o simplemente vertida en un recipiente en el LLANGI-LLANGI (un altar secundario). Después de la muerte del animal, se hacen ofrendas de bebida ritual, MUDAI o CHAVID, y una segunda serie de oraciones, las que, como en el primer caso, pueden duplicarse y ser ejecutadas exclusivamente por los NGEPIN” (*Ibid.*, p. 95). Hay que recordar que, para efecto de estos mismos rituales de petición, las prácticas religiosas tienen variaciones de acuerdo a la región geográfica en que habitan los mapuche. De esta manera, a diferencia de los mapuche que habitan el sector cordillerano, el Nguillatun lafkenche, por ejemplo, se caracterizó por incorporar elementos del mar. Es así “como el mar fue un constante referente no sólo de identidad territorial, sino también mítica. El mar y a las aguas de los ríos y quebradas se le entregaban ofrendas y se les solicitaba por el bien de la comunidad”. Martínez, *Op. Cit.*, p. 71.

⁹⁸ En lo que respecta al rewe, es un tronco de árbol tallado con una cara en lo alto y hacia abajo, con cortes de tipo escalinata para poder escalarlo (labor que realiza la Machi). En específico, cuenta con siete peldaños que representan la estructura de las siete plataformas superpuestas en el espacio. Y el chimallüll representa los espíritus de los difuntos.

capturado por los brujos y transformada en un WEKUFÉ. El rito tiene como fin asegurar que el *alma* tenga un viaje sin dificultades a la tierra de arriba”⁹⁹. Concretamente,

al abandonar la condición humana y acceder a la tierra de arriba el antepasado habita junto a los dioses uniéndose a las potencias extrahumanas, pero sigue, no obstante, unido a los hombres por diversos lazos que perduran en la mente de los vivos, rindiéndosele culto (ofrendas y rogativas) en el día de los muertos (Primero de Noviembre), en los NGUILLATUNES, etc. El antepasado se transforma así en un mediador: participa tanto de la condición sagrada como de la condición humana. Símbolo sacro, es un arquetipo de la sublimación religiosa (síntesis entre lo humano y lo extrahumano)¹⁰⁰.

Por lo tanto, el rito funerario tiene la intención de actualizar las relaciones con los antepasados, del mismo modo es una instancia que busca mantener la integridad espiritual del difunto.

Para lograr una mayor profundidad descriptiva, a continuación se exponen las etapas del proceso funerario:

- El velorio: Representa el momento en que el alma se desliga de sí misma a partir de un proceso de liberación en el que los familiares juegan un rol determinante. Esta etapa puede tener una duración de varios días en los cuales la comunidad suspende toda actividad para dedicar tiempo al difunto. Dentro de este espacio se realiza el amulpüllün, una oración que involucra a toda la comunidad y en donde se pide al gran padre que reciba al espíritu del difunto, liberándolo de todo mal.
- Koyagtun: Etapa que representa el saludo y recepción de los invitados. Es cuando se reconocen las virtudes religiosas y sociales del difunto.
- Ilekawün: Es la realización de un banquete funerario para agradecer la presencia de los invitados. Cabe destacar la existencia de un rito llamado Wencheñmawün o Wutrümawun en el que se sirve comida al difunto sobre el ataúd, esto con el fin de darle fuerza durante su viaje al Wenu Mapu.
- Weupitu: Es la oración fúnebre realizada cuando los asistentes rodean el féretro, está a cargo de sujetos respetados dentro de la comunidad. Al finalizar la oración, se traslada al occiso al eltun (cementerio).

⁹⁹ Foerster, *Op. Cit.*, p. 89.

¹⁰⁰ *Ídem.*

- Sepultación definitiva: La partida del difunto es un proceso doloroso ya que viaja por mundos desconocidos. Ya sepultado, los participantes del ritual esperan noticias del difunto, comunicadas a través de los sueños o algún suceso que acontece principalmente en la noche (por ejemplo el cantar de un pájaro o un ruido poco frecuente).

1.13.4. Machitun, el rito de sanación

Esta práctica religiosa obedece a un rito de sanación en donde se involucran los poderes de la machi, los antepasados y las divinidades. De acuerdo con Riffo “la machi es un personaje trascendente en el Machitun, aun cuando también participa en el Ngüllatun como conocedora del Admapu, pero en definitiva es en el Machitun, donde ella o él encuentra su verdadera identidad, y sentido que para la comunidad representa”¹⁰¹. Asimismo, como señala Foerster, la machi es una persona elegida que “(...) debe estar dotada de las siguientes condiciones: vocación o llamado divino; comprobada fehacientemente la voluntad de NGENECHEN de escogerla (...)”¹⁰².

Respecto a esto, cabe clarificar que

en la geometría del alma mapuche hay una dialéctica de la posesión: con una dimensión positiva (FILEU) que da origen a la machi, y la otra negativa (WEKKUFE), que da origen al “enfermo”. Sin embargo, en ambos casos hay enfermedad. La primera se supera con los ritos de consagración y de renovación; la segunda, por los ritos del MACHITÚN. Estos últimos se despliegan en el ámbito del exorcismo con vista a la des-posesión del WEKUFE del cuerpo del enfermo¹⁰³.

Ahora bien, la estructura del ritual de sanación se compone de tres subsistemas:

- Diagnóstico del mal: A través de diferentes métodos se identifica el mal que aqueja al sujeto, puede ser por la visualización de líquidos corporales (la Machi puede diagnosticar los males a partir del color, olor y forma de composición de la orina del paciente), por el reconocimiento de animales portadores de enfermedades, o bien, a través de una prenda de vestir del enfermo con la que la Machi realiza cantos y oraciones para finalizar en un estado de trance.

¹⁰¹ Riffo, *Op. Cit.*, p. 63.

¹⁰² Foerster, *Op. Cit.*, p. 103.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 102.

- Expulsión del mal: Este proceso inicia con un ritual denominado pillantún que consiste en una oración en solitario que la machi reza antes del amanecer acompañada de un instrumento musical llamado kultrún. En específico, aquí se conjura a las divinidades principales y luego a la familia, que rodea al enfermo, con el fin de ayudarlo contra el mal y expulsar al wekufe. La etapa termina con la recitación de conjuros y frotando el cuerpo del enfermo con hierbas medicinales.
- Revelaciones sobrenaturales sobre la sanación: El proceso de sanación termina cuando la Machi entra en éxtasis (küimün o kuimín) poseída por Kompa Püllün del espíritu de Fileu y por Wuldumutrun. Este momento es importante toda vez que la Machi cumple dos objetivos: en primer lugar, realiza revelaciones a la familia del enfermo, y, en segundo, hace uso del rewe al que se sube y comienza el viaje de su alma al Wenumapu (la tierra de arriba) donde se comunica con las divinidades y los antepasados. Así, el cuerpo de la Machi se convierte en médium y en el vehículo de lo sagrado, lo que involucra movimientos alterados del cuerpo, como son saltos y temblores.

1.13.5. Wetripantu, la gran celebración

Esta ceremonia se realiza para celebrar el acercamiento sistemático del sol a la tierra, específicamente al hemisferio sur, es decir, se celebra el solsticio de invierno austral. El Wetripantu o Wiñol Tripantu se define como “la nueva salida del sol” o “el sol que vuelve salir”, siendo una expresión de la vida cíclica que la cultura mapuche comprende. Adicionalmente, la ceremonia puede ser realizada en ocasiones especiales, tales como desgracias naturales o sueños que develen algún suceso importante.

En el solsticio de invierno, pukem -tiempo de lluvias-, la tierra sufre transformaciones y se regenera comenzando un nuevo ciclo de vida. Tanto regeneración como renovación permiten el renacimiento de todas las especies que habitan, incluido el hombre, teniendo éste en su particularidad como especie, la purificación del espíritu, o también llamado püllü.

Durante la ceremonia se reúnen las familias invitadas a la celebración que ha sido preparada con varios días de anticipación. Todos los invitados aportan comida, se realizan bailes y se tocan instrumentos musicales y los más ancianos relatan historias a los más jóvenes. Cuando llega el amanecer, epewun, se realiza un baño en algún afluente de agua lo cual significa la purificación física y espiritual por parte del mapuche, para luego

regresar a su casa tocando un instrumento musical, del cual ya ha tenido y adherido energía de Ngünechen.

2. MARCO TEÓRICO

En este capítulo, se presenta el concepto religión bajo una perspectiva sociológica. Con ello, se determina la posición que toma esta investigación respecto a aquel concepto. Posteriormente, se plantea la discusión y descripción de los diferentes tipos de organizaciones religiosas existentes, con el fin de entregar una panorámica que abarque su clasificación. En lo que concierne a esta investigación, se centra la mirada en las organizaciones religiosas tipo secta, específicamente, las pentecostales. Para esto se recurre a la descripción de los elementos constitutivos de este tipo de organizaciones, así como a las dinámicas y prácticas que ocurren al interior de las mismas. Para lograr acotar el concepto de secta religiosa y en particular el de secta pentecostal, se han examinado diversas teorías y metodologías a partir de las cuales ha sido abordada la problemática del fenómeno religioso pentecostal, sin tener, necesariamente, una correspondencia lineal con los objetivos de esta investigación, pero sí repercutiendo directamente en la construcción de la teoría, la metodología y de los instrumentos utilizados para el levantamiento de datos¹⁰⁴, como se detallará en el apartado titulado estudio de caso.

Por último, este apartado responde a un carácter netamente teórico, por lo tanto, no se hace referencia a Chile u otros países donde ha acontecido el fenómeno social investigado.

¹⁰⁴ Dentro de las consideraciones epistemológicas de la construcción de una teoría, como elemento de observación e interpretación de un fenómeno social, anclado en un espacio y tiempo delimitado, Bourdieu señala que hay que “(...) romper con la pasividad empirista, que hace poco más que ratificar las preconstrucciones del sentido común, sin recaer en el discurso vacío de la gran ‘teorización’ requiere no que propongan construcciones teóricas tan grandes como vacías, sino que aborden un caso empírico muy concreto con el propósito de erigir un modelo (que no necesita adoptar una forma matemática o abstracta para ser riguroso). Deben relacionar los datos pertinentes de manera tal que funcionen como un programa autopropulsado de investigación capaz de generar preguntas sistemáticas posibles de recibir respuestas sistemáticas, en suma, producir un sistema coherente de relaciones que pueda ser planteado como tal a los demás” (véase Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. 2008. *Una invitación a la sociología reflexiva*. 2ª ed. Argentina: Siglo XXI. p. 287).

2.1. Definición del concepto religión

La definición del concepto religión se ha discutido por varios sociólogos. Durkheim, Bourdieu, Hervieu-Léger, Hiernaux y Michel¹⁰⁵, dan cuenta de ello. Si bien cada uno de estos autores tiene una interpretación particular de dicha noción, esto no representa en sí un agotamiento del concepto -por carecer de una definición estable-, sino que revitaliza el significado de los fenómenos sociales considerados religiosos.

La definición de religión que toma esta investigación se basa en los planteamientos del sociólogo estadounidense Milton Yinger en su libro *El estudio científico de la religión*, texto que indica que a la religión hay que comprenderla bajo la multitud de prácticas y creencias existentes y, al mismo tiempo, similitudes que la componen, lo que justifica el uso de un término común de religión que abarque todo este conjunto de características¹⁰⁶.

Según el mismo autor, la religión, a diferencia de otras actividades humanas, satisface "las profundas necesidades emocionales, que surgen de la naturaleza misma del hombre como individuo y miembro de la sociedad"¹⁰⁷. Dichas necesidades nacen, por un lado, de las desigualdades sociales y, por el otro, de la interrogante que a menudo el individuo se plantea respecto de la vida, es decir, sobre las tensiones que se producen por lo que nos desconcierta y entristece. Por lo tanto, se desprende de este enunciado que la religión, como un hecho cultural y, por ende, un aspecto de la sociedad, no debe ser entendida como un elemento que ayuda a satisfacer respuestas ante problemas racionalmente concebidos por los sujetos, sino como la "expresión de una necesidad subyacente"¹⁰⁸ a estos.

Siguiendo con lo planteado por Yinger,

¹⁰⁵ Para más detalle, véase Durkheim, Emile. 2003. *Las formas elementales de la vida religiosa*. España: Alianza; Bourdieu, Pierre. 2006. "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones*, vol. 27, n° 108: 29-83; Hervieu-Léger, Danièle. 1996. "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas". Pp. 23-45 en *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por G. Giménez. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Michel, Patrick. 2009. "La 'religión', ¿un objeto sociológico pertinente?". *Estudios sociológicos*, vol. 27, n° 80: 655-669; y Hiernaux, Jean Pierre. 2006. "Repensar la religión en un mundo en transformación". *Relaciones*, vol. 27, n° 108: 85-104.

¹⁰⁶ La definición elaborada por Milton Yinger, se basa en la filosofía pragmática estadounidense. Esto obedece a la comprensión de la religión conforme a su utilidad y practicidad en el cotidianidad de los sujetos.

¹⁰⁷ Yinger, Milton. 1970. *The scientific study of religion*. Londres: The MacMillan Company. p. 6.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 7.

la religión, entonces, puede definirse como un sistema de creencias y prácticas por medio de las cuales un grupo de personas enfrenta los problemas fundamentales de la vida humana. (...). Ésta expresa su rechazo a rendirse ante la muerte, a rendirse ante la frustración, a permitir que la hostilidad destruya sus asociaciones humanas. La cualidad de ser religioso, desde un punto de vista individual, implica dos cosas: primero, la creencia de que el mal, el dolor, el desconcierto y la injusticia son hechos fundamentales de la existencia; y, segundo, una serie de prácticas y creencias santificadas que se relacionan, las cuales expresan la convicción de que el hombre puede en última instancia ser salvado de estos hechos¹⁰⁹.

El constante lidiar con dichos *problemas últimos* de la existencia, como señala el sociólogo, ha llevado a la construcción de soluciones en las que la religión figura como el elemento que contiene la carga máxima de la existencia, es decir, lo más profundo de las necesidades emocionales humanas. Por lo tanto, las creencias y ritos que conforman una religión son el sistema de las expresiones de aquellos que han sentido y sienten el peso de los *problemas últimos* de la existencia humana, o sea, de aquellos que la muerte, la frustración y la impotencia los constriñe día a día. Paralelamente, y de forma complementaria a lo expuesto con anterioridad, la religión se presenta como la instancia en la que se expresan los múltiples esfuerzos para maximizar la alegría, así como para contener o controlar la tragedia.

Es así como la religión es un elemento inherente a la vida en sociedad, una vía de canalización, respuesta y ajuste ante los *problemas últimos* que aquejan a la sociedad. La función de la religión se ancla entonces en la comprensión de aquellos cuestionamientos que escapan a las explicaciones racionales. Es decir, la religión "(...) es un intento de explicar lo que de otra manera no se puede explicar"¹¹⁰ y, por tanto, una forma de mantener la vida y la esperanza, como también de dar sentido a la existencia a partir de una reinterpretación de la realidad inmediata que experimenta cada sujeto inserto en una realidad particular.

Cabe además señalar que cada sociedad, como apunta Milton Yinger, debe entregar a sus miembros una batería de creencias y prácticas para hacer frente a los *problemas últimos*, de lo contrario, estos miembros tendrían que "(...) luchar con una enorme tragedia y hostilidad sin límites, si es que es posible sobrevivir"¹¹¹. Por esta razón, la sociedad debe establecer herramientas de interpretación de la existencia humana, es decir, debe disponer de soluciones apropiadas a los diversos problemas que surgen constantemente, siendo éstas comprendidas en un doble arraigo de la experiencia -una individual y otra

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 6.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 8.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 7.

colectiva-. Esta batería entregará una forma de relativizar los deseos de los sujetos, así como sus miedos; producirá en efecto, una relativa armonía entre las necesidades comunes, las cuales son a menudo contradictorias.

Además, los actores sociales, insertos en una realidad sociocultural particular, tendrán una representación “(...) de su posición y de su destino último en el cosmos (‘salvación’), desde el punto de vista de las creencias de su grupo religioso de pertenencia, siempre en contraste con otras representaciones o visiones del mundo de los demás grupos”¹¹².

2.2. Tipología de las organizaciones religiosas

A principio del siglo pasado, el historiador alemán Ernest Troeltsch, tomando el concepto de tipo- ideal edificado por el sociólogo alemán Max Weber, elaboró una tipología de las organizaciones existentes dentro del campo religioso. Dicha tipología quedó establecida de la siguiente manera: Iglesia-secta-misticismo.

El trabajo de Troeltsch se dedicó principalmente a la dicotomía Iglesia/secta, estableciendo una relación polarizada entre ambas organizaciones, ya que en el seno del cristianismo “(...) actuaba un principio dialéctico (...)”¹¹³ que generaba tensión entre ambas organizaciones.

La tipificación en cuestión quedó constituida de la siguiente manera:

La Iglesia se constituye a través de un esquema jerárquico y que tiende a ser conservador, asimismo, este orden se considera de origen divino. Por lo tanto, la Iglesia tiene la facultad de administrar la gracia divina y situarse por sobre los individuos como entidad.

Las sectas, a diferencia de la Iglesia, manifiestan una igualdad radical entre los sujetos que la integran; se visualizan a sí mismas como una organización que actúa desde abajo, es decir, a partir de los creyentes que participan en la organización; y finalmente, ponen énfasis en el comportamiento ético, como también en la santidad personal que al formar parte de ellas se puede generar.

¹¹² Giménez, Gilberto. 2009. *Identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Mexiquense de Cultura. p. 203.

¹¹³ Wilson, Bryan. 1970. *Sociología de las sectas religiosa*. Madrid: Guadarrama. p. 22.

En lo que respecta al Misticismo, Troeltsch indicó que estos grupos se caracterizan por su débil estructura, ya que apelan a la libertad del espíritu y el encuentro de la interioridad de la persona por sobre la experiencia religiosa cimentada en ritos y cultos¹¹⁴.

Para expandir y flexibilizar esta categorización, y otorgar una mayor capacidad de análisis de las organizaciones religiosas, el sociólogo estadounidense Milton Yinger reformula esta tipología con base en tres variables, las cuales se mezclan entre sí para enunciar los elementos que constituyen las múltiples formas que pueden adoptar dichas organizaciones. En otras palabras, en la tipología propuesta por Yinger, se construyen modelos abstractos que permiten comparar los diversos grupos religiosos existentes.

Las variables que considera el sociólogo son:

- I. El grado en que un grupo religioso incluye a los miembros de una sociedad.
- II. La medida en que el grupo acepta o rechaza los valores seculares y estructuras de la sociedad.
- III. La medida en que, como organización, se integra un número de unidades en una sola estructura, desarrolla personal profesional, y crea una burocracia¹¹⁵.

El siguiente esquema presenta las tres variables que se interrelacionan para la constitución de una organización religiosa.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹¹⁵ Yinger, *Op. Cit.*, 257.

Tabla 2. Tipo de organizaciones religiosas.

I. Inclusividad de las estructuras religiosas

Alto

Bajo

II. Alejamiento de los valores sociales

Bajo

Alto

A. Iglesia Universal Institucionalizada

III. Complejidad de la organización religiosa y distinciones de las estructuras religiosas	<u>Alto</u>	Iglesia	Denominación	Raro	Nulo
		Iglesia difusa	Denominación difusa	Secta establecida	Nulo
		Raro	Raro	Secta establecida laica	Movimiento sectario
	<u>Bajo</u>	Nulo	Nulo	Nulo	Sectas carismáticas

B. Iglesia Universal Difusa

Fuente: Yinger, Milton. (1970). *The scientific study of religion*. Londres: The MacMillan Company. p. 260.

Entre las organizaciones que comprende el esquema diseñado por Milton Yinger se pueden identificar, de manera simplificada: la Iglesia, la denominación, la secta establecida laica, el movimiento sectario y las sectas carismáticas.

Para explicar con mayor detalle el esquema, se presentan cada una de las variables que lo componen, así como la relación que surge entre dos de ellas. La variable I se refiere al

mayor o menor grado de inclusividad de sujetos del que dispone una estructura religiosa. La variable II, por su lado, hace alusión al grado de aceptación o rechazo de los valores de la sociedad. (Como se podrá observar, en el esquema las variables I y II aparecen bajo un mismo eje, aunque con los valores de la escala invertidos, ya que están inversamente correlacionados). Por último, la variable número III detalla el grado de complejidad organizativa de la estructura religiosa. Para esta última variable en particular, Yinger elaboró un set de tres preguntas que se incluyeron en una tabla con el objetivo de generar una escala de medición. Dichas preguntas quedan expresadas en la siguiente imagen:

Tabla 3. Grado de complejidad de las estructuras religiosas.

	¿Están las unidades religiosas integradas?	¿Tiene profesionales religiosos?	¿Es una estructura burocrática?
4. Más complejo	Sí	Sí	Sí
3.	Sí	Sí	No
2.	Sí	No	No
1. Menos complejo	No	No	No

Fuente: Yinger, Milton. (1970). *The scientific study of religion*. Londres: The MacMillan Company. p. 261.

Prosiguiendo con el análisis, el sociólogo determinó que las diversas organizaciones religiosas dependen del grado de complejidad de la sociedad en la que están insertas. En lo que respecta a algunos de los patrones con denominación nulo, al interior de las categorías de organizaciones religiosas, se expresa que algunos modelos son empíricamente improbables o incluso imposibles de verificar. En cambio, la categoría raro es utilizada tan solo como un elemento de medición, por tanto, como un elemento de comparación y contraste entre un tipo de organización religiosa frente a otra.

Para detallar las características de las organizaciones religiosas presentadas en el esquema, se muestra a continuación una breve descripción de lo que Yinger comprende de cada una de ellas.

- I. Iglesia: La característica principal de esta organización es poseer una identificación formal en todos los niveles de la sociedad, como también un alto grado de burocratización y jerarquización de la estructura religiosa. La burocratización hace referencia a la concentración de un alto grado de especialistas religiosos. La segunda característica se basa en que la Iglesia tiene

una alta jerarquía entre los profesionales que la conforman. Las restantes particularidades indican que dicha organización tiene amplios recursos financieros y mantiene un laicado organizado con base en las grandes estructuras religiosas.

La diferencia que establece el sociólogo con la categoría Iglesia Difusa se basa también en el grado de burocratización y jerarquización. Dichas características se encuentran en menor grado desarrolladas, en comparación con la Iglesia. Además, añade que las creencias religiosas y las prácticas están estrechamente ligadas con la estructura de parentesco. Es así como el hinduismo y el budismo, a modo de ejemplo, se inscriben en este tipo de organización.

- II. Denominación: Esta organización religiosa, en contraste con la Iglesia, tiene una delimitación territorial bastante pequeña. Contiene elementos sectarios, ya que muchas denominaciones partieron siendo sectas y no han desechado totalmente los elementos que las caracterizaban. Las denominaciones poseen un grado de tolerancia hacia el mundo, es decir, mantienen relaciones de cercanía con el mundo exterior y no de rechazo como lo hacen las sectas.

La diferencia entre la denominación y la denominación difusa nace a partir de las características de la profesionalización y la burocratización de la estructura religiosa. Dichos elementos están en menor grado desarrollados en esta última y por lo tanto, afectan directamente la estructura de la organización.

- III. Secta: La principal característica de esta organización religiosa es que desarrollan una estructura compleja, una jerarquía de líderes y programas para tratar con el mundo exterior. Yinger añade que la secta tiende a responder de tres maneras diferentes ante una situación no deseada: puede ser aceptada, rechazada o evitada. La organización de dicho grupo se basa en tres estilos religiosos que genera el guía: el profeta, el asceta y el místico. El primero de ellos no renuncia al mundo, sino que quiere ejercer poder sobre él. El asceta se ve fuera del sistema cultural, es decir, toma una posición de alejamiento respecto a los valores dominantes de la sociedad. Por último, el místico se ve a sí mismo fuera de los sistemas motivacionales que contiene la sociedad en conjunto. Se une a otros sujetos similares para encontrar un equilibrio espiritual y físico.

En lo que respecta a la secta establecida, Yinger indica que este tipo de organización tiene un grado relativamente medio de inclusión y por ende, se encuentra cercana a la denominación. Además, este tipo de organización hace hincapié en los valores del grupo, como también en las oportunidades y restricciones que ejerce hacia sus integrantes. Se diferencia de la “secta establecida laica” en su grado de complejidad organizativa, es decir, en que presenta mayor resistencia a las tendencias de un liderazgo profesionalizado y el desarrollo de una estructura burocrática. El tipo de organización movimiento sectario se caracteriza por tener una visión bastante pesimista del mundo. Igualmente, se identifica porque no llega a convertirse en denominación, aun cuando transcurre un tiempo bastante prolongado desde su constitución. Por último, la secta carismática es el resultado de un proceso de institucionalización de prácticas producidas por un movimiento sectario¹¹⁶.

Este modelo analítico permite visualizar a grandes rasgos los elementos constituyentes de cada una de las diferentes formas que adquieren las organizaciones religiosas. Por ende, se necesita de un modelo más reducido que permita visualizar de forma más amplia y detallada las características que conforman dichas organizaciones, en este caso en específico, las organizaciones tipo secta. Por ello, a continuación se mostrarán los elementos constitutivos de cada una de éstas, así como las diversas formas que adquieren.

