

PROPUESTAS TEÓRICAS PARA LA COMPRENSIÓN DEL PENTECOSTALISMO CHILENO: DE LA FOCALIZACIÓN EN LA POBREZA A LAS PROPUESTAS CULTURALISTAS

Theoretical proposals for understanding Chilean Pentecostalism: from the focus on poverty to culturalist proposals

Dr. Luis Bahamondes González*

<https://orcid.org/0000-0001-5599-9331>

Universidad de Chile/ Universidad Alberto Hurtado, Chile

lubahamo@u.uchile.cl

Recibido: 01 de noviembre 2019

Aceptado: 02 de febrero 2020

Resumen:

El siguiente artículo propone aproximaciones teóricas para la comprensión del pentecostalismo chileno a través de la revisión y análisis de las producciones académicas especializadas, dando cuenta de dos grandes ejes: las condiciones de marginalidad de la población evangélica local y sus procesos de conversión, para luego transitar a una mirada culturalista del fenómeno de crecimiento del pentecostalismo, desde una perspectiva interdisciplinar. Este ejercicio nos permitirá reflexionar sobre la caracteriza-

¹ Doctor en Ciencias de las Religiones (Universidad Complutense de Madrid, España). Académico del Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) de la Universidad Alberto Hurtado y del Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile. Sus áreas de especialización son el estudio del fenómeno religioso latinoamericano y sus vínculos con los procesos políticos, económicos, sociales y culturales en la región. Actualmente es el vicepresidente de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur (ACSRM) y fundador del Congreso Nacional sobre el fenómeno religioso en el mundo contemporáneo, en Chile.

ción y representación del pentecostalismo criollo, así como, comprender las principales líneas argumentales de las investigaciones

en la temática que buscan explicar las particularidades de esta religión y su anclaje con los sectores populares urbanos, para luego ampliar la mirada a otros sectores sociales, temáticas y conflictos. PALABRAS CLAVE: pentecostalismo, aproximaciones teóricas, pobreza y cultura

ABSTRACT:

The following paper proposes theoretical approaches for understanding Chilean Pentecostalism through the review and analysis of specialized academic writings, discussing two main lines of research: the conditions of marginality of the local evangelical population and its processes of conversion, to then move on to a culturalist view of the phenomenon of Pentecostalism growth, from an interdisciplinary perspective. This exercise will allow us to reflect on the characterization and representation of local Pentecostalism, as well as to understand the main lines of argument seeking to explain the particularities of this religion and its anchorage with popular urban sectors. Finally, the article seeks to expand the view to other socio-economic groups, themes, and conflicts.

KEYWORDS: Pentecostalism, theoretical approaches, poverty and culture

INTRODUCCIÓN

Nuestra propuesta de análisis, para adentrarnos en la producción académica referente al pentecostalismo chileno, se centrará en dos aproximaciones teóricas: aquellas que recurrieron a la situación de marginalidad y pobreza como elemento explicativo para dar cuenta de la expansión de dicha religión en el país a partir de la década de 1930, y las nuevas tendencias de investigación que en la actualidad centran sus esfuerzos en comprender el mundo pentecostal por su inserción en la sociedad. Estos dos momentos se entrecruzan con las dinámicas socioculturales y transformaciones que el país fue sufriendo desde mediados del

siglo xx y que permiten comprender el sitio que hoy en día posee el pentecostalismo, la heterogeneidad de su composición y las estrategias desarrolladas para lograr el reconocimiento de la sociedad chilena, mayoritariamente identificada con el catolicismo².

La religión como estrategia de sobrevivencia

Los orígenes del movimiento pentecostal local se remontan a inicios del siglo xx, vinculados al trabajo misionero realizado por el pastor norteamericano Willis Hoover, quien en 1909 presenciaba manifestaciones espirituales extraordinarias (risas, llantos, gritos, mensajes en extrañas lenguas, visiones, etcétera) dentro de la Iglesia Metodista Episcopal en la ciudad de Valparaíso, así como procesos de conversión masivos (Hoover, 2008; Sepúlveda, 2009). Este hito será reconocido como «avivamiento» o despertar religioso, que detonaría el proceso de expansión y sostenido crecimiento del pentecostalismo en el país (Orellana, 2016).

