

## PENTECOSTALISMO *ENY DESDE* AMÉRICA LATINA. BALANCE Y PERSPECTIVAS A 50 AÑOS DE PRODUCCIÓN SOCIOLÓGICA<sup>1</sup>

*Pentecostalism in and from Latin America. Balance and perspectives to 50 years of sociological production*

**Miguel Mansilla<sup>2</sup>**

<https://orcid.org/0000-0001-5684-0787>

Universidad Arturo Prat, Chile

[mansilla.miguel@gmail.com](mailto:mansilla.miguel@gmail.com)

**Mariela Mosqueira<sup>3</sup>**

<https://orcid.org/0000-0003-4522-2216>

CEIL-CONICET / Universidad de Buenos Aires, Argentina

[marielamosqueira@gmail.com](mailto:marielamosqueira@gmail.com)

Recibido: 01 de septiembre 2019

Aceptado: 02 de marzo 2020

### RESUMEN:

En este trabajo nos proponemos realizar una breve y descriptiva cronología de la producción sociológica sobre pentecostalismo *en y desde* América Latina, con la finalidad de ofrecer una mirada panorámica del fenómeno. Para ello, dividiremos la exposición en tres etapas: a) el pentecostalismo como religión de transición cultural (1967-1979); b) el pentecostalismo en el pasaje de las dictaduras a las democracias (1980-1999) y c) el pentecostalismo de la

---

<sup>1</sup> El presente artículo es una versión resumida del capítulo “Introducción. Sociología del pentecostalismo en América Latina: 50 años de investigaciones” publicado en Mansilla y Mosqueira (2021)

<sup>2</sup> Doctor en Antropología, sociólogo, investigador y académico de la Universidad Arturo Prat – Chile. ORCID: 0000-0001-5684-0787

<sup>3</sup> Socióloga y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Adjunta en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CEIL-CONICET). Profesora Adjunta (a cargo de la titularidad) de la materia “Sociología” del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. ORCID: 0000-0003-4522-2216



globalización (2000-2017). En cada uno de estos periodos mencionaremos las principales líneas de investigación, debates y tensiones analíticas en el estudio sociológico del pentecostalismo latinoamericano.

**PALABRAS CLAVE:** Pentecostalismo – América Latina – Sociología

**ABSTRACT:**

In this work we propose to make a brief and descriptive chronology of the sociological production on Pentecostalism in and from Latin America, in order to offer a panoramic view of the phenomenon. To do this, we will divide the exhibition into three stages: a) Pentecostalism as a religion of cultural transition (1967-1979); b) Pentecostalism in the passage from dictatorships to democracies (1980-1999) and c) Pentecostalism of globalization (2000-2017). In each of these periods we will mention the main lines of research, debates and analytical tensions in the sociological study of Latin American Pentecostalism.

**KEYWORDS:** Pentecostalism - Latin America – Sociology

## INTRODUCCIÓN

La propuesta de este trabajo es ofrecer un panorama general de 50 años de investigaciones sociales sobre el pentecostalismo *en y desde* América Latina. Nuestra primera motivación es reconocer a los pioneros, aquellos investigadores que nos antecedieron y fundaron el campo de estudios, más aún cuando en la actualidad hay una lucha entre el olvido (lete) de los clásicos y la memoria (mneme) en el imperativo al «estado del arte». Por ello, es necesario agitar las aguas del recuerdo, para rescatar a los clásicos -nuestros clásicos- con sus fortalezas y debilidades epistémicas, teóricas y metodológicas. Es que mirar el camino recorrido también nos permite pensar el presente y proyectarnos hacia el futuro.

Asimismo, nos anima aquí mostrar el despliegue del pentecostalismo *en* América Latina y el Caribe dando cuenta de las continuidades y rupturas de este fenómeno religioso en las diversas escenas nacionales. Y, finalmente, otra de las intenciones centrales de este estudio es reconstruir el modo en que el pentecostalismo

latinoamericano fue y es pensado *desde* América Latina y el Caribe. Es decir, nos interesa priorizar la producción académica hecha *desde* Latinoamérica aunque sin dejar de reconocer las contribuciones hechas por colegas de otras latitudes. Parafraseando a Rodó, intentaremos evitar la *nordomanía* pero tampoco caeremos en la *nordofobia*.

Con estas motivaciones en el horizonte, a continuación, presentaremos un balance inicial de la producción sociológica sobre pentecostalismo *en y desde* América Latina dividiendo la exposición en tres etapas: a) el pentecostalismo como religión de transición cultural (1967-1979); b) el pentecostalismo en el pasaje de las dictaduras a las democracias (1980-1999) y c) el pentecostalismo de la globalización (2000-2017). En cada periodo daremos cuenta de las principales líneas de investigación, debates y tensiones analíticas en el estudio sociológico del pentecostalismo latinoamericano. Es preciso enfatizar que esta revisión es panorámica e introductoria y no pretende ser exhaustiva ni agotar todos los debates, por el contrario, consideramos que debe ser leída como un puntapié de futuros y enriquecedores balances.

## EL PENTECOSTALISMO DE LA TRANSICIÓN CULTURAL (1967-1979)

Gran parte de los pentecostalismos latinoamericanos fueron influenciados por el pentecostalismo nacido en Estados Unidos de Norteamérica. Aunque hubo experiencias carismáticas en otras partes del mundo sin influencia norteamericana, como fue el caso de Gales en 1904 o la India en 1906, y también en nuestra región, como el caso de Chile (1909) y de El Salvador (1905). Sin embargo, el avivamiento estadounidense será el más conocido, porque habilitó rápidamente un pentecostalismo de misión «autónoma» cuyos misioneros fueron los mismos migrantes latinos –especialmente mexicanos– y europeos, quienes se dieron a la tarea de *traerlo* a América Latina.

No obstante, el pentecostalismo chileno fue uno de los primeros movimientos religiosos de origen protestante que no contó con ayuda misionera extranjera y que fue estrictamente nacional. De igual modo, fue una de las primeras experiencias pentecostales que se constituyó en denominación y levantó iglesias y templos de forma inmediata. A pesar de ello –o por lo mismo– creció sistemáticamente entre la población. Se destacó por desplegar sus estrategias misioneras en lugares y con personas que el protestantismo no abordó o simplemente dese-

chó; siendo especialmente llamativas las predicaciones al aire libre, donde grupos de hombres y mujeres iban por las calles, carreteras y caminos para incentivar a los oyentes a «venir a Cristo» (Frosdham, 1926). En este escenario, fue caracterizada como la religión de los más pobres (Browning, 1930; Clark, 1956; Damboriena, 1957; d'Épinay, 1968).

El pentecostalismo de América del Sur (especialmente en Colombia, Perú, Chile y Brasil) ha sido el grupo religioso más estudiado desde que aparecieron varios libros a mediados de la década de 1960 y fines de la década de 1970. En este periodo, el abordaje epistemológico y teórico de las investigaciones se hizo desde una perspectiva funcionalista y modernizadora. Es decir, el horizonte de reflexión se circunscribió a la comprensión de las funciones –adaptabilidad, integración, desarrollo– del sistema de creencias pentecostal y en cómo este permitía o no la «evolución» desde la sociedad tradicional a la moderna (Pace, 1995). La pregunta central de estas primeras investigaciones apuntó a elucidar la «función» del pentecostalismo en el «desarrollo» o «modernización» de América Latina. Tal como señala Mariano (2011), en estos pioneros estudios el pentecostalismo aparece como una «respuesta» a problemas macro-estructurales, derivados de las transiciones rurales-urbanas y tradicionales-modernas desplegadas a partir de la década de 1930. Es decir, estas primeras indagaciones compartían la tesis de que los procesos de modernización y urbanización acelerados generaban demandas de integración, identidad y sentido en los sectores más desfavorecidos de la sociedad, las cuales eran abordadas con mucha eficacia por el pentecostalismo, impulsando su expansión y crecimiento.

El primer trabajo historiográfico que registramos es *A study of the older Protestant missions and churches in Perú and Chile. With special reference to the problems of division, nationalism and native ministry*, del teólogo J. Kessler, publicado en 1967. En la misma fecha, aparece el estudio *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, del antropólogo alemán-norteamericano Emilio Willems, y luego en 1968, el clásico *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, del sociólogo suizo Christian Lalive d'Épinay.

Los últimos dos estudios son ampliamente conocidos. Y el de Kessler, pese a no abordar propiamente el pentecostalismo, lo consideramos un antecedente, porque hace mención al fenómeno pentecostal de Chile y de Perú. También encontramos otros trabajos menos conoci-

dos pero muy relevantes, ya que son producidos desde América Latina, aunque con clara influencia de Willem y d'Épinay. Se trata del texto de Beatriz Muniz de Souza, titulado *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo* (1969), con prólogo de Cândido Procópio Ferreira de Camargo. Es preciso destacar que la autora ya había publicado un artículo el año anterior (1968), *Aspectos do Protestantismo Pentecostal em Sao Paulo*, en el libro colectivo *Protestantismo e Imperialismo na América Latina* de Waldo Cesar, Richard Shaull, Orlando Fal Borda y Beatriz Muniz de Souza.

Otro texto sumamente interesante y muy difundido dentro del mundo evangélico desde la misionología fue –con un título un tanto extraño– *¡Look Out! The Pentecostals are Coming*, de Peter Wagner (1973), que en el mismo año se tradujo al español bajo el título *Avance del Pentecostalismo en Latinoamérica*. Este libro hace referencia al crecimiento del pentecostalismo en distintos países como Argentina, Brasil, Bolivia, Chile o Colombia. El autor muestra que con distintas experiencias carismáticas y ritualidades propias –como el ayuno, las jornadas intensas de oraciones, las vigiliass– y con presupuesto local y reducido, los grupos pentecostales presentan mayor crecimiento que las misiones protestantes. Pese a ser un estudio misionológico –y por tanto descriptivo– hace mención a las estrategias de crecimiento del pentecostalismo en varios países de América Latina.

En esta misma época, también encontramos otros trabajos importantes, como el libro de Donald Palmer *Explosion of People Evangelism. An analysis of Pentecostal Church Growth in Colombia* (1974), que aborda el crecimiento del mundo pentecostal en Colombia, aunque en esta investigación –a diferencia de Chile o Brasil– el interés está en que el crecimiento del pentecostalismo se da en situaciones de alta hostilidad y persecución de la feligresía. Por su parte, el texto de Cornelia Butler Flora *Pentecostalismo in Colombia. Baptism by Fire and Espirit* (1976) destaca la naturaleza del movimiento pentecostal colombiano, haciendo una comparación entre las condiciones sociales regionales e individuales, la estructura institucional y su relación con la membresía, y las consecuencias de la emergencia y supervivencia del movimiento. Se hace especial hincapié en los efectos de la conversión en las mujeres. Utilizando datos recopilados de entrevistas personales, observaciones participantes y cartas, reconstruye la historia de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia. La particularidad e importancia del estudio es su

abordaje sobre las mujeres pentecostales y el impacto de la conversión en su vida privada y comunitaria. En sintonía con otros estudios, la autora destaca la importancia comunitaria del pentecostalismo y sus efectos positivos para la mejora individual (que no necesariamente implica movilidad social). Consideramos que lo más significativo de la obra es ser la primera en introducir la perspectiva de género en las reflexiones sociológicas del pentecostalismo.