2.2.1. Elementos constituyentes de una secta

El concepto de secta, como indica Giménez, “(...) suele relacionarse etimológicamente no solo con el verbo latino sequi, seguir (una doctrina o a un jefe), sino también con secare, que significa dividir o disociar”¹¹⁷. A partir del concepto secare, las sectas de carácter religioso se presentan como micro-sociedades de “(...) protesta que grita un desafío a la sociedad exterior y sus instituciones religiosas”¹¹⁸, es decir, expresan un distanciamiento hacia todo elemento que no se guía por los preceptos religiosos que éstas consideran. En su segunda acepción etimológica -sequi-, la secta promueve la adhesión y retención de los individuos en su interior a través de ciertos lineamientos religiosos que ellas establecen como válidos. De este modo, “(...) debe entenderse como secta a todo movimiento

¹¹⁶ *Ibíd.*, pp. 262-279.

¹¹⁷ Giménez, Gilberto. 1988. “Sectas religiosas en el sureste de México”. *Cuadernos de la Casa Chata*. n° 167. México: Secretaría de Educación Pública / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. p.3.

¹¹⁸ Wilson, Bryan. 1960. *La religión en la sociedad*. Barcelona: Labor, s.a. pp. 207-208.

religioso que pone de relieve el carácter de separación y la peculiaridad de su misión, dejando de lado sus aspectos organizativos”¹¹⁹.

Las sectas que persisten, desde su primer momento de constitución, dentro de un contexto socio-histórico delimitado, experimentan un proceso de institucionalización, con base en las rutinas y prácticas que en ella se llevan a cabo, lo que trae aparejado una linealidad de acción uniforme entre los fieles que se van integrando paulatinamente a dicha organización religiosa. Por otro lado, las sectas no gozan de una esencia constitutiva inmutable, sino que experimentan un proceso de cambio debido a que no pueden alejarse totalmente del mundo exterior. Es decir, las sectas presentan una plasticidad histórica que se amolda constantemente a la realidad situacional en la cual se hallan insertas, ya que “(...) la respuesta de los fundadores hacia el mundo exterior resulta difícil de sostener por las generaciones subsecuentes”¹²⁰. De este modo, queda establecido que los valores originales en los que se fundan y sustentan las sectas tienden a atenuarse y modificarse durante su desarrollo histórico.

Respecto a la integración de fieles, las sectas manifiestan la condición de miembro “(...) como algo a lograr, que debe conseguirse mediante la propia capacidad para vivir en conformidad con ciertas normas [es decir], el miembro de la secta elige y, a la vez, es elegido”¹²¹.

Las sectas son siempre cuerpos de algún modo excluyentes, que exigen cierta comprobación de mérito, -de fe, conocimiento de doctrina y obediencia- a los aspirantes a sus filas. Así también, las sectas mantienen a sus miembros bajo examen y tratan de regular el esquema de sus vidas en líneas determinadas¹²².

En esta misma dirección, a modo de síntesis, Giménez detalla que “(...) no se puede olvidar que la lógica sectaria implica, por una parte, la grupusculación, el antiecumenismo y la separación del ‘mundo’ hasta donde sea posible, con el fin de ‘administrar’ y afianzar la nueva identidad del neo-converso”¹²³.

Puntualizando, las sectas exhiben una línea de acción particular, entendiéndose esto como un fenómeno único, es decir, cada secta tiene su propia dinámica de desenvolvimiento, con base en los diferentes grados de desarrollo de las características que ellas expresan en

¹¹⁹ Wilson, “*Sociología de las...*”, p. 17.

¹²⁰ Wilson, Bryan. 1980. “Una tipología de las sectas” en *Sociología de la religión*, compilado por R. Robertson. México: Fondo de Cultura Económica. p. 338.

¹²¹ Wilson, “*La religión en la....*”, p. 179.

¹²² *Ibid.*, pp. 177-178.

¹²³ Giménez, Gilberto. 1989. “Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México”. *Estudios sobre Culturas Contemporáneas*, vol. 3, n° 7: 128.

un momento específico de su historia como organización. Consecuentemente, no existen dos sectas que sean completamente semejantes.

Para continuar el análisis de las sectas, se necesita una delineación más detallada y menos abstracta de sus elementos, por ende, se requieren unidades analíticas que evidencien con mayor profundidad el fenómeno social en cuestión. Para lograr este cometido, el sociólogo británico Bryan Wilson estableció un listado de los atributos que conforman las sectas, los cuales presentan un mayor o menor desarrollo dentro de éstas. De igual forma, hay que tener en cuenta que es necesario cierto nivel de abstracción conceptual para definir los atributos de las sectas, así estos conceptos podrán ser aplicables a diversas realidades, por otro lado, ninguno de estos atributos puede reflejarse de forma exacta en un caso concreto.

Los atributos que suelen ser comunes a las sectas, y que presentan una variabilidad en el grado de desarrollo, quedan expresados de la siguiente manera:

- I. Voluntariedad: Hace referencia a la posibilidad que tienen los sujetos de decidir si se adhieren o no a una secta. La adhesión, que posteriormente se expresa en la conversión del sujeto, no es impuesta por alguien perteneciente a la secta o al mundo exterior, sino que parte desde el mismo sujeto actuante.
- II. Exclusivismo: La secta exige a cada uno de los fieles la sumisión total de su persona a la institución para mantenerse dentro de ésta.
- III. Méritos: Este rasgo se refleja en la constante demostración parte del sujeto de su merecimiento para conseguir aceptación al interior de la secta. Pero, con excepción de algunas sectas, la necesidad de prueba constante por parte de sus miembros llega a relajarse en función de un nutrido número de fieles o de su aislamiento extremo del mundo exterior.
- IV. Autoidentificación: Se basa en la delimitación de un nosotros frente a un otro, es decir, se establece una identidad basada en categorías de pertenencia y delimitación respecto al mundo exterior. Se considera además que la autodefinición puede ser un elemento variante dentro de la misma secta; es decir, los sujetos pueden ser fervientes colaboradores o bien, afectos. Este último concepto significa que un sujeto mantiene una relación indirecta con la secta, esto es, que presta su ayuda o asiste esporádicamente a las actividades de dicha organización.

- V. Estatus de élite: Se construye a partir de la consideración de que los sujetos que participan en una secta son parte de una elección divina. Esta característica surge por influencia del concepto de *pueblo elegido*, que fue en un primer instante transmitido por el judaísmo y, posteriormente, adoptado por el cristianismo.
- VI. Expulsión: Esta característica se concreta en el instante en el que se exhibe la declinación de méritos por parte del fiel. Este rasgo no se presenta bajo un régimen estricto dentro una secta, sino que puede haber flexibilidad en ciertas ocasiones, de acuerdo con las características de aislamiento o conformación numérica de la secta.
- VII. Conciencia: El rasgo de conciencia del compromiso por parte de los fieles es un elemento variable al interior de una secta. Ambas características -conciencia y compromiso- no son elementos que nazcan en el momento de constitución de una secta o en el instante de conversión de un nuevo integrante, sino que se desarrollan a través del tiempo por vía de la socialización de los conceptos y las prácticas que la secta establece.
- VIII. Legitimización: Toda secta, para constituirse como tal, debe justificarse a través de una ideología. La secta utiliza la ideología para establecerse como autoridad sagrada y, de este modo, persuadir a los sujetos para que se integren a su organización¹²⁴.

Los rasgos antes citados, que presentan la característica de variabilidad dentro las organizaciones sectarias de origen cristiano, operan en la posición de confrontación de la secta frente al mundo exterior. Esto se observa cuando la secta reviste diferentes modalidades de acción, que van desde la confrontación directa -con la utilización de todos los recursos de violencia simbólica disponible, hasta la evasión o el repliegue- como también en el desarrollo de relaciones de violencia tolerada o indiferencia frente a la Iglesia o las denominaciones establecidas.

¹²⁴ Wilson, “Sociología de las...”, pp. 28-35.

2.2.1.1. Subtipología de sectas

En la segunda etapa del análisis del fenómeno sectario, Bryan Wilson tomó el principio de *actitudes religiosas frente al mundo* elaborado por Max Weber. Dicho principio, propuesto por el sociólogo alemán, considera que el desarrollo hacia una concepción supramundana o inmanente de Dios ha sido condicionada por una serie de motivos puramente históricos, influyendo de manera decisiva sobre las experiencias de salvación. Es decir, en determinadas circunstancias, el pragmatismo racional de la salvación, inferido a partir de la índole de concepciones de Dios y del mundo, han tenido consecuencias profundas para la elaboración de un estilo práctico de vida, generando así una ética racional de la vida diaria, conforme a un estilo de vida que la religión impone. Con ello se genera un ascetismo intramundano en que el hombre religiosamente muestra su gracia y su estado excepcional en diversas actividades, caracterizándose éstas como disciplinadas y racionalizadas dentro de la vida diaria puesta al servicio del Señor¹²⁵.

A partir de este principio, Wilson desarrolló la noción de *respuesta de la secta al mundo* para dar cuenta de la variedad y diversidad de orientaciones sectarias de origen cristiano que se hallan al interior del fenómeno en cuestión. Para realizar esa tarea, el sociólogo elaboró una subtipología de las sectas existentes, donde centró el análisis en la inconformidad de éstas frente al mundo secular.

A través del concepto *respuesta de la secta frente al mundo*, Wilson pudo entender y distinguir la teología, la organización, la ética y las prácticas sociales que promueve cada tipo de secta religiosa de origen cristiano dentro de un contexto social determinado. En palabras del autor, el concepto de *respuesta de la secta frente al mundo*

(...) reconoce el carácter ideológico de las sectas, sin olvidar, sin embargo, el modo de vida de los miembros de la secta, que también afecta necesariamente la forma en que aceptan, rechazan, olvidan o buscan la trascendencia, el mejoramiento o la transvaloración de las oportunidades ofrecidas por la sociedad mundana¹²⁶.

Además, cabe agregar que "(...) la sociedad exterior puede precipitar determinadas respuestas sectarias, en el sentido de obligar a una secta a abandonar una determinada posición sectaria, o aduciendo a la secta a regresar a una más acentuada separación del mundo"¹²⁷. Esto se ve expresado cuando la secta se amolda para lograr una mayor capacidad de respuesta ante la

¹²⁵ Para ampliar información, puede verse: Weber, Max. 2012. *Sociología de la religión*. España: Akal.

¹²⁶ Wilson, "Sociología de las...", p. 191.

¹²⁷ Wilson, "La religión en la...", p. 204.

sociedad en la que se encuentra. Con esta característica, se anula la idea de la inmutabilidad o esencialismo de dicha organización religiosa.

Para comprender en detalle el concepto de *respuesta de la secta al mundo*, es necesario exponer las diversas categorías construidas por el sociólogo británico. La tipología en cuestión queda establecida de la siguiente forma:

- I. Sectas conversionistas: Este tipo de sectas apelan al clásico fundamentalismo cristiano evangélico que pone énfasis en la interpretación literal de la Biblia. Su respuesta al mundo se basa en que *el mundo está corrompido porque el hombre está corrompido*, por lo tanto, si el actuar del hombre cambia, el mundo cambiará en respuesta. El nacimiento de este tipo de sectas se liga al desarrollo del individualismo y esto constituye tal vez la condición *sine qua non* de su aparición¹²⁸. Las sectas conversionistas desestiman el cambio a través de la intervención política para la solución de los problemas que aquejan a la sociedad. Por otro lado, este modelo recurre al moralismo, a las ceremonias de reavivación (*revivals*) y a la predicación pública destinada a las masas o (*camps meetings*), también se caracteriza por el emocionalismo y el escaso ritualismo de sus reuniones. En los *revivals* o *camps meetings* es donde apelan a la estrategia de conversión para integrar nuevos fieles a la secta. Por último, las sectas que engloban esta subtipología son las llamadas Asambleas de Dios, movimientos pentecostales y sectas evangélicas independientes.

- II. Sectas revolucionarias: Las sectas revolucionarias o también denominadas adventistas establecen como respuesta al mundo la destrucción del orden social, recurriendo a la fuerza y la violencia si es necesario. Apelan a la transformación del mundo a través de una intervención de origen sobrenatural, a la que la secta se unirá para producir tal dinámica de cambio. Por ende, los fieles son meros instrumentos de Dios que esperan el momento

¹²⁸ Una opinión discordante respecto al individualismo, como elemento constituyente de los microgrupos en general, es la de Gilberto Giménez -interpretando a Michel Maffesoli-. El investigador expresa que "(...) todo parece indicar, que en nuestras sociedades complejas, las identidades tienden a achicarse, a reducirse y replegarse nuevamente hacia formas tradicionales que creíamos superadas. De este modo se condensan en espacios próximos, se territorializan y se concretan en forma de *Gemeinschaften*, de comunidades empáticas reales y tangibles (y no ya imaginarias e invisibles como la nación o la "Iglesia universal") y, en fin, de redes neotribales de sociabilidad. No es el individualismo lo que prevalece en las sociedades de masa (...), sino el "neotribalismo", las tupidas redes de micro-grupos empáticos como las sectas religiosas, las bandas juveniles, las comunidades de base, los círculos de yoga o de meditación trascendental, los grupos étnicos (...)". Giménez, Gilberto. 2009. *Identidades Sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Mexiquense de Cultura. pp. 233-234.

indicado para actuar. La visión de mundo que promueven las sectas revolucionarias es escatológica (tradicón apocalíptica), es decir, basan su visión en una realidad última. Expresan un rechazo a todo tipo de reformas sociales. La conversión de fieles se considera como un hecho paulatino y no instantáneo; el fiel se convertirá mientras acuda a la secta y se familiarice por completo con ésta. Su tendencia es menos moralizadora y sus reuniones son más estructuradas y menos carismáticas que las sectas conversionistas. Los movimientos sectarios que entran a esta subtipología son los testigos de jehová, los adventistas, los cristadelfos, los mormones y los hombres de la quinta monarquía.

- III. Sectas introversionistas: Este tipo de sectas dan como respuesta un retiro del mundo para disfrutar la seguridad de la santidad personal, diferenciándose así de los dos tipos de sectas anteriormente presentadas, las cuales apelan a la conversión y a la destrucción del orden social. El retiro establecido se interpreta como el repliegue del hombre hacia sí mismo, por lo tanto, el integrante de una secta se encuentra en el ensimismamiento o profundización de la experiencia espiritual, y no en la ampliación de éste al mundo exterior. De lo anteriormente señalado, se desprende la aversión que tienen las sectas introversionistas a las instituciones sociales y a toda reforma que emane de ellas. La comunidad religiosa, establecida dentro de la secta, sólo funciona como un apoyo para el individuo, en consecuencia existe un individualismo religioso para encontrar la experiencia religiosa de cada fiel. Entre las sectas que engloban esta subtipología están los movimientos de santidad y los movimientos pietistas europeos del siglo XVIII.
- IV. Sectas gnósticas o manipulacionistas: La respuesta al mundo de este tipo de sectas versa sobre la aceptación de metas mundanas, es decir, aceptan los valores últimos del mundo, como son el prestigio social, la salud, la riqueza, la alegría y el éxito, entre otros. Las sectas manipulacionistas se plantean alcanzar los valores anteriormente mencionados mediante un conocimiento iniciático de tipo especial que los distinguen del mundo exterior como de otros tipos de sectas. El desarrollo de dicha tarea apela a una adquisición de actitudes espirituales que ayudan a generar frutos que encaminan hacia las metas establecidas. En términos cuantitativos este tipo de secta se caracteriza por tener grupos reducidos de fieles; además, se manifiesta distante de la conversión y de la escatología. Dentro de la subtipología de sectas

manipulacionistas están los unitarios, los cientólogos, los rosacruces y los adeptos a la ciencia cristiana.

- V. Sectas taumatúrgicas: Las sectas taumatúrgicas plantean como respuesta al mundo que los hombres pueden experimentar durante su vida una fuerza sobrenatural que los ayudaría a aliviar los males que aquejan a su persona. Las curaciones, las transformaciones y los milagros son los elementos que utilizan este tipo de sectas para aliviar los males, tanto físicos como mentales. Esta forma de experimentación de lo sobrenatural constituye el pilar de las sectas taumatúrgicas, por lo tanto, el fiel puede tener la vivencia de lo divino. Entre los nombres que se encuentran en este tipo de sectas está la iglesia espiritual nacional y la iglesia espiritista progresista.
- VI. Sectas reformistas: Estas sectas son un caso particular dentro de las subtipologías establecidas por Wilson. En la respuesta al mundo, las sectas reformistas han presentado transformaciones durante su desarrollo. En su origen fueron revolucionarias, luego se convirtieron en introversionistas y terminaron siendo reformistas. La respuesta al mundo queda establecida a través de la aceptación del mundo e incorporación a éste por vía de buenas acciones, pero sin pertenecer a él por su impureza. Los cristadelfos representan fielmente este modelo explicativo.
- VII. Sectas utópicas: La respuesta al mundo de las sectas utópicas se concreta a partir del retiro del mundo. Para lograrlo, crean comunidades o colonias en territorios aislados, con la finalidad de lograr la reconstrucción del mundo sobre una base comunal, que trae como consecuencia una reorganización social y no sólo mejoras y reformas al entorno. Esta dinámica de retiro hace referencia a la comunidad cristiana primitiva establecida en Jerusalén. Las sectas utópicas tienen la característica de ser más radicales que las sectas reformistas y menos violentas que las sectas revolucionarias. Los movimientos sectarios que entran a esta subtipología son los menonitas, los tolstoyanos y la comunidad de oneida.

Por último, cabe señalar que a través de ésta clasificación se puede predecir el impacto cultural o político que una secta puede generar en una realidad espacial y temporalmente delimitada. Ejemplo de ello es lo que puede ocasionar una secta de orden revolucionario en comparación con una secta conversionista.

2.2.1.2. Sectas conversionistas. El caso del pentecostalismo

El análisis diferencial, anteriormente presentado, evidencia la multiplicidad de respuestas que las sectas religiosas ofrecen frente al mundo. Profundizando la observación en lo que atañe a las sectas conversionistas y su nexa con el cristianismo y el protestantismo, hay que indicar que,

no todos los disidentes cristianos son protestantes; que no existe el protestantismo en cuanto tal, sino sólo la diversidad de los protestantismos; que no todos los grupos protestantes son sectas, que muchas sectas son antiprotestantes; y, finalmente, que no todas las sectas son cristianas¹²⁹.

De este modo, demarcando y detallando la diversidad de los protestantismos, a lo que concierne la propuesta de investigación, ésta toma como línea de desarrollo, el pentecostalismo. Asimismo, es necesario relativizar ciertos aspectos de lo propuesto por Bryan Wilson, ya que esta investigación es distinta en espacio y tiempo en el que este autor vivió y analizó.

2.3. El pentecostalismo

Las influencias que posee el pentecostalismo, y que a la postre impactan directamente en su construcción y argumentación teológica, se estructura de la siguiente manera:

En lo que respecta la salvación por la justificación, somos luteranos. En la fórmula bautismal, somos bautistas. En lo que se refiere santificación es metodista. En el evangelismo agresivo somos como el Ejército de Salvación, en lo que respecta al bautismo el Espíritu Santo, somos Pentecostal, en la medida en que creemos y predicamos, decir es, la posibilidad de ser bautizado o llenado por el Espíritu Santo, al igual que en el día de Pentecostés¹³⁰.

Por lo tanto, la unificación que las organizaciones religiosas pentecostales hacen en términos teológicos, queda expresada en que éstas basan "(...) su legitimación en las Sagradas Escrituras, consideradas como *corpus* de derecho objetivo, superior a la

¹²⁹ Giménez, "Nuevas dimensiones de..." , p. 122.

¹³⁰ Bloch-Hoell, *Op. Cit.*, p. 123.

autoridad de instituciones, como la Iglesia católica, que reclaman para sí el monopolio de la interpretación de los libros sagrados”¹³¹, de esta manera,

la teología y la espiritualidad del pentecostalismo pueden caracterizarse como un ‘empirismo bíblicista’ o un ‘bíblicismo experimental’. Lo de ‘bíblicismo’ se refiere al fundamentalismo ingenuo y acrítico que comparte con la mayoría de las iglesias evangélicas norteamericanas. El empirismo o experimentalismo, en cambio, caracteriza al núcleo más específico de su doctrina y de su práctica, y consiste en la afirmación de la necesidad de una experiencia personal de la justificación, de la santificación y del bautismo del Espíritu Santo, que son los tres elementos fundamentales del ‘ordo salutis’ pentecostal. Según los pentecostales, esta experiencia tiene primado absoluto sobre la doctrina, y constituye la prueba experimental de la existencia de Dios y la verdad del cristianismo. Por eso el testimonio de esa experiencia ocupa un lugar central en sus asambleas¹³².

En lo que atañe a la persona que se une al pentecostalismo, éstas deben aceptar e incorporar nuevas normas de conducta, las cuales funcionan como elementos de cohesión colectiva al interior de la secta y de guía en las relaciones interpersonales que establece a nivel familiar y de cercanos. Consecuentemente, respecto a los valores que promocionan las sectas pentecostales, el fiel debe considerarlos propios: deben reflejarse en el orden, la limpieza, el respeto, la mansedumbre, la generosidad, en el rol de padres, esposo(a) y amigo(a), entre otros.

Durante la historia de conformación y expansión, considerando que los cismas son los elementos dinamizadores de la diversificación de las sectas pentecostales existentes, el pentecostalismo exhibe tres corrientes de desarrollo: la primera vertiente engloba a las iglesias y sectas pentecostales clásicas, principalmente de origen estadounidense (incluyendo sus filiales misioneras). En segundo lugar, está el llamado *movimiento carismático* al interior de las iglesias tradicionales, incluida la católica (incluidas sus filiales misioneras) y, por último, el pentecostalismo independiente de numerosas iglesias del Tercer Mundo insertas bajo la denominación *Iglesias indígenas de origen autóctono*¹³³.

¹³¹ Rivera, Carolina. 2007. “La comunidad eclesial y la comunidad moral: ¿dos realidades en sintonía?” en *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, editado por C. Rivera y E. Juárez. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de Michoacán. p. 130.

¹³² Giménez, Gilberto. 1988. “Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociodemográficos y estadísticos”. *Cuadernos de la Casa Chata*. n°161. México: Secretaría de Educación Pública / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. p. 28.

¹³³ Para lograr esta especificidad tipológica, se ha recurrido al documento elaborado por Giménez, *Ibid.*

2.3.1. Iglesias y sectas pentecostales clásicas

Delimitando la categoría de secta pentecostal, esta investigación toma como eje de desarrollo a las Iglesias y sectas pentecostales clásicas. En consecuencia, los elementos que a continuación se presentan, pertenecen a esta corriente. A lo largo de los siguientes apartados se aborda el fenómeno musical, los dones y las estrategias de proselitismo que esta organización religiosa utiliza.

2.3.1.1. La música al interior de las sectas pentecostales

La música pentecostal, como elemento que configura el contexto de las asambleas, surge a partir de la influencia de la población afroamericana que fue incorporándose paulatinamente a este movimiento nacido en Estados Unidos. Posteriormente, con la llegada del pentecostalismo a Latinoamérica, la música va cambiando hasta que se manifiesta el fenómeno de autoctonización¹³⁴. Es decir, se fueron incorporando ritmos como la salsa, la bachata y la ranchera en el esquema musical de las canciones que se componían en estas sectas. Además, la integración de un compás de ritmo rápido y cadencioso fue generando canciones con letras sencillas y, consecuentemente, de rápido aprendizaje.

De la misma forma, la música comenzó a generar progresivamente un cambio en la realización de las reuniones pentecostales. Específicamente, ésta pasó a ser el detonante de los estados de trance en los que se manifiesta un don. Pues el estado de trance es una expresión que se concreta a través de “los movimientos cadenciosos -de los fieles, ya que estos- se repiten con la finalidad de producir variaciones en el ritmo respiratorio. En un estado de desorden físico el sujeto pierde la conciencia corporal”¹³⁵.

El pentecostalismo da un primado absoluto a los dones que un creyente experimenta, ya que éstos constituyen la prueba de la existencia de Dios y de la veracidad de los

¹³⁴ Respecto a este punto, Jean Pierre Bastián señala que “los pentecostalismos, en primer lugar, se han vuelto los actores centrales de la competencia. Sus empresas desarrollan estrategias de comercialización y de distribución multilaterales (Estados Unidos, Europa y África tanto como América Latina) de bienes simbólicos, al grado de que la Iglesia católica está obligada a adoptar estrategias parecidas” (véase Bastian, Jean Pierre. 2004. “La recomposición religiosa en América Latina en la modernidad tardía” en *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por J.P. Bastian. México: Fondo de Cultura Económica. p. 160).

¹³⁵ Garma, Carlos. 2000. “La socialización del don de lenguas y la sanación el pentecostalismo mexicano”. *Alteridades*, vol. 10, n° 20: 87.

postulados del cristianismo. Por consiguiente, el testimonio de la experiencia vivida ocupa un lugar esencial al interior de las reuniones pentecostales. En este mismo sentido, Rodríguez indica que “(...) el camino no concluye con el bautismo en el agua. En casi todos los casos es necesario que el que se ha convertido selle su decisión personal y nuevo nacimiento con el bautismo en el Espíritu Santo, manifestándose principalmente mediante uno de los dones que otorga al creyente (...)”¹³⁶.