Su impacto en la sociedad chilena fue de gran magnitud, no solo por su novedad, sino también por su rápido desarrollo al quebrar las formalidades del protestantismo norteamericano y europeo y presentar una variante evangélica criolla con una lectura particular del texto bíblico que dota de sentido la vida de miles de sujetos. Este hecho llevó a Vergara (1962) a sostener que estábamos en presencia de la tercera reforma.

Los análisis para explicar el crecimiento del mundo evangélico, y en particular el referido a la variante pentecostal, se concentraron en dicho fenómeno a partir de los procesos de transformación socioeconómica que daban cuenta del paso de una sociedad campesina y rural de tipo tradicional –conformada por aquellos que detentaban grandes extensiones territoriales y la gran masa de población que la trabajaba bajo sistemas abusivos– hacia una sociedad industrializada y urbana, que comenzaba a vivenciar la modernidad. Christian Lalive d’Epinay, sociólogo suizo, es uno de los pioneros en la propuesta antes señalada, focalizándose en explicar las condiciones de posibilidad del crecimiento

² Según los datos aportados por la encuesta de Latinobarómetro, para el año 2017 en Chile, la identificación con la religión católica alcanza el 45% y la evangélica el 11%. Para más detalles consultar informe: El Papa Francisco.

pentecostal en una sociedad en transición, mediante su investigación titulada *El refugio de las masas*.

Estudio sociológico del protestantismo chileno³, publicada en 1968, en la que analiza el contexto de expansión del pentecostalismo a la luz de los procesos de migración campo-ciudad y los efectos de dicha población ahora situada en un escenario extraño y hostil. Masas de población, que en el periodo 1930-1960 habrían sufrido, no solo la precariedad que implicaban las dinámicas migratorias, sino también la de su propia condición de clase carenciada. La crisis económica mundial de 1930, con efectos catastróficos en Chile, debido a su condición de monoexportador de salitre, no solo significó una debacle para las arcas de la nación, sino también implicó una agudización de las condiciones de vida de la población más pobre del país, siendo estos sectores quienes mayoritariamente sufrieron la angustia por la ausencia o precarización del empleo, la que fue explicada por Lalive d'Épinay (2010) mediante el concepto de anomia. Este autor comenzaba a dar fundamento a una de las propuestas analíticas de mayor reiteración en los estudios del pentecostalismo durante gran parte del siglo xx, situando a los sujetos pentecostales en un escenario de crisis social donde su situación precaria, unida a la pérdida de redes asociativas, habría motivado la búsqueda de espacios comunitarios que le permitieran cobijarse afectiva y espiritualmente para aplacar sus condiciones de la vida cotidiana (enfermedades, hambre, cesantía, violencia, alcoholismo, etcétera). Como capullo protector, el templo pentecostal comenzaba a erigirse como espacio clave donde generar arraigo y sentido de comunidad al amparo de la palabra de Dios en un ambiente de familiaridad (Galilea, 1992). En este contexto,

“Al ofrecer la certidumbre de la salvación, la seguridad de la comunidad y cierta forma de dignidad humana, el pentecostalismo canaliza una fracción importante de las masas populares. Su expansión es paralela a la de los movimientos socialistas marxistas. Estos, igual que aquel, han nacido de una misma carencia y de las mismas necesidades: unos y otros se nutren de la misma rebelión y se disputan a *grosso modo* la misma clientela, aunque dándole a

³ Ver: <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp>. religión en Chile y América Latina, Latinobarómetro 1995-2017. Recuperado.

esta una orientación diferente”. (Lalive d’Epinay, 2010, pág. 77)

Son estas masas de población empobrecidas, campesinos carenciados, migrantes llegados a los centros urbanos, trabajadores en las precarias condiciones de vida, aquellos que vivían en condiciones de miseria permanente (Sepúlveda, 1987), quienes sobre la base de sentimientos religiosos muy arraigados habrían encontrado en el pentecostalismo respuestas que ni el catolicismo ni el protestantismo histórico les podían otorgar. Estos últimos no lograban interpretar el sentir popular por estar vinculados a los sectores de elite del país y por recurrir a una excesiva racionalización en su mensaje, lo que les hacía perder vinculación con lo emocional.