De los libros mencionados, el más conocido e influyente es el de Lalive d'Épinay. Esto quizás sucedió por su publicación en varios idiomas –español, inglés, francés y portugués– o tal vez por el apoyo que recibió de redes protestantes, sobre todo del Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Por lo tanto, podríamos decir que los estudios sobre el pentecostalismo se inician en Chile y Brasil (y Perú para el caso de Kessler) y, desde allí, se diseminan al resto de América Latina. Como veremos, casi todos los autores de esa época y las siguientes utilizarán los conceptos de d'Épinay, sobre todo en Brasil, como lo destacó Ricardo Mariano (2008).

Ahora bien, ¿por qué el interés sociológico se centró en el pentecostalismo chileno y el brasileño? Porque, en el caso de Chile, es la primera experiencia latinoamericana y caribeña de un pentecostalismo autóctono, sin influencias misioneras, que se caracterizó por la rapidez de su crecimiento y expansión nacional. En otros países, como Brasil (1910), Argentina (1909) o Perú (1911)<sup>4</sup>, el pentecostalismo nació primero como experiencia misionera y posteriormente se nacionalizó. En el caso de Argentina, el pentecostalismo nace producto del trabajo de una mujer como Alice Wood (Tarducci, 2005; Griffin, 2014), obviamente olvidada de la memoria pentecostal e historiográfica. Por su parte, en el caso de Brasil el pentecostalismo nace de y entre migrantes extranjeros –especialmente italianos– y luego los migrantes del campo-ciudad. Su crecimiento es temprano y sostenido –como en el caso chileno–, mientras que en otros países latinoamericanos el crecimiento pentecostal se produjo a partir de 1960, teniendo su pico de mayor intensidad en los años ochenta. De igual modo, a diferencia de otros países, en Brasil el pentecostalismo se expande entre los sectores bajos y medios. Esto lo diferencia de Chile, donde la expansión pentecostal fue exclusivamente entre

---

<sup>4</sup> Para ver más detalles sobre el nacimiento y desarrollo del pentecostalismo en distintos continentes ver: Anderson, A. (2007). *El pentecostalismo. El Cristianismo Carismático Mundial*. Madrid: Ediciones Akal.

sectores bajos. Quizás sea esta una de las razones por las que hoy sigue creciendo en Brasil, mientras que en Chile se ha estancado.

La propuesta analítica de Lalive d'Épinay –que impactará en toda la sociología del pentecostalismo latinoamericano– básicamente presenta al fenómeno pentecostal como una «respuesta» religioso-comunitaria al abandono de amplias camadas sociales, provocado por el carácter «anómico» de una sociedad en transición. Los conceptos «huelga social» y «refugio» en su obra se constituirán en verdaderos mitos sociológicos que con el correr de las décadas se diseminarán por toda la academia latinoamericana. Algo que d'Épinay utilizó como metáfora explicativa del pentecostalismo chileno se trasladó sin fisuras y sin mayores reflexiones a otros pentecostalismos de la región. Sin embargo, el análisis de d'Épinay evidenciaba limitaciones. Por una parte, su obra lograba identificar cierto clima de época que manifestaba una transición concebida como «el paso lento de una sociedad de tipo tradicional y señorial hacia otra sociedad secularizada y democrática» (d'Épinay, 1968: 62). En esta sociedad transicional, «el pastor sustenta el ejercicio de su poder en la inspiración del modelo de la hacienda. La comunidad pentecostal se organiza como una gran familia ampliada, cuyo jefe indiscutido es el pastor, un “patrón”, que encarna al padre perdido» (d'Épinay, 1968: 71). En este contexto, la comunidad pentecostal no solo es invención –espacio temporal del pasado–, sino también una gran propuesta: «el pentecostalismo reconstituye la antigua sociedad señorial (continuidad), pero propone la igualdad (ruptura)» (d'Épinay, 1968: 71). De este modo, el autor presenta una doble idealización de la hacienda. La idealiza al compararla con la comunidad pentecostal que se sustenta en la propuesta igualitaria, mientras que el fundamento ideológico de la hacienda era la desigualdad de clase y de raza. Por otra parte, presenta la hacienda como una especie de paraíso perdido y el patrón como el padre benévolo, asignándole valores fraternos a una horrenda realidad. Al respecto, José Bengoa (1990: 12) plantea que «la hacienda ha sido la expresión más clara de la desigualdad chilena del siglo XX». Entre el patrón e inquilino existían diferencias abismales, una sumisión sacralizada y una desigualdad irreconciliable. No había posibilidad de transgresión, no había posibilidad de propiedad. El inquilino nace en la imposibilidad de llegar a ser patrón. «La hacienda expresa una desigualdad chocante. Ella refleja los aspectos más retrógrados de la sociedad chilena» (Bengoa, 1990: 23). El patrón no era un hermano,

sino un patricio, una clase privilegiada, y nada tenía que ver con la protección o la defensoría, que alude la etimología de la palabra. La hacienda fue –y sigue siendo con nombre distinto– símbolo y bastión de la oligarquía. «Al lado de las grandes casonas hacendales, con parques diseñados por paisajistas franceses, de lagunas y kioscos donde se tomaba el té, se encontraban los ranchos más insalubres. Una combinación monstruosa de afrancesamiento y esclavismo» (Bengoa, 1990: 12). Más bien, los pentecostales eran parte de esa cultura, del inquilinaje y muy lejos de la hacienda, separados por un mar racial y de clase.

De esta manera la propuesta de d'Épinay es plausible, pero ilusoria, porque la comunidad pentecostal está sustentada en una nostalgia mucho más profunda y extendida por América Latina, esto es: la nostalgia rural. No hubiese podido sustentarse en el modelo hacendal-patrón, ni siquiera como sistema simbólico o reinención, porque la hacienda se sustenta en la herencia de la tierra, en el esnobismo, los apellidos, la sangre, lo europeo, la propiedad y en el servilismo de los trabajadores; mientras que el pentecostalismo ni siquiera apela a estos símbolos hacendales. La nostalgia rural se manifiesta en las distintas metáforas utilizadas por los códigos lingüísticos pentecostales, en las relaciones sociales, en los liderazgos y en las utopías. La gran promesa pentecostal es la igualdad vivida en la idea de «hermano». Pero, además, propone la movilidad social en la idea de que cualquiera puede llegar a ser pastor. Ambas propuestas están sustentadas por la nostalgia rural, mientras que «en la hacienda la jerarquía era su esencia» (Bengoa, 1990: 23). El pastor no es un patrón, quizás sea un cacique o un padre. Siendo la comunidad pentecostal el recuerdo de la imagen de la familia rural, el pastor es el «hermano mayor». Por ello los pentecostales acostumbraban a decirle: «mi hermano pastor».

Nuevamente encontramos una doble limitación en la concepción comunitaria del pentecostalismo concebida como «refugio». En primer lugar, hay una concepción hipostasiada de la comunidad y, en segundo lugar, una visión patriarcalista. Se presenta como una comunidad armónica y sin conflictos. Al parecer d'Épinay quedó tan cautivado con el pentecostalismo chileno que no vio –ni se preocupó por ver– los conflictos sociales, políticos y económicos existentes dentro de las propias comunidades religiosas. Es un pentecostalismo idealizado, armónico y equilibrado, cuando en realidad las propias dinámicas pentecostales manifiestan históricamente su carácter conflictivo, cismático e into-

lerante. ¿Cuánto más con otras denominaciones protestantes, cristianas o de otros credos religiosos? En un comienzo los pentecostales han considerado que la única comunidad de verdadera salvación es su propia iglesia y su denominación. Paulatinamente se fueron abriendo a establecer organizaciones intra pastorales y luego se extendieron a otras protestantes. Los cismas siempre fueron indicadores de ruptura y continuidad con el liderazgo anterior, pero también fueron la manifestación del conflicto entre la igualdad y la movilidad religiosa.

En d'Epina y el conflicto se focaliza entre los pastores, es en la dirigencia que se producen los cismas, mientras que según su perspectiva la comunidad de fieles estaría exenta de conflictos. En la feligresía d'Epina observa fraternidad, participación, seguridad, cooperación, igualdad o confianza. Estos aspectos, si bien están presentes en las comunidades pentecostales de la época, estudios posteriores han mostrado que, junto con esa armonía, también se desarrollan relaciones de competencia, rivalidad, luchas de poder y desigualdad. El autor ha definido como característico del pentecostalismo la sociabilidad inherente, la sumisión y el equilibrio. Sin embargo, nosotros destacamos que, observando la historia social y política del pentecostalismo chileno, lo que lo caracteriza es el antagonismo; una insociable sociabilidad siempre en conflicto con el mundo, la familia, los católicos, los protestantes e incluso entre ellos mismos. Y esto no tiene que ver con que los pentecostales sean más conflictivos que los demás. Este antagonismo hay que buscarlo en su pesimismo antropológico, sustentado en premisas bíblicas, que resaltan la maldad natural del hombre. En el ser humano está la voluntad del bien, pero no la capacidad del bien, por lo tanto, siempre tiende al mal. El infierno soy yo, porque el diablo mora en mí y la conversión pentecostal es la vía para que lo sagrado (Cristo) more en mí. De ese modo, el yo (*self*) se constituye en el campo de lucha entre el bien y el mal, entre el infierno y el cielo, el diablo y Jesús. El diablo cada día y a cada momento quiere recuperar su territorio perdido. La única forma de vencerlo es predicando el evangelio y ganando a otros para Jesús, porque en esa medida y de ese modo el diablo va perdiendo terreno. Pero el mal no desaparece: está latente. Solo la muerte desvanece el mal. Por ello el diablo, el infierno y la muerte fueron los temas centrales de la prédica pentecostal.

Asimismo, el autor presenta el pentecostalismo como una comunidad de varones donde los personajes principales son el pastor y el

predicador. Se ve al hermano, pero no a la hermana. De igual modo, pese a que describe una iglesia diversa en lo etario, termina siendo adulto-céntrica. Los jóvenes y niños son seres invisibles y pasivos, están ahí pero no dicen nada. Es un espacio-tiempo de llanto, alegría, consuelo y esperanza, es decir, un espacio de vida, pero regida por varones adultos. A pesar de que algunas iglesias pentecostales eran verdaderas «comunidades de mujeres» (Orellana, 2010), en la comunidad pentecostal no solo hay más mujeres que hombres, sino que sus características familiares, afectivas, igualitarias, solidarias y confianzas se daban porque tenían características femeninas, aunque eran dirigidas por hombres, pero su funcionamiento era femenino. La concepción de igualdad de clase era restringida a la masculinidad, las mujeres eran hermanas, iguales, pero no tanto. La mujer pentecostal era respetada y valorada dentro de las comunidades; el pentecostalismo reproducía las desigualdades sociales y culturales de la sociedad chilena y latinoamericana, pero le agregó un fundamento simbólico-sagrado, mucho más difícil de romper: la mujer se constituyó, desde la misma Biblia, en un ser silente, sumiso y obediente. A la mujer se le negó el púlpito, el pastorado formal y la dirección denominacional. De modo que se trata de una comunidad benévola pero opresora de la mujer. La libera de la violencia física, económica, verbal y psicológica, pero la ata a ligaduras invisibles provenientes del cielo; de este modo, la mujer se libera, pero no es libre; lidera pero no tiene autoridad.