2.3.1.2. El significado de los dones al interior de las sectas pentecostales

El don de los testimonios, la glosolalia, la sanación y el don de profecías, como elementos constituyentes de las sectas pentecostales, tienen la característica de presentarse exclusivamente bajo ciertos estimulantes ambientales y condiciones específicas, tales como el emocionalismo y el escaso ritualismo de las ceremonias de reavivación.

Los dones son considerados elementos que alguna vez deben manifestarse durante la vida de un creyente, de lo contrario se pone en duda la entrega del fiel a la comunidad. Además, quien adquiere alguno de los dones debe aprender a sentirlo y a mostrarlo tan sólo en los espacios sagrados de reunión. Garma señala al respecto que,

si bien algunas iglesias pentecostales (...) no exigen a sus miembros la presencia de los atributos divinos, consideran que el creyente ideal debiera experimentar por lo menos una de ellas alguna vez en la vida. Si esto no sucede, queda siempre la duda de si esta persona no se ha abierto completamente al Espíritu Santo para recibir la gracia de Dios¹³⁷.

Y el mismo autor agrega, “(...) los dones pueden manifestarse con algunas excepciones, como el caso de la profecía o el de personas con alto grado de santidad (...)”¹³⁸, fuera de los lugares sagrados.

La manifestación de los dones es variable al interior de una secta pentecostal, es decir, este fenómeno no se exhiben de igual manera al interior de ésta, tampoco se manifiestan de la misma manera en otras sectas de la misma orientación religiosa¹³⁹.

¹³⁶ Rodríguez, Enrique. 2010. *Pan agrio, maná del cielo. Etnografía de los pentecostales en una comunidad de Yucatán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales. p. 36.

¹³⁷ Garma, Carlos. 2004. *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: Plaza y Valdés. p. 103.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 102.

¹³⁹ Para tener mayor detalle sobre este punto, véase: Garma, “*La socialización del don...*”.

Para tener una visión amplia del fenómeno de los dones, se presenta una descripción de cada uno de ellos.

- I. Testimonios: Sobre este don ya se ha indicado su significación al interior de las reuniones pentecostales.
- II. Lenguas: El don de hablar en lenguas o glosolalia se presenta en un estado de trance en el que el fiel pronuncia sílabas carentes de sentido, como son: “lalalala”, “dalalala” o “tsetsetse. Este fenómeno se puede presentar tanto en hombres como en mujeres. La glosolalia surge del otorgamiento que hace la divinidad al creyente que está en un estado especial de gracia, por ende, la glosolalia es un estado de trance donde el fiel tan sólo es un instrumento de expresión de la divinidad, es decir, del Espíritu Santo. Este fenómeno no es algo que se aprenda por instrucción de algún experto u otro, sino que es una expresión involuntaria de la persona. Para que se manifieste la glosolalia, se requiere de un contexto particular: un cierto número de fieles deben estar reunidos para que se genere una atmósfera propicia para su manifestación. Además, existen elementos específicos que la glosolalia necesita para presentarse. Éstos son la música y los movimientos corporales. La música se caracteriza por ser rápida y cadenciosa; por otro lado, los movimientos corporales anteceden al instante en que el creyente se desliga de su conciencia. La transformación de los sentidos, el sudor, la arritmia, los movimientos del cuerpo repetitivos y frenéticos son la expresión de dicho estado¹⁴⁰.
- III. Sanación: Es un don que no todos pueden poseer. Para obtenerlo se necesita ser una persona de gran espiritualidad, tanto dentro como fuera de la secta pentecostal. Quien posee el don de sanación debe utilizarlo en favor de la

¹⁴⁰ Sobre este punto, cabe citar a la antropóloga y lingüista Felicitas Goodman. La investigadora señala que la glosolalia, estado que se presenta en distintos grupos humanos alrededor del mundo obedece a un fenómeno físico-químico, esto queda expresado en que “...los rasgos suprasegmentarios de la glosolalia culturalmente-cruzados [lalalala o tsetsetse] y sin tomar en consideración a la lengua nativa del hablante sugiere que estamos frente a un cambio neurofisiológico que está instituido en todos los rituales religiosos donde los humanos hablen en este inusual modo”. Y la autora sigue detallando, “Probablemente las sílabas en sí mismas sean creadas en el área del habla que tenemos en la parte izquierda de nuestro cerebro. Pero más que eso, aquellos elementos suprasegmentarios de los que hemos estado hablando son tan extraños para el lenguaje ordinario, que deben ser producidos por algo adicional que está sucediendo en el hablante”. Goodman, Felicitas. 1996. “Las múltiples caras de las posesiones”. *Alteridades*, vol. 6, n° 12: 104.

persona afectada por un mal físico o psicológico. El acto sanatorio sólo puede surtir efecto a nivel corporal y mental, ya que la sanación espiritual es trabajo de la divinidad. Dicho acto se realiza *in situ*, a vista de todos los creyentes que están en ese instante congregados. Este don también puede ser denominado como don del exorcismo, ya que la enfermedad es entendida en términos de la correlación pecado-enfermedad, la cual es producida por Satanás o el Diablo, quien toma dominio de las personas. Las demandas de sanación van desde la ceguera y el reumatismo, hasta la drogadicción y el alcoholismo.

- IV. Profecías o revelaciones: El don de profecías o revelaciones está asociado al don de la glosolalia puesto que ambos dones son producidos por el Espíritu Santo. La profecía, según la conceptualización que se hace en la Biblia, recibe el nombre de revelación. El don de la revelación se puede manifestar en dos instancias diferentes: en los sueños o en el trance en el que está imbuido el creyente. Por último, la interpretación de la revelación no la efectúa la persona que manifestó dicho don, sino alguien capacitado dentro de la secta pentecostal, es decir, alguien que tiene la habilidad de realizar la lectura de la revelación que tuvo el creyente.

Siguiendo con la descripción, se da paso a la presentación de los diversos mecanismos de proselitismo que las sectas pentecostales utilizan para atraer nuevos fieles. Dicho listado es una construcción conceptual, por lo tanto, analítica. Este registro no obedece a la totalidad de su expresión al interior de una secta pentecostal, ya que se puede desarrollar un mecanismo de proselitismo, dos o todos a la vez.

2.3.1.3. Mecanismos de proselitismo de las sectas pentecostales

Las sectas pentecostales exhiben un sinnúmero de mecanismos de proselitismo, que pueden ir desde una actitud pasiva a una violenta frente *al mundo*, hacia otras sectas o iglesias. Sobre esta *separación del mundo* promovida por el pentecostalismo, Mansilla detalla que,

para el pentecostal la expresión de Jesús ‘estamos en el mundo, pero no somos del mundo’, no es una metáfora o expresión contextualizada, sino literal y real; ya que la ‘sociedad es suciedad’ y las representaciones sociales que de ella se hacen sólo se pueden

entender con toda su profundidad cuando se ubican históricamente, por ello la sociedad es sinónimo de Egipto, Filistea, etc., símbolos de la perdición, seducción y corrupción¹⁴¹.

La máxima en la que se arraigan las sectas pentecostales para llevar su mensaje al mundo se basa en: “Id y predicar el evangelio a toda criatura”¹⁴². Todos los integrantes de dicha organización religiosa tienen aquella facultad de prédica, por lo tanto, cada fiel es un potencial agente de atracción de nuevos integrantes, siempre y cuando hayan tenido una experiencia sobrenatural, como la sanación, la glosolalia u otra de igual relevancia. Al respecto, es pertinente aclarar que para el pentecostal

no hay un solo momento de reflexión sobre la vida de una persona creyente en la que, ya sea consciente o inconsciente, no se adopte una postura proselitista. Son conductas aprendidas e interiorizadas de tal modo que cualquier guiño, discurso o gesto conlleva un sentido de evangelismo. Va desde las actitudes cotidianas como el caminar, hablar, hacer señas, hasta modelos discursivos a través de los cuales se trata de persuadir a los inconversos a que procedan al ‘arrepentimiento’¹⁴³.

El fiel encuentra a los integrantes potenciales de la secta en su círculo familiar, sus amistades y los desconocidos. Hay que agregar que el pentecostalismo prefiere la oralidad, el trato cara a cara, los cantos, las oraciones, como también la visita casa por casa y la prédica al aire libre como estrategias de reclutamiento para atraer nuevos integrantes.

A continuación se presentan los mecanismos de proselitismo que utilizan las sectas pentecostales.

- I. Puntos de prédica: Este método de proselitismo tiene como elemento principal la prédica al aire libre, en la calle. El punto de prédica hace alusión a que se pronuncia el evangelio en un sólo lugar en específico, ahí se empieza y termina. Los lugares donde se realiza la prédica itinerante puede ser cualquier lugar físico: alguna población o casa y dónde se ubiquen potenciales integrantes de la secta pentecostal. La rutina de prédica puede incluir a dos o más personas. Este modus operandi -predica al aire libre- nace a partir de la carencia de espacios físicos para llevar a cabo las reuniones sectarias. Además, como un modo de paliar aquella situación, surgen los templos-hogares como puntos de reunión de la comunidad pentecostal.

¹⁴¹ Mansilla, Miguel. 2007. “La angustia en el pentecostalismo criollo chileno”. *Ciencias de las Religiones*, vol. 12: 124.

¹⁴² Hoover, *Op. Cit.*, p. 61.

¹⁴³ Rodríguez, *Op. Cit.*, p. 38.

- II. Predicación itinerante: A diferencia de la dinámica de puntos de prédica, en la prédica itinerante participan hombres, mujeres y niños. En este método de proselitismo se utilizan instrumentos musicales, como la guitarra, el acordeón, el pandero y el saxofón, entre otros, para acompañar los cantos religiosos, mientras el grupo de fieles camina por las diversas calles de los sectores que visitan¹⁴⁴.
- III. Campañas evangelistas: Es la instancia en que los miembros de la secta pentecostal invitan a personas a que asistan a las reuniones y actividades que ofrece la organización religiosa. Se reparten folletos o revistas, o bien se hace una invitación personal a familiares, amigos o cualquier persona desconocida.
- IV. Campañas de sanación: Esta dinámica se centra en la sanación de males tanto físicos como mentales que el enfermo presente. El acto de sanación se transforma en la liberación de las dolencias. Las campañas de sanación consisten en la visita casa por casa, donde se encuentra el enfermo. La sanación se debe realizar en un escenario propicio, religioso, promovido por la persona que está encargada de sanar o de la colectividad sectaria presente en el lugar. Cabe señalar, que el elemento primordial de cura para el enfermo es la fe.

La persona que sana, o el grupo encargado de aquella tarea, se reúnen en torno al cuerpo del afectado por la dolencia. Posteriormente, se da inicio a una oración de invocación de la divinidad y del acompañamiento de la lectura de textos bíblicos. En el transcurso de la oración, el o los encargados de sanar, muchas veces mujeres, coloca(n) su(s) manos(s) en el lugar que afecta al enfermo. La sanación del afectado debe ser apoyada con oración, sermones e himnos pronunciados por él y sus más cercanos. Es importante señalar que a través de éstos, se transmite la fe y el compromiso religioso, que paulatinamente va adquiriendo el enfermo con la secta pentecostal¹⁴⁵. Si el

¹⁴⁴ Hay que indicar que la predicación itinerante, "(...) no es algo propio de ellos [pentecostales], sino también característicos de los movimientos religiosos heréticos, rebeldes y protestantes contra la institucionalidad religiosa (...)" (véase Mansilla *"De la disidencia a la..."*, p. 20).

¹⁴⁵ Cabe agregar sobre este punto, que "(...) la sanidad conserva un protagonismo dentro de su universo simbólico, construye una práctica de poder sobre la salud de los cuerpos enfermos de gran impacto. La sanidad, se recibe con el apoyo de una representación divina, al ser Dios, el encargado de otorgar este don de sanidad, dando contenido a los orígenes de la enfermedad; da sentido a la existencia humana, una vez sanado el cuerpo del enfermo y convertido a la creencia (culto, oración, lecturas bíblicas y además incorporación de nuevos valores) entrega un orden

enfermo llega a sanar, lo ocurrido se convierte en un Testimonio de fe, por lo tanto, la persona sanada está facultada para ser ministro de fe y predicar el evangelio a la comunidad.

2.4. El proceso de afiliación/conversión a un paradigma religioso

Para finalizar este capítulo, será necesario hacer una revisión conceptual del proceso de afiliación/conversión, puntualizando el escenario en el que un sujeto transita de un paradigma religioso a otro. El análisis que a continuación se propone, se basa en reflexiones teóricas, así como en investigaciones empíricas que han abordado el fenómeno religioso, desde la década de los 80, hasta el presente.

2.4.1. Condiciones para el proceso de afiliación/conversión

Para analizar paulatinamente el proceso de afiliación/conversión de un agente social a un nuevo paradigma religioso, es necesario identificar las condiciones sociales que influyen en este proceso. Al respecto, Gilberto Giménez propone el siguiente sumario de las causas más concurrentes que explican el éxito de aceptación que tienen algunas organizaciones tipo secta.

Un individuo con tensiones, carencias y necesidades específicas no satisfechas ni resueltas, y por lo tanto predispuesto a relacionarse positivamente con cualquier grupo que se presente con una oferta de soluciones y respuestas plausibles.

La disponibilidad efectiva de tal grupo para el individuo en cuestión.

La interacción efectiva y exitosa entre el individuo y el grupo en cuestión, de modo que éste último proceda a la inculcación de sus normas y actitudes, a lo que corresponda simétricamente de parte del individuo la internalización de tales normas y actitudes. El efecto de este proceso será la ‘transferencia’ del individuo a otro ‘mundo religioso’ y la adquisición de una nueva identidad.

El mantenimiento y la ‘administración’ de la nueva identidad adquirida por el individuo por parte del grupo mediante la provisión de una adecuada ‘estructura de plausibilidad’, esto

espacio temporal y metas claras y definidas alcanzar” (véase Andrade, Rosa. 2008. “Manos que sanan. Experiencia de Salud en Mujeres Pentecostales chilenas”. *Cultura y Religión*, vol. 2, n° 3: 31-32).

es, una forma específica de comunidad que sirva de marco permanente para la actividad cotidiana del neo-converso¹⁴⁶.

Otro de los elementos que se consideran dentro del proceso de afiliación/conversión es la conveniencia material que la secta religiosa pueda brindar a los nuevos conversos, es decir, la oferta de servicios y beneficios tales como educación y salud, alimentos y el acceso a bienes muebles y vivienda, por mencionar algunos ejemplos¹⁴⁷. Del mismo modo, no debe dejarse de lado los condicionamientos objetivos que pueden repercutir en el proceso de afiliación/conversión a nuevo paradigma religioso. En detalle, esto queda expresado en que la adquisición de una nueva fe o creencia religiosa, puede generarse cuando se modifican los contextos socio-temporales de manera más o menos drástica, repercutiendo directamente en el *mundo de la vida* que los sujetos tienen como estructura¹⁴⁸, generando a la postre, situaciones de anomia o desorden moral. En otras palabras,

(...) las divisiones sociales, conflictos, crisis económicas y otros cambios producidos en el entorno social provocan, en primer término, una perturbación general del 'orden moral' inherente al sistema de las relaciones sociales vigentes; de rebote provocan, incertidumbres, riesgos y situaciones de ambigüedad e imprevisibilidad. A su vez, esta

¹⁴⁶ Giménez, "*Nuevas dimensiones de la...*", p. 126.

¹⁴⁷ En un estudio realizado con inmigrantes latinos que llegan a Estados Unidos y se unen a las sectas pentecostales ubicadas en New Jersey, Maduro señala que "las mujeres inmigrantes de países latinoamericanos -más aún si están en dificultades económicas, familiares, laborales, educacionales o legales- hallan en las iglesias pentecostales latinas uno de los escasísimos sitios donde reciben respeto, atención y apoyo continuos. Esto las ayuda a compensar y superar numerosas de las dificultades inherentes a la condición de ser mujer, inmigrante, indocumentada, desempleada, madre soltera, persona de piel oscura, alguien que no habla el idioma o que tiene poca o ninguna escolaridad previa; además, aprenden a desarrollar su capacidad de comunicación y liderazgo, su autoestima y sus habilidades para sobrevivir creativamente en el nuevo territorio". Maduro, "*¡Sálvese quien pueda!...*", p. 108.

¹⁴⁸ El "concepto mundo la vida", obedece a la matriz de la vida social donde se hace posible la construcción de significado o "sentido" por parte de los sujetos, es decir, el mundo de la vida está constituido por una tradición cultural compartida por un grupo de sujetos, de modo que éstos encuentran un contexto ya interpretado en lo que atañe a su situación. En detalle, esto queda expresado en que dicho concepto "(...) puede aclararse intuitivamente por referencia a aquellos objetos simbólicos que generamos cuando hablamos y actuamos desde las manifestaciones inmediatas (como son los actos de habla, las actividades teológicas, etc.) pasando por los sedimentos de tales manifestaciones (como son los textos), las tradiciones, los documentos, las obras de arte, las teorías, los objetos de la cultura material, los bienes, las técnicas, etc.), hasta los productos generados indirectamente, susceptibles de organización y capaces de estabilizarse a sí mismos (como son las instituciones, los sistemas sociales y las estructuras de la personalidad". En este sentido, el "mundo de la vida" es un proceso interpretativo que nace a partir de los sujetos, y el cual, siempre está en movimiento. Cfr. Habermas, Jürgen. 2003. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. España: Taurus.

situación ocasiona una significativa reestructuración de las identificaciones, organizaciones, compromisos e ideologías religiosas¹⁴⁹.

2.4.1.1. La llegada a un nuevo paradigma religioso

A partir de los elementos anteriormente descritos, se desprende que los sujetos no adoptan la fe religiosa de forma instantánea, por el contrario, es un proceso que se da de forma paulatina. La adquisición de la nueva fe genera un cambio en el individuo a partir de una adaptación gradual como consecuencia de la participación en dicha organización¹⁵⁰, lo que posteriormente "(...) desembocará en la conformación de una nueva identidad, con todos sus correlatos psico-culturales"¹⁵¹.

Sobre este proceso, Giménez detalla que

(...) un individuo inicialmente identificado como católico tradicional puede decidir afiliarse a un nuevo grupo religioso por necesidades e intereses derivados de su situación económico-social. Pero esto no significa que desde el primer momento el neoconverso haya adquirido la nueva fe y la identidad religiosa que constituye su correlato psicocultural. La mera afiliación religiosa no implica necesariamente la adquisición de la nueva fe. Ésta podrá sobrevenir gradualmente por vía indirecta, es decir, en la medida en que el neoconverso aprenda a conducirse en todo momento como los demás miembros del grupo, y sea juzgado según los valores y normas del grupo¹⁵².

En otras palabras, el individuo debe adoptar durante su asistencia y participación en la organización religiosa, las prácticas y lineamientos teológicos que ésta promueve; de esta manera podrá ser aceptado en la comunidad religiosa, siendo esto último fundamental para ser considerado como un nuevo convertido a la fe. Dentro de este proceso, el

¹⁴⁹ Giménez, "*Identidades sociales*", p. 229.

¹⁵⁰ Cabe agregar que dentro de este proceso -afiliación/conversión-, puede sobrevenir una instancia que no necesariamente obedece a este desarrollo, pero que amerita tenerlo en consideración a la hora de visualizar aquel fenómeno señalado. El elemento en cuestión, es el concepto de simpatizante, esto es; un sujeto puede ser simpatizante de una organización religiosa, pero no significa necesariamente que se afilie a dicha organización, es decir, puede tener una cercanía relativa a través de un familiar, amistad u otro, pero no es un asistente o integrante como tal.

¹⁵¹ Giménez, "*Identidades sociales*", p. 241.

¹⁵² *Ibíd.*, pp. 241-242.

objetivo de la secta es “inducir y ‘administrar’ la identidad de sus adherentes, construyendo a su alrededor una adecuada ‘estructura de plausibilidad’”¹⁵³.

A fin de precisar lo anterior, se tomará en consideración lo que los fenomenólogos Berger y Luckmann expresan respecto a la *estructura de plausibilidad*.

La estructura de plausibilidad debe convertirse en el mundo del individuo, desplazando a todos los demás mundos, especialmente a aquel en que el individuo ‘habitaba’ antes de su alteración. Esto requiere que el individuo sea segregado de entre los ‘habitantes’ de otros mundos, especialmente de los que ‘cohabitaban’ con él en el mundo que dejó tras de sí. Idealmente se requiere la segregación física; si por cualquier causa esto no es posible, la segregación se plantea por definición, o sea, por una definición de esos otros que lo aniquilan. El individuo alternalizado se desafilia de su mundo anterior y de la estructura de plausibilidad que lo sustentaba, si es posible, corporalmente, o si no, mentalmente¹⁵⁴.

De esta manera, el individuo se convierte a la nueva fe luego de un largo proceso de interiorización de los diversos elementos que compone y promueve la organización religiosa, lo cual deja entrever que el desarrollo de este acontecimiento “(...) implica la aceptación consciente de hechos o principios con base en la confianza y no en la demostración”¹⁵⁵. Asimismo, la conversión a la nueva fe religiosa no significa que el individuo deje completamente y de forma instantánea su paradigma religioso previo y las prácticas que éste involucraba, ya que “sociológicamente hablando no existe el ‘hombre nuevo’, sino sólo el ‘hombre renovado’ o ‘remozado’ que cambia de fisonomía y de piel, pero no de esqueleto”¹⁵⁶.

Puede decirse, entonces, que la conversión religiosa es un proceso que se genera por vía indirecta, es decir, no es una transformación que surge de forma instantánea, sino que es el resultado de una dinámica gradual y paulatina durante la asistencia y participación del sujeto en una secta religiosa. Para ahondar más al respecto, se toma en consideración lo establecido por el filósofo francés Blaise Pascal, quien precisa que la adopción de una fe religiosa no es lo mismo que reconocer su utilidad, por lo tanto

(...) propone al incrédulo apostar por la existencia de Dios basándose en que esa apuesta arriesgaría mucho menos de lo que arriesgaría apostando por la alternativa contraria. Pero al darse cuenta de que poseer la fe no es lo mismo que reconocer su eventual utilidad, Pascal propone al incrédulo de buena voluntad, que dice no poder creer, la famosa ‘estrategia indirecta’. Su razonamiento puede resumirse así: si creer es ventajoso, pero

¹⁵³ *Ídem.*, 242.

¹⁵⁴ Berger, Peter y Luckmann, Thomas. 2005. *La construcción social de la realidad*. 1ª ed. 19ª reimp. Buenos Aires: Amorrortu. p. 197.

¹⁵⁵ Giménez, “*Identidades sociales*”, p. 236.

¹⁵⁶ Giménez, Gilberto. 1989. “*Nuevas dimensiones de...*”, p. 128.

resulta imposible decirlo con un mero acto de voluntad, entonces el incrédulo de buena voluntad debería comportarse en todo como si creyese, es decir, rezando, tomando agua bendita, asistiendo a misa, etcétera, con la esperanza de conseguir finalmente la fe por vía indirecta, esto es por resonancia o inducción¹⁵⁷.

2.4.1.2. El *habitus* como adquisición de una estructura

Para ampliar la explicación respecto al proceso de afiliación/conversión a un nuevo paradigma religioso, se recurre a la noción de *habitus*¹⁵⁸, mediante la cual se podrá comprender cómo los sujetos interiorizan los elementos que una organización religiosa pentecostal promueve.

El concepto de *habitus* se refiere a un elemento “(...) fruto de la incorporación de un *nómos*, un principio de visión y división constituido de un orden social o un campo”¹⁵⁹, en

¹⁵⁷ Giménez, “*identidades sociales*”, p. 241.

¹⁵⁸ Concepto reelaborado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu, cuyos orígenes pueden encontrarse en la filosofía de Aristóteles, Santo Tomás, Hegel, Weber, Durkheim y Mauss, entre otros autores. Bourdieu retoma dicho concepto a partir del análisis que desarrolla el historiador del arte Erwin Panofsky, y desde ahí, lo integra a su programa teórico para irlo perfeccionando paulatinamente por más de cuatro décadas en cada una de sus investigaciones, como por ejemplo: los efectos del proceso de incorporación del modelo económico neoliberal a sociedades tradicionales, el sistema educativo como instancia de reproducción social, la construcción del gusto como elemento de distinción social y otros temas que fueron de interés del ya mencionado investigador. Del mismo modo, el concepto de *habitus* elaborado por Bourdieu, “(...) tiene la función primordial de romper con la filosofía cartesiana de la conciencia y liberar al mismo tiempo de la alternativa ruinosa entre el mecanicismo y el finalismo, es decir, entre la determinación por causas y las determinaciones por razones; e incluso entre el individualismo calificado de metodológico y lo que a veces se llama (entre los ‘individualistas’) holismo, oposición semiculta que no es más que la forma eufemizada de la alternativa -sin duda la más poderosa del orden político- entre el individualismo o liberalismo, que considera al individuo como última unidad elemental autónoma, y el colectivismo o socialismo, que supuestamente concede la primacía a lo colectivo”. Asimismo, dicho concepto “(...) también permite escapar a la alternativa del finalismo - que define la acción como determinada por referencia consciente a un fin deliberadamente postulado y que, por consiguiente concibe todo comportamiento como el producto de un cálculo puramente instrumental, para no decir cínico- y el mecanicismo, para el que la acción se reduce a una mera reacción a causas indiferenciadas” (véase Bourdieu, Pierre. 2010. *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial. pp. 238-240).