Las condiciones sociales ya señaladas dieron fruto a lo que Lalive d’Epinay (2010) denominó «protesta social» como reacción masiva de las clases populares a las condiciones de privilegio de las clases más acomodadas. Sin embargo, la efectividad encarnada en el pentecostalismo como catalizador de una transformación radical poseía un alcance mayor en la vida de los sujetos que las organizaciones políticas que «no ofrecen un cambio social directo, sino que se limitan a prometerlo (...) El movimiento pentecostal, en cambio, ofrece aquí y de inmediato una alternativa a la estructura social vigente» (Tennekes, 1985, pág. 64).

En este sentido, Tennekes (1985) sostendrá que la expansión del pentecostalismo, entre otros factores, se producirá por el proceso de resignificación de la religión popular, arraigada en la población local, lo cual implicó una rápida identificación con una religión que se sustentó en la búsqueda de soluciones a problemáticas concretas y una interpretación religiosa novedosa en un contexto en que los elementos referenciales estaban dados principalmente por el catolicismo popular.

Anuncia también curaciones y salvaciones milagrosas, pero no las adjudica a los dioses menores. Es el propio Espíritu Santo quien las provoca. El mismo Dios se ocupa de sus hijos, sin necesidad de intermediarios. La fórmula proclamada por el pentecostalismo resulta así más atrayente, rápida y efectiva que las vírgenes, santos y animitas. (Tennekes, 1985, pág. 80)

Dicho proceso de resignificación habría considerado en su expansión replicar la estructura de la familia tradicional chilena (de manera consciente o inconsciente), recogiendo los códigos culturales de la idiosincrasia local que suponen que el poder y la toma de decisiones pasan por el padre de familia, rol que sería ocupado por el pastor de la iglesia. Poblete y Galilea (1984) plantean la idea de «una gran familia ampliada cuyo adalid es el pastor, a veces paternal, a veces autoritario» (pág., 27).

No obstante, los esfuerzos intelectuales para explicarse el rápido crecimiento del pentecostalismo en Chile continuaron concentrándose en las condiciones sociales, políticas y económicas que afectaban principalmente a las clases populares. Sepúlveda (1987, 1995) considera insuficientes los factores externos ya señalados y se pregunta por las particularidades que el pentecostalismo posee y que lo llevan a ser exitoso en tanto crecimiento en los sectores populares:

“A diferencia de lo que ocurre con el protestantismo histórico, el pentecostalismo se asienta rápidamente entre los sectores populares, los más pobres entre los pobres, del campo y la ciudad. Y en ese medio social adquiere un ritmo de crecimiento extraordinario sin paralelos conocidos en Chile. Según los datos de los censos de población, entre 1930 y 1960, el pentecostalismo crece aproximadamente a razón del 100%, es decir, en 10 años se duplica la población pentecostal”. (Sepúlveda, 1987, pp.256-257)

De manera complementaria a la situación de contexto social, serían las características propias del pentecostalismo las generadoras del exitoso crecimiento hasta llegar a situarla como la segunda opción religiosa de los chilenos. La traducción del mensaje bíblico a claves populares, la expresividad de su culto (alabanzas y cantos), sentido de comunidad, las prácticas de sanación, entre otras, deben ser leídas, de acuerdo con Sepúlveda, como una «compleja relación de ruptura y continuidad entre el pentecostalismo y la cultura religiosa popular» (1987, pág.259).