En suma, los estudios pioneros sobre el mundo pentecostal de las décadas de 1960 y 1970 se enmarcan en un contexto latinoamericano concebido en transición a la sociedad industrial que decantó en la pregunta sociológica por la «función» del pentecostalismo en el «desarrollo» o «modernización» de América Latina. Como señala Algranti (2009), la producción sociológica de este periodo comparte el argumento de que el proceso de modernización latinoamericano expresado en una acelerada industrialización transformó las bases económicas, sociales y culturales mediante la reconfiguración del sistema agrario y el despliegue de grandes movimientos migratorios campo-ciudad. Estas mutaciones afectaron especialmente a la población rural que se vio forzada a proletarizarse y a convivir en un ambiente urbano alejado de sus tradiciones. En este contexto «anómico» el pentecostalismo aparece como un sistema de creencias eficaz que ofrece sentido, identidad y mecanismos de integración a estos sujetos en transición. Con este diagnóstico

de fondo los diversos estudios de la época debaten: 1) las líneas de continuidad y ruptura con el catolicismo popular y con el protestantismo histórico, 2) la funcionalidad o no de la ética pentecostal con el capitalismo emergente y 3) los límites de la protesta simbólica y su relación con la política.

## EL PENTECOSTALISMO EN EL PASAJE DE LAS DICTADURAS A LAS DEMOCRACIAS (1980-1999)

Desde la década de 1970 y las siguientes, aparecen distintas investigaciones sobre el pentecostalismo latinoamericano que comienzan a resquebrajar el paradigma funcionalista y modernizador del periodo anterior, aunque sin destruirlo totalmente. Se revisan las dicotomías rural-urbanas; blanco-criollas; anomia-estructura; marginación-integración o secta-iglesia. Y sobre todo, se cuestiona la concepción del «pentecostalismo instrumentalizado», ya sea por el pastor, los políticos, las dictaduras o los agentes evangélicos norteamericanos<sup>5</sup>.

En el caso chileno, pasó más de una década para que se reiniciaran las investigaciones. Entre los estudiosos más relevantes de esa época están Humberto Lagos y Arturo Chacón, con distintas publicaciones: *Sectas religiosas en Chile: ¿opresión o liberación?* y *Crisis de la esperanza. Religión y autoritarismo en Chile* (Lagos, 1985 y 1988); *La religión en las fuerzas Armadas y de Orden* (Chacón y Lagos, 1987). Estos autores están entre los sociólogos más audaces de la época al ser muy críticos de la dictadura militar, en especial del mesianismo y milenarismo político religioso encarnado por el general Pinochet. Lagos y Chacón son a

---

<sup>5</sup> En 1992 Carmelo Álvarez publica *Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana*. La particularidad de este texto es que se trata de una reflexión de pastores y teólogos, sobre el ser y el quehacer pentecostal latinoamericano. Los líderes pentecostales que escriben en el texto comparten elementos históricos, sociológicos y teológicos sobre los orígenes de pentecostales en distintos países de América Latina, caracterizando al sujeto pentecostal como agente catalizador de cambios sociales. Analizan la experiencia cotidiana, los testimonios, la música, las sanidades, las oraciones y el bautismo del Espíritu Santo. Los distintos capítulos muestran que el pentecostalismo se desarrolló a partir de líderes protestantes carismáticos, quienes fueron expulsados por sus prácticas y estos se llevaron varios creyentes protestantes para formar su nueva denominación pentecostal. De este modo, el nacimiento del pentecostalismo fue una pentecostalización de una base protestante.

la vez iconoclastas y edificadores de mitos. Iconoclastas porque refutan la tesis de d'Épinay referida a la huelga social y política de los pentecostales. Y son los constructores del mito del pentecostalismo mecenas de la dictadura militar chilena. En sus estudios se enfatiza que la inauguración del Tedeum Evangélico en el año 1975, propiciado por el mismo presidente de la República –el entonces general Pinochet–, pone de manifiesto una simbiosis entre dictadura militar y un sector del pentecostalismo. Los autores destacan el apoyo abierto que varios pastores brindaron a la dictadura en el año 1974 por medio de una carta dirigida a Pinochet. Esta «carta maldita», de la cual las nuevas generaciones de pentecostales sienten vergüenza, ha significado para los pentecostales chilenos cargar con el estigma de patrocinadores de la dictadura militar (Mansilla y Orellana, 2018).

Así se afianzó un nuevo mito de los pentecostales: anticomunistas, conservadores y anticatólicos. El pentecostalismo como sustento religioso de la dictadura destacada por Humberto Lagos deja atrás el concepto de «pastor-patrón» de d'Épinay y pone de relieve el de «suboficial», que concibe la Iglesia como un pequeño regimiento. Estas ideas acuñadas por Lagos y Chacón se diseminan por América Latina, permeando todos los análisis sociales sobre el pentecostalismo del periodo. Desaparecen las preguntas. Sólo quedan afirmaciones. Y cuando eso sucede se estanca también la ciencia y por consiguiente, también, la sociología de las religiones. Nadie se pregunta: ¿Qué pastores apoyaron la dictadura? ¿A quiénes representaban? ¿Fue un apoyo metropolitano o nacional? ¿Apoyaron solo pastores pentecostales o también pastores protestantes? ¿Hubo pastores pentecostales que no apoyaron? ¿Hubo solo líderes religiosos o también líderes políticos no derechistas? Pese a que Lagos también muestra que no solo hubo pentecostales que apoyaron la dictadura, sino que hubo otros sectores que la denostaron y que además fueron parte del Comité Pro Paz, «integrado por las iglesias católica, evangélica luterana, evangélica metodista, ortodoxa, pentecostal y la Comunidad Hebrea de Chile»<sup>6</sup>. Esto último es algo que también han sostenido Juan Sepúlveda (2003) y Manuel Ossa (1999)<sup>7</sup>, quienes

---

<sup>6</sup> Brinkmann, B. (1999). *Itinerario de la Impunidad en Chile 1973-1999. Un desafío a la dignidad*. Santiago de Chile: Editorial CINTRAS, p. 26.

<sup>7</sup> Sepúlveda, J. (2003), La defensa de los derechos humanos como experiencia ecuménica. En *Revista Persona y Sociedad*, 17(3): 21- 8; Ossa, M. (1999). *Iglesias evangélicas y derechos humanos en tiempos de dictadura. La Confraternidad*

destacaron que hubo varios grupos religiosos –entre ellos pentecostales– que se opusieron a la dictadura y crearon distintas organizaciones religiosas, de apoyo a los perseguidos políticos, a los familiares de detenidos desaparecidos y reflexiones y discusiones en promoción a la vuelta de la democracia. Pero a pesar de estos estudios que mostraron matices y contradicciones internas del pentecostalismo y su relación con la dictadura, el estereotipo de «aliados» se instaló y, hasta hoy, es muy difícil deconstruirlo.

Por su parte, a medida que la crisis de la dictadura militar y su modelo neoliberal se instalaban en Chile recrudeciéndose las persecuciones, otros sociólogos se atrevieron a hacer investigación. Nos referimos al trabajo de Irma Palma (1988), *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*. Allí, la autora recoge el testimonio de vida de doce líderes pentecostales de segunda generación del pentecostalismo criollo, pero que trabajaron en su niñez y juventud con la primera generación de líderes pentecostales. Con relatos que contienen vivencias desde 1920, es uno de los más relevantes e innovadores de la trayectoria de estudios sobre pentecostalismo en Chile, porque, sin caer en sofisticaciones analíticas, prioriza la voz de los pastores pentecostales, dando espacio a sujetos estereotipados y excluidos. La idea que sostiene la autora y recorre cada uno de los relatos es que la identidad del pentecostalismo está marcada por la imagen de pueblo peregrino.

En este mismo periodo, otro autor significativo en el escenario chileno es Manuel Ossa, con dos libros importantes: *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*, publicado en 1991, y un año antes, en 1990, *Espiritualidad popular y acción política. El pastor Víctor Mora y la Misión Wesleyana Nacional. 40 años de historia religiosa y social (1928-1969)*. En el primero, el autor pone el trabajo en el centro de la identidad pentecostal, destacando que el creyente lo vivencia como un medio para ganar honradamente su dinero y satisfacer sus necesidades, las de su familia y las de la congregación. Quizás este sea uno de los libros más importantes sobre el pentecostalismo publicado en esa época, pero tuvo poca difusión hasta hoy. Es un trabajo significativo en varios aspectos: en lo temático, porque se preocupa por estudiar el trabajo como una dimensión central, siendo que en otros análisis generalmente se lo subsumía en otros temas. Asimismo, su libro pone de relieve los

---

*Cristiana de Iglesias 1981-1989*. Santiago de Chile: Fundación Konrad Adenauer-Centro Ecu­ménico Diego de Medellín.

cambios en los sentidos pentecostales del trabajo, mostrando que, si bien aparece asociado al castigo, también es redimido en su valor religioso, transformándose en una bendición divina. Teóricamente es muy potente, porque logra articular la temática pentecostal con la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la teoría de sistemas de Luhmann. En toda la obra se destaca la agencia del sujeto pentecostal, mostrando su capacidad de enunciación y posicionamiento autónomo. En el segundo libro, Manuel Ossa se enfoca en la biografía del pastor Mora, con la finalidad de mostrar un perfil pastoral complejo y distinto. Mora es un pastor fuera de época en la historia del protestantismo chileno. Fue un líder religioso, social y político. Junto con desarrollar una intensa evangelización en la zona carbonífera –en el centro-sur chileno–, Mora y muchos de los miembros de su congregación se insertaron en asuntos políticos. El pastor les mostraba a los mineros la necesidad de organizarse políticamente. Así, los miembros de su iglesia se responsabilizaron del armado sindical minero en una época de lucha peligrosa en varios frentes y con la crisis de 1930 como telón de fondo, que afectó profundamente la actividad carbonífera. Este contexto de pobreza y miseria –alta mortalidad infantil, hambrunas y alcoholismo– preocupó al pastor y lo movilizó al compromiso político, constituyéndose en miembro fundador del Partido Socialista y, más tarde, en regidor de Coronel (1940), todo esto sin dejar de pastorear su iglesia. Pese a la riqueza teórico-metodológica de estos textos, el pentecostalismo es asociado a lo masculino. Se visibiliza al pastor, no hay pastoras. Solo hay héroes, no hay heroínas. Así, se va constituyendo una memoria patriarcal del pentecostalismo, que no solo invisibiliza a las mujeres, sino que las excluye. Si el pentecostalismo mantiene la premisa «la mujer calla en la congregación», en estos trabajos sociológicos la premisa es «la mujer no es vista en el relato».