¹⁵⁹ Bourdieu, Pierre. 2007. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama. p. 189. Para tener una visión general de lo que es un campo, Pierre Bourdieu detalla que “Los campos se presentan a la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en estos espacios, y que pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes (que en parte están determinadas por

otras palabras, los diferentes tipos de *habitus* adquiridos por los agentes sociales, actúan como “(...) sistemas de percepción, apreciación y acción [que] permiten llevar actos de conocimiento práctico (...)” dentro de las distintas realidades o campos en las que cada sujeto se desenvuelve. En detalle, este sistema de disposiciones es el resultado de un pasado -como experiencias acumuladas-, pero también abierto a nuevas experiencias -ajustes incesantes a través del tiempo y las diversas instancias en las que el sujeto se va involucrando-. Es así como dichos ajustes, ejercidos en las disposiciones del *habitus*, se expresan en diferentes ámbitos de la cotidianidad: en el lenguaje oral o escrito (lenguaje al estructurar un texto -pausas, puntuación, extensión, etc.-), en los gustos de diversa índole (musical, literario, culinario, compañero sexual, entre otros), en la *hexis* corporal (forma de caminar, masticar la comida y sentarse, entre otros¹⁶⁰), en la valorización respecto a diversas problemáticas sociales o instancias cotidianas (lógica basada principalmente en la categoría dicotómicas: bueno/malo), por mencionar algunos ejemplos.

Es por lo anterior, que la diversidad de condiciones y desplazamientos de ascensión o declive -crisis- que un agente social puede experimentar durante su vida, significa que los *habitus* que éste posee

las posiciones). Hay *leyes generales de los campos*: campos tan diferentes como el campo de la política, el campo de la filosofía (...). [Por lo tanto, a cada campo, corresponde un *habitus*. Existe el campo literario, el académico, el sociológico, el científico, el político, entre otros]. Del mismo modo, el sociólogo prosigue indicando, a modo de ejemplificar, que “Un *habitus* de filólogo es, al mismo tiempo, un «oficio», un capital de técnicas, de referencias, un conjunto de «creencias» (...), propiedades que se deben a la historia (nacional e internacional) de la disciplina, a su posición (intermedia) en las jerarquías de las disciplinas, y que son a la vez la condición del funcionamiento del campo y el producto de este funcionamiento (pero no integralmente: un campo puede contentarse con acoger y consagrar un tipo determinado de *habitus* que ya está más o menos completamente constituido)”. Bourdieu, Pierre. 2011. *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo. p. 112-113.

¹⁶⁰ En este sentido, Bourdieu señala que “la oposición entre lo masculino y lo femenino se realiza en la manera de *estar*, de llevar el cuerpo, de comportarse bajo la forma de la oposición entre lo recto y lo curvo (o lo curvado), entre la firmeza, la rectitud, la franqueza (quien mira de frente y hace frente y quien lleva su mirada o sus golpes derecho al objetivo) y, del otro lado, la discreción, la reserva, la docilidad. Como atestigua el hecho de que la mayoría de las palabras que designan posturas corporales evocan virtudes y estados del alma, estas dos relaciones con el cuerpo están preñadas de dos relaciones con los otros, con el tiempo y con el mundo y, por ende, de dos sistemas de valores”. Bourdieu, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Argentina: Siglo XXI. p. 113.

(...) pueden encontrarse, enfrentados, en muchos casos, a condiciones de actualización diferentes de aquellas en las que fueron producidos: así ocurre, particularmente, en todos los casos en que los agentes perpetúan disposiciones que se han vuelto obsoletas debido a las transformaciones de las condiciones objetivas (...), o que ocupan posiciones que requieren disposiciones diferentes de aquellas que deben a su condición de origen, sea de modo duradero, como los nuevos ricos, o coyuntural, como los más necesitados cuando tienen que afrontar situaciones regidas por las normas dominantes, como determinados mercados económicos o culturales¹⁶¹.

De este modo, los *habitus* no representan un destino único e inmodificable, sino que sufren constantes ajustes, dadas las necesidades de adaptación impuestas por los nuevos contextos que experimenta el sujeto en cuestión, mismas que puede determinar transformaciones de larga duración. Asimismo, ciertos elementos de dichas experiencias de adaptación, no son del todo permeadas por el *habitus* de los agentes sociales, ya que el *habitus* obedece a límites determinados, pues éste "(...) define la percepción de la situación que la determina"¹⁶².

La incorporación de un *habitus* lingüístico¹⁶³, escolástico¹⁶⁴ o científico¹⁶⁵, según sea el caso, lleva consigo la adopción de prácticas inmediatamente ajustadas a la realidad en la que el sujeto se incorpora¹⁶⁶. Es por ello que

el *habitus* mantiene con el mundo social del que es producto una verdadera complicidad ontológica, principio de un conocimiento sin conciencia, de una intencionalidad sin intención y de un dominio práctico de las regularidades del mundo que permiten adelantar el porvenir sin tener ni siquiera necesidad de presentarlo como tal¹⁶⁷.

En detalle, puede decirse que "(...) el *habitus* produce previsiones razonables (y no racionales) que, por ser el producto de disposiciones nacidas de la incorporación insensible de la experiencia de situaciones constantes o recurrentes, se adaptan de inmediato a situaciones novedosas pero no radicalmente insólitas"¹⁶⁸. Lo anterior queda expresado en

¹⁶¹ Bourdieu, "*Meditaciones pascalianas*", p. 211.

¹⁶² Bourdieu, "*Cuestiones de sociología*", p. 134.

¹⁶³ Para tener un mayor detalle, puede verse: *Ibid.*, pp. 120-241, o también Pierre, Bourdieu. 2009. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara.

¹⁶⁴ Véase Bourdieu, "*Meditaciones pascalianas*".

¹⁶⁵ Véase Bourdieu, Pierre. 2003. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia o reflexividad*. España: Anagrama.

¹⁶⁶ Hay que señalar que la incorporación de uno de estos *habitus*, es sólo una dimensión del *habitus* como esquema de apreciación, aprehensión y acción y, por lo tanto, hay que abstenerse de autonomizar el desarrollo de un *habitus* en referencia a los gustos, gestos, valorizaciones o cualquier otra práctica posible que el sujeto en cuestión puede realizar.

¹⁶⁷ Bourdieu, Pierre. 2000. *Cosas dichas*. 2ª reimp. España: Gedisa. p. 24.

¹⁶⁸ *Ídem*.

que el *habitus*, a través de la acción del sentido práctico que éste despliega, no pasa necesariamente por el cálculo, la conciencia o el discurso del agente social. Es así como “el sentido práctico es lo que permite obrar como es debido (...) sin plantear ni ejecutar un «deber ser» (kantiano), una regla de comportamiento”¹⁶⁹ que obedezca explícitamente a una meta establecida con anterioridad.

En resumen, de acuerdo con Bourdieu, la noción de *habitus* tiene como función señalar que las diversas acciones que ejecutan los agentes sociales obedecen a un sentido práctico, y no a un cálculo racional. Como lo proponen la teoría de la acción racional o el individualismo metodológico.

Retomando lo anteriormente descrito, cabe señalar que el *habitus* es un elemento estructurado por las fuerzas sociales que lo producen, y estructurante, ya que da coherencia al agente social respecto a las diversas actividades que éste realiza durante su vida, así también es susceptible de ser revisado o rechazado en caso de fracaso reiterado como estructura que garantiza la comprensión práctica de una esfera del mundo social. Es por ello que los esquemas del *habitus* “(...) al ser fruto de la incorporación de las estructuras y las tendencias del mundo, se ajustan, por lo menos de forma burda, a éstas, permiten adaptarse sin cesar a contextos parcialmente modificados y elaborar la situación como un conjunto dotado de sentido (...)”¹⁷⁰, ya que “(...) según el *habitus* que uno tenga, verá o no verá ciertas cosas ante una misma situación; y, al ver o no ver esas cosas, se verá inducido por su *habitus* a hacer o dejar de hacer ciertas cosas”¹⁷¹.

Dentro de este proceso, la homogeneidad de *habitus* entre agentes sociales es un elemento importante, ya que éste permite saber cómo se conserva o mantiene. Es por ello que dicha homogeneidad, y por lo tanto, mantenimiento, depende en gran medida de

(...) una colusión implícita entre todos los agentes que son fruto de condiciones y condicionamientos semejantes, y también de una experiencia práctica de la trascendencia del grupo, de sus formas de ser y hacer, pues cada cual encuentra en el comportamiento de sus iguales la ratificación y la legitimidad («se hace así») de su propio comportamiento que, a cambio, ratifica y, llegado el caso, rectifica el comportamiento de los demás¹⁷².

Es así que el *habitus*, armonizado a través del acuerdo de las maneras de juzgar y actuar, se fundamenta en una intercomprensión práctica que involucra a todos o la gran mayoría de los agentes estructurados por el mismo *habitus*.

¹⁶⁹ Bourdieu, “*Meditaciones pascalianas*”, p. 184.

¹⁷⁰ *Ídem*.

¹⁷¹ Bourdieu, Pierre y Chartier, Roger. 2011. *El sociólogo y el historiador*. Madrid: Abada. p. 76.

¹⁷² Bourdieu, “*Meditaciones pascalianas*”, p. 191.

3. MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

Partiendo de los objetivos y preguntas planteadas en esta investigación, es necesario establecer una convergencia entre la orientación metodológica, la profundidad de la investigación, los conceptos analíticos, las herramientas de levantamiento de información y la técnica con la que se analizaron los datos, todo esto para “(...) traducir problemas altamente abstractos a operaciones científicas totalmente prácticas (...)”¹⁷³.

Con el propósito de obtener la mayor cantidad de información posible, lo que repercutirá directamente en el análisis de los datos recolectados, se observó y construyó el fenómeno de estudio empleando diversas técnicas de recolección de información, esto para generar una triangulación de información, pues como señala Bourdieu, “debemos tratar, en todos los casos, de movilizar todas las técnicas que sean relevantes y prácticamente utilizables, dada la definición del objeto y las principales condiciones de la recolección de datos”¹⁷⁴.

En este capítulo se desarrolla la propuesta metodológica utilizada en la investigación, es decir, se presenta cada paso concerniente a la construcción y análisis del objeto de estudio, como también el proceder in situ del investigador durante el periodo de trabajo de campo.

3.1. Perspectiva de investigación

La presente investigación tiene un enfoque cualitativo. Esta orientación surgió y se desarrolló a partir de la pregunta de investigación, de los objetivos propuestos, los instrumentos de recolección y análisis de datos, en otras palabras, de la naturaleza del objeto de estudio. Es decir, “(...) no es posible dissociar la construcción de objetos de los instrumentos de construcción de objetos, porque para pasar de un programa de investigación a un trabajo científico se necesitan instrumentos, y esos instrumentos están más o menos adaptados según lo que se busca”¹⁷⁵. Tomando en cuenta lo anterior, decidí tener contacto directo con esa parte de la realidad recortada, con el fin de lograr la emergencia de aquel sentido oculto y latente en el discurso de los actores sociales, ya que

¹⁷³ Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. *Op. Cit.*, p. 274.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 281.

¹⁷⁵ Bourdieu, Pierre. 2013. *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. 2ª reimp. México: Siglo XXI. p. 374.

(...) no se puede asir la lógica más profunda del mundo social sino a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, pero para construirla como 'caso particular de lo posible', según las palabras de Bachelard, es decir, como una figura en el universo finito de las configuraciones posibles"¹⁷⁶.

3.2. Estudio de caso

Esta investigación es un estudio de caso. Apegándose a lo que establece Passeron, sobre la propiedad deíctica¹⁷⁷ de los fenómenos sociales, el caso queda establecido como un fenómeno que debe ser analizado dentro de un contexto espacial y temporalmente delimitado.

“La ventaja del estudio de caso es que puede ‘acercarse’ a situaciones de la vida real y comprobar ideas en relación directa con el fenómeno a medida que se desarrolla en la práctica”¹⁷⁸. Dentro de este concepto se pueden incluir distintos fenómenos sociales, sin importar su tamaño o escala. Por ejemplo, una comunidad, opiniones o decisiones, naciones y organizaciones, entre otros ejemplos. Asimismo, dado que representa una realidad particular, un caso, nunca puede tener un “(...) significado en sí mismo y por sí

¹⁷⁶ Bourdieu, Pierre. 2011. *Capital cultural, escuela y espacio social*. 2ª ed. México: Siglo XXI. p. 24.

¹⁷⁷ Jean-Claude Passeron señala que los fenómenos sociales deben ser entendidos bajo la lógica de una delimitación espacial y temporal. Por lo tanto, no se puede asir la realidad social más que contextualizando espacial y temporalmente un fenómeno social en cuestión, Passeron, Jean-Claude. 2011. *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*. Madrid: Siglo XXI.

¹⁷⁸ Además, Flyvbjerg señala que este tipo de estudios ayudan al investigador, ya que: “Primero, es importante para el desarrollo de una visión matizada de la realidad, incluida la visión de que la conducta humana no se puede entender simplemente como actos regidos por unas reglas que encontramos en los niveles más bajos del proceso de aprendizaje y en gran parte de la teoría. Segundo, los casos son importantes para los propios procesos de aprendizaje del investigador en el desarrollo de las técnicas necesarias para hacer buena investigación. Si los investigadores quieren desarrollar sus propias capacidades hasta un nivel alto, entonces la experiencia concreta y dependiente del contexto es para ellos tan importante como lo es para los profesionales aprender sus técnicas específicas. Se pueden obtener experiencias concretas por medio de la proximidad continuada con la realidad estudiada y de la retroalimentación de quienes están siendo estudiados. La distancia grande con el objeto de estudio y la falta de retroalimentación conduce con facilidad a un proceso de aprendizaje sin sentido que en la investigación puede conducir a callejones académicos sin salida, donde el resultado y la utilidad de la investigación son inciertos y no probados. Como método de investigación, el estudio de caso puede ser un remedio eficaz contra esta tendencia”. Flyvbjerg, Bent. 2004. “Cinco mal entendidos acerca de la investigación mediante los estudios de caso”. *Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 106: 38.

mismo, sino sólo por referencia a una teoría o categoría analítica”¹⁷⁹. Con base en su construcción epistemológica y posterior puesta en práctica durante el análisis de la realidad social, el caso necesita de una generalización específica, es decir, de una generalización contextualizada. Al respecto, Giménez señala que la “(...) posibilidad de generalización es modesta, limitada y circunstanciada (...)”¹⁸⁰, lo cual no quiere decir que los datos generados por los estudios de caso son menos válidos que las investigaciones que recurren al muestreo probabilístico. La generalización, de este modo, “(...) se refiere a la posibilidad lógica de transferir las conclusiones relativas a un caso o otros casos no examinados”¹⁸¹, pero tomando las precauciones necesarias, “(...) ya que un caso particular puede ser perfectamente válido, pero no generalizable”¹⁸².

En este mismo sentido, en lo que concierne a la operatividad de las conceptualizaciones utilizadas en la investigación social y extrapolándolo a este estudio de caso, “(...) ningún enunciado histórico puede liberar las coocurrencias (ligadas a la explicación o la interpretación) de sus coordenadas espacio temporales (contextos más o menos ampliados por una tipología)”¹⁸³. Por lo tanto, los conceptos utilizados en esta investigación, obedecen a un anclaje espacio-temporal para lograr así su operatividad en la interpretación de la realidad observada.

Por último, en lo que respecta a la generalización de las conclusiones del análisis de un caso, Giménez indica que existen dos tipos, estas son:

- Generalidad interna: se refiere a la posibilidad de generalizar una conclusión al *interior* del caso considerado.
- Generalidad externa: es la posibilidad de extrapolar las conclusiones obtenidas en el análisis de un caso *hacia fuera* del caso analizado¹⁸⁴.

¹⁷⁹ Giménez, Gilberto. 2012. “El problema de la generalización en los estudios de caso”. *Cultura y representaciones sociales*, año 7, n° 13: 44.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸¹ *Ídem.*

¹⁸² *Ídem.*

¹⁸³ Passeron, Jean-Claude. 2011. *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*. España: Siglo XXI. p. 154.

¹⁸⁴ Giménez, “*El problema de la...*”, pp. 47-48.

3.3. Tipo de investigación y diseño

La investigación que aquí se presenta, cumple con cuatro características esenciales:

- Es exploratoria. Se hizo una revisión de investigaciones previas y de otras fuentes de información sobre el tema, con ello se estableció que aunque existen propuestas similares, la conceptualización y la construcción del objeto de estudio es diferente tanto por las dimensiones de análisis, como por la forma en que éstas son abordadas.
- Es descriptiva. El análisis parte de una construcción histórica del fenómeno social - antecedentes-, así como también se detallan los resultados que arrojaron los datos recolectados en el trabajo de campo.
- Es explicativa. En el trabajo se detectan las causales que hacen posible e, incluso, estimulan la afiliación /conversión de los sujetos en determinadas condiciones de *anomia*. Sin dejar de lado, la manera en que se desarrolla el proceso de incorporación de los elementos religiosos en los sujetos partícipes de la organización religiosa.
- No es experimental. Es conveniente señalar que, para los objetivos de este trabajo, no se intervino el escenario y las dinámicas en las que se desarrolla la problemática en cuestión, sino que se observó el fenómeno tal y cómo se desarrolla en su contexto natural.

3.4. Selección de estudio de caso

Este proceso se llevó a cabo de la siguiente manera:

En primer lugar, se seleccionó a la región de la Araucanía, Chile. Se consideró esta región ya que es importante ya que ahí existen tres Áreas de Desarrollo Indígena (ADI)¹⁸⁵. La denominación ADI obedece a un ordenamiento territorial por parte del Estado, siendo éstas áreas legalmente protegidas, ya concentra un alto porcentaje de población indígena. Las ADIs se basan en los entornos geográficos en que las comunidades habitan, es decir, se circunscribe una lógica de ordenamiento basado en la delimitación geográfica, cultural y lingüística que éstos tengan.

En segundo lugar, se seleccionó un sector de esa región. El lugar escogido pertenece a la comuna de Saavedra y corresponde específicamente al sector de Piedra Alta, Lago Budi; mismo que está dentro de la denominación ADI-Lago Budi¹⁸⁶, comprendiendo esta última, un área aproximada de 19.000 hectáreas. Cabe señalar que el ADI-Lago Budi involucra una considerable parte de la comuna de Saavedra y una pequeña de la comuna de Teodoro Schmidt. En este caso en específico, el ADI-Lago Budi obedece al denominado territorio Lafkenche o Lafkenmapu¹⁸⁷.

Ahora bien, esta zona resulta especialmente interesante para los objetivos planteados por esta investigación, ya que se presentan dos fenómenos de importancia para la construcción y delimitación del caso de estudio:

¹⁸⁵ La denominación Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) fue creado por el Decreto Presidencial número 71, 03 de Marzo de 1997, siendo esta una expresión de la Ley indígena (Ley 19.253) promulgada en el año 1993. La distribución de las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) se encuentra en el norte y sur del país. En el norte de Chile hay dos ADI, involucrando comunidades Aymaras y Atacameñas. Al sur, existen tres ADI ubicadas específicamente en la región de la Araucanía, las cuales comprenden comunidades mapuche.

¹⁸⁶ La zona ADI-Lago Budi, fue el producto final de la implementación del *“Plan de Ordenamiento Territorial con visión mapuche”*, el cual tiene como finalidad la coordinación de ayuda del Estado a las comunidades mapuches del Lago Budi.

¹⁸⁷ Recientemente, el ADI de este territorio se está vinculando con la denominada Ley Lafkenche (número 20.249, promulgada en el año 2008) la cuál integra la participación de las comunidades del sector en la elaboración de los términos legales que rigen esa circunscripción territorial. Esta ley atiene al *“Movimiento Identidad Territorial Lafkenche”*, que reivindica los derechos de las comunidades, mismos que no habían sido tomados en cuenta al momento de la creación del ADI-Lago Budi.

- El sector ADI-Lago Budi es el área geográfica con mayor concentración mapuche a nivel nacional. En términos numéricos, esto queda expresado en un 64,3%¹⁸⁸.
- En el sector ADI-Lago Budi se encuentra una amplia gama de organizaciones religiosas.
- La organización religiosa seleccionada para la investigación se encuentra en el sector de Piedra Alta.

En lo que respecta a esta investigación, se toma como estudio de caso la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, ya que tiene un número considerable de templos repartidos en varios sectores aledaños al Lago Budi. La organización religiosa seleccionada se encuentra en el sector de Piedra Alta.

Cabe indicar que, dentro del proceso de selección del caso, también fueron tomados en cuenta otros factores no menos importantes, estos son: la accesibilidad de transporte, la distancia de viaje y el conocimiento relativo del sector. En otras palabras, se identificó un ambiente propicio para la investigación, a partir de las características de la geografía y accesibilidad.

El acceso a las comunidades indígenas, en el área donde se realizó la investigación, depende principalmente del transporte privado, con excepción de la circulación, dos veces por día, de lunes a sábado, de un bus que llega hasta el sector de Puaicho. Y los domingos, solo hace un recorrido. En lo que respecta a los caminos que comunican a los distintos sectores entre sí, y a éstos con Puerto Saavedra, son de piedra.

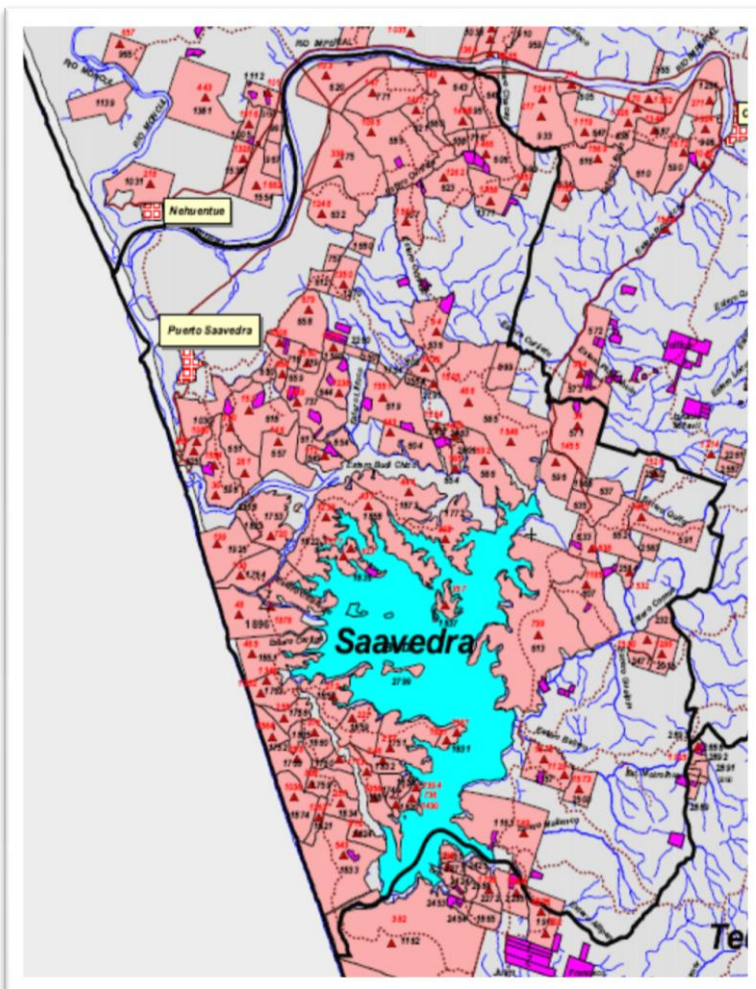
Para tener una visión general de la comuna de Saavedra y las comunidades indígenas en ella actualmente, se presenta un mapa que detalla ambos aspectos.

¹⁸⁸ Según el documento *Comunidades indígenas. Región de la Araucanía*, elaborado el año 2010 por la Corporación nacional de desarrollo indígena (CONADI), existen en la comuna de Saavedra 111 comunidades, de las cuales 99 pertenecen al ADI-Budi.

Ilustración 3. Comunidades indígenas mapuche. Comuna de Saavedra.

La imagen tiene una escala de 1: 125.000. En ésta se muestra la comuna de Saavedra, delimitada con un margen de color negro. La delimitación territorial al norte y noreste de dicha comuna, es con la comuna de Carahue, y al sur y sureste, con la comuna de Teodoro Schmidt. Al oeste, la delimitación es con el Océano Pacífico.

La imagen muestra el detalle de las diversas comunidades indígenas mapuches existentes en la comuna de Saavedra, como también, algunas comunidades localizadas en otras comunas. La localización de cada una de ellas está representada en color rosa y delimitada con color negro, débilmente resaltado.



Fuente: Detalle del documento “Comunidades indígenas. Región de la Araucanía”. 2010. Corporación nacional de desarrollo indígena (Conadi).