Orellana (2008) es más explícito aún y sostiene que, en el surgimiento del pentecostalismo, sus primeros fieles provenían del protestantismo histórico, así como del catolicismo popular, lo cual habría fa-

cilitado la apropiación de sus «medios de producción religiosa» (2008: 80) y su posterior resignificación en el escenario pentecostal. El primer antecedente de esta propuesta lo encontramos en la obra de Willems (1967), *Followers of the New Faith. Culture and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Sostiene la posibilidad de una continuidad entre el catolicismo popular y el pentecostalismo a través de un puente que lograba conectar las experiencias místicas con las acciones carismáticas llevadas a cabo en los templos, permitiendo de esta forma hacer realidad la promesa de bienestar, con acciones concretas, expresadas en las escrituras sagradas.

En consecuencia, nos encontrábamos ante una religión urbana y alternativa al protestantismo y catolicismo, alzándose como una propuesta gestada desde los sectores populares cuya religión contribuía al proceso de construcción de una nueva forma de vida y sociedad.

Una de las aristas poco desarrolladas en los análisis expuestos es aquella referida a leer estos primeros momentos de desarrollo del mundo pentecostal como una instancia democrática en el plano religioso. Sujetos carentes de derechos sociales y casi nula representación política partidista, con baja instrucción educativa, y cuyos conocimientos de las iglesias existentes se remiten a lenguajes incomprensibles (misas en latín, por ejemplo), complejas interpretaciones teológicas, estructuras jerárquicas infranqueables, etcétera, pudieron experimentar en el pentecostalismo, de manera directa, instancias cúltricas en las cuales ellos, antiguamente no considerados o bien excluidos, se convirtieron en protagonistas. Su participación significó acercarse a la interpretación de las escrituras, vivenciar la obra del espíritu santo *in situ*, construir su propia comunidad al amparo de Dios, sentir el llamado de Jesucristo y servir al Señor, dar testimonio de fe. El pentecostalismo implicó, para muchos individuos, un reconocimiento de su condición de ser humano, mediante una participación directa en la comunidad religiosa, una estructura ética-normativa y una legitimación de sus acciones con el respaldo y reconocimiento entregado a sus liderazgos religiosos: sus pastores, quienes fueron alzados por el pueblo de Dios como sus representantes y guías espirituales.

Es un cuestionamiento existencial profundo, debido en gran medida a las carencias ya descritas, lo que será foco de atención por diversos especialistas para dar cuenta de la identidad pentecostal. Ossa (1996, 2011) se inclina por comprender la identidad del pentecostal a

partir de la dualidad mundo-comunidad, en la cual el sujeto realiza un análisis profundo de su biografía para alcanzar una marca que le permita establecer un antes y un después en su propia vida. Dicha dualidad da cuenta de individuos que viven su cotidianeidad entre la tragedia, expresada en la tentación, los vicios, la pobreza, lo que forma parte de su vida pasada, y la esperanza (Mansilla, 2009a) alcanzada desde el momento en que se produce la conversión.

Dicha visibilidad de esta nueva forma religiosa no estuvo exenta de inconvenientes, pues rápidamente la feligresía pentecostal comenzó a experimentar el desprecio, estigmatización y rechazo de las otras religiones ya establecidas (católicos y protestantes), así como del resto de la población y sus instituciones.

La caracterización socioeconómica ligada a la pobreza implicó que fueran vistos como masas de población inculta y fanática, en oposición a las religiones «formales» cultas y moderadas. Mansilla (2007a) denomina a esta acción canutofobia⁴, siendo las prédicas callejeras uno de los espacios de mayor conflicto para la creciente feligresía pentecostal, dado que fue la calle el escenario donde se desplegaba toda la *performance* de este nuevo fiel, quien alzaba la voz para dar a conocer la palabra de Dios, entregaba testimonio de su arrepentimiento por su pecaminosa vida pasada, así como mostraba su proceso de conversión, alejándose de las tentaciones mundanas. El siguiente autor afirma que:

“La predicación pública en el «punto» es la acción más visible y más directa que ellos programan y emprenden con especial ahínco para dar a conocer su ideario religioso, atraer nuevos adeptos y demostrar a quien quiera verlos y oírlos el entusiasmo y fervor religioso que los anima”. (Galilea, 1990, pág. 86)

⁴ Forma despectiva con la cual se catalogó a los evangélicos, evidenciando signos de fanatismo religioso, producto de sus alocuciones en espacios públicos. Como señala Barrios (2009), corresponde a una palabra de uso popular y su origen se remonta a la deformación del apellido del pastor metodista Juan Canut de Bon Gil, quien hacia fines del siglo xix iniciara su acción misionera en el país. Rápidamente los seguidores de Canut fueron identificados y estigmatizados como canutos.

Todo lo anterior se unía al temor que generaba la idea de masas de población empobrecida que se visibilizaban en los espacios públicos de las ciudades (calles y plazas, principalmente), aumentando la posibilidad de riñas y discusiones fomentadas por el desconocimiento de esta nueva forma de vivir la religión. Es la aparición del «otro» el que comienza a generar inconvenientes, el que quiebra la hegemonía católico-protestante, quien libremente vive su fe situada en su realidad socioeconómica, cuyo elemento característico fue su condición de pobreza (Mansilla, 2016).

Uno de los puntos de mayor atracción para los intelectuales que analizaron el crecimiento explosivo del pentecostalismo en el país en sus primeras décadas no solo se concentró en explicitar los factores internos y externos de dicho fenómeno, sino también en dar cuenta de la capacidad de los sectores populares para ganarle a la vida.

Mansilla (2007b) ahonda en la intimidad del pentecostal, caracterizando su situación cotidiana como una lucha constante entre el medio social en el cual le tocó vivir y las estrategias que fue desarrollando para sobrellevar la angustia que le provocaba encontrarse sumido en la pobreza. El pentecostalismo se convirtió en la esperanza espiritual y material para sus problemas, aplacando la angustia y los miedos ante un escenario adverso, que se fue reflejando en los vicios del alcohol, la violencia cotidiana, la enfermedad y la soledad. Como describe el autor,

“Los testimonios pentecostales encontrados en los distintos relatos y testimonios manifiestan seres atormentados económica, social y moralmente, se debaten entre oscuros laberintos interiores y sucumben entrampados en los viejos dilemas: la responsabilidad por los propios actos, la conciencia del bien y del mal, el sentimiento del absurdo de la vida, la finitud y la tragedia de la vida sin Dios y del encuentro entre la inmanencia y la trascendencia”. (Mansilla, 2007b, pág.115).

Para Bothner (1994), uno de los mecanismos que permitió el crecimiento y fortalecimiento de la identidad religiosa pentecostal obedece a la forma de organización en pequeñas células, espacios dedicados a

generar sentido de comunidad por medio de estudios bíblicos, testimonios y experiencias compartidas, logrando permeare la vida del sujeto en otras dimensiones de su quehacer cotidiano, pues «no solo es una red espiritual, sino económica también, que ofrece oportunidades de trabajo y mejoría en los ingresos a través de importantes contactos fraternales» (Bothner, 1994, pág. 278).

En general, la alusión a tópicos como pobreza, marginalidad y búsqueda de sentido constituyen los módulos narrativos estables de las investigaciones sociológicas e históricas en torno al pentecostalismo criollo principalmente en los investigadores, que al amparo de la obra de Lalive d'Epinay leyeron el surgimiento y crecimiento exponencial del pentecostalismo en Chile bajo la lógica de las transformaciones socioeconómicas resumidas en el cambio de estructura del predominio de la tradición al desarrollo de la modernización.

Si bien es claro que este tipo de procesos tuvo repercusiones importantes en toda la sociedad chilena, solo algunos autores como Sepúlveda (1987) han reparado en que aquello no explica por sí mismo el éxito y arraigo que fue generando el pentecostalismo entre los chilenos.