Otro libro relevante en este periodo fue el de Canales, Palma y Villela. *En Tierra Extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante* (1991). En él, sus autores señalan la dimensión afectiva como rasgo constitutivo y cemento de la comunidad pentecostal. Asimismo, resaltan tres aspectos centrales. En primer lugar, el pentecostalismo visibiliza «la caída» en el mundo popular en un doble sentido: por una parte, la cultura popular no ofrece identidades estables para forjar al sujeto y, por otra, el sujeto «se pierde» en esa búsqueda identitaria imposible, situación que el pentecostalismo interpreta como búsqueda

de placeres pasajeros. En esta visión se manifiesta cierta continuidad con la subjetividad popular (caída, estabilización, prosperidad). En segundo lugar, el pentecostalismo ofrece la salvación como una vida libre de «caída». Por lo tanto, para la subjetividad popular el pentecostalismo es algo más que un «refugio», es una vía de transformación para enfrentar al mundo. En tercer lugar, el pentecostalismo se constituye en un lugar de pertenencia, en un espacio donde vivir de otra manera, un camino de acceso a una identidad.

Durante esta etapa, también fueron ampliamente difundidos en América Latina dos libros que se constituyeron en «referentes insoslayables» de toda investigación sobre pentecostalismo de aquel entonces. En ambos casos, se recuperan o vuelven de modo «espectral» –como señalan Burity (2000) y Algranti (2009)– la perspectiva funcionalista y la teoría de la modernización de las primeras investigaciones, retomando el clásico esquema explicativo migración rural-urbana, anomia y conversión pentecostal (Ricardo, 2011). Nos referimos a los trabajos de Stoll (1992) y Martin (1993): *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico* y *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, respectivamente.

La obra de David Stoll, por una parte, desarticula las mentadas teorías de la conspiración que interpretaban al pentecostalismo como una estrategia de desmovilización popular impulsada por el imperialismo norteamericano en América Latina. Por otra, plantea que las iglesias pentecostales promueven la responsabilidad individual, reestructuran la vida familiar y afirman los tradicionales roles de género entre los sectores más pobres de la sociedad. Asimismo, destaca que esta expansión pentecostal se dinamiza por el tipo de reclutamiento flexible, el liderazgo carismático y las sociabilidades fraternales ofrecidas a las camadas más pobres, lo que les permitiría desplegar estrategias de adaptación en una sociedad en vías de modernización. A pesar de que se refiere al continente latinoamericano en general, su trabajo de campo se ajusta solamente a Nicaragua, Guatemala y Ecuador. Aunque también considera Brasil y Chile, pero desde fuentes secundarias. Otra de las limitaciones de la obra de Stoll es que considera el movimiento pentecostal como «secta». Si bien utiliza el concepto en términos positivos, en la región la categoría «secta» conlleva una carga peyorativa, sustento epistemológico de la sociología de la religión, para mostrar cierta pentecosfobia soterrada.

Por su parte, el libro de David Martin deriva en un optimismo de tipo weberiano, equiparando el crecimiento del mundo pentecostal en América Latina a la Reforma protestante de Lutero-Calvino o la de Wesley, concluyendo que el pentecostalismo sería el vector transformador/reformista de la cultura latinoamericana. El autor afirma que el pentecostalismo contribuye a la «modernización» de América Latina porque difunde tramas culturales anglosajonas –con sus principios de igualdad, democracia, pluralismo–, echando por tierra la matriz machista, patriarcal, autoritaria, monopólica y católica de raíz ibérica imperante en la cultura regional. De este modo, para Martin el pentecostalismo sería un agente civilizatorio y salvífico para el «atraso» latinoamericano.

En sintonía analítica con Stoll y Martin, el trabajo de Bastian (1997) vuelve sobre las supuestas causas religiosas del subdesarrollo político, económico y cultural de América Latina. Partiendo también de una lectura esencialista de la teoría weberiana, el autor llega a una tesis contraria a la de Martin, en la cual plantea que justamente el pentecostalismo no contribuiría a la modernización latinoamericana porque tiene líneas de continuidad con el catolicismo popular, llegando a afirmar que el pentecostalismo es un bricolaje religioso como parte de un catolicismo sin templo y que no tiene nada de extensivo del protestantismo.

Junto a estas lecturas homogeneizantes y civilizatorias del fenómeno pentecostal, se desarrollan en esa época también otras investigaciones de mayor complejidad. Una de las más interesantes es la de André Corten, publicada en su libro *Os pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil (1994/1996)*<sup>8</sup>. Lamentablemente, es un texto poco conocido que trabaja una temática relevante como es la emoción religiosa y su potencia revolucionaria. Según Corten, no hay emoción religiosa sin construcción discursiva. Y este discurso –más allá de su alto o bajo nivel de abstracción– siempre es un discurso teológico. Los «aleluya» lanzados en los cultos pentecostales son tan teológicos como la «Suma» de Santo Tomás de Aquino. Esta afirmación es disruptiva en una época que pensaba que el pentecostalismo carecía de fundamentos teológicos. De este modo, el pentecostalismo aparece en Corten como

---

<sup>8</sup> También encontramos el texto de Barbara Boudewinse, André Droogers y Frans Kamsteg (1991), *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, pero preferimos dejarlo para una antropología del pentecostalismo.

«insurrección emocional permanente» de los sectores populares. Así, el pentecostalismo en tanto «emoción» de los pobres es una fuerza política, revolucionaria y contracultural.

En el mismo eje analítico pobreza-pentecostalismo, encontramos las investigaciones de Cecilia Loreto Mariz (1994), *Coping with poverty. Pentecostalism and Christian Base Communities in Brazil*, y de Pierucci y Prandi (1996), *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. En su libro Mariz muestra cómo las personas hacen uso de diversas afiliaciones religiosas en sus esfuerzos por hacer frente a la pobreza y superarla, enfocándose en las Comunidades de Bases, en las iglesias de las Asambleas de Dios y en el espiritismo afro-brasileño, aunque también incluye otras tradiciones pentecostales y religión popular. Si bien los pobres están limitados por la sociedad, Mariz sostiene que a menudo se los subestima como agentes potenciales de transformación social. La autora critica los puntos de vista comunes sobre la pobreza que culpan al pobre, los ven como víctimas pasivas del sistema y no se consideran los factores culturales –en este caso, religiosos– para superar la pobreza. Basándose en entrevistas con miembros y líderes de cada grupo religioso, así como en observaciones de reuniones y la lectura de la literatura bíblica utilizada por los grupos, Mariz examina los significados culturales que las personas atribuyen a sus acciones y sus estrategias para hacer frente a la pobreza. Describe cómo los grupos pequeños fomentan cambios individuales que cuando se intensifican pueden transformar cualitativamente la estructura social. En una línea similar, el trabajo de Pierucci y Prandi destaca que las personas de capas populares buscan en los líderes e iglesias pentecostales ayuda para organizar su vida y salir de la pobreza.

Dentro de esta tendencia ubicamos también las primeras publicaciones sobre pentecostalismo en Argentina. Se destacan, especialmente, la tesis de Norberto Saracco (1989) sobre los orígenes, fundamentos teológicos y articulaciones políticas del pentecostalismo argentino; y la colección sobre «nuevos movimientos religiosos» del Centro Editor de América Latina que en cada uno de sus libros trabaja la temática pentecostal en la pluma de Jorge Soneira, Pablo Semán, Hilario Wyncarczyk y Mónica Tarducci (entre otros) convirtiéndose en una referencia ineludible de los estudios locales (Frigerio y Carozzi, 1994; Frigerio, 1993a; 1993b; 1993c; 1994). Uno de los cuestionamientos centrales al

pentecostalismo en estos estudios fue su potencia política y las dinámicas de construcción identitaria en sectores populares.

En el mismo periodo, se destaca el libro de Elizabeth Brusco *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, publicado en 1994. Brusco explora las motivaciones internas de la conversión evangélica en Colombia. Ella muestra cómo el ascetismo requerido al hombre evangélico (no se permite beber, fumar o tener relaciones sexuales extramatrimoniales) redirige los ingresos masculinos al hogar, elevando así el nivel de vida de las mujeres y los niños. Este beneficio ayuda a explicar el atractivo de la religión evangélica para las mujeres y sus estrategias de empoderamiento. Brusco señala cómo el evangelismo también atrae a los hombres al ofrecer una alternativa a los aspectos más disfuncionales del machismo.

Desde un plano menos optimista, pero también con una perspectiva de género, están los trabajos de Maria das Dores Campos Machado (1996) y Mónica Tarducci (1994). Ambas autoras exploran procesos de conversión al pentecostalismo en Brasil y Argentina –respectivamente–, buscando mostrar la influencia o impacto de estos procesos en la esfera doméstica. Dichos estudios focalizan la construcción de identidades genérico-religiosas, en el fortalecimiento de la autoestima femenina, distribución de las responsabilidades, comportamiento sexual y planificación familiar. Destacan una relación compleja entre una mejora de las relaciones domésticas y, a la vez, un reforzamiento de los valores y roles tradicionales. Ambas investigadoras, sin embargo, trabajan con categorías sociológicas clásicas binominales: público/ privado, igualitario/jerárquico, sumisión/libertad. Algo comprensible para la época.

Por su parte, el libro de Henrich Schäfer (1992) *Protestantismo y crisis social en América Central* aborda un fenómeno/concepto que sigue estando en el centro de la conversación académica hasta la fecha: el neopentecostalismo. Schäfer, en una investigación centrada fundamentalmente en Nicaragua y Guatemala, plantea un abordaje del protestantismo misionero, el pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo. Destaca que el pentecostalismo está marcado por el premilenarismo que expresa y legitima la pasividad política de los sectores populares, mientras que el neopentecostalismo es otro tipo de esquema simbólico tendiente a articular sectores medios y altos. Si bien sus estudios manifiestan una fuerte impronta funcionalista porque su trabajo empírico se

realizó durante los años 1980, Schäfer logra transitar hacia un funcionalismo heterodoxo –por la influencia de Bourdieu–, destacando una relación entre el sistema simbólico religioso, la práctica religiosa y el contexto social.

Otro de los trabajos que rompe con la homogeneización de América del Sur es el de Renee de la Torre (1995/2000) *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Así como Las Asambleas de Dios en Brasil, Perú, Nicaragua y Guatemala o la Iglesia Metodista Pentecostal en Chile, La Luz del Mundo es una de las denominaciones pentecostales más antiguas, visibles y controvertidas de México. Se trata de un estudio de caso que permite una exploración en profundidad de los procesos de construcción identitarios dentro del pentecostalismo. Las identidades mítico judaicas, indígenas y nacional-mexicana se reeditan bajo el paragua de la identidad pentecostal, algo que nosotros hemos llamado pluridentidad (Mansilla, *et al.*, 2018). Epistemológicamente la identidad es presentada como una construcción discursiva maleable, permeable y flexible, pero anclada en la tradición y en la invención de la memoria mítica e histórica. Entre las muchas bondades teóricas y metodológicas del libro, se trata de su concepción epistemológica del sujeto pentecostal, alejada de una visión victimista u oportunista, sino más bien en una línea weberiana, en un sujeto indígena, contra toda estructura abrumadora, logra levantar una religión mexicana; obviamente, una religión limitada y errática como toda religión, pero se trata de un sujeto activo y dinámico, complejo y contradictorio. De la Torre logra investigar y publicar este clásico de la sociología y antropología de las religiones, justamente por no venir de la tradición socioantropológica que tan llena de prejuicios hacia los pentecostales estuvo, sino por provenir de las comunicaciones. Por ello el sujeto pentecostal elaborado por De La Torre es un sujeto lingüístico, que habla (predica) y hace (practica); que se construye y reconstruye discursivamente.