3.5. Temporalidad de la investigación

Desde el punto de vista temporal, la investigación fue planteada como seccional, ya que indago la observación o puntos de vista de un grupo de actores sociales, insertos en una realidad geo-temporalmente delimitada, en una sola unidad de tiempo. En otras palabras,

no se extraen y reúnen los datos para medir la evolución de una variable en el tiempo, como lo puede ser un estudio de orientación cuantitativa.

La dinámica del trabajo de campo se llevó a cabo de la siguiente manera:

- El primer trabajo de campo se comenzó entre mediados de octubre del año 2012 y mediados de enero del año 2013. Durante este período generó el contacto con la secta pentecostal y posteriormente, se obtuvo información a través de entrevistas semi-estructuradas y observación directa¹⁸⁹.
- El segundo trabajo de campo se inició finalizando el mes de marzo del año 2013 y terminó a mediados de mayo del mismo año. El objetivo de esta segunda estancia fue profundizar y ajustar algunas temáticas tratadas durante el primer trabajo de campo.

El tiempo total para la recolección de datos fue de cuatro meses y medio.

3.6. Proceso de acercamiento. Selección de informantes

Como se mencionó en el apartado anterior, el proceso de recolección de datos empíricos se efectuó en dos etapas de investigación en la región de la Araucanía, Chile.

En la primera etapa de recolección de información, era necesario buscar la forma de ingresar a la secta pentecostal. Para ello, se estableció un diálogo con informantes claves, específicamente el encargado de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile o también llamado *encargado de la obra* y su ayudante. Se le explicó el motivo del trabajo, los tiempos para su realización y la posterior utilización de la información que generaría la investigación.

Luego de esta explicación, el encargado de la obra cedió ante la propuesta. Para lograr una aceptación total del trabajo al interior de la secta pentecostal, el encargado de la obra indicó que se tenía que presentar la propuesta de investigación al pastor de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, persona encargada de la casa matriz ubicada en la ciudad de Carahue. Luego de concertar una cita y obtener la aprobación del pastor, se prosiguió a conversar nuevamente con el encargado de la obra y se estableció una visita al local que él dirige.

¹⁸⁹ En los siguientes apartados se entregan detalles de dichas técnicas de recolección de información.

El primer día de trabajo al interior de la secta pentecostal, el encargado de la obra hizo la presentación ante la comunidad, dónde detalló la propuesta del trabajo y solicitó a los presentes su colaboración. Luego de esta presentación, el ayudante del encargado de la obra me indicó que pasara al frente de la secta pentecostal, para que me presentara formalmente y diera detalles de las actividades que realizaría en aquel lugar.

El acercamiento a la comunidad pentecostal duró entre tres y cuatro semanas. Esta dinámica sirvió para darme a conocer entre ellos y generar lazos de relativa cercanía. Al paso de las semanas, establecí vínculos más estrechos con algunos integrantes de la secta pentecostal a partir de reiteradas conversaciones informales. De esta manera, se fue articulando paulatinamente la confianza y disposición por parte de los sujetos, para la posterior realización de las entrevistas.

Durante el segundo trabajo de campo, ya con un capital de conocimiento incorporado por haber realizado un levantamiento de datos previamente, y considerando todo lo que éste involucró, el acercamiento a la secta pentecostal no se me dificultó.

El generar un nuevo diálogo con la organización religiosa, surgió a través del contacto con el encargado de la obra de dicho grupo religioso. El restablecimiento de la comunicación y cercanía con él y con la comunidad pentecostal, se dio fluidamente y sin pormenores que hiciesen dificultoso el trabajo. Este nuevo contacto con la comunidad se concretó a través de la asistencia a reuniones y conversaciones informales con los fieles de secta pentecostal. Luego de este proceso, para retomar la cercanía y confianza que ya había logrado con anterioridad, ahondé la temática de investigación con base en un ajuste de preguntas, y retomé la observación como segunda herramienta de levantamiento de datos.

Las personas entrevistadas no cambiaron en relación a la primera vez. La distancia y cercanía con algunos integrantes de la secta pentecostal se mantuvo, a pesar del tiempo que estuve trabajando durante el primer encuentro. Me otorgaron nuevamente su tiempo y la narración de sus experiencias de forma fluida y directa.

3.6.1. Criterios de inclusión de informantes

Los criterios de selección de los informantes se dieron a partir de filtros durante el trabajo de campo. Una característica importante dentro del proceso de inclusión/exclusión fue la confianza, misma que se construyó a través de conversaciones informales que se sostuvo con algunos sujetos durante las semanas de inducción.

Otra característica fundamental dentro de este proceso, fue la distancia que guardaron algunos fieles de la comunidad religiosa. Como se señaló anteriormente, el pastor y el encargado de la obra dieron su aprobación para la realización de este trabajo dentro del recinto religioso; no obstante, no toda la comunidad aceptó la presencia de un extraño en los momentos y lugares de culto. Un ejemplo de esto fue la falta de participación por parte de algunos individuos -la cual, cabe aclarar, no se debió a la falta de entendimiento del idioma pues las personas se expresaban en español sin ningún problema- y el establecimiento de distancia física, mismas que se extrapolaron y evidenciaron durante la primera comunicación de acercamiento, pues las respuestas a las preguntas se limitaron a frases y monosílabos como *sí, no* y *más o menos*, o a gestos, como movimientos de cabeza.

En términos generales, para la selección de participantes se tomo en cuenta que los sujetos cumplieran con los siguientes criterios:

- Reconocerse como perteneciente al pueblo mapuche.
- Ser fiel de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.
- Tener una participación activa al interior de la secta pentecostal.
- Disponibilidad para participar de la investigación.
- Vivir en la comunidad u otra cercana a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

Con base en lo anterior, se obtuvo una muestra de 11 participantes en total, 10 integrantes de la organización religiosa y el encargado de la obra, siendo este último un elemento primordial para obtener información respecto a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, dada su posición y antigüedad dentro de la organización.

3.7. Unidad de análisis

Las unidades de análisis que esta investigación toma en consideración, generadas a partir de la naturaleza del objeto de estudio y construidas a partir de las técnicas de recolección de información, quedan establecidas de la siguiente manera.

- Para la entrevista: el discurso que los fieles y el encargado de la obra expresan.

- Para la observación: los hechos y conductas observadas en las reuniones y salidas que la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile promueve, esto con el fin de captar las modalidades concretas de socialización.

Estas unidades de análisis serán detalladas a continuación, señalando tanto las categorías manejadas en las entrevistas y su uso en el cuestionario, como también la utilización de la observación y su accionar en el proceso investigativo.

3.8. Categorías de investigación

La categorización que se utiliza en esta investigación, surgió de las conversaciones informales que se sostuvieron en el trabajo de campo, de la observación y de la información obtenida de investigaciones relacionadas a la temática tratada. De este modo, la categorización funcionó como “(...) un marco de trabajo de conocimiento y referencia desde el cual las observaciones empíricas pueden clasificarse y, de esa forma, entenderse y comunicarse”¹⁹⁰.

Como señalan Bergman y Coxon,

la función de la categorización en el proceso de investigación es ordenar fenómenos empíricos de acuerdo con reglas que se creen relacionadas a una pregunta de investigación específica. Las categorías, sin embargo, no están sólo basadas en patrones que ocurren naturalmente (e.g. la clasificación de elementos químicos de acuerdo a su peso, estructura o afinidad con otros elementos) sino que, y más importante para las ciencias sociales, son construcciones activas, que los investigadores imponen a los datos¹⁹¹.

Es así como la categorización queda establecida en siete unidades de análisis, las cuales responden a cuatro dimensiones. Cada categoría quedó expresada en preguntas de investigación, las que fueron dirigidas a los integrantes de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, previamente seleccionados, y al guía de dicha organización religiosa. Estas categorías son:

¹⁹⁰ Bergman, Manfred Max y Coxon, Anthony. 2005. “La calidad de los métodos cualitativos. *Forum: Qualitative social research sozialforschung*, v. 6, n° 2, art. 34: 12.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 13.

Dimensión	Descripción	Categoría	Descripción
Suceso	Hace referencia al hecho de cómo se produce la llegada de la persona a la secta pentecostal	Quiebre	Indica el acontecimiento que marca el actuar y pensar de la persona, como además, el momento en que decide acercarse a la organización religiosa pentecostal
Temporalidad	Se refiere a la percepción que tiene la persona respecto a su actuar y pensar luego de ingresar a la secta pentecostal	Antes	Señala la vida de la persona antes de ingresar a la organización religiosa pentecostal
		Ahora	Indica si se han generado cambios en la actuar y pensar de la persona, luego de ingresar a la organización religiosa pentecostal
Permanencia	Se refiere a los mecanismos con los que la persona es involucrada en la secta pentecostal	Actividades	Indica las actividades que realiza la secta pentecostal durante el año
		Participación	Señala las formas de participación de los fieles en la organización religiosa pentecostal
		Recomendaciones	Se refiere al establecimiento de reglas hacia los fieles por parte de la organización religiosa pentecostal
Promoción	Hace referencia a la disposición de materiales de enseñanza de la doctrina pentecostal a los fieles	Medios	Precisa los elementos con los que la organización religiosa pentecostal educa y refuerza la doctrina religiosa entre los integrantes

3.9. Entrevista semi-estructurada

Uno de los instrumentos de recolección de datos utilizado durante el levantamiento de datos fue la entrevista semi-estructurada. Mediante este procedimiento, se extrajo la información requerida a partir de una pauta de preguntas ya seleccionadas, al tiempo que se dejó abierta la opción de que el entrevistado aportara su percepción y ampliara la información solicitada. Esta técnica permitió explorar a profundidad los puntos de vista de cada uno de los diferentes sujetos que aportaron datos a la investigación enriqueciendo, de este modo, el análisis mediante el dinamismo que permite el instrumento. Ejemplo de esto, es respaldar las preguntas centrales, a través de cuestionamientos como: ¿me puede describir aquello?, ¿me puede dar ejemplos? y ¿por qué?, por mencionar algunos.

Durante la primera entrevista, con la pauta de preguntas ya establecida y con el fin de aproximarse a los núcleos de sentido del discurso de los fieles -en lo relacionado a las dimensiones constituidas dentro de los objetivos de la investigación-, se trató de ver la capacidad de extracción de datos del instrumento diseñado. En otras palabras, verificar si las preguntas eran entendidas en su formulación y respondidas con base en su propuesta. Posteriormente, este ejercicio propició reformular y ajustar el instrumento que sería utilizado en forma homogénea a los demás fieles de la organización religiosa¹⁹².

Al finalizar todas las entrevistas -ya con un capital de información, formado a partir de los datos que entregaron los integrantes de la secta pentecostal, y de la constante observación de las dinámicas presentes al interior de dicha organización-, se dio paso a la entrevista del informante clave: el encargado de la obra.

Al principio de la investigación, la pauta de preguntas fue establecida como un boceto. Este mismo se reestructuró con la dinámica de retroalimentación al interior de la secta pentecostal, con lo que se pudieron anular o agregar preguntas. Asimismo, durante el segundo trabajo de campo se profundizaron las preguntas con el fin de extraer mayores detalles de la narración de cada fiel entrevistado¹⁹³.

¹⁹² Respecto a esta idea, cabe agregar que "(...) la batería de métodos utilizados debe corresponder al problema que se tiene entre manos y se debe reflexionar constantemente sobre ellos *in actu*, en el mismísimo acto por el cual se los despliega para resolver cuestiones particulares". Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. *Op. Cit.*, p. 57.

¹⁹³ El primer boceto de preguntas no se integrará en este documento, dado que será más importante analizar los resultados ya con las preguntas replanteadas, más concretas y que aportan mayor información.

3.9.1. Preguntas de investigación

A partir de las categorías de investigación previamente descritas, a continuación se presentan las preguntas realizadas a los fieles de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile. Debe indicarse que el orden en el que se presentan las preguntas, responde a la linealidad en el desarrollo de los sucesos que experimentaron los entrevistados.

Dimensión	Categoría	Preguntas centrales
Temporalidad	Antes	Antes de ingresar a la Iglesia pentecostal, ¿cómo era su vida?
Suceso	Quiebre	Antes de ingresar a la Iglesia pentecostal, ¿le aconteció algún hecho de importancia a su familia, a sus amigos o a usted?
Temporalidad	Ahora	Después de ingresar a la Iglesia pentecostal, ¿cómo es su vida?, ¿se han producido cambios?
Permanencia	Actividades	¿Cuáles son las actividades que realiza la Iglesia pentecostal durante la semana?
	Participación	¿En cuál de esas actividades que realiza la Iglesia Pentecostal, usted participa?
	Recomendaciones	La Iglesia pentecostal, ¿le recomienda realizar ciertas actividades durante la semana?
		La Iglesia pentecostal, le prohíbe realizar ciertas actividades?

En el proceso de construcción del objeto de estudio, se realizó una entrevista al encargado de la obra, también llamado guía. Esto con el fin de considerar un segundo punto de vista y por ende, ampliar los datos, dinámica que posteriormente refuerza la triangulación de información. Asimismo, se le efectuaron preguntas para contextualizar el fenómeno de estudio, con el fin de tener una visión histórica de la llegada de las sectas pentecostales al sector y las áreas aledañas.

Las preguntas centrales realizadas al encargado de la obra fueron:

Preguntas centrales
¿Cuántas Iglesias Metodista Pentecostal de Chile existen en la comuna?
¿En qué año fueron constituidas?
¿En qué año se constituyó la Iglesia que usted dirige?
Usted, ¿hace cuantos años es guía?
Usted, ¿cómo llegó al Evangelio?
¿Cuáles son las actividades que realiza la Iglesia durante la semana?
La Iglesia destina responsabilidades a los fieles, si es así, ¿puede nombrarlas?
La Iglesia recomienda realizar ciertas actividades a los fieles, si es así, ¿podría describirlas?
La Iglesia ¿prohíbe realizar ciertas actividades a los fieles?, si es así, ¿podría describirlas?
¿Qué materiales de enseñanza dispone la Iglesia pentecostal para sus fieles?

3.10. Estrategia de análisis de datos cualitativos

Los datos recolectados, a través de las entrevistas realizadas tanto a las personas seleccionadas de la comunidad pentecostal, como al encargado de la obra, fueron analizados con la técnica de análisis de contenido. Esta técnica permite analizar la información recolectada, privilegiando aquellos tópicos que ilustran o ponen en evidencia los elementos de la problemática social investigada, todo ello a través de las categorías previamente establecidas.

Ander-Egg detalla que el análisis de contenido es “(...) una técnica de recopilación de información que permite estudiar el contenido manifiesto de una comunicación, clasificando sus diferentes partes conforme a categorías establecidas por el investigador, con el fin de identificar de manera sistemática y objetiva (...)”¹⁹⁴ lo expresado por el entrevistado.

3.11. Observación directa

Durante el proceso de levantamiento de datos, la entrevista se vio reforzada por la observación directa, misma que permite captar las acciones o conductas manifiestas de una persona o un grupo humano en su entorno natural. Por consiguiente, a través de ésta se observaron tres cuestiones importantes:

- Las distintas actividades y tareas que la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile establece para sus fieles.
- La forma en que los integrantes participan en las diferentes actividades.
- Los materiales y medios de difusión que la organización religiosa promueve entre sus miembros.

Basándonos en lo que señala Kawulich, esta estrategia de recolección de datos me permitió “(...) verificar definiciones de los términos que los participantes usan en entrevistas, [así como también] observar eventos que los informantes no pueden o no quieren compartir (...)”¹⁹⁵. Durante el primer trabajo de campo, la observación directa

¹⁹⁴ Ander-Egg, Ezequiel. 1995. *Técnicas de investigación social*. 24ª ed. Argentina: Lumen. p. 330.

¹⁹⁵ Kawulich, Barbara. 2005. “La observación participante como método de recolección de datos”. *Forum: Qualitative social research sozialforschung*, n° 3 v. 6, art. 43: 5.

posibilitó detallar el cuestionario y evidenciar ciertas dinámicas y prácticas que se llevaban a cabo al interior de la secta pentecostal. De esta forma, la observación directa favoreció el tener una mayor comprensión del contexto y del fenómeno social estudiado.

Por otro lado, con la observación permanente se fue generando un primer cúmulo de información, guiado por los elementos teóricos previamente definidos para hacer efectivo este proceso de levantamiento de datos¹⁹⁶.

Durante el segundo trabajo de campo, esta técnica de recolección de información no quedó relegada, sino que se reutilizó para evidenciar si existe un dato pertinente que hubiese pasado desapercibido la primera vez, del mismo modo, fue necesaria para afinar la información recolectada previamente.

Así, durante los periodos de trabajo de campo, la observación continua y repetida de las instancias de socialización y de las prácticas que los individuos ejecutan, permitió aprehender las modalidades efectivas de la socialización que se despliega, desde los factores que se dirigen al sujeto recién llegado, hasta los que refieren a los ya consagrados dentro de la organización religiosa.

Por último, cabe mencionar que durante el trabajo de campo, no participé de las actividades y tareas que la secta pentecostal promovía, es decir, siendo un fiel más. Por el contrario, la presencia fue ajena y se remitió sólo a la observación (ubicado siempre al final del templo -última línea de asientos-), esto con el fin de obtener la lógica social inmanente de las prácticas y actividades que se realizaban. En detalle, la observación se realizó durante doce reuniones de culto general, cada una de las cuáles se llevó a cabo todos los días domingo de un mes. Adicionalmente, se tuvo observación dentro de dos prédicas itinerantes, un punto de prédica y una asistencia en la Santa Cena.

¹⁹⁶ Respecto a este punto, y como línea de dirección a considerar durante la observación. Lahire señala que “la descripción sociológica debe guiarse siempre por esquemas interpretativos, incluso por un modelo teórico. Y aun cuando no puedan sustituir las teorías, las mejores descripciones siempre están guiadas -de forma más o menos explícita- teóricamente. Sólo el punto de vista teórico (que, como lo recordaba Saussure, crea el objeto) permite decidir acerca de la pertinencia relativa de las dimensiones de lo social al describir. Y ese mismo punto de vista tiene el poder de ‘hacer hablar’ los elementos de descripción”. Lahire, Bernard. 2006. *El espíritu sociológico*. Buenos Aires: Manantial. p. 36.

3.12. Triangulación de información

Con la implementación de entrevistas semi-estructuradas y la observación directa durante el trabajo de campo, se trató de generar una triangulación de información. Esto quiere decir, que durante la construcción del fenómeno de investigación abordado, se implementaron técnicas de levantamiento de datos de forma independiente, pero orientadas por un propósito común. El objetivo de la triangulación consiste en fortalecer las debilidades de cada técnica de investigación, lo que genera una mayor validez de los datos recolectados y analizados. Por lo tanto, a partir de esta dinámica investigativa, la información recolectada y analizada se enriquece desde el punto de vista interpretativo, como también, se obtiene un mayor sostén a la hora de extrapolar los datos arrojados a situaciones similares -generalización contextualizada-.

3.13. Registro de datos

El registro de datos durante el trabajo de campo se efectuó por medio de audios grabados con una grabadora portátil. En específico, se realizaron grabaciones de las reuniones y salidas que organizaba la secta pentecostal, como también se registraron las entrevistas realizadas a los participantes, al ayudante de la obra y al encargado de la obra. En lo que respecta a la observación, se utilizaron notas de campo en un cuaderno bitácora.

3.14. Aspectos éticos

En el transcurso de la investigación, se veló por la protección de la identidad de los sujetos que participaron, directa e indirectamente, en el desarrollo del levantamiento de datos. Cabe señalar que la participación de los actores sociales fue voluntaria, es decir, no se utilizó ningún tipo de presión, amedrentamiento o retribución económica para obtener su testimonio.

Al momento de desarrollar las entrevistas, se priorizó la libertad de expresión de los actores sociales; es decir, no se indujo respuestas, ni se entregaron de juicios valorativos en conversaciones formales (entrevistas) e informales. También se buscó el libre desarrollo de lo expresado por los entrevistados, promoviendo con aquello la narración de su experiencia y no empujándolos hacia discursos políticamente correctos. Asimismo, durante la interpretación de datos, se cuidó la identidad de los integrantes de la Iglesia

Metodista Pentecostal de Chile, siendo utilizadas tan sólo las siglas de sus nombres para identificar y detallar lo expresado por cada uno de ellos.

4. ANÁLISIS DE DATOS

En este capítulo se presenta el desarrollo de cada uno de los objetivos específicos planteados por la investigación. Para lograr aquello, se recurre a la información otorgada por los entrevistados y la obtenida a través de la observación participante, siendo ésta analizada por medio del análisis de contenido y de la pauta de observación, generando de este modo, una triangulación de información, con el fin de obtener una mayor riqueza interpretativa del fenómeno abordado y consecuentemente, satisfacer lo que la investigación se propone.

Primer objetivo específico:

- Describir cómo era la vida de los sujetos, integrantes del pueblo mapuche, antes de integrarse a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

Los sujetos que han sido miembros de la organización religiosa pentecostal por más de un año o menor a esta data, interpretan su pasado como una parte de su vida caracterizada por situaciones valorizadas como negativas. Previo al ingreso a la organización religiosa, el actuar de las personas estaba guiado principalmente por vicios e irresponsabilidades, repercutiendo directamente en la convivencia familiar y en las relaciones con sus cercanos; por ejemplo, se creaba distancia respecto a las responsabilidades que las personas tenían como padres y esposos.

De esta manera, los sujetos pertenecientes a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, hacen alusión a las situaciones pasadas mediante de la palabra *antes*, lo cual se une a la percepción de un *yo era*. A partir de esta toma de conciencia, se expresa una racionalización basada en un *antes* y en un *ahora*, el *ahora* es visto como una mejor situación, valoración que surge siendo partícipe de la organización religiosa pentecostal.

Podemos ejemplificar esta conducta y toma de conciencia a partir de lo que vivió F.P., pequeño agricultor y miembro de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile desde su creación. En detalle, F.P. señala que el *antes* se caracterizaba por *“problemas en el hogar, por vicios”,* y del cual, *“ningún hombre podía quitarme”*. Asimismo, este dato puede ser reforzado por lo señalado por A.P., hijo de F.P y encargado quien sostiene: *“mi padre alcohólico, mi padre... ¡sobeeerbio!, mi padre ¡maaalo! En ese sentido, en palabras*

vulgares. Que no..., es una persona que-que... llegaba curado¹⁹⁷, se curaba todo el mes o una semana o quince días, tomando todos los días y llegaba a la casa, llegando... pateando la olla o echando a todos a fuera”.

Paralelamente a estas conductas, las amistades también pasan a ser un elemento fundamental al momento de caracterizar el pasado, pues refuerzan la actitud en *el mundo*. Las amistades son la fuente de la tentación, es decir, incitan al individuo a permanecer en un ambiente regido por el desorden y la perdición en el que el alcohol es el principal articulador de las conductas negativas, trayendo consecuencias incluso en la despreocupación del sujeto por su propia integridad física.

Lo expuesto anteriormente se puede ejemplificar a través de lo vivido por J.L., agricultor y miembro de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile desde su construcción. *“Antes salíamos desordenadamente. No sabíamos que cuando salíamos de la casa, no sabíamos si íbamos a llegar bien. Muchas veces se junta uno con un amigo, ahí en un torneo, en una fiesta, en un cumpleaños, va uno... peligrando la vida. Y sale uno bien vestido, limpiecito y ve su ropa lleno de barro, votado, en el camino, tirado, peliando. Esa es la vida del mundo, pero uno... salir de ahí. Yo, antes de eso, antes de conocer a Dios, era yo así”.*

Por lo tanto, el *antes*, momento de la vida del neoconverso en la que estuvo en *el mundo*, es señalado como el lugar en el que no existe el Evangelio y, por ende, se carece de una guía para proceder correctamente en la vida. Este pasado es expresado por los sujetos bajo un sentimiento de inconformidad o rencor, dado que ellos mismos son la causa que los orilló a tener actitudes negativas que afectaron tanto su auto cuidado como el bienestar de su familia. En otras palabras, el *antes* representa la toma de conciencia que cada fiel hace respecto de sí y sobre su forma de actuar y pensar pasadas, siendo esta visión generada a partir de disposición que inculca la organización religiosa pentecostal. Esta valoración impacta directamente en la generación de una autocrítica por parte del sujeto, la cual funciona como un muro de contención para no volver a una situación similar.

“Uno cuando anda perdido, no sabe lo que anda haciendo en el mundo, mundo pura perdición no má. Cada cosa mala”. En este sentido, lo expresado por F.P. sintetiza aquella toma de conciencia que propicia la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile en sus fieles, luego de integrarse a dicha organización y establecer un vínculo que se basa en la participación de las actividades y en el cumplimiento de las normas que ésta dispone.

¹⁹⁷ Persona que se embriaga.

Segundo objetivo específico:

- Identificar la existencia de algún suceso que genere el acercamiento de los integrantes del pueblo mapuche a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

De acuerdo con la experiencia de algunos de los sujetos entrevistados, en un momento específico de sus vidas les ocurrió un evento que modificó su actuar y pensar, a raíz de lo cual tomaron la decisión de acercarse a la organización religiosa. Es necesario señalar que este evento es transversal a todas las personas entrevistadas y, por lo tanto, se ve reflejado en los argumentos presentados a continuación. Para entender esta situación y desarrollarla de acuerdo con lo que la investigación demanda, este momento será equiparado con el concepto *quiebre*.