Muestra de aquello es que un sinnúmero de trabajos referidos al tema, siguen versando acerca de la historia del movimiento pentecostal y el éxito de las clases populares para instaurar su propia religión, sus condiciones de vida precarias en el campo y salitreras, su asentamiento en la periferia de las zonas urbanas, su falta de instrucción educativa, entre otros tópicos abordados. En consecuencia, ha sido la pobreza el factor determinante, lo cual no solo ha dado cuenta de una caracterización de dicha feligresía, sino que también se ha construido una representación del pentecostal como un individuo que vive en el sufrimiento y logra doblarle la mano al destino de manera exitosa para ser alguien en la vida.

No es de extrañar entonces que investigaciones de la década de los ochenta y noventa se inclinaran por estudiar los espacios sociales en los que se destaca al pentecostal como un sujeto de bien. Los trabajos de Ossa (1991) y Canales (1991) dan cuenta de individuos que por su desempeño laboral en diversas faenas, con la idea de que «el trabajo dignifica», comenzaron a ser valorados por el resto de la sociedad dando forma a la representación social del evangélico, ya no solo como «fanático religioso», sino también como un individuo honesto, humilde, de familia bien constituida, trabajador y alejado de los vicios. Se acompañó esto

con un alto estándar ético fundamentado por la experiencia religiosa que significó su proceso de conversión, lo cual lo dota de herramientas para discernir entre lo correcto e incorrecto, siguiendo los fundamentos expresados en el texto bíblico. Este hecho impactó directamente, no solo en su comportamiento cotidiano y su mentalidad, sino también en la forma cómo fue percibido por cierta parte de la sociedad. Como ejemplo, el autor sostiene que: “A ellos se les entregan trabajos de confianza, se les controla menos que a otros, se les permite la entrada sin vigilancia a recintos reservados dentro de la empresa o a casas particulares para llevar a cabo reparaciones”. (Ossa, 1991, pág.81).

En síntesis, los estudios acerca del pentecostalismo chileno se concentraron, desde mediados del siglo xx hasta los años noventa, en explicaciones macroestructurales que pretendían dar cuenta del fenómeno de expansión de dicha religión.

EXPLORANDO LA DIVERSIDAD PENTECOSTAL DESDE UNA MIRADA CULTURALISTA

A partir de los años noventa, los estudios referidos al mundo pentecostal comenzaron paulatinamente a abordar aristas diferentes a las que solo explicaban el crecimiento y los alcances de su expansión, pues también coincidió con el auge de los estudios interdisciplinarios para comprender el comportamiento del pentecostalismo en términos políticos, denominacionales, conductuales, de vinculación con otros organismos gubernamentales, etcétera.

Las investigaciones en el área comenzaron a dar cuenta de la complejidad del mundo pentecostal, focalizándose en estudios de casos y explicaciones situadas en contextos particulares, dejando al margen los estudios sustentados en teorías macroestructurales que pretendían, de manera general, explicar el desarrollo del pentecostalismo en el plano local.

El desarrollo económico, la modernización, las condiciones de pobreza estructural, la urbanización y las dinámicas migratorias campo-ciudad dieron paso a estudios centrados en los efectos de la postmodernidad, los mecanismos de posicionamiento social de las iglesias pentecostales, la inserción en el mundo político, su nivel de incidencia en el ámbito público, la perspectiva de género y sexualidad, los constantes divisionismos, análisis de estratificación social, dinámicas de movilidad transnacional, etcétera.

En consecuencia, las explicaciones funcionalistas que daban cuenta de la satisfacción de necesidades de los sujetos por parte de las iglesias pentecostales, esgrimidas durante una primera etapa de estudios (1950-1990), dieron paso a un tipo de análisis más complejo que pretendía caracterizar al pentecostalismo chileno por una multiplicidad de dimensiones, entre ellas, las referidas a la intimidad de los sujetos (adicciones, sexualidad, miedos, muerte, entre otros temas), y que han tenido un gran desarrollo investigativo desde 1990 a la actualidad.