En una línea similar, pero volviendo a Brasil, encontramos el libro de Leonildo Silveira Campos (1997) *Teatro, templo e mercado: uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal Igreja Universal do Reino de Deus*. Este libro tiene una doble particularidad: es el primero que trata el neopentecostalismo en Brasil y, también, es precursor en el estudio de una denominación neopentecostal autóctona: La Igreja Universal do Reino de

Deus (IURD). El libro de Silveira es, entonces, pionero y clásico a la vez. La IURD (o el *Iurdismo*, como dice el autor), según Silveira, es una continuidad de expresiones religiosas secularmente practicadas en América Latina a las cuales se adicionaron la lógica y la estrategia del mercado. Por otro lado, plantea que el pentecostalismo latinoamericano luchó tanto contra las prácticas «mágicas» de la cultura nativa combinadas con influencias africanas y católicas que acabó por asimilar esas matrices culturales en su proceso de acomodación (Silveira, 1997/2000: 20).

Una postura similar a la de Silveira la encontramos en el texto de Angelina Pollak-Eltz y Yolanda Salas (coords.), publicado en 1998, *Pentecostalismo en América Latina. Entre la tradición y globalización*. En esta compilación la originalidad se la lleva la introducción firmada por Pollak-Eltz, la cual plantea la diferencia radical entre el pentecostalismo latinoamericano y el estadounidense y, por lo tanto, la imposibilidad de concretización de las hipótesis modernizadoras sostenidas por autores como David Martin. Según la autora el pentecostalismo en América latina tiene sus propias dinámicas y derivas debido a las yuxtaposiciones que presenta con tradiciones religiosas específicas como el catolicismo, el chamanismo, el curanderismo espiritual, el espiritismo kardecista y las religiones afroamericanas. Consideramos que este es uno de los argumentos más relevantes de la obra, porque ayuda a comprender los diversos conflictos y tensiones que plantea el pentecostalismo con otras tradiciones religiosas en la región.

En el mismo plano analítico se posiciona el libro de Ricardo Mariano (1999) *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, que ha impactado de modo importante en la interpretación del neopentecostalismo brasileño, pero lamentablemente su obra no pudo ser adecuadamente difundida en toda la región. Una de las principales propuestas de Mariano es analizar el proselitismo neopentecostal que – a diferencia del pentecostalismo clásico– se centra en los medios de comunicación masiva mediante la producción de shows televisivos mágicos que prometen salud y prosperidad instantáneas a los ofrendantes. El autor señala que este tipo de propuestas religiosas no son innovadoras porque ya se encuentran presentes en las ofertas del catolicismo popular y de las religiones afros con las cuales el neopentecostalismo disputa incansablemente. Mariano también destaca el pragmatismo político del neopentecostalismo, que no sigue una ideología política determi-

nada, sino aquella que apoya sus intereses y demandas del momento, especialmente, aquellas vinculadas con la moralidad pública.

Otro texto para destacar es la compilación de Elio Mansferrer (1998) *Secta o Iglesias. Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*. Este texto, si bien no se aboca exclusivamente a hacer sociología del pentecostalismo, es interesante porque complejiza el contexto conceptual debido a su transversalidad disciplinaria y a que pone en cuestión categorías como secta/iglesia o viejos/nuevos movimientos religiosos. Asimismo, el libro también da cuenta de la pluralidad y la diversidad religiosa ancestral en uno de los países considerado de los más católicos en América Latina, como es México.

Finalmente, esta época cierra con un libro muy potente, *Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs* (1999), prologado por André Corten y elaborado por Waldo Cesar y Richard Shaull. El tema central del texto se fundamenta en dos preguntas: ¿cuál es la respuesta del pentecostalismo al sufrimiento de los pobres? y ¿cuál es el impacto para el protestantismo histórico de los nuevos paradigmas de la doctrina de salvación y de los nuevos creyentes que viven para sus iglesias, los pobres y el ecumenismo? El libro intenta echar luz sobre el gran crecimiento de los grupos pentecostales entre los sectores más pobres de la sociedad mediante promesas de nuevas formas de vida, sanaciones milagrosas, liberaciones y prosperidad. Y también cómo esta nueva religiosidad carismática impacta en las tradiciones protestantes.

Por lo tanto, en la etapa transicional de las dictaduras a las democracias en América Latina podemos encontrar tres diferencias epistémicas-teóricas en los trabajos sobre la sociología del pentecostalismo latinoamericano.

En primer lugar, nos encontramos con los estudios de sociólogos anglo-norteamericanos (Martin, 1990; Stoll, 1991 y Brusco, 1994), en los cuales prevalece una mirada optimista de la tesis weberiana que plantea que el pentecostalismo puede «modernizar» América Latina. Es como si el pentecostalismo fuera una especie de nueva oportunidad para salir del machismo, el alcoholismo, la pobreza y otros males y transitar hacia una sociedad democrática, desarrollada e igualitaria en temas de género.

En una segunda dimensión, encontramos reflexiones sobre un nuevo tipo de religiosidad pentecostal, conocida como «neopentecostalismo» (Shaffer, 1992; Silveira, 1997; Mariano, 1999). A diferencia de los

pentecostalismos clásicos que se asemejan más a los modelos culturales tradicionales (pescadores artesanales, comunidades indígenas, comunidades de artesanos, campesinos, sindicatos, etcétera), el modelo neopentecostal es empresarial y massmediático. Se trata de una variante destinada a los sectores medios y altos y por eso incorpora sus códigos, estilos y prácticas. A diferencia del pentecostalismo clásico que se autoidentificaba con el apoliticismo, el neopentecostalismo brega por participar en política y transformar todas las esferas sociales y culturales. Sus discursos se relacionan con el evangelio de poder y la prosperidad.

En un tercer lugar encontramos los pentecostalismos nacionales (Ossa, 1990; 1991; De la Torre, 1995; Mariz, 1994; Corten, 1994). Estas investigaciones son más de tipo culturalistas y se enfocan en los pentecostalismos y liderazgos tradicionales que se articulan con la cultura de la pobreza, indígena y campesina.

## EL PENTECOSTALISMO EN LA GLOBALIZACIÓN (2000-2017)

A partir del 2000 aparecerán un sinnúmero de investigaciones que pluralizan los focos analíticos y visibilizan nuevos equipos de investigación sobre pentecostalismo en América Latina y el Caribe. Para comenzar, quisiéramos hacer referencia al libro de Darío López y Rene Padilla (2000), *Pentecostalismo y transformación social. Más allá de los estereotipos, las críticas se enfrentan con hechos*. Este texto busca poner en cuestión los prejuicios y estigmas del pentecostalismo peruano, o lo que nosotros hemos llamado «pentecosfobia». Los autores critican la generalización que los científicos sociales han construido y reproducido sobre los pentecostales como sujetos dóciles, pasivos e indiferentes a la realidad social y política del país. Los autores dan cuenta de la resistencia de grupos pentecostales a la lucha armada de Sendero Luminoso en la región de Ayacucho y, también, en la ayuda social de los pentecostales en las barriadas populares de Lima.

Otro estudio relevante en esta etapa es la compilación de Alison Spedding (2004) *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayo de sociología de la religión en los andes*. En la introducción la autora señala las tensiones entre la fe y la labor científica. Según ella, los investigadores sociales en general tienden a ocultar su fe religiosa, más aún si son evangélicos, y esto debido a la asociación que existe entre pentecostalismo e «irracionalidad» y «anti-intelectualismo». Spedding (2004: 13)

plantea que «el propio asunto de la religión ha perdido prestigio dentro del mundo intelectual y académico». Otra discusión que introduce tiene que ver con el armazón conceptual de la religión, el cual según ella no ha variado desde el siglo XVII, manteniéndose casi intactos los dos grandes paradigmas: el funcionalista y el intelectualista. La autora muestra un marcado desencanto en relación con la sociología de las religiones, quizás por su marcado cientificismo y positivismo al comparar la sociología de las religiones con las ciencias económicas.

Por su parte, *Pentecostalismo en transición y globalización en Nicaragua. Influencia de las nuevas corrientes religiosas en la praxis social y política de las iglesias pentecostales* (2010), de Carlos Salinas y Alberto Araica, es un texto original porque ha sido realizado por dos investigadores locales, rompiendo con la tradición de investigaciones lideradas por científicos sociales extranjeros. Uno de los temas centrales del libro es mostrar cierta crisis en el pentecostalismo nicaragüense y el despliegue de un proceso de transición producto de la globalización. Este fenómeno cultural ha impactado de tal modo al pentecostalismo nicaragüense, que están cambiando o abandonando sus miembros el estilo de ritualidades cúllicas, música, formas de vestir y contenidos de las prédicas. Otro aspecto relevante que observan es la desintitucionalización e individualización; la neopentecostalización; la deserción y la movilidad religiosa desde el pentecostalismo hacia los grupos neopentecostales y protestantes.

Sin dudas un aporte importante para los estudios del pentecostalismo es el libro de Luis Orellana (2008) *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile 1909-1932*, el cual presenta dos ventajas. La primera es que aborda un período histórico poco explorado en el pentecostalismo chileno. Es una época desconocida para los científicos sociales. Son los años más duros y crudos, en los que esta comunidad religiosa tuvo que enfrentarse a toda clase de discriminaciones, estigmas y violencia. Sin embargo, logró instalarse en los sectores populares como una opción religiosa para los pobres (Mansilla, 2007<sup>a</sup>; 2007<sup>b</sup>; 2010; 2012) Además, el estudio está sustentado en tres revistas institucionales: *Chile Evangélico*, *Chile Pentecostal* y *Fuego de Pentecostés*. El autor utiliza estas revistas como fuente de información, lo que le permite extraer relatos y testimonios inéditos sobre el movimiento pentecostal chileno de entonces. Otro trabajo relevante para esta época es el texto de Zicri Orellana (2010) *Mujeres Pentecostales: Construcción del gé-*

*nero a través de la experiencia religiosa*, centrado en fuentes documentales y etnografía. Muestra que el pentecostalismo es una religión de mujeres que reformula lo femenino. No obstante, la autora observa cierta tendencia que impide a la mujer acceder libremente a cargos de liderazgo, ya sea como pastora, predicadora o líder nacional de una corporación; pese a la importancia que las mujeres han tenido para el pentecostalismo, ellas han sido sistemáticamente excluidas e invisibilizadas (Mansilla y Orellana, 2013; 2014).

En relación con los estudios sociológicos del pentecostalismo chileno quisiéramos mencionar recientes trabajos sobre neopentecostalismo (Bahamondes y Marín, 2013a; 2013b; Bravo, 2016) y pentecostalismo carcelario (Marín, 2013; 2016); asimismo, nuestros estudios vinculados a una sociología de la cultura pentecostal. En consecuencia, el pentecostalismo es definido como religión (Mansilla, 2009/2014), e incluso la muerte y las ritualidades mortuorias son investigadas desde la cultura religiosa (Mansilla, 2016) y también en lo político (Mansilla y Orellana, 2018). El pentecostalismo viene a ser la religión de los pobres, de los desheredados y de la cultura de la pobreza. Los conversos pentecostales son campesinos, pescadores artesanales, artesanos, indígenas, mineros, militares y migrantes; por lo tanto, estos traen sus cosmovisiones y, dado que una vez convertidos se les permite predicar y evangelizar, más que el converso sea pentecostalizado, el pentecostalismo es convertido. Hasta la década de 1980 la concepción de la muerte, la vida, la salud y la enfermedad, la política, la familia o la educación estaba fuertemente influenciada por la cultura de la pobreza y de las religiones populares. Se trata de una religión espongiaria que se adapta y adopta a la cultura local. En consecuencia, el pentecostalismo es una religión dinámica, flexible y plástica, pero, sobre todo, pluridentitaria y pluricomunitaria, y en la medida en que se institucionaliza y su carisma se vuelve rutinario, entra en crisis, como lo está hoy.