Ahora bien, de acuerdo a la información obtenida en las entrevistas, se puede hacer el análisis a partir de dos líneas de argumentación:

La primera línea argumental tiene relación directa con el *antes*, instancia en que el individuo "*anda por el mundo*", y que es alterada por una situación que afecta su integridad física o emocional -el quiebre-. En este caso, el *quiebre* es un suceso que perturba el orden de las cosas y a partir del cual, la organización religiosa va generando un cambio paulatino en el sujeto recién integrado, propiciando con ello un cambio en el actuar y pensar del individuo y, del mismo modo, repercutiendo en los ambientes en los que éste se desenvuelve.

Lo anterior puede ilustrarse con la experiencia de F.P., en cuyo caso la situación de estar *en el mundo* se hizo insostenible, es decir, llegó un momento en que fue superado por su mismo actuar. En este ejemplo, el consumo de alcohol y la violencia generada por el sujeto no tuvo límites y actuó sin pensar en las consecuencias que podría tener tanto a nivel personal como familiar. En este caso, el *quiebre* surge a partir de la conducta de F.P. y de la insostenibilidad de ella en su entrono familiar; es bajo estas condiciones que su esposa -principal afectada- lo incentiva a "*acercarse a Dios*" para concebir la posibilidad de si se genera un cambio en éste.

Otra situación similar es la expresada por L.C. -trabajador de oficios como carpintería y albañilería, por mencionar algunos- quien, luego de vivir en Santiago de Chile por más de una década, donde pertenecía a una organización religiosa en la que logró reunirse con otros sujetos pertenecientes a diversas comunidades indígenas localizadas al sur de Chile, decidió regresar a la comunidad indígena; lugar donde nació y aún se encuentran su

madre y hermanos. A su regreso a la comunidad, menciona haberse unido voluntariamente a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, a los pocos días de haber regresado. Situación similar a cuando llegó por primera vez a la capital de Chile pero con la diferencia de haber desertado con paso del tiempo.

En este sentido, L.C. señala que en *el antes*, era una persona conflictiva, repercutiendo aquella actitud en la relación familiar y otros. En palabras del entrevistado, esto queda expresado en que: “*¡era malaso!*”, produciéndole aquel comportamiento “*pura tristeza y angustia (...). Mucho problema con mi pareja, problema con mi familia, contra los vecinos*”. Se puede apreciar que el *quiebre* se produce dada la situación en que se ve envuelto el individuo, una situación insostenible, decidiendo a partir de aquello, regresar a la comunidad y abandonar el lugar donde se encuentra su esposa e hijos. Ya estando en la comunidad, L.C. señala que *el antes*, además de ser una instancia problemática, le provocaba una “*necesidad de un amor, de un cariño*”; evidenciando con esto una carencia afectiva que se une al desconsuelo que expresa por el hecho de dejar a su familia.

A la experiencia anterior, podemos sumar la de J.L., quien señala que cuando estaba *en el mundo*, el alcohol, las reacciones impulsivas y la violencia, constituían su proceder cotidiano. Asimismo, se agrega que el sujeto vivió la experiencia de una enfermedad que aquejó a uno de sus hijos, lo que generó una confusión en él y, al no saber cómo actuar ante esta situación, optó por solucionar su problema acercándose a “*la palabra de Dios*”. En este caso, el sujeto se encuentra en un estado de desorientación y desesperación, ya que no se contaban con los medios para obtener un diagnóstico médico.

En palabras de J.L.: “*Yo llegué con una aflicción po’. Uno no llega porque quiere llegar a la Iglesia. Nadie llega porque quiere, porque uno está afligido y no sabe qué hacer, muchas veces los médico, en ese tiempo, no había en este lugar*”. En esta experiencia, *el quiebre* comienza con la búsqueda del tratamiento de la enfermedad del hijo y, dado que las condiciones no permiten tratarlo desde la medicina general, se recurre a la religión como una alternativa o una esperanza para tratar aquello. Paralelamente, ya siendo miembro estable de la Iglesia Metodista Pentecostal, J.L comienza a dejar el alcohol y las amistades que fueron consideradas perjudiciales, demostrando con ello un cambio en su accionar y pensar. Asimismo, J.L. detalla que, al poco tiempo de lo acontecido, emigró a Santiago, dónde se unió a otra organización religiosa pentecostal y pasó a ser miembro estable. Actualmente, de regreso en la comunidad indígena de origen, se integró a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile a la que ha asistido regularmente desde su afiliación.

La segunda línea argumental no está relacionada con un *antes* -como instancia caracterizada por estar “*en el mundo*”-, aquí *el quiebre* se remonta a un evento que podría caracterizarse como un suceso inesperado. Para ejemplificar esta línea argumental

tomamos como referencia el testimonio de B.A., pequeño agricultor del sector de Puaucho, ya que su acercamiento a la organización religiosa se dio a partir de un accidente en el que estuvo *“al borde de la muerte”* y en el que quedó inhabilitado físicamente por unas semanas. A partir de este suceso, B.A. especifica que buscó por primera vez a Dios, con la intención y esperanza de recibir algún tipo de ayuda, ya que no había nadie en el sector para auxiliarlo. Asimismo, el entrevistado detalla que ya estando en condiciones de moverse y valerse por sí mismo, buscó a Dios de nuevo para agradecerle el milagro de salvarle la vida y sanar las heridas con las que quedó.

Un caso similar a exponer, es el de A.P., hombre de 34 años que trabaja como encargado de obra, quien sufrió un accidente que lo dejó postrado en un hospital y con un diagnóstico médico desfavorable. Al respecto, A.P. menciona: *“estuve como tres meses hospitalizados. No podía caminar, tenía toda una fractura múltiple en las dos piernas, una fractura en la columna, y ya con todo los médicos me habían evaluado, no tenía solución de acuerdo a la ciencia médica”,* pero a pesar de aquello, *“Dios me sanó”*. A partir del accidente y la *“recuperación milagrosa”* que tuvo A.P., y gracias a la oración de su madre, retomó la vida del Señor. En detalle, esto queda expresado de la siguiente manera, *“mi madre, quien siempre estuvo orando, fiel eh... a las cinco de la mañana, a las seis de la mañana mi madre orando y... pero ahí Dios tuvo misericordia de mi vida y me sanó”*.

En el caso de A.P., el quiebre y la sanación produce una reactivación de la fe. Cuando él era pequeño acompañaba a su madre a la Iglesia, pero con el pasar de los años y debido a las responsabilidades y diversas actividades en las que se involucró, se fue *“alejando de Dios”*. La recuperación y la posterior adhesión a la organización religiosa pentecostal, ésta última como instancia de agradecimiento a Dios, pasó a ser un *“testimonio vivo de lo que Dios es capaz de hacer”*. Después del cambio en su pensar y actuar, y tras haber sido miembro activo de la organización religiosa por varios años, A.P. fue promovido a guía de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

Tercer objetivo específico:

- Identificar si se producen cambios en la vida de los sujetos, luego de haber ingresado a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

El ingreso a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, por parte de integrantes del pueblo macuche, produce cambios que se generan a nivel individual impactando directamente en el grupo familiar y en la comunidad pentecostal. Estos cambios se producen a partir del *“cambio de actitud”* que promueve la organización religiosa a los recién llegados. En primer lugar, *el antes* -caracterizado por estar *“en el mundo”*- es eliminado cuando el pasado ha sido dejado atrás radicalmente; en segundo lugar, el ingreso y asistencia a la organización religiosa ayuda a los sujetos a sobrellevar el quiebre que se generó en cada uno de ellos. De esta forma, el discurso y hacer de la organización pentecostal se centra en la generación de una comprensión de las diferentes situaciones que el sujeto vivió, y en el ofrecimiento de una respuesta o posible solución a cada una de estas.

El presente se perfila como el lugar en el que el individuo está en una mejor situación, la que se expresa a través de un *“ahora”*, y, a la vez, es personificado por un *“yo soy”*, siendo la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile la generadora y canalizadora de dicho cambio *“a través de las palabras de Dios”*. De este modo, al ser partícipes de la organización religiosa pentecostal, los neoconvertidos encuentran un lugar en el que pueden expresarse, conocen la *“verdadera amistad”* e incentiva a la reconciliación con sus cercanos. Frente a la apreciación del *antes*, se perfila un presente mejor, caracterizado por la guía que entrega *“el Dios verdadero”*.

Los fieles que dejan atrás su pasado, encauzan su vida eliminando radicalmente las situaciones o eventos en las que estuvieron insertos, incluso dejando atrás su cultura por considerarla en el presente como algo que no les sirvió y que, en muchos casos, catapultó el desorden en sus vidas. Para ejemplificar este fenómeno, se toma en consideración lo que expresa J.L.: *“Yo vivo, conozco como un Dios verdadero. We Tripantu es costumbre de antes, entonces tampoco no, no me llama la atención, (...) pero cuando uno conoce a Dios cambia, cambia de pensar, como tenemos que eh... seguir bien a Dios un día”*. Un testimonio similar es el de F.J., quien expresa: *“cuando me entregué al Señor hace cinco años, me entregué completo, entregué pensamiento... too’. No solo pensamiento, no tener dos pensamiento, andar en doo’ partes: el evangelio y cultura, no”*.

Con estas testificaciones, se evidencia la entrega completa por parte del fiel a este nuevo paradigma religioso en la que Dios es el principal guía de la vida, y es él quien proporciona

las herramientas necesarias para la comprensión de los diversos sucesos desfavorables que han experimentado los sujetos.

La culminación del proceso de cambio de los neoconvertos, es provocado por la aceptación total de éstos al interior de la organización religiosa, acto que se ejecuta a través del bautismo y la Santa Cena. Para ejemplificar aquello, F.P. señala que *“porque bauticé, tomé la Santa Cena, ¡ahí me cambie., ¡Too too!, dejé por gracia de Dios”*. Este momento es, por tanto, el instante del arrepentimiento de los actos cometidos en *el antes* y, además, la concreción de la aceptación de Dios, es decir, la aceptación por parte del sujeto de lo todo lo que la organización religiosa dispone bajo su lineamiento teológico.

El sujeto que se entrega a la organización religiosa encuentra en su interior una acogida y un nuevo ambiente. Para ejemplificar lo anteriormente señalado, tomamos lo que detalla F.P. al respecto, *“aquí tengo mejor amigo, mejor hermano, mejor familia, en toa’ parte, donde ando yo. Con bendición, cariño”*. En otras palabras, el adherirse a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, ser bautizado y tener la Santa Cena, es considerado como un renacer. Es un nuevo comienzo para el sujeto ya convertido, en el que se dispone de la reflexión y de un nuevo actuar, expresando esta última disposición en cada uno de los ambientes en los que se desenvuelve.

El mayor cambio que experimentan los sujetos es el reencauce de sus vidas, esto a partir de la adopción de nuevas dimensiones éticas, morales y emocionales. Es así como se puede tomar lo señalado por L.C., el cual detalla que *“sin la ayuda del Señor no podría ser feliz”* ya que *“gracias a él he salido a adelante, por todo mis problema, porque yo he tenido muchos problemas en mi vida, por eso yo creo en él, Dios, el Señor”*. Prosiguiendo en esta misma línea argumental, L.C. expresa que durante el su participación en la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, a través de las diversas actividades y tareas que ésta promueve, ha encontrado seguridad y tranquilidad. En detalle, en palabras del entrevistado, esto queda expresado de la siguiente manera: *“en primer lugar, esa paz, tranquilidad, seguro, sin temor (...). Yo puedo sentirme el día domingo participando en el templo, me siento feliz, me gozo en primer lugar en la Iglesia y... en tercer lugar que hay que llevar la enseñanza de Cristo que es lo mejor que hay en la..., para mí ha sido lo mejor que bienes materiales, de otros preocuparse”*. Asimismo, pero en referencia a la organización religiosa y la gente que asiste en general, L.C. señala: *“aquí tengo mejor amigo, mejor hermano, mejor familia, en toa’ parte donde ando yo. Con bendición, cariño (...)”*, y el mismo entrevistado detalla que *“antes que conociera al señor no tenía esa paz y hoy en día gracias al señor tengo esa paz y así con mis hermanos, un abrazo, un saludo, eso me hace bien”*.

Retomando lo que indicaba A.P., y ejemplificando a través de ella -en referencia al cambio que ha tenido su padre, FP.-, expresa lo siguiente: *“hoy día [mi padre] ha tenido caaambios rotundos, digamos, de su conducta y vivencia y eso también a nosotros nos lleva a testificar que hay un Dios soberano que cambia al hombre y las criatura, transformándolo, ¿no cierto?, a un ser que tiene una conducta distinta a que persona que no ha sido cristiano”*. Estas palabras ponen de manifiesto que los sujetos, una vez siendo miembros de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, cambian en todos los sentidos o la mayoría de ellos, demostrándose así lo que puede hacer la organización religiosa con los sujetos en cuestión, sin dejar de lado que la disposición que tengan los individuos, es fundamental para dicho proceso.

Estos mismos cambios son los que el neoconverso saca a relucir y promueve entre los sujetos que están *en el mundo*, presentándose con ello, una testificación de las *“pruebas contundentes”* de los beneficios que Dios puede hacer con cada sujeto que se integre a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile. En otras palabras, los sujetos se convierten en un *“testimonio vivo”* de que Dios ayuda al hombre, siendo ellos los seleccionados *“para ser parte de su viña”*, es decir, para ser incluidos en los planes que Dios tenga sobre el presente y el futuro.

Para finalizar este punto, es preciso establecer que la vida de los sujetos cambia considerablemente una vez que se han unido a la organización religiosa pentecostal, toda vez que el *antes* -momento en el cual el pecado era la directriz de la vida, o donde el individuo ha pasado por un suceso inesperado- es superado por un presente que se perfila como algo nuevo y mejor ya que *“se está dentro del Evangelio”* y no *“en el mundo”*.

Cuarto objetivo específico

- Describir cuáles son las actividades que realiza la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

La Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, ubicada en la comunidad Remeco Budi, sector de Piedra Alta, dispone de diversas actividades que se realizan durante el año. Dichas actividades se pueden dividir en dos formatos: en primer lugar, están las actividades que se realizan semanalmente y a las que se les destina un día específico para su realización, ejemplo de ello es la escuela dominical, reunión de hermanas Dorcas, entre otras. En

segundo lugar, se encuentran aquellas actividades que se realizan de manera esporádica como son, por ejemplo, la Visita de Hermanos y la Santa Cena.

Cabe resaltar que respecto a los puntos de prédica y predicación itinerante, no presentan mayores variaciones en su aplicación respecto a lo expresado anteriormente en el marco teórico. Asimismo, las campañas evangelistas y de sanación, no son practicadas por la organización religiosa pentecostal abordada en este trabajo.

Ahora bien, las actividades que realiza la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile durante el año, son:

- I. Culto general: Hace referencia a las reuniones que se ofician todos los domingos del año. Estas reuniones tienen una duración de dos horas aproximadamente, en las cuáles se predica el Evangelio, se cantan alabanzas y se hace oración. Los cantos varían de entre ocho a diez por reunión y las oraciones van de cuatro a seis por reunión. Finalizando el culto general, se presentan las actividades que se realizaron durante la semana, nombrando a los fieles que participaron en cada una de ellas, paralelamente, se designa a un encargado y se anotan voluntariamente los integrantes que participarán en las actividades de la semana entrante, por ejemplo, en la visita a hogares y en los puntos de prédica. Por otro lado, se entrega el detalle de las finanzas que tiene la organización religiosa y las obras materiales que son necesarias para que el templo esté totalmente construido.

- II. Servicio de gratitud: Esta actividad se realiza cada martes durante todo el año. Como detalla el encargado de la obra, esta actividad se realiza para *“dar gracias a Dios, lo que Dios ha hecho en su vida [del neoconverso]*. Esto queda ejemplificado en que Dios *“a alguien lo ha sanado, eh... hay muchos hermanos que han sido desahuciado de los médicos y se han mejorado por haber estado en la Iglesia”*. En otras palabras, esta actividad se realiza para agradecer a Dios, ya sea por la sanación de un accidente, enfermedad o vicio que se tuvo en el pasado, o bien, por alguna obra que Dios ha realizado de forma general en la vida de cada uno de los integrantes de la organización religiosa pentecostal. Por último, debe mencionarse que los fieles expresan su gratitud a través de alabanzas y mensajes cortos.

- III. Reunión de hermanas Dorca: Es el nombre que se le da al grupo de mujeres que se reúnen generalmente en fines de semana¹⁹⁸. En el caso de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, las reuniones se realizan los sábados de cada mes.
- IV. Escuela dominical: Se trata de la reunión que se lleva a cabo durante los domingos. En ella participan niños y niñas de entre cinco y ocho años de edad, hijos o parientes cercanos de los fieles de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile. Se le enseña a los niños y niñas el Evangelio, específicamente se les adoctrina sobre cómo se llega a ser pentecostal y se les inculcan formas de comportamiento ante sus padres y familiares. Así mismo, se les enseñan ciertos cantos que son pronunciados ante la comunidad pentecostal el culto general.
- V. Visitas a hogares: Esta actividad se realiza puerta a puerta los días sábado y siempre participan dos integrantes de la organización religiosa. La visita no es realizada en forma continua, sino más bien en forma paulatina y con un tiempo moderado de espera, esto en consideración de que a las personas que a las que se les presentó el Evangelio, tengan un ejercicio de absorción de algunos elementos del mismo, de tal manera que se genere un acercamiento por parte de ellos a la organización religiosa.
- VI. Aseo y mantenimiento del templo: El aseo del templo se realiza todas las semanas y se delega dicha responsabilidad a uno o dos fieles de la organización religiosa. Regularmente, se realizan arreglos o terminaciones que el templo amerita, ya que su construcción no está del todo terminada. Ambas actividades se realizan a través de voluntarios, por ende, no hay una imposición por parte del guía u otro sujeto perteneciente a la organización religiosa.
- VII. Grupo de coro y grupo instrumental: La idea central de estas actividades es generar una convivencia a partir del ensayo musical. Las reuniones se dan todos los días sábado, y ambos grupos están a cargo de una persona designada

¹⁹⁸ Las Dorcas no es un grupo exclusivo de las sectas pentecostales, sino también de algunas Iglesias Evangélicas presentes en la Región Metropolitana, Chile. Dentro de los documentos consultados, revistas indexadas y libros, el fenómeno Dorcas tan sólo aparece, como elemento principal y secundario, en investigaciones realizadas en el contexto chileno, no así a un nivel latinoamericano, como podría ser México, Argentina, Guatemala y Nicaragua, países en los que llegó el pentecostalismo bajo la primera oleada de su expansión en la región, y en los que se ha presentado un crecimiento sostenido en las últimas décadas.

como jefe, quien guía y propone los cantos que deben ser aprendidos por cada uno de los integrantes de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

- VIII. Santa Cena: Esta actividad se realiza anualmente el fin de semana anterior al 25 de diciembre, teniendo como propósito la celebración del nacimiento de Jesús. La reunión tiene un carácter informal, ya que no se ora ni se cantan alabanzas y los fieles pueden asistir con ropa informal, esto a contracorriente de la vestimenta formal o semiformal con la que asisten al culto general los adultos.
- IX. Visita de guía y jefa del grupo de Dorcas: La visita de un guía perteneciente a otro templo, pero siendo de la misma denominación de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, se realiza con una frecuencia relativamente alejada, cada cuatro o cinco meses aproximadamente. La lógica de esta actividad es presentar el trabajo religioso que se hace en cada templo ubicados los alrededores del Lago Budi, así como también se trata de establecer un contacto cercano con los diversos guías que administran dichos templos. Junto con el guía, se une a la visita la jefa Dorca, quien habla de su experiencia y del trabajo que realiza con sus hermanas, miembros también de la organización a la cual ella pertenece.
- X. Visita de hermanos: Esta actividad se realiza una o dos veces al año. Tiene como finalidad conocer las experiencias, o también llamado como los Testimonios, de los fieles pertenecientes a los diversos templos repartidos a nivel nacional, que correspondan a la misma organización religiosa.
- XI. Celebración del cumpleaños del pastor: El cumpleaños del pastor -quien dirige y administra la casa matriz- es una ocasión especial, por lo tanto, amerita una celebración con todos los integrantes de la organización religiosa.

Quinto objetivo específico:

- Determinar cómo se desarrolla la participación de los sujetos pertenecientes al pueblo mapuche al interior de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

La participación de los sujetos pertenecientes al pueblo mapuche al interior de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, se presenta a través de un estatus que se divide en dos categorías: la primera, hace alusión a los miembros en prueba, y, la segunda, a los miembros reconocidos.

Los *miembros en prueba* son aquellos individuos que asisten a la agrupación religiosa pero que están bajo un examen que tiene por duración un año. Esto quiere decir, que están en un período de prueba en el que se evalúa su participación en las diversas actividades que la organización religiosa promueve, así como también se valora su desenvolvimiento con los demás fieles y su actuar en su círculo familiar. Posteriormente, tanto el guía como los demás fieles de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, evalúan sus acciones y desempeño durante un año, de tal manera que, si fue calificado como favorable, el sujeto es promovido; es decir, *“le dan el visto bueno”* para que obtenga un nuevo estatus.

El ingreso del sujeto a la nueva etapa, es marcada por el bautismo y la primera comunión. A raíz de ambos procedimientos, el sujeto adquiere tareas espirituales por haber tenido - como detalla el encargado de la obra- *“una antigüedad y un antecedente espiritual intachable”*; además esto le permitirá al individuo visitar hogares u optar a un cargo al interior de la organización religiosa, como puede ser jefe Dorca o ayudante de guía. Asimismo, si el individuo continúa con un desempeño favorable y conducta apropiada, podrá predicar el Evangelio e incluso ser promovido a guía para dirigir un templo ubicado en los sectores próximos al Lago Budi.

Cabe señalar que el guía también está sujeto a un examen similar lo cual significa que si su comportamiento no es idóneo, como su posición lo demanda, o si su gestión del templo no es la mejor, se cambia de local, o como señala el guía, *“se le deja en la banca”* por un período de un año o más, es decir, se queda inactivo *“como predicador del Evangelio”* hasta que recupere su estatus.

Los *miembros en prueba*, pueden participar en la mayoría de las actividades que la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile promueve. Es así como en la actividad principal, el culto general, están presentes la mayoría de ellos. Éstos participan en las oraciones y cantos que se pronuncian durante la reunión, uniéndose, paralelamente, a la ya mencionada

intervención masiva, el servicio de gratitud, instancia abierta que no demanda un grado de antigüedad entre los fieles.

Los miembros en prueba, pueden participar en la mayoría de las actividades que la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile promueve. Es así como en la actividad principal, el culto general, están presentes la mayoría de ellos. Éstos participan en las oraciones y cantos que se pronuncian durante la reunión, uniéndose, paralelamente, a la ya mencionada instancia de alabanza o reunión masiva, el servicio de gratitud, instancia abierta que no demanda un grado de antigüedad entre los fieles. Otra instancia de participación de los *miembros en prueba*, es en la realización de tareas. El desarrollo de éstas no tiene que ver con la prédica del Evangelio, sino más bien se remite a la participación en la construcción y mantención del templo.

De este modo, la participación de los sujetos pertenecientes al pueblo mapuche al interior de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile queda establecida de la siguiente manera.

En lo que respecta a la reunión del grupo de Dorcas, es una actividad destinada para las mujeres integrantes de la organización religiosa pentecostal. Es una instancia creada para la integración de los miembros del sexo femenino y es comandada por una mujer elegida para llevar la jefatura de dicho grupo -jefa Dorca-, quien también tiene la facultad de organizar las reuniones y guiar la discusión que se genera entre las participantes. La jefa Dorca es la máxima representación de mujer pentecostal, es decir, es el modelo a seguir por todas las demás mujeres integrantes de la organización religiosa.

Las reuniones que se realizan tienen un matiz claramente femenino. El ambiente que se genera es de participación, en el que se intercambian experiencias de vida y se comentan los testimonios que cada una de ellas ha vivido. Bajo el ambiente que se produce, se genera un contexto de cercanía y ayuda entre las presentes. Además el grupo de Dorcas también trata temas domésticos, como es la relación conyugal, la economía doméstica, la crianza y el cuidado de los niños.

Otra momento de colaboración de las mujeres, se presenta en la participación del grupo de coro, tocando la guitarra o cantando, y en la realización del aseo del templo, a contracorriente de los hombres, específicamente con aquellos que tienen una data superior a un año, siendo esto expresado en la participación activa de la predicación del Evangelio en todo contexto, entiéndase ésta como prédica itinerante o culto general.

Los hombres que poseen una afiliación que no supera el año -miembros en prueba-, tan sólo pueden predicar su Testimonio, como elemento que da pie para mantener su fe y creencia en Dios y, algo bastante importante, lo que Dios realizó con él o ella, "*sacarlo(a) del mundo*" o de la situación desfavorable que experimentó. Cabe indicar que si el fiel ha

expresado lo suficiente su Testimonio *al mundo*, según el criterio del guía y la comunidad pentecostal, esto le permitirá tener un mayor grado de aceptación a la hora de la evaluación de su permanencia al interior de la organización religiosa, como también será un elemento fundamental en el instante de su promoción dentro de ésta -pasar de miembros en prueba a miembros consagrados-.