Importante en este tránsito temático y analítico es la prolífica producción de Miguel Ángel Mansilla, quien a través de la publicación constante de los resultados de sus investigaciones da cuenta, desde una perspectiva socioantropológica, de la diversidad del pentecostalismo chileno, logrando caracterizar la vida privada y pública de dicha feligresía.

Una de las aristas temáticas que ha comenzado a concentrar el interés de los investigadores nacionales es la referida a la denominación neopentecostal, la cual había sido explorada en un inicio, replicando la caracterización realizada en Brasil y Argentina. No obstante, las particularidades de la realidad nacional mostraron rápidamente elementos distintivos y diferenciadores respecto de las realidades foráneas ya citadas. Lejos de identificarse exclusivamente como iglesias de estratos medios, o de gran masividad y monumentalidad arquitectónica, el neopentecostalismo local se encuentra en estratos medios, bajos y en menor medida altos; no responde a la lógica de la masividad, y la estructura y estética de sus templos es variopinta, en general, lejana a la monumentalidad expresada por la variante brasileña: Iglesia Universal del Reino de Dios.

Este hecho fue constatado por Bahamondes y Marín (2013b), quienes postularon definir el neopentecostalismo chileno sobre la base de la resignificación del pentecostalismo criollo situado en un contexto de postmodernidad, y que genera cambios socioculturales profundos en la forma de vivir la propia religiosidad, entre los que destacan: la utilización de nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones; desrigidizar la forma de vestir, apertura relativa en temas de sexualidad, innovaciones en la liturgia, así como deseos de incidir en la sociedad, participando activamente (Oviedo, 2009), y dejando atrás aquella mirada autoexcluyente en la cual la comunidad constituía un refugio y fron-

tera entre «nosotros» y «el resto» de la sociedad identificada como el mundo.

En esta línea de análisis se destaca el trabajo de Bravo (2016), quien, a partir de un estudio de caso en la Iglesia La Casa del Señor, caracteriza el pentecostalismo de elite de sectores de altos ingresos (bajo la denominación neopentecostal) en la Región Metropolitana de Santiago de Chile. En dicha investigación, Bravo destaca la capacidad de este tipo de iglesias para acomodarse a las transformaciones que la sociedad chilena va sufriendo, tipificándolas como «religiosidades fuertemente expresivas que apelan a la emocionalidad y la manifestación sobrenatural, en espacios altamente racionalizados y tecnologizados» (2016, pág.101).

De manera incipiente, durante la década del 2000, se indagó con mayor profundidad, y desde una perspectiva crítica, sobre el rol de la mujer en el mundo pentecostal mediante el análisis focalizado en interpretaciones de género. Los trabajos de Montecino (2002), Lindhardt (2009) y Orellana (2010) constituyeron referencias iniciales en las cuales se relevaba la importancia de la mujer en las iglesias pentecostales –más allá de su alta participación que supera numéricamente a los hombres (Castillo, 2009) –, sobre la base de un cambio identitario que implicaba reconocimiento de su condición femenina, dignidad y valorización social. Dichos trabajos no solo lograron captar con sensibilidad el papel que la mujer jugaba en la estructura de funcionamiento de las iglesias dentro de una mirada positiva, sino también expresaron elementos críticos derivados de la reproducción de lógicas patriarcales restrictivas y asignación de roles diferenciados que replicaban las tareas del hogar en el templo, donde:

La Iglesia, al convertirse en un segundo hogar, se asemeja al funcionamiento de una casa habitada por una familia nuclear tradicional. Es por eso que el patrón mujer-roles de servicio, hombre ausente-proveedor, se transfiere también a la familia espiritual. (Orellana, 2010, pág.108)

En una arista que se emparenta con las aproximaciones de género ya detalladas, en los trabajos de Mansilla (2012) y Mansilla y Sossa (2011), las reflexiones están dadas por las representaciones del cuerpo

femenino y los mecanismos de control ejercidos dentro de un contexto pentecostal. La dualidad representada en el cuerpo de las mujeres se hace patente al ser reconocido tanto por su pureza y creación divina, como por ser fuente de tentación y pecado: «los cuerpos más sagrados eran los de las mujeres y los jóvenes, sobre los cuales había que ejercer una fuerte disciplina y vigilancia. Al mismo tiempo, se enfatizaba una marcada autovigilancia» (Mansilla y Sossa, 2011, pág.103).