El texto de Clemencia Tejeiro (2010) *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política* se refiere al crecimiento evangélico en Colombia, especialmente en los sectores vulnerables (hasta aquí nada nuevo), pero lo original de su trabajo es dar cuenta de cómo opera el pentecostalismo en contextos de guerrilla y narcotráfico. Allí, la autora muestra que esta comunidad religiosa se configura en un espacio de refugio, de terapia y de consuelo tanto para

personas que viven en zonas de conflicto armado como para personas que han sido desplazadas por la guerrilla.

En Argentina, por su parte, la trayectoria de estudios sobre pentecostalismo y política ha sido la más ampliamente desarrollada durante la década de 1990 y principios de 2000. A las investigaciones pioneras mencionadas en el apartado anterior se suman los trabajos de Hilario Wynarczyk (2009, 2010), que aluden a la movilización evangélica en el espacio público y las tesis de Pablo Semán (2000) y Daniel Miguez (1997) que abordan la articulación entre pentecostalismo, cultura popular y subjetividades políticas.

Es de destacar que, en los últimos diez años, se han desarrollado nuevas líneas analíticas en los estudios sociales sobre el pentecostalismo y el mundo evangélico de Argentina. En esta etapa se ponen de relieve enfoques e interrogantes novedosos que marcan líneas de continuidad y ruptura con las clásicas perspectivas de los periodos anteriores. Esta nueva ola de investigaciones la inaugura Joaquín Algranti con sus obras *Política y religión en los márgenes* (2010) y *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (2013). La primera aborda de modo original las formas de participación política pentecostal y la construcción de liderazgos de medio y alto rango en mega iglesias urbanas. La segunda concentra el foco analítico en la producción de mercancías y materialidades en ambientes evangélicos y católicos. Estas investigaciones marcarán el pulso analítico de una nueva generación de tesis que comenzarán a estudiar el fenómeno pentecostal desde aristas antes no contempladas. En los estudios de corte político, se destacan los trabajos de Marcos Carbonelli (2013, 2015, 2016, 2020) y Nicolás Panotto (2017, 2019) sobre las diversas modalidades y trayectorias de participación política evangélica en áreas urbanas y periurbanas de Buenos Aires. La tesis doctoral de Gloria Miguel (2013), los estudios de Luciana Lago (2016, 2018) y nuestra propia trayectoria de investigación (Mosqueira, 2014a, 2014b, 2016a, 2016b, Algranti y Mosqueira, 2018) se concentrarán en aspectos mediáticos, estéticos, terapéuticos y generacionales de la cultura pentecostal argentina.

Por su parte, en México, se destaca el trabajo histórico sobre la Iglesia de Dios de Jael de la Luz García, muy novedoso y que aborda los procesos de «mexicanización» de un pentecostalismo misionero. La autora destaca que este es parte del protestantismo, porque ambos comparten las mismas premisas doctrinales y normas de conducta ante la

sociedad, pero muestra que el pentecostalismo es mucho más radical por el entendimiento y práctica de las verdades bíblicas, las formas organizativas y los medios de difusión del evangelio, mediante su apropiación para transformar la sociedad, no quedándose solo en el plano conversionista o de huelga social. Según la investigadora, el pentecostalismo, mediante la Iglesia de Dios, proporcionó a los mexicanos un espacio de dignidad y movilidad social para engrandecer y regenerar México.

Otros dos textos destacables que presentan un análisis denominacional e institucional de las Asambleas de Dios en Brasil son los de Marina Correa (2013) y Gedeon Freire (2013). El primero, desde una postura weberiana y bourdiana, analiza la rutinización del carisma en la denominación asambleana, reconstruye y mantiene un poder centrado en la herencia, la tradición y la legitimidad institucional. Por lo tanto, la institución lucha permanentemente entre la innovación y la conservación; entre el flujo de poder desde arriba hacia abajo y de este hacia arriba. Pero se trata de una existencia, y a la vez una lucha, de los tres tipos de autoridad destacada por Weber: la tradicional de aquellos pastores que luchan por mantener la tradición y la herencia institucional porque los beneficia; la racional para ir acorde a los tiempos que la sociedad exige; y la carismática que permanentemente busca la innovación y la revitalización denominacional por los recursos y medios menos convencionales. Por otro lado, Gedeón Freire describe una relación espejo entre la denominación pentecostal asambleana y Brasil: moderna, más conservadora; presente, más invisible; inmensa, más insignificante; única, más diversificada; plural, más sectaria; rica, más injusta; pasiva, más festiva; femenina, más machista; urbana, más periférica; mística, más secular; carismática, más racionalizada; fenomenológica, más burocrática; comunitaria, más hierarquizada; grande, más fraccionada; presente, más invisible. Por tanto, es brasileña.

En esta última etapa de globalización, el pentecostalismo está caracterizado por una marcada crisis. Si apelamos a Weber, más que constituir en sí mismo una ética económica tendiente y favorable al capitalismo, se observa que en el pentecostalismo se produce una rutinización del carisma; los líderes pastorales ya no apelan a la innovación del carisma, sino a su inercia, recordando una y otra vez la memoria institucional. Se produce un fuerte proceso de institucionalización y, a la vez, una desinstitucionalización marcada por la individualización en

las formas de vivir lo pentecostal, mediatizadas por los distintos medios de comunicación. Encontramos una marcada industrialización de lo religioso, ya sea en la música, las prédicas y la literatura. La influencia sobre los creyentes ya no está en el pastor local o en la denominación, sino en los predicadores-coach de Argentina, Brasil, Colombia, México o Miami (EEUU). En consecuencia, el creyente de hoy tiene muchas más posibilidades de escoger y seleccionar los contenidos de sus creencias.

No queremos terminar este trabajo sin mencionar algunas investigaciones, redes de investigadores y revistas especializadas en las cuales se trabaja o publica sobre pentecostalismo en América Latina. Hace casi 30 años, Droogers (1991) contabilizaba 865 publicaciones sobre el pentecostalismo latinoamericano y caribeño, estudios que comenzaron desde el año 1953, pero realizados fundamentalmente desde la década de 1980 hasta hoy. Desde esa fecha en adelante se han producido un sinnúmero de publicaciones, revistas, redes, en centros e institutos de investigaciones especializadas en pentecostalismo. Varughese recopila un millar de publicaciones entre los años 2001 y 2009, investigaciones en los cinco continentes, pero centradas especialmente en América Latina y África (Varughese, 2009: 7- 18; 2010: 8-11). Un trabajo similar, pero más actualizado, es el del antropólogo José Sánchez en su texto *Repertoire bibliographique sur le pentecôtisme en Amérique Latine: apports en vue d'un bilan et d'un état de la question en matière d'anthropologie et de sociologie (2000-2013)*, quien logra identificar más de 200 publicaciones sobre pentecostalismo, incluyendo las de antropología.

Asimismo, encontramos tres redes de académicos que abordan la cuestión pentecostal en América Latina: la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ACSRM); la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) y la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER). De igual modo en América Latina varias revistas científicas han dedicado dossiers y números especiales a la temática evangélica. Entre las más importantes mencionamos la revista *Religião & Sociedade* del Instituto de Estudos da Religião (Brasil); la revista *Sociedad y Religión* del CEIL-CONICET (Argentina); la revista *Ciencias Sociales y Religión* de la ACSR y la revista *Cultura y Religión* de la Universidad Arturo Prat (Chile). Finalmente existe una red que agrupa fundamentalmente a teólogos, pero también a sociólogos especialistas en pentecostalismo latinoamericano: nos refe-

rimos a RELEP (Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales), creada en 1998 en la Ciudad de México. Desde ahí en adelante han tenido lugar cinco encuentros continentales y al menos tres encuentros regionales en Brasil. Así también RELEP editó distintas publicaciones sobre teología y pentecostalismo en América Latina.

## A MODO DE CIERRE

En suma, las investigaciones sobre pentecostalismo en Latinoamérica han destacado que su nacimiento, crecimiento y expansión se debe a que siempre ha operado como un espacio comunitario. Frente a ello, los autores asumieron una postura epistemológica fundacionalista de la comunidad transicional a la modernidad, y otra postfundacionista a la sociedad de la globalización. En ambas se han destacado, implícita o explícitamente, tres fundamentos del porqué el pentecostalismo latinoamericano se volvió relevante:

Fundamento social: una comunidad de pobres. Como destaca Mike Davis, «el pentecostalismo ha sido el mayor movimiento auto-organizado de los pobres urbanos de todo el mundo surgidos durante el siglo XX (...) Se trata de un fenómeno religioso propio de la cultura de los pobres urbanos de Latinoamérica y África». A pesar de su pobreza económica, los pentecostales pronto comienzan a enviar misioneros hacia distintas ciudades, e incluso países vecinos. La religión no era vista como una forma de resolver la pobreza, sino como «un esfuerzo por parte de los pobres para tomar el dominio de sus propias vidas». Este hacerse cargo implicaba que cada creyente podía ser predicador, misionero o pastor, y aún, «entre ellos, el obrero más pobre podía convertirse en predicador del evangelio o quizá obispo de una iglesia».

En cambio, en la sociedad de la globalización, si bien el pentecostalismo continuaría como un espacio comunitario –sobre todo en zonas barriales y suburbanas–, se constituye en comunidad de comunidades; o en comunidades virtuales y en otras en comunidades transnacionales. En consecuencia, hoy por hoy, las investigaciones muestran cómo el pentecostalismo ya no se puede identificar con una religión de clase, como en el pasado; no solo porque es una religión de clases medias, sino porque los grupos religiosos, en especial los neopentecostales, no se identifican ni quieren identificarse con los pobres.

Fundamento político: una comunidad de obreros. Pese a que la gran mayoría de pentecostales se autodefinía como apolíticos, su auto-definición como obreros se contraponía al imaginario productivo del patrón y el hacendado de entonces. El patrón nacía y moría patrón, no había posibilidad de que un obrero o un inquilino pretendiera ser patrón; en cambio, cualquier converso, después de un tiempo de ayudar, podía aspirar a ser pastor. De este modo, el modelo pastoral pentecostal se parece más al modelo de artesano, quien trabajaba con un discípulo y después de un tiempo de ayudante se convertía en maestro. De igual modo el trabajo, en este tipo de sociedad, adquiere un rol central en la autodefinición. Se trataba de una autodefinición de clase social: ser obreros, cuya prédica se constituyó en el trabajo por antonomasia. Como sea, trabajo espiritual (predica) o trabajo material, era una bendición de Dios.