Por otro lado, hay que expresar que el Testimonio no es considerado por la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile como un don por sí mismo, sino como algo que tan sólo debe ser expresado por el fiel, como un elemento que evidencia la existencia y bondad de Dios con los humanos, siendo el sujeto que lo predica, el ejemplo patente de lo que Dios puede realizar con los que se unen a él.

Asimismo, la participación de todos los hombres, fieles de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, es requerida en las actividades de mantención, aseo y construcción del templo. Sobre este punto, el guía de la organización religiosa, señala que el aporte de los hombres se realiza principalmente *“a través de los talentos que Dios les dio”*. Esto puede ser, por ejemplo, en que los hombres que saben carpintería, construcción, cercado o albañilería, se abocan en la construcción o reparación del templo, ya que saben realizar aquellos trabajos, gracias a las aptitudes que Dios le dio a cada uno de ellos.

Otra regla de participación es, el establecer a un hombre -y nunca una mujer- a la entrada del templo durante el tiempo que dura el culto general, esto se realiza con la intención de recibir y saludar a los fieles, como a los nuevos sujetos que se integran.

En lo que respecta a la participación de niños y niñas, hijos o familiares directos de los fieles de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, se concreta en la pronunciación de cantos religiosos durante las reuniones que se realizan. Es así como los días domingo, en el momento que se lleva a cabo el culto general, éstos pasan por el frente del templo, el cual está ubicado a un costado del altar y, desde ahí, entonan una canción de carácter religiosa, previamente aprendida. El encargado de dirigir esta actividad es una mujer, quien enseña y guía durante las actividades de enseñanza.

En la actividad de visita a hogares, como señala el guía, *“tiene que haber una persona fuerte espiritualmente, y tener el respaldo suficiente de Dios”*, es decir, el sujeto que realiza aquella actividad, tiene que ser un miembro consagrado, ya que *“tiene que tener la doctrina y la formación de Dios”*, elementos que tan sólo se adquieren teniendo la validación de organización religiosa a través de los méritos que el sujeto tiene.

Los sujetos que participan en la visita *“casa por casa”*, pasaron de ser *miembros en prueba*, a miembros consagrados al interior de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile. En esta instancia, los fieles explican y enseñan el Evangelio a los integrantes del hogar

visitado, detallan la historia de cómo la organización religiosa pentecostal interpreta las escrituras y sostienen un diálogo basado en preguntas dirigidas a los potenciales neoconvertidos, siendo estas, a modo de ejemplo: “¿qué piensan sobre el evangelio?” y, “¿qué piensan sobre el Señor Jesucristo?”, entre otras.

En lo que concierne a la Santa Cena, el llamado a la participación es abierto dentro de la comunidad pentecostal. La realización de la actividad se programa con algunas semanas de anticipación, como también, el fiel que decide asistir, se compromete a llevar un alimento o bebida en específico en aquel instante.

La participación en el grupo instrumental, es llevada a cabo principalmente por los adultos. Los niños o niñas más grandes del grupo, participan tocando la mayoría de las veces, el pandero, esto con una constante rotación de ellos durante los días domingo. En lo que concierne al grupo de coro, se realizan ensayos todos los días sábado del año. Para lograrlo, se designa un *jefe de coro* encargado de organizar el grupo y señalar los cantos que deben preparar, para presentar ante la comunidad pentecostal los días domingo. Respecto a este punto, el encargado de la obra indica que la participación de los fieles en el grupo de coro se remite al don que Dios le ha dado a cada uno de ellos, en sus propias palabras: “Dios le entregó el don de tocar la guitarra u otro instrumento, y por eso, debe hacer uso de aquel regalo que Dios le ha dado”. Por lo tanto, la apreciación que se tiene del don al interior de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, dista de la representada a nivel institucional.

Por último, en la actividad de la visita de hermanos, toda la comunidad de fieles perteneciente a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, se organiza para dar un recibimiento a los recién llegados. En primer lugar, el guía organiza un comité de bienvenida con voluntarios que están dispuestos a preparar desayunos y comidas a los visitantes. Posteriormente, se realizan cantos y oraciones donde todos participan. Por último, se da paso a que cada visitante se presente con la finalidad de establecer un diálogo y un conocimiento respecto a ellos.

Sintetizando, la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, dispone de instancias de participación que no ameritan mayor conocimiento del Evangelio, a diferencia de otras, que demandan del fiel una antigüedad y un comportamiento “*intachable y comprobable*”, es decir, el individuo tiene que hacer méritos para llegar a tener una aceptación total de la organización religiosa pentecostal y, por lo tanto, ser integrado en ciertas actividades que ésta dispone.

Esto significa que los fieles siempre están bajo la mirada de evaluación por parte de sus “*hermanos*” o del guía de la organización religiosa. El buen desenvolvimiento de la

persona en su hogar, como también con sus “hermanos”, se basa en el cambio que el sujeto debe ejercer sobre su forma de pensar y actuar cotidiano, luego de integrarse a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile. Así mismo, la voluntariedad y la motivación de los miembros en general, son elementos primordiales al instante de ser catalogados como un miembro consagrado.

Sexto objetivo específico:

- Identificar las recomendaciones que la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, establece a sus seguidores.

La Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, establece un listado de recomendaciones a sus fieles, siendo este un elemento no promovido en reglas escritas, sino más bien, pronunciadas constantemente en las diversas reuniones que oficia, como también en las visitas a hogares o en prédica itinerante y los puntos de prédica. Las recomendaciones nacen directamente del Nuevo Testamento, fuente de inspiración y guía. Para tener una visión integral de este proceder, las recomendaciones tienen que comprenderse con el elemento de la recompensa. . En otras palabras, si las recomendaciones que el guía expresa a sus fieles, son realizadas, éstos obtendrán una gratificación por parte de Dios, misma que impactará tanto consigo mismo y su familia, como con los más cercanos.

Las recomendaciones que dispone el guía de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile a todos los fieles son el ayuno, la oración y la abstinencia sexual, no dejando de lado que dichos elementos, son parte de lo que la organización religiosa establece como “lo malo”, y de lo cual el sujeto se debe alejar. Se agrega sobre aquella consideración, que no tan sólo rige para aquellos que se vieron involucrados en situaciones de violencia y alcoholismo en el pasado, sino también para aquellos que sin tener un *antes*, les sucede un acontecimiento desfavorable.

Antes de pasar a detallar cada una de las recomendaciones, cabe señalar que el guía de la organización religiosa les indica a todos los integrantes, que deben seguir el perfil que Dios establece para ellos, es decir, la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile dispone un modelo de acción y de pensar que debe ser adoptado y realizado por cada uno de sus miembros. Es así como el guía, les indica a todos los presentes que *“tenemos que ser como buenos cristianos, y eso es parte del perfil que debe tener un hombre escogido por Dios. Primero que nada, dejar de tocar lo malo, a alejarse de lo malo. ¿Cuándo somos nueva*

criatura?!. Cuando el hombre y las mujeres, ¿no cierto?, hay un cambio de actitud. Un cambio de conducta y una aceptación total de nuestro Señor Jesucristo. Es un compromiso y una unión vital con nuestro Señor Jesucristo”.

Así, se pone de manifiesto cómo los fieles deben comportarse en todo instante; manteniendo una distancia con todo aquello que es considerado como “*malo*” por la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, generando de este modo una manera de actuar y de pensar que debe manifestar cada fiel en su cotidianidad. Paralelamente, los integrantes deben llevar consigo el compromiso de cambiar y aceptar lo establecido por Dios, es decir, las recomendaciones que la organización religiosa propone, deben ser acogidas por cada uno de estos.

Todos los integrantes de la organización religiosa pentecostal deben reconocer sin discusión lo señalado por dicha organización, ya que si consideran y aceptan lo expresado, obtendrán beneficios a nivel individual y, lo más importante, a nivel espiritual. Para ejemplificar lo anterior, se recurre a lo expresado por el guía durante el culto general: “*si uno está en Cristo, nueva criatura es, las cosas viejas pasaron. He aquí, todas las cosas hechas son nuevas. Voy a cambiar mi actitud por esto. Pero el mensaje quiere llegar más allá, el cambio de actitud en nuestra vida. De la decisión definitiva y el compromiso con nuestro Señor Jesucristo. A tener un-un cambio de actitud, ¡una renovación espiritual!*”. Hay que tener presente que, de seguir con los mandatos de la organización religiosa, el sujeto obtiene una renovación espiritual como producto de “*entregarse a Dios*”. De forma paralela a este acontecer, el hecho de creer en Dios, le da la categoría de ser un miembro exclusivo “*de la viña del Señor*” ya que Dios elige al individuo, tanto para ser partícipe de la organización religiosa como por el hecho de creer en él. Para clarificar aquello, se toma en consideración lo que el encargado de la obra expresa ante la comunidad pentecostal: “*porque como cristianos, somos incluidos en el mensaje de Dios*”.

A partir de esta selección realizada por Dios, y de lo que éste le ha entregado al fiel - sanación, amor y reconciliación, renovación espiritual, entre otros beneficios-, el sujeto tiene que estar en un estado de constante gratitud, esto a razón de que “*hay que valorar mucho lo que Dios nos entregó, tengo que valorarlo mucho. ¡Que donde salga, tengo que estar pendiente de la gracia que Dios puso en mi! ¿Y cuál es la gracia? Ser hijo de Dios*”, como explicita el guía.

Para realizar y concretar dicho agradecimiento, la organización religiosa pentecostal establece que la oración y el ayuno son los elementos a los que cada fiel debe apelar. Es así como el “*estar en ayuno*”, le permitirá a cada uno de ellos, “*tener el perdón de Dios*” y “*el respaldo de Dios*”. En lo que respecta a la oración, el guía de la organización religiosa pentecostal expresa que “*a través de la oración, tenemos una puerta abierta. ¡No te*

descuides hermano!". La oración permite obtener la ya comentada gracia de Dios y su respaldo en todas las actividades que el individuo pueda realizar en su día a día. Es por ello que cada fiel, siempre debe *"estar en constante oración con nuestro Señor Jesucristo, en su casa, en su trabajo o cuando camine"*, esto en razón de *"tener el perdón de Dios"* y *"el respaldo de Dios"*.

Como expresa el guía, *"el cristiano que ora, el cristiano mis hermanos, que está velando en oración mis hermanos, siempre, ¡siempre, mis hermanos!, va a tener el respaldo de Dios a donde valla"*. Igualmente, la oración no tan sólo debe ir dirigida a Dios bajo a título de una demanda individual, sino también debe integrar lo colectivo, es decir, debe incorporar dentro de la oración, la ayuda hacia sus familiares y los demás fieles de la organización religiosa. Sobre esta idea, el encargado de la obra señala, *"hay que orar, también por nuestros hermanos que trabajan en el campo. Señor, guárdalos en su hogar, con sus animalitos, su terreno, su sembrado, Señor"*.

Los sujetos que deciden abrazar la fe pentecostal deben tener claro que hay ciertas cosas que no pueden seguir realizando en su nueva vida, en *"este nuevo renacer"* producto de su fidelidad a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile. En palabras del guía, los fieles deben aceptar a *"no andar en cosas malas, que vayan en desmedro de nuestra Iglesia eh... prohíbe en que... no puedo yo como fiel, hoy en día andar discutiendo dentro de la misma hermandad, sino que tenemos que ser luz del mundo"*, y añade, *"si conocemos toodos los mandamiento de Dios, ¿no cierto?, eso es parte de las prohibiciones que Dios nos entrega. Son leyes. Entonces si dice que no matarás, no debería hacerlo. No adulterar, no debería andar en el adulterio. No a la fornicación, no debería andar en la fornicación"*.

Estas recomendaciones, tanto de lo que es aceptable como de lo que no se debe hacer, son expresadas continuamente durante el culto general. Dichas demandas se reducen principalmente a indicarles a los fieles que no hagan cosas que *"Dios no quiere"*, por lo tanto, se dispone un modo de acción y pensar para que los fieles *"no se dejen llevar por el pecado"*, como se indicó anteriormente. En términos generales, como señala el encargado de la obra, se trata de *"no salirse del camino que Dios nos tiene preparado"*, ya que hay que responder continuamente a lo que Dios les otorgó a los fieles.

Si el sujeto, en el curso de la evaluación al interior de la organización religiosa, cumple con las recomendaciones y ha participado de las actividades y tareas que se le asignan, entonces será merecedor de una gratificación por parte de Dios. Como señala el guía, *"si uno en Cristo está, nueva criatura es"*. De este modo, este beneficio se irá construyendo con el paso del tiempo a través de la *"aceptación de Dios"* que va adquiriendo, es decir, la comunidad pentecostal acepta paulatinamente al nuevo integrante. Como prosigue indicando el guía, si los fieles actúan en consideración a los lineamientos teológicos que

Iglesia Metodista Pentecostal de Chile promueve, *“empieza este perdón de Dios, y Dios nuevamente nos toma, nos abraza, nos entrega todo lo que nosotros le pedimos”*.

Por último, cabe precisar que el guía de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, interroga a los participantes, a modo de generar un autoexamen para evaluar el accionar y pensar de éstos. En detalle, dicho proceder queda expresado de la siguiente forma: *“¿estamos imitando a Dios?. ¡Tengo que mejorar la conducción!, ¡tengo que mejorar mi reacción!. Mejorar, ¿no cierto?, la forma de vivir diariamente, porque tenemos que ser hijos de Dios”*. Consecuentemente, la organización religiosa pentecostal, más allá de promover recomendaciones a los sujetos, con el fin de permanecer en la organización y ser catalogado como un convertido, también genera un examen en el que apela a la conciencia del individuo. En otras palabras, la organización religiosa pentecostal promueve una autoregulación que el neófito debe producir en su cotidianeidad.

Séptimo objetivo específico:

- Identificar a través de qué medios la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile promueve su doctrina entre los fieles.

La Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, dispone para todos los fieles el acceso a una revista titulada *La Voz Pentecostal*. En ella se presentan y detallan los diversos acontecimientos ocurridos a nivel nacional, que van desde juntas pentecostales nacionales e internacionales, información sobre las recientes construcciones de templos, información de actividades varias, entre otros, sumando elementos del Evangelio como citas u oraciones. Paralelamente, se promociona la venta de un CD de música con canciones religiosas, que trae *“las últimas alabanzas”* del momento, como señala el guía.

Los productos promocionados, son ofrecidos por el encargado de la obra quien los obtiene a partir de la disposición de la casa matriz, ubicada en la comuna de Carahue. Cabe señalar que ambos productos tienen un costo único monetario establecido por la organización religiosa pentecostal.

Se agrega a los ya citados medios de promoción, la sintonización de una radioemisora por parte de algunos fieles durante sus labores diarias y en los traslados en vehículo que realizan usualmente. La radioemisora tiene como objeto promover los preceptos religiosos pentecostales, como así también entregar noticias e información sobre las

reuniones que se realizan a nivel nacional. Cabe señalar, que este medio de información no es promovido por el guía, sino que los mismos integrantes la escuchan a partir de su decisión y difusión entre ellos.

CONCLUSIÓN

El proceso de integración a un nuevo paradigma religioso

Como se ha analizado a lo largo del presente documento, el proceso de afiliación/conversión a una organización religiosa pentecostal es una dinámica cuyas causales pueden remitirse tanto a tensiones, carencias o necesidades no satisfechas que los sujetos presentan, sumándose a aquello la interacción que éstos encuentran al interior de dicha organización religiosa. Para tener una visión amplia del fenómeno abordado, y detallar cómo se produce en sus diferentes etapas y complejidades, puede afirmarse que dicho fenómeno posee características específicas que se desarrollarán ampliamente a continuación.

El proceso de afiliación/conversión a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile comienza con un individuo en un estado de desorientación, como resultado de una dinámica que él mismo provocó o que simplemente aconteció inesperadamente por factores externos a él, sumándose la modificación de manera más o menos drástica de los contextos espacio-temporales en donde el sujeto se desenvuelve. Para ejemplificar esto último, cabe detallar que durante el mencionado proceso migratorio que experimenta el sujeto, se ve alterado el *mundo de la vida* que tiene como referencia. En otros términos, la matriz que le da significado y sentido en el proceso de interpretación del mundo social al sujeto, se ve afectado por dicho acontecimiento. Es por ello que a partir de estas vivencias, el individuo experimenta una sensación de anomia o desorientación moral, sensaciones que lo predisponen a relacionarse positivamente con cualquier grupo que oferte una solución a su problema, representando una de las opciones disponibles dentro de la comunidad de Remeco Budi, la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

Dado que la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile es considerada una organización religiosa tipo secta, en específico conversionista, dispone de toda una estructura para involucrar al sujeto recién llegado y mantener a los ya convertidos al nuevo paradigma religioso. Estructura que se desarrolla en la diversidad de actividades y normas que dicha organización promueve entre sus integrantes, con la finalidad de aprehenderlos y educarlos respecto a los lineamientos teológicos y prácticas que ésta sostiene normalmente.

Entre las actividades que realiza la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile se encuentran la construcción y mantención del templo, así como la participación en el culto general o en el

grupo de coro. Algunas actividades requieren que el creyente cumpla con cierta antigüedad, lo que implica haber permanecido a prueba durante un año; este proceso debe estar avalado por su buen comportamiento y por una destacada participación en las actividades y tareas que la organización religiosa dispone, además debe estar bautizado y haber celebrado la Santa Cena con toda la comunidad pentecostal. Del mismo modo, la organización religiosa dispone normas que han de ser cumplidas por todos los integrantes, entre ellas, mantenerse en constante oración, practicar ayuno y/o abstenerse sexualmente.

Por lo anterior, puede afirmarse que la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile ejerce un control sobre la conciencia y cuerpo de cada integrante, con el fin de generar una orientación respecto a su desenvolvimiento cotidiano. Expresado en otras palabras, la organización religiosa pentecostal constriñe y genera puntos de apoyo para la acción social, como también produce una toma de conciencia por parte del sujeto respecto a su actuar y pensar.

Para conocer ampliamente como es la incorporación de las normas y lineamientos que promueve este nuevo movimiento religioso en la vida de los individuos, es menester señalar que, si al cabo de un tiempo el sujeto no cumplió o no se involucró lo suficiente con los parámetros que la organización religiosa establece para ser considerado plenamente como integrante o como un nuevo convertido a la fe, la comunidad pentecostal y su guía tienen la facultad de amonestarlo, si es el caso, o expulsarlo, como medida extrema. Por lo tanto, la organización religiosa pentecostal no admite de inmediato al neófito, sino que lo introduce por etapas o, en otras palabras, por inducción, esto es: en el curso de su participación en las diferentes actividades que realiza este nuevo movimiento religioso, y a través del acatamiento de lo que dicha organización establece, se inculca paulatinamente en el sujeto un modo de valoración y acción que tiene que reflejarse en sus palabras y quehaceres en los diversos ámbitos de su vida.

Es así, como la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile establece disposiciones que deben ser asumidas por todos los integrantes de dicha organización, ya que ser partícipe de ésta significa "*estar dentro de la palabra de Dios*" y además, se es un integrante del "*ejército de Dios*". Por lo tanto, esta instancia se presenta para el sujeto como una nueva realidad o, dicho de otra forma, como una nueva estructura de plausibilidad, distanciándolo radicalmente de su pasado en *el mundo*.

De este modo, la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, le sugiere y promueve al sujeto que se afilia dejar toda su vida pasada para ingresar a una nueva estructura, que tiene códigos y elementos propios. Esto significa dejar la violencia, amistades, vicios y otros elementos valorizados como negativos por dicha organización, para así poder ser

aceptado y convertido a la nueva fe religiosa, conllevando el ser digno de cargar lo que simboliza ser parte de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

En consecuencia, la creencia religiosa que promueve la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, interioriza un nuevo *habitus* en cada individuo, a través de la participación en las diferentes actividades y acatamiento de las normas que ésta promueve. Dicho de otro modo, la conversión sobreviene a través de la interiorización o absorción que el sujeto hace de las creencias, prácticas y normas que la organización religiosa pentecostal promueve, entendiéndose así la nueva fe o paradigma religioso como un nuevo sistema de disposiciones basado en un esquema de percepción, aprehensión y orientación de la acción del sujeto en la sociedad. Cabe señalar que este sistema de disposiciones se adquiere de modo no consciente, como señala Blaise Pascal, se adquiere por simple familiarización o, en otros términos, a través de la dinámica de “hacer lo que todos hacen”.

Con base en lo anterior, puede afirmarse que parte de la población indígena mapuche que asiste a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, ubicada de la comunidad de Remeco Budi, se ha convertido al pentecostalismo a través de la interiorización de los elementos que dicha organización religiosa promueve, siendo esta dinámica desarrollada a través de una lógica de etapas. Los individuos realizan actividades como oración, cantos, asistencia al culto general, participación en el grupo de las hermanas Dorcas o en labores de construcción o aseo del templo, por mencionar algunas. Asimismo, este proceso se ve reforzado por otras instancias de inculcación institucional, como son las revistas o venta de CD de música con cantos pentecostales.

De este modo, la nueva fe se interioriza en específico como un *habitus religioso* que se expresa gracias a un conocimiento práctico que el neoconverso despliega en su accionar diario. En detalle, este accionar no se adquiere y ejecuta a través de una decisión consciente, sino que se despliega a través de prácticas que son razonables, dado el contexto en el que están inmersos -organización religiosa pentecostal-, y sin ser el producto de un propósito razonado. En otras palabras, esto significa que el *habitus* religioso adquirido por el sujeto, se adquiere a través de la lógica de “hacer lo que todos hacen”, siendo estas mismas pautas dispuesta por esta institución.

La interiorización de este nuevo *habitus religioso*, a través de los diversos momentos de participación y promoción de la nueva fe religiosa, va estructurando una visión y un modo de actuar que se manifiesta también en los nuevos valores que el sujeto adquiere con el transcurso del tiempo. Es así como los sujetos en cuestión señalan que algunos valores como la sinceridad, el apego a la familia, la cercanía con los demás integrantes de la comunidad indígena y pentecostal, la distancia con su pasado e incluso con prácticas

rituales de su cultura, y la valorización de un presente y un futuro mejor; generan una nueva lógica en la vida de cada uno de ellos.

Por otra parte, el antiguo *habitus religioso* de los sujetos que se convierten al pentecostalismo -y que pertenecen a las comunidades indígenas ubicadas en los alrededores del Lago Budi- se vuelve disfuncional ante esta nueva experiencia. Las prácticas y los modos de percepción que éstos tenían quedan obsoletos con el paso del tiempo al interior de la organización religiosa¹⁹⁹, esto significa que su antiguo *habitus religioso* ha sido desplazado en gran parte por la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile. Ejemplificando lo anterior, las prácticas rituales como el Wetripantu, el Nguillatún y el Machitún, así como también otras actividades pertenecientes a la cultura mapuche, son eliminadas. Este último elemento difiere de la propuesta de Foerster y otros autores expuestos con anterioridad, respecto a la hibridación de elementos religiosos pentecostales y originarios.

Dentro del mismo proceso de desplazamiento de un *habitus* a la incorporación de uno nuevo, cabe destacar las experiencias vividas por algunos integrantes del pueblo mapuche que migran a la ciudad. Bajo estas circunstancias, y retomando lo anteriormente indicado, la afiliación se produce tras la modificación más o menos drástica de los contextos espacio-temporales, lo cual produce en el individuo una situación de *anomia* y desorientación moral, predisponiéndolo al acercamiento a una religión que satisfaga sus necesidades existenciales en el nuevo contexto social. De la misma forma, cuando los sujetos regresan a la comunidad de origen, luego de haber permanecido en la ciudad por un tiempo bastante considerable, se unen a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile ya que representa un lugar cercano al que pueden integrarse luego de varios años de ausencia. Es así como esta organización religiosa juega un papel de intermediario en este proceso, es decir, funciona como un medio de resocialización para el sujeto, del mismo modo se convierte en un espacio de reinserción social a la comunidad indígena.

Con base en lo anteriormente expuesto, y a modo de finalizar este apartado, cabe mencionar que la conclusión que esta investigación generó puede ser extendida a los demás integrantes de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, como también a nivel contextual. Siendo esta última conclusión modesta y limitada en relación a otras organizaciones religiosas pentecostales que se encuentran en las comunidades aledañas o cercanas al sector de Piedra Alta. Por lo tanto, el significado y aporte de este documento, versa sobre el conocimiento de cómo se produce el proceso de afiliación/conversión tanto

¹⁹⁹ Sobre este punto hay que recordar que toda la estructura que el sujeto tenía no se borra del todo. Como dice Giménez, “no existe el hombre nuevo, sino remozado”. Esto significa que puede volver a su antiguo *habitus*, ya que el nuevo *habitus* interiorizado, o en proceso de aquello, puede ser rechazado como estructura la comprensión práctica del mundo.

en términos conceptuales como empíricos, teniendo como base, un fenómeno social espacial y temporalmente delimitado.

El despliegue conceptual y empírico

El proceso de afiliación/conversión al pentecostalismo, por parte de integrantes del pueblo mapuche, es uno de los tantos fenómenos que han aconteciendo en las comunidades indígenas al sur de Chile desde el periodo de la conquista hasta nuestros días; evidenciando con ello los constantes cambios a que dicha población está expuesta.

La utilización de la información acumulada respecto al concepto secta, y que concierne a los nuevos movimientos religiosos, siendo la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile uno de ellos, nos permite elaborar una imagen tipo-ideal sobre su accionar dentro de una realidad espacial y temporalmente delimitada, dando paso a obtener información por un lado y, por el otro, a expandir y reevaluar ciertos elementos del mismo concepto -secta- para ver su capacidad de respuesta, dado el hecho de que Milton Yinger y Bryan Wilson escribieron en un contexto histórico y cultural muy distinto al que se ha abordado en el presente documento.

De este modo, cabe resaltar el uso del concepto *habitus* que se hace en la investigación. Su utilización se propuso para generar una descripción pormenorizada respecto al proceso de afiliación/conversión, esto puesto en práctica a través del cuestionario y de la guía de observación, instrumentos fundamentales para obtener la información requerida por los objetivos planteados por la investigación. Todo ello para poner en evidencia, cómo se producen y se generan los ajustes de los agentes a la ya comentada estructura objetiva.

Con lo anteriormente expuesto, es imperativo considerar que la temática abordada no sólo hay que situarla bajo el ámbito de la sociología de la religión, sino también en lo que respecta al estudio de identidades sociales y a los cambios culturales que puede experimentar un grupo humano o una sociedad en su conjunto, temática que no es menor si se tiene presente que la incursión de las organizaciones religiosas pentecostales en las comunidades indígenas mapuche ha sido investigada desde finales de la década de los 70 en Chile. Añadiendo que el mismo fenómeno se presenta en otros países Latinoamericanos como Argentina, México y Ecuador, por ejemplo.

Por último, para expandir y ver las variaciones del fenómeno religioso de conversión/afiliación a una organización religiosa pentecostal, visto a través de los esquemas interpretativos y del modelo teórico utilizado, la presente investigación plantea

la interrogante de cómo operan dichas organizaciones en otras comunidades mapuche dentro de la región de la Araucanía o en las restantes regiones donde existen comunidades indígenas. De esta forma se podrá evidenciar un fenómeno que muchas veces no está considerado en la agenda de las Ciencias Sociales, al tiempo que podría aportar mayor información para la comprensión de los fenómenos religiosos y de las dinámicas de cambio constante que ocurren en esta población.

REFLEXIÓN FINAL

El desarrollo de este trabajo tuvo una duración cercana a los tres años. Se comenzó con una aproximación bibliográfica a la problemática de estudio (documentos, investigaciones y publicaciones varias) para su posterior delimitación y profundización en el caso de análisis seleccionado.

La construcción teórico-metodológica se dio a partir de un proceso recursivo en el que confluyeron los aportes de la teoría sociológica y el trabajo de campo. Este proceso se fue ajustando y mejorando durante el levantamiento de datos, una tarea prolongada y minuciosa que sólo se completó a partir de una serie de correcciones de aquellos errores que se fueron detectando. La investigación se volvió, por tanto, en un trabajo de ensayo-error y avance-retroceso constantes.

Para esta investigación, la teoría funciona en términos de practicidad o utilidad con respecto al objeto de estudio, es decir, pasa a ser un *modus operandi* en la investigación científica, teniendo presente que éste se pone en ejecución a través de una batería de instrumentos que operan durante dicho actuar. Así, el modelo teórico se presenta en términos de conceptos de tipo ideal que son utilizables a lo largo de la investigación, en oposición a aquellos [conceptos] que pretenden hablar de lo real sin haber tenido un contacto previo con la realidad. En otras palabras, la labor científica realizada en esta investigación se remitió a operaciones prácticas de levantamiento de información en una realidad sociocultural, espacial y temporalmente delimitada, desplazando de este modo, la teorización pura que se realiza en algunas esferas de las Ciencias Sociales pues, como señala Jean-Claude Passeron, no existen teorías sociológicas de segundo grado.

Es así como la comprensión del concepto *teoría* y su operatividad nace de la consideración de que ésta

(...) no es una especie de discurso profético o programático, que se origina por disección o por amalgama de otras teorías dado el mero propósito de confrontarse con otras 'teorías teoricistas' puras (...). Al contrario la teoría científica (...) emerge como un programa de percepción y acción (...) que solo se devela en el trabajo empírico que la actualiza. Es una construcción temporal que toma forma por y para el trabajo empírico²⁰⁰.

²⁰⁰ Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc, *Op. Cit.*, p. 205.

Como se puede apreciar, es imposible conocer la realidad social a través de la teorización de teorías o de *collages* teóricos, ya que sólo imposibilitan el progreso y esfuerzo del conocimiento científico que se ha ido acumulando durante estas últimas décadas.

Para complementar lo anterior, cabe agregar que un posicionamiento epistemológico -que se configura a partir de elementos que se disponen en la construcción y análisis de los fenómenos sociales- busca de alguna u otra forma impactar en la realidad social, y por tanto, tener un estatus político. Para ejemplificar esta dinámica, puede retomarse la labor paradigmática realizada por Sokal y Bricmont: ambos autores cuestionan a ciertas áreas de la academia y a la izquierda estadounidense en su labor pedagógica y política en referencia a la adopción sin cuestionamiento de la propuesta posmodernista, siendo ésta un modo de observación de lo social nacido a partir de un *collage* conceptual y de una divagación meramente abstracta²⁰¹, la cual carece de rigor intelectual y confrontación empírica. Asimismo, cabe recordar el caso Teissier. Acontecimiento en que una astróloga, bajo la supervisión de Michel Maffesoli²⁰², reivindicaba la científicidad de la astrología en su defensa de tesis de Doctorado en Sociología en la Sorbona.

Es por esto que la discusión y discrepancia planteada en estas hojas de lo llamado ciencia, y por lo tanto de cómo hacer ciencia o aspirar a hacerla, debería estar sujeto a un autoanálisis por parte de los ya citados expertos de Ciencias Sociales, dado los conceptos que utilizan, como de su labor y la propiedad con la que enseñan y proponen.

Ahora bien, respecto a los límites y la ampliación de la validación de lo propuesto en este documento, total o parcialmente, surgirá a partir de la contrastación con otras realidades a fin de ver la flexibilidad y capacidad de respuesta que presente, cómo también de la crítica que esta reciba.

Ante las objeciones que pueden surgir sobre la validación de la investigación, cabe destacar que en el proceso de construcción del objeto de estudio e interpretación de datos, no se apeló a una hermenéutica libre o descontrolada, asimismo, se evitaron las proyecciones personales sobre los conceptos utilizados para abordar el fenómeno estudiado. Con base en lo que plantea Bernard Lahire respecto a la interpretación de datos, el presente trabajo obtuvo su sustento interpretativo a través de la extensión y fortaleza de la base empírica en la que se ancla, en el rigor y control metodológico que se ha tratado de mantener en cada instante a través de la rectificación de errores, y

²⁰¹ Para tener un mayor detalle de lo analizado y propuesto por Sokal y Bricmont, puede verse: Sokal, Alan y Bricmont, Jean. 1999. *Imposturas intelectuales*. España: Paidós.

²⁰² Para ampliar información, puede verse: Lahire, Bernard. 2003. "Cómo llegar a ser doctor en Sociología sin poseer el oficio de sociólogo". *Sociológica*, año 18, n° 53, pp. 267-301.

paralelamente, en la generación de una solidez argumentativa que se ha procurado extender a lo largo de cada capítulo del documento²⁰³.

Para finalizar, no es menor señalar lo que detalla Lahire en relación al mundo científico, y en particular en lo que respecta al estatuto de las Ciencias Sociales. Sobre dicho tema, el autor establece que

prueba de una profunda ignorancia acerca de avances epistemológicos bastante recientes en la historia de las Ciencias Sociales. Por ejemplo, la lectura de una obra como *Le Raisonnement sociologique* de Jean-Claude Passeron (...) con la cual, desde luego, se puede no estar totalmente de acuerdo, llevaría al menos a tener un poco más de sutileza y de prudencia en la manera de pensar qué producen 'ciencia' en Ciencias Sociales²⁰⁴.

²⁰³ Respecto a este saber-hacer, Lahire es tajante a la hora de elaborar y criticar un trabajo sociológico. Al respecto, el sociólogo francés señala que "(...) una sociología científicamente más avanzada no debería aceptar ya en su seno producciones que no tengan por principio un mínimo de espíritu racional y argumentativo, y que se caractericen más por estrategias retóricas o estéticas de seducción (pegatinas semánticas, florilegios verbales, uso de palabras eruditas que 'suenan bien' unas a continuación de otras, etc.) que por un esfuerzo sostenido para convencer racionalmente a su lector. También debería no sólo tornar difícil para un sociólogo el hecho de nunca producir una investigación empírica (en el sentido más amplio del término: cuestionarios, entrevistas, observaciones, archivos...) en el curso de su carrera, sino también marginar las producciones con un débil grado de severidad empírica y exigencia metodológica que apunta hacia el periodismo menos documentado o el ensayismo más relajado". Lahire, Bernard. 2006. "Utilidad entre sociología experimental y sociología social" en *¿Para qué sirve la sociología?*, dirigido por Bernard Lahire. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 65-66.

²⁰⁴ Lahire, "El espíritu sociológico", p. 26. Para remitirse a la obra original en castellano, puede consultarse: Passeron, *Op. Cit.*

BIBLIOGRAFÍA

Libros y artículos

Álvarez, Carlos. 1989. *Historia de la iglesia pentecostal de Chile*. Chile: Rehue.

Ander-Egg, Ezequiel. 1995. *Técnicas de investigación social*. 24ª ed. Argentina: Lumen.

Andrade, Rosa. 2008. "Manos que sanan. Experiencia de Salud en Mujeres Pentecostales chilenas". *Cultura y Religión*, vol. 2, n°3: 26-40.

Andrade, Susana. 2007. "De sueños, visiones y dones: el pentecostalismo quichua en Ecuador". Pp. 257-276 en *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, editado por Rivera, Carolina y Juárez, Elizabeth. México: Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de Michoacán.

Bastian, Jean Pierre. 1994. *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bastian, Jean Pierre. 1997. *La mutación religiosa de América latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bastian, Jean Pierre. 2004. "La recomposición religiosa en América Latina en la modernidad tardía". Pp. 155-175 en *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por J.P. Bastian. México: Fondo de Cultura Económica.

Bastian, Jean Pierre. 2006. "Pentecostalismos latinoamericanos. Lógicas de mercado y transnacionalización religiosa". Pp. 323-341 en *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, coordinado por A. Bidegain y J. Demera. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Bastian, Jean Pierre. 2006. "De los protestantismos históricos a los pentecostalismo Latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa". *Ciencias Sociales*, n° 16: 38-54.

Bastide, Roger. 1986. *Sociología de la religión*. Tomo II. España: Júcar.

Bengoa, José. 2002. *Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX*. 2ª ed. Santiago: Planeta.

- Berger, Peter y Luckmann, Thomas. 2005. *La construcción social de la realidad*. 1ª ed. 19ª reimp. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bergman, Manfred Max y Coxon, Anthony. 2005. "La calidad de los métodos cualitativos." *Forum: Qualitative social research sozialforschung*, v. 6, n° 2, art. 34.
- Bloch-Hoell, Nils. 1964. *The Pentecostal Movement*. Noruega: Universitet Forlaget.
- Bothner, Matthew. 1994. "El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile". *Centro de Estudios Públicos*, n° 55: 261-296.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Meditaciones pascalianas*. España: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Cosas dichas*. 2ª reimp. España: Gedisa.
- Bourdieu, Pierre. 2006. "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones*, vol. 27, n° 108: 29-83.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Argentina: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre. 2010. *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.
- Bourdieu, Pierre. 2011. *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo.
- Bourdieu, Pierre. 2011. *Capital cultural, escuela y espacio social*. 2ª ed. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre. 2013. *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. 2ª reimp. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. 2008. *Una invitación a la sociología reflexiva*. 2ª ed. Argentina: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre y Chartier, Roger. 2011. *El sociólogo y el historiador*. Madrid: Abada.
- Chacón, Arturo. 2002. "Religión y modernidad. Protestantismo en Chile". *Ciencias Sociales*, vol. n° 12: 67-76.
- Chiquete, Daniel. 2008. *Escritos a tiempo y fuera de tiempo. Sobre espiritualidad, biblia y cultura en vísperas del primer centenario del pentecostalismo*. Concepción: Centro de Estudios Evangélicos Pentecostales.
- Donoso, Francisco. 1998. "Comunitarización competitiva: auge de la iglesia metodista pentecostal de Chile". *Perfiles Latinoamericanos*, n° 13: 229-258.

Flyvbjerg, Bent. 2004. "Cinco malentendidos acerca de la investigación mediante los estudios de caso". *Española de Investigaciones Sociológicas*, n° 106: 33-62.

Foerster, Roelf. 1995. *Introducción a la religiosidad mapuche*. 2ª ed. Chile: Universitaria.

Foerster, Roelf. 2005. "Pentecostalismo mapuche. ¿Fin o reformulación de la identidad étnica?". Pp. 385-404 en *De Indio a Hermano: Pentecostalismo en América Latina*, compilado por B. Guerrero Chile: El jote errante / CampvS.

Foerster, Roelf y Montecino, Sonia. 2007. "Un gesto implacable guardado en nuestras entrañas. Notas reflexivas sobre una encuesta iluminadora". *Estudios Públicos*, n° 105: 121-140.

Fortuny, Patricia. 1988. "Religión y sociedad en el sureste de México". *Cuadernos de la casa Chata*, n° 165.

Garma, Carlos. 2000. "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano". *Alteridades*, vol. 20, n° 10: 85-92.

Garma, Carlos. 2004. *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: Plaza y Valdés.

Giménez, Gilberto. 1988. "Religión y sociedad en el sureste de México. Aspectos sociodemográficos y estadísticos". *Cuadernos de la casa Chata*, n° 161.

Giménez, Gilberto. 1989. "Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, n° 7: 119-130.

Giménez, Gilberto. 1993. Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa. Pp. 23-54 en *Nuevas identidades culturales en México*, editado por G. Bonfil. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Giménez, Gilberto. 2004. "Pluralidad y unicidad de las ciencias sociales". *Estudios Sociológicos*, vol. 22, n° 65: 267-282.

Giménez, Gilberto. 2007. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Iteso.

Giménez, Gilberto. 2009. *Identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Mexiquense de Cultura.

Giménez, Gilberto. 2012. "El problema de la generalización en los estudios de caso". *Cultura y representaciones sociales*, año 7, n° 13: 40-62.

Goodman, Felicitas. 1996. "Las múltiples caras de las posesiones". *Alteridades*, vol. 6, n° 12: 101-116.

Guerrero, Bernardo. 1998. "La conversión al pentecostalismo. Una discusión teórica". *Ciencias Sociales*, n° 8, pp. 109-121.

Habermas, Jürgen. 2003. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. España: Taurus.

Hernández, Isabel. 2003. *Autonomía o ciudadanía incompleta. El Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*. Chile: Pehuén.

Hervieu-Léger, Danièle. 1996. "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas". Pp. 23-45 en *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por Gilberto Giménez. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Hiernaux, Jean Pierre. 2006. "Repensar la religión en un mundo en transformación". *Relaciones*, vol. 26, n° 108: 85-104.

Hoover, Willis. 2008. *Historia del avivamiento Pentecostal en Chile*. 6ª ed. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.

Kawulich, Barbara. 2005. "La observación participante como método de recolección de datos". *Forum: Qualitative social research*, vol.6, n° 2, art. 43.

Lahire, Bernard. 2003. "Cómo llegar a ser doctor en Sociología sin poseer el oficio de sociólogo". *Sociológica*, año 18, n° 53, pp. 267-301.

Lahire, Bernard. 2006. *El espíritu sociológico*. Buenos Aires: Manantial.

Lahire, Bernard. 2006. "Utilidad entre sociología experimental y sociología social". Pp. 63-87 en *¿Para qué sirve la sociología?*, dirigido por Bernard Lahire. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lalivé d'Épinay, Christian. 1968. *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Chile: del Pacífico.

Lindhardt, Martin. 2009. "Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno". *Cultura y Religión*, vol. 3, n°2: 94-112.

Lindhardt, Martin. 2011. "La Globalización Pentecostal: Difusión, Apropiación y Orientación Global". *Cultura y Religión*, vol. 5, n° 2: 117-136.

López, Eliseo. 1990. *Pentecostalismo y milenarismo. La iglesia apostólica de la Fe en Cristo Jesús*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Maduro, Otto. 2007. "¡Sálvese quien pueda! Usos y funciones del pentecostalismo entre migrantes latinoamericanos". Pp. 91-115 en *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, editado por Rivera, Carolina y Juárez, Elizabeth. México: Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de Michoacán.

Mansilla, Miguel. 2007. "El neopentecostalismo chileno". *Ciencias sociales*, n° 18: 87-102.

Mansilla, Miguel. 2007. "La 'canutofobia' en Chile. Factores socioculturales de la discriminación evangélica en Chile". *Gaceta de Antropología*, n°. 23, artículo 11: 1-10.

Mansilla, Miguel. 2007. "Despreciados y desechados. Itinerario de la canuto fobia en Chile en la primera mitad del siglo XX". *Cultura y Religión*, vol. 1 n° 2: 1-19.

Mansilla, Miguel. 2007. "La angustia en el pentecostalismo criollo chileno". *Ciencias de las Religiones*, vol. 12: 113-130.

Mansilla, Miguel. 2008. "Pluralismo, subjetivación y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno". *Polis*, n° 19: 2-14.

Mansilla, Miguel. 2009. "Pentecostalismo y Ciencias Sociales. Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno". *Cultura y religión*, vol, 2, n° 2: 21-41.

Mansilla, Miguel. 2010. "De la disidencia a la sumisión. La rebeldía como principio pentecostal y los rudimentos de la pentecosfobia en Chile". *Cuadernos Judaicos*, n° 27: 1-30.

Mansilla, Miguel. 2011. "Una aproximación sociológica del cuerpo en la religión. Las representaciones sociales del cuerpo en pentecostalismo chileno (1920 a 1940)". *Persona y Sociedad*, vol. 25, n°3: 81-106.

Martin, David. 1991. "Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo en Latinoamérica". *Centro de Estudios Públicos*, n° 44: 39-62.

Martínez, Christian. 1995. *Comunidades y Territorios Lafkenche, los mapuche de Rucacura al Moncul*. Vol. II. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

Martínez, Piedad. 2006. "El método de estudio de caso: estrategia metodológica de la investigación científica". *Pensamiento & Gestión*, n° 20: 165-193.

Michel, Patrick. 2009. "La 'religión', ¿un objeto sociológico pertinente?. *Estudios Sociológicos*, vol. XXVII: 655-669.

Montecino, Sonia. 2002. "Nuevas feminidades y masculinidades. Una mirada de género al mundo evangélico de la Pintana". *Centro de Estudios Públicos*, n° 87: 73-103.

Orellana, Luis. 2006. *El fuego y la Nieve. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile: 1909-1932*. Tomo I. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.

Parker, Cristián. 1996. *Las iglesias y su acción social en Chile*. Chile: Academia.

Parker, Cristián. 2005. "¿América latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente", *América Latina Hoy*, vol. 41: 35-56.

Parker, Cristián. 2006. "La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina". *Alteridades*, vol. 16: 81-90.

Parker, Cristián. 2008. "Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismos en una sociedad en mutación cultural". Pp. 337-364 en *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, compilado Aurelio Alonso. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.

Parker, Cristián. 2012. "Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques". Pp 13-73 en *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*, editado por C. Parker. Chile: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.

Passeron, Jean-Claude. 2011. *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*. Madrid: Siglo XXI.

Pinto, Jorge. 1993. "Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía". *Complutense de Historia de América*, n° 19: 109-147.

Pinto, Jorge. 2000. *La formación del Estado y nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

Radovich, Juan Carlos. 1983. "El pentecostalismo entre los mapuches de Neuquén". *Relaciones de la sociedad Argentina de Antropología*, T. XV, n° 8: 121-132.

Rivera, Carolina. 2007. "La comunidad eclesial y la comunidad moral: ¿dos realidades en sintonía?". Pp. 117-147 en *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, editado por C. Rivera y E. Juárez. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de Michoacán.

Rodriguez, Carlos. 1989. Creencia e identidad, campo religioso y cambio cultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, n° 7: 57-117.

Rodríguez, Enrique. 2010. *Pan agrio, maná del cielo. Etnografía de los pentecostales en una comunidad de Yucatán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales.

Saavedra, Alejandro. 2002. *Los Mapuche en la sociedad chilena actual*. Chile: Lom.

Sepúlveda, Víctor. 2009. *La Pentecostalidad en Chile*. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.

Sokal, Alan y Bricmont, Jean. 1999. *Imposturas intelectuales*. España: Paidós.

Weber, Max. 2012. *Sociología de la religión*. España: Akal.

Wilson, Bryan. 1967. *Patterns of sectarism. Organisation and ideology in social and religious movements*. Londres: Heinemann Educational Books Ltd.

Wilson, Bryan. 1969. *La religión en la sociedad*. Barcelona: Labor, s.a.

Wilson, Bryan. 1970. *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.

Wilson, Bryan. 1980. "Una tipología de las sectas". Pp. 329-348 en *Sociología de la religión*, compilado por R. Robertson. México: Fondo de Cultura Económica.

Yinger, Milton. 1970. *The scientific study of religion*. Londres: The MacMillan Company.

Tesis

Beraud, Fabiola y Venegas, Doris. 1992. "El pentecostalismo en la sociedad mapuche (1950-1980)". Tesis de licenciatura. Universidad de la Frontera, Temuco.

Duran, Daniela. 2010. "Gloria a Dios, Gloria a Dios, Gloria a Chaun Ngeneche". Tesis de Magister. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

Ortiz, Patricio. 2007. "Intercultural Bilingual Education, Indigenous Knowledge and the Construction of Ethnic Identity: An ethnography of a Mapuche school in Chile". Tesis doctoral. The University of Texas at Austin, Texas.

Parra, Manuel. 2005. "El sueño de dios se ha acercado. Orígenes del movimiento Pentecostal en Chile". Tesis de licenciatura. Universidad Católica de Chile. Santiago.

Riffo, Carlos. 2006. “‘Movimiento pentecostal’; Su impacto en la Cultura Mapuche. El caso del Pentecostalismo en cuatro Comunidades Mapuche de la IX Región”. Tesis de licenciatura. Universidad de la Frontera, Temuco.

Leyes y decretos

Ley 19638. “Normas sobre constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas”, visto en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=145268> [actualizado hasta diciembre de 2013].

Ley 20299. “Feriado el 31 de octubre, día nacional de las iglesias evangélicas y protestantes”, visto en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=279294> [actualizado hasta diciembre de 2013].

Decreto 863. “Personalidad jurídica y aprueba estatutos ‘centro de estudios pentecostales’, de concepción”, visto en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=177371> [actualizado hasta diciembre de 2013].

Otros

Informe anual 2002. Proyecto de gestión ambiental regional – GAR. IX región de la Araucanía.

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). 2010. Documento de trabajo, “Comunidades indígenas. Región de la Araucanía”, Chile.

Página oficial de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile en el sitio: http://www.iglesiamaipu.cl/index.php?tipo=pagina&pagina_codigo=7 [actualizado hasta diciembre de 2013].

Página oficial de la revista *La voz Pentecostal* en el sitio: <http://www.lavozpentecostal.cl/> [actualizado hasta mayo de 2014].

ANEXO



Imagen correspondiente a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, ubicada en la comunidad de Remeco Budi, sector de Piedra Alta, Puerto Saavedra, Chile.



Reunión de culto general. Sobre el púlpito se encuentra el encargado de la obra, en las bancas y sillas, los fieles pertenecientes a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.



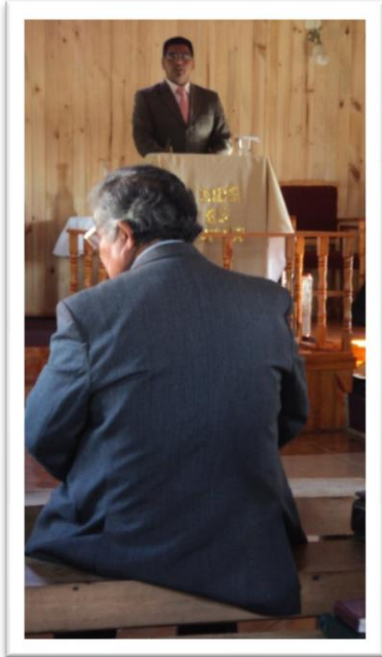
Reunión de culto general. El encargado de la obra pronuncia el Evangelio frente a toda la comunidad pentecostal.



Reunión de culto general. Momento en que se cantan alabanzas.



Reunión de culto general. Visita de otro guía a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.



Reunión de culto general. El encargado de la obra pronuncia el Evangelio frente a toda la comunidad pentecostal.



Reunión de culto general. El guía de visita pronuncia el Evangelio. A su costado izquierdo se encuentra el encargado de la Iglesia.



Reunión de culto general. Momento en que se canta una alabanza con los brazos alzados. En la imagen se puede ver que la gran mayoría de la comunidad pentecostal.