Es así como el cuerpo femenino se transforma en un tópico reiterado en sermones y prédicas, el cual es representado simbólicamente como signo de vanidad, deseo, lujuria, sacrificio, castigo, amor, pecado. Por lo tanto, «(la) belleza femenina debe afearse para el bienestar de la comunidad» (Mansilla y Sossa, 2011: 99), pues la confianza estaba condicionada a expulsar cualquier característica que generara duda en la comunidad respecto del actuar de la mujer, siendo la belleza física una de las predilectas. El control se expresó en la división de tareas sexualizadas, el vestuario recatado, el peinado, el vocabulario, la relación con los hombres e inclusive la visibilidad pública (Mansilla, 2012).

En cuanto a la vinculación de las iglesias pentecostales con organismos e instituciones gubernamentales, una de las líneas de trabajo destacadas se refiere a la valorización del pentecostalismo en contextos carcelarios. Los trabajos de Marín (2013, 2016), Marín y Bahamondes (2017) y Concha (2009) son referentes obligados en la temática.

Marín (2013, 2016) indaga, desde una mirada foucaultiana, las dinámicas y ejercicio del poder en la cárcel, dando cuenta de la superposición de la autoridad, la externalización de la rehabilitación a manos de pastores internos y las estrategias llevadas a cabo por todos los actores (pastores, fieles, reos comunes y gendarmes) para sobrellevar de mejor forma el encierro, puesto que:

La obligación de convivir con «gentiles» (no evangélicos) en inferioridad numérica, el tipo de internos que componen la dependencia, el nivel de empoderamiento de los líderes religiosos, el nivel de respaldo que poseen de la autoridad penitenciaria, entre otros, generan perfiles de internos y pueblos profundamente disímiles, con niveles de disciplinamiento conductual y corporal diferenciado, y con

posibilidades de movilización de recursos dispares.
(Marín, 2016, pág.563)

Concha (2009), por su parte, ve en el pentecostalismo carcelario una estrategia de sobrevivencia en un ambiente plagado de violencia y hostilidad, poniendo en cuestionamiento el proceso de conversión y práctica religiosa de los sujetos recluidos. No obstante, será en la construcción de una nueva identidad de dichos sujetos donde concentrará su análisis, que transitarían desde una identidad delictual a una de tipo religiosa, marcada por la adquisición de nuevas pautas de comportamiento.

Los temores, angustias y miedos también han constituido un foco de estudio en las investigaciones contemporáneas que retratan el pentecostalismo chileno. De la representación del demonio como eje articulador del discurso pentecostal hasta la reacción frente a los miedos que la sociedad chilena contemporánea ha ido experimentando (delincuencia, cesantía, trastornos psicológicos, adicciones) han concitado la atención de los científicos sociales locales.

Mansilla (2011) retrata, tomando como punto de partida la década de los ochenta, los imaginarios asociados a la masificación de la televisión en los hogares chilenos como un dispositivo mediante el cual el demonio trama un plan de desestabilización de la comunidad religiosa. La idea que se comienza a instalar referida a la televisión, como caja de pandora, capaz de liberar los peores males conocidos, en que la tentación y el pecado se inmiscuyen en la intimidad del hogar mediante este artefacto, esconde, según Mansilla (2011), un miedo más profundo: la secularización de la propia religión por un comportamiento individualista y mundano.

Por su parte, Bahamondes y Marín (2013a) se preguntan por la reacción del pentecostalismo ante los males sociales que la sociedad moderna presenta a destajo y que constituyen parte del