Hoy por hoy, ningún sociólogo podría sostener la concepción apolítica autodeclarada por los pentecostales. Por un lado, porque quienes se declaran apolíticos critican a los candidatos, promueven o proponen leyes que los sectores políticos de derecha proclaman. Por otro lado, están los (neo)pentecostales que conforman partidos políticos, que levantan a sus propios candidatos o bien apoyan a un candidato presidencial y negocian los beneficios para sus iglesias o denominaciones, sustentados en valores que cooptan los derechos de minorías sexuales. No obstante, se muestra que dentro mismo de las denominaciones iglesias y templos pentecostales, hay diferencias de posturas y opiniones. Por lo tanto, ya no se trata de comunidades homogéneas o equilibradas como las que definían los sociólogos clásicos –nunca lo fueron–, sino de un conjunto, una diversidad y una pluralidad comunitarios.

Un fundamento mítico: una comunidad utópica. La prédica central era el adventismo, especialmente el arrebatamiento, concebido o asociado con la muerte. El premilenarismo no es un discurso lineal ni homogéneo, sino que su énfasis va a depender de las condiciones sociales y de la sensibilidad carismática de los profetas (predicadores, soñadores y visionarios) para mantener o enfatizar el discurso. El premilenarismo confluyó en dos discursos: el premilenarismo inminente (el arrebatamiento) y el premilenarismo inmanente (la muerte individual). La visión premilenarista se encuentra en el centro de la cultura pentecostal y se entrelaza con ritos, símbolos, recursos y técnicas sagradas, media-

doras entre lo divino y lo humano. Estas técnicas sacras son los sueños y las visiones en que profetas y profetisas pentecostales obtienen las revelaciones que permiten conocer la intensidad de la inminencia mesiánica y estar preparados para la muerte.

Los profetas premilenaristas interrogaban constantemente la naturaleza y la sociedad, que se generan las «utopías del desastre», como una antesala de la era dorada. El desastre corrobora las profecías, afirma la fe y busca, mediante los ritos, más desastres para captar nuevos adherentes y así adelantar la venida mesiánica. Pero también interrogan y diagnostican los desastres sociales: las guerras, hambrunas, pestes y muertes prematuras, como mensajeros de la muerte y caballos apocalípticos como las señales premilenarias por antonomasia. El rápido auge del premilenarismo se debió a la lectura literal de la Biblia que hacían los líderes pentecostales analfabetos o semi-analfabetos, quienes encontraron en este libro sagrado respuesta a las enfermedades, el sentido de la miseria heredada y la interpretación de su opresión como algo horrendo, pero una virtud para alcanzar la redención divina. La escatología, el apocalipsis y la parusía fueron sus recursos de protesta, esperanza y consuelo. Muchas de estas ideas ya se encontraban entre las creencias indígenas, campesinas y populares: un público fértil para el abrazo de las creencias pentecostales.

El (pre)milenarismo pentecostal fue y ha sido la creencia milenarista más despreciada por los investigadores. Este premilenarismo ha sido acusado de escapista, conformista, extático o supersticioso, porque solo narcotizaba a las masas oprimidas y las hacía huir momentáneamente de su realidad con promesas alucinógenas y somníferas, para así evadir la revolución, la reforma y la lucha por la democracia. Según esta visión, el pentecostalismo no sería más que una secta, concepto que tiene como herencia ideológica la herejía. Tal como señaló Bastide (1973: 292): «Inicialmente el mesianismo fue considerado como un fenómeno patológico (...) Se definía el milenarismo como una caricatura del cristianismo (...) se lo entendía como un sincretismo religioso entre elementos cristianos y paganos, lo que provocaba una regresión hacia la mentalidad arcaica y, por consiguiente, retrasaba el desarrollo intelectual, definido asimismo en este caso como occidentalización de los pueblos subdesarrollados». Pero, de todos los milenarismos, el más despreciado ha sido el pentecostalismo.

En ese sentido, el mundo (neo)pentecostal se ha vuelto postmilenarista, en tanto la tesis escatológica enseña que el regreso de Jesús a la tierra tendrá lugar al final del milenio, pero mientras tanto la Iglesia debe intervenir y afectar la sociedad política, social y culturalmente. Es una visión optimista-pesimista de la sociedad: optimista en cuanto considera el poder transformador del evangelio, no solo en el plano espiritual e individual, sino también en el social, el político y el cultural; y pesimista, en cuanto a que la venida de Cristo se demora y, por tanto, aumenta el mal y se enfría la fe de los creyentes. Lo significativo del postmilenarista es que, a diferencia del premilenarismo, se dan dos grandes visiones: la pietista y la geonómica (Couch, 1999: 368; Berkhof, 1976: 857-859). Los primeros se autoconsideran los «calientes espirituales» y los otros son los «fríos espirituales». Los postmilenaristas pietistas consideran una doble lucha: una contra «los malos de la sociedad» y otra contra los «malos de la Iglesia». Desde su visión, estos «malos internos» se vuelven indiferentes y así el «mal» aumenta, no solo por el «poder del mal», sino también por la «indiferencia» de los «otros evangélicos». Lo que une a ambos postmilenarismos es que, como evangélicos, deben ejercer una influencia sociocultural transformadora en la historia. Esta es una concepción en la cual la Iglesia es considerada una institución que debe influir cultural y políticamente: para los postmilenaristas pietistas, la Iglesia evangélica es una reserva moral cuyos principios bíblicos no son solo para los creyentes, sino para toda la sociedad. Por lo tanto, los líderes evangélicos se autoconciben «llamados» a una misión especial, a saber: no solo a pastorear las ovejas de sus iglesias, sino también a pastorear las ovejas desde los espacios políticos. Aquellos que se oponen deben ser excluidos social y políticamente y se les deben negar sus derechos sociales, políticos y jurídicos, porque son considerados «antibíblicos», es decir, contrarios a los «valores» que dispone este libro sagrado para toda sociedad. Y todas las crisis y manifestaciones de la naturaleza son consideradas como el enojo de Dios por culpa de las decisiones políticas que benefician a «los malos».

En cambio, desde la visión postmilenarista geonómica, las personas no se enfocan ni en las esperanzas milenarias ni en la visión interventora de la Iglesia. Por una parte, cree que la evolución gradual traerá el milenio; y por la otra, que el ser humano mismo debe introducir la nueva era, adoptando una política constructiva de mejoras sociales y políticas que beneficien a todos. Hay una clara diferenciación entre

Iglesia y Estado, y la primera está al servicio del segundo en cuanto promueve políticas que beneficien a toda la sociedad, especialmente a los excluidos y marginados de la misma. El principal interés es el deseo de un orden social en el que la dignidad y la libertad de cada uno, especialmente de los «más pequeños» de los seres humanos, sea honrada y protegida; en el que la fraternidad del ser humano se exprese en la posesión común de los recursos económicos de la sociedad; y en el que el bien espiritual de la humanidad esté colocado por encima de todos los intereses privados, ya sean religiosos, económicos o políticos. Por ello, Schäfer señala que «el postmilenarismo tiene dos implicancias significativas: el nacionalismo y la ética social» (Schäfer, 1992: 34). Este análisis puede parecer dicotómico, pero en realidad solo se trata de una descripción de los grupos evangélicos que participan políticamente y que se pueden ver como «evangélicos de derecha» y «evangélicos de izquierda». El espectro es mucho más complejo y relacional que lo que se avizora. En este sentido, también se trata de la responsabilidad política que tienen los partidos y conglomerados políticos. Por ejemplo, los partidos de la derecha permiten y apoyan, a veces sin concordar, a candidatos evangélicos y buscan su apoyo, ya que lo consideran un actor relevante en la política nacional. En cambio, los grupos de izquierda, por su fuerte proceso de secularización y laicismo, no permiten o no buscan ni apoyan a candidatos evangélicos por considerarlos fundamentalistas, irrelevantes o políticamente incorrectos. En Chile, por ejemplo, los sectores de izquierda desconocen la historia antes de 1973, cuando los evangélicos, especialmente los pentecostales, eran aliados políticos, social y económicamente, de la izquierda. Por esa razón, los sectores evangélicos serán cada vez más de derecha, más fundamentalistas y apoyarán a candidatos y a líderes políticos dictatoriales que deterioran el ambiente democrático. Y lo que es peor, de parte de la izquierda no hay autorreflexión al respecto, ya que acusan a los evangélicos de fanáticos e ignorantes fundamentalistas, desprecian y mantienen un sinnúmero de añejos prejuicios y estereotipos. En cambio, los sectores de derecha construyen mejores y más eficaces estrategias de articulación con estos sectores evangélicos, sumando a su perspectiva y agenda ideológico-política las concepciones socioteológicas de estos grupos. Por consiguiente, podemos vislumbrar un futuro que intensificará las diferencias sociales y aumentará las divisiones sociales, políticas, económicas y reli-

gias, las cuales se manifestarán e impactarán en las dinámicas del mundo evangélico.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, C. y Araica, A. (2010). *Pentecostalismo en transición y globalización en Nicaragua. Influencia de las nuevas corrientes religiosas en la praxis social y política de las iglesias pentecostales*. Managua: Casa Giordano Bruno.
- Algranti, J. y Mosqueira, M. (2018). Socio-génesis de los dispositivos evangélicos de rehabilitación de usuarios de drogas en Argentina. *Revista Salud Colectiva*, 14(2): 305-322. Universidad Nacional de Lanús, Argentina.
- Algranti, J. (2009). Auge, decadencia y 'espectralidad' del paradigma modernizador. Viejos y nuevos problemas en el estudio del pentecostalismo en América Latina (pp. 57-89). *Religiones y Culturas. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Biblos.
- Algranti, J. (2010). *Política y Religión en los márgenes*. Buenos Aires: CICCUS.
- Algranti, J. (2013). *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos.
- Bahamondes, L. y Marín, N. (2013b). Neopentecostalismos en Chile: transformaciones y resignificación del pentecostalismo criollo. En Bahamondes, L. (ed.), *Transformaciones y Alternativas religiosas en América Latina* (pp.175-191). Santiago de Chile: Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile-CISOC, Universidad Alberto Hurtado.
- Bahamondes, L. y Marín, N. (2013a). Miedos sociales y religión: una reflexión a partir del pentecostalismo urbano chileno. *Revista Sociológica*, 28(78): 99-138.
- Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Bastide, R. (1973). *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires: Amorortu editores.
- Berkhof, L. (1976). *Teología sistemática*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Co. USA.
- Boudewijnse, B. y Droogers Frans Kamsteeg, A. (eds.) (1991). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEL.
- Bravo, F. (2016). Diversificación en el pentecostalismo contemporáneo chileno: un estudio de caso en sectores de altos ingresos. *Revista Cultura y Religión*, 10(2): 80-104.
- Browning, W., Ritchie, J. y Grubb, K. (1930). *The west coast republics of south America. Chile, Peru and Bolivia*. London: World Dominion Press.
- Brusco, E. (1994). *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Burity, J. (2000). Novos Paradigmas e Etudo da Religiao: uma reflexao antiessencialista, *Religiao e Sociedade, Rio de Janeiro*, 21(1): 41-65.
- Campos, L. (1996). *Teatro, templo e mercado: uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus*. Doutorado em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo.
- Carbonelli, M. (2013). *Apuestas representativas y estrategias políticas: los evangelios y la esfera partidaria en el AMBA. 2001/2011*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires.
- Carbonelli, M. (2015). Pan y palabras. La inserción evangélica en la gestión pública en Argentina. *Religião & Sociedade*, 35(2), 73-95.
- Carbonelli, M. (2016). Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea. *Estudios políticos (México)*, (37), 193-219.

- Carbonelli, M. (2020). *Los evangélicos en la política argentina. Crecimiento en los barrios y derrota en las urnas*. Buenos Aires, Biblos.
- Cesar, W. y Shaull, R. (1999). *Pentecostalismo e Futuro Das Igrejas Cristãs*. Brasil: Vozes.
- Chacón, A. y Lagos, H. (1987). *La religión en las fuerzas Armadas y de Orden*. Santiago de Chile: Edición Rehue, Presor.
- Clark, E. (1956). *The small sects in America*. New York: Abingdon Press.
- Corneliar, F. (1976). *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*. Cranbury, N. J.: Fairleigh Dickinson University Press; London: Associated University Presses.
- Correa, M. (2013). *Asamblea de Deus. Ministerios, Carismas e Exercício de Poder*.
- Corten, A. (1996). *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Couch, M. (1999). *Diccionario de Teología Premileniarista*. Michigan: Editorial Portavoz.
- D'Epina, C. (1968). *El refugio de las masas: estudio sociológico del Protestantismo Chileno*. Santiago de Chile: Editorial Pacífico.
- Damboriena, P. (1957). *El Protestantismo en Chile*. Mensaje VI. Santiago, Chile. pp. 145-154.
- Davis, M. (2006). *De la ciudad de Blade Runner a la del Black Hawk derribado*. Recuperado de [goo.gl/lhOLOc](http://goo.gl/lhOLOc).
- De la Luz García, J. (2010) *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*.
- De la Torre, R. (2000) *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Universidad de Guadalajara/ITESO/ESASO, Guadalajara, México.
- Droogers, A. (1991). *Bibliografía sobre pentecostalismo y movimientos carismáticos en Latinoamérica y Caribe (pp. 137-176)*. En *Algo más que Opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. Costa Rica: Editorial DEI.

- Freire, G. (2013). *Matriz Pentecostal Brasileira*. Asambleas de Deus 1911-2011. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013
- Frigerio, A. (1994). *El pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina SA
- Frigerio, A. (1993a). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina S.A.
- Frigerio, A. (1993b). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina S.A.
- Frigerio, A. (1993c). *Ciencias Sociales y religión en el cono sur*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina S.A.
- Frigerio, A. y Carozzi, M. J. (1994). *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo xx*. Buenos Aires: CEAL.
- Frodsham, S. (1926). *With Signs Following. The Story of the pentecostal Revival in the Twentieth Century*. Gospel Publishing House, Springfield.
- Griffin, K. (2014). *Luz en Sudamérica. Los primeros pentecostales en Gualaguaychú, Entre Ríos, 1910-1917*. Tesis doctoral. Buenos Aires: ISEDET.
- Illich, I. (1989). *H2O y las aguas del olvido*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Kessler, J. (1967). *A study of the older Protestant missions and churches in Perú and Chile. With special reference to the problems of division, nationalism and native ministry*. Goes: Oosterbaan & le Cointre N.V.
- Lago, L. (2016). El cuerpo como territorio de creencias. Un análisis sobre la relación entre corporalidad juvenil y música cristiana evangélica. *Questión*, 1(52), 42-56.
- Lago, L. (2018). *Territorios de creencia: prácticas culturales de jóvenes evangélicos en Comodoro Rivadavia*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de Quilmes.
- Lagos, H. (1985). *Sectas religiosas en Chile: ¿opresión o liberación?* Santiago de Chile: Ediciones Presor.
- Lagos, H. (1988). *Crisis de la esperanza. Religión y autoritarismo en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Presor.

- Machados, M. das D. (1996). *Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. Campinas Autores Associados/ ANPOCS. Brasil.
- Mansilla, M (2016). *La buena muerte. La cultura del morir en el Pentecostalismo*. Santiago: UNAP-RIL editores.
- Mansilla, M (2014). *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. México, Manda, CIAL-UNAM, UNAP.
- Mansilla, M. y Mosqueira, M. (Dir.) (2021) *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. Santiago de Chile: Ril Editores.
- Mansilla, M y Orellana, L (2018). *Evangélicos y política en Chile, 1960-1990. Política, apoliticismo y antipolítica*. Santiago: UNAP-RIL editores.
- Mansilla, M y Orellana, L (2014). Las pastoras pentecostales Metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal chilena (1972-2001). *Revista Memoria y Sociedad*, 18 (36): 83-98
- Mansilla, M y Orellana, L. (2013) Haciendo memoria de líderes religiosas olvidadas. El reconocimiento póstumo del trabajo de las pastoras en el pentecostalismo chileno. *Revista Sociedad y Religión, Sociedad y Religion* N°40, Vol XXIII, pp. 77-113.
- Mansilla, M. (2012). “Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile (1927-1950). En *Revista Última Década Volumen* N°37, 175-200.
- Mansilla M (2007<sup>a</sup>). “La 'canutofobia' en Chile. Factores socioculturales de la discriminación evangélica en Chile”. *Revista Gazeta Antropológica*. Universidad de Granada. España. [http://www.ugr.es:80/~pwlac/G23\\_uMiguelAngel\\_Mansilla\\_Aguero.html](http://www.ugr.es:80/~pwlac/G23_uMiguelAngel_Mansilla_Aguero.html)
- Mansilla M (2007<sup>b</sup>). “Despreciados y desechados. Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX”. *Revista*

- Cultura y Religión Vol. 1 (2). Universidad Arturo Prat. [www.revistaculturayreligion.cl](http://www.revistaculturayreligion.cl)
- Mansilla M (2010). "Irán andando y llorando llevando la semilla...Las imágenes de los Pastores pentecostales a través de la muerte y la memoria 1909-1950". Revista Pandora Brasil N° 25 -1-33.
- Mansilla. M (2012). "Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile (1927-1950). En Revista Última Década Volumen N°37, 175-200.
- Mariano, R. (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Brasil: Edições Loyola.
- Mariano, R. (2008). El refugio de las masas: recepción de la obra de Lavive D'Épinay en Brasil. En *Revista Cultura y Religión*, 2 (2): 48-66. Universidad Arturo Prat, Chile.
- Marín, N. (2013). Religión y cárcel: reflexiones a partir del evangelismo pentecostal en Chile. En Bahamondes, L. (ed.), *Transformaciones y alternativas religiosas de América Latina* (pp. 153-173). Santiago de Chile: CISOC-Centro de Estudios Judaicos.68
- Marín, N. (2016). Evangelismo carcelario en Chile: Análisis socioantropológico de comunidades religiosas en contextos de encierro. *Polis*, 15(43): 557-580.
- Mariz, C. (1994). *Coping with powering. Pentecostalism and Christian Base Communities in Brazil*. Temple University Press, U.S.
- Martin, D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford, Basil Blackwell.
- Masferrer, E. (comp.) (1998). *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: Plaza y Valdés editores y ALER.
- Miguel, G. E. (2013) *Medios de comunicación y minorías evangélicas. Un análisis del discurso evangélico mediático*. Universidad de Buenos Aires. Tesis de doctorado.

- Miguez, D. (1997). *To help you find God: The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb*. Tesis doctoral. Amsterdam: Vrije Universitat.
- Mosqueira, M. (2014a). *Santa rebeldía: construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires*. Universidad de Buenos Aires. Tesis de doctorado
- Mosqueira, M. (2014b). Cartografías simbólicas del mundo juvenil cristiano. *Revista Miríada: Investigación en Ciencias Sociales*, 5 (10): 134-161. Facultad de Ciencias sociales, Universidad del Salvador, Argentina.
- Mosqueira, M. (2016a). "Hasta lo último de la tierra". Consolidación y transnacionalización del rock cristiano argentino. *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 5: 77-101. Universidad de Valladolid, España.
- Mosqueira, M. (2016b). "La manifestación de los hijos de Dios": reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000). *Revista de Ciencias Sociales*, 8 (30): 53-83. Universidad Nacional de Quilmes, Argentina
- Muniz de Souza, B. (1968). Aspectos do Protestantismo Pentecostal em Sao Paulo. En *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*. Texas: Vozes.
- Muniz de Souza, B. (1969). *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. Brasil: Duas Cidades.
- Orellana, L. (2008). *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile 1909-1932*. Concepción: Editorial CEEP.
- Orellana, Z. (2010). *Mujeres Pentecostales: Construcción del género a través de la experiencia religiosa*. Tomé: Editorial al Aire Libre.
- Ossa, M. (1990). *Espiritualidad popular y acción política. El pastor Víctor Mora y la Misión Wesleyana Nacional. 40 años de historia religiosa y social (1928-1969)*. Santiago de Chile: Editorial Rehue.

- Ossa, M. (1991). *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue.
- Ossa, M. (1996). La identidad pentecostal. En *Revista Persona y Sociedad*, 10(1): 189-196. Santiago de Chile.
- Pace, E. (1995). Tendencias y Corrientes de la Sociología de las Religiones. En *Sociedad y Religión*, 13: 3-32. Buenos Aires.
- Panotto, N. (2017). "Sí, tenemos una cosmovisión política" *Ethos, carisma e identidad en una iglesia pentecostal de Buenos Aires*. FLACSO. Tesis de Maestría.
- Panotto, N. (2019). Sujetos creyentes e identidades políticas: un estudio sobre espacios eclesiales pentecostales en Argentina como comunidades políticas. Tesis de doctorado. Buenos Aires: FLACSO
- Palma, I. (1988). *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*. Santiago de Chile: Editorial Amerindia.
- Palmer, D. C. (1974). *Explosion of People Evangelism: an analysis of Pentecostal church growth in Colombia*. Chicago: Moody Press.
- Parker, C. (1996). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización*.
- Pierucci, A. y Prandi, R. (1996). *A Realidade Social Das Religiões No Brasil: Religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec.
- Pollak-Eltz, A. y Salas, Y. (coord.) (1998). *El pentecostalismo en América Latina entre tradición y globalización*. Quito: Editorial Abya Yala.69
- Saracco, N. (1989). *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology*. University of Birmingham. Tesis Ph.D.
- Schäfer, H. (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central (1992)*. San José: DEL.
- Spedding, A. (2004). *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayo de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: ISEAT.
- Stoll, D. (1990). *¿América Latina se vuelve protestante?* Abya-Yala, Quito.

- Tarducci, M. (1994) Mujeres en el movimiento pentecostal: Sumisión o liberación. En *El Pentecostalismo en Argentina*, editado por A. Frigerio, pp. 60-79. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Tarducci, M. (2005). Solo respondo al llamado de Dios. El precario liderazgo de las pastoras pentecostales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 40: 1-21.
- Tejeiro, C. (2010). *El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política*.
- Varughese, S. (2010). Recent Periodical Articles Pertinent to Pentecostal- Charismatic Studies. *Society for Pentecostal Studies Newsletter*, 36(1): 5-20.
- Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Wynarczyk, H. (2010). *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina, 1980-2001*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wynarczyk, H. (2009) *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: Editorial USAM.
- Wagner, P. (1973). *¡Look Out! The Pentecostals are Coming*. Creation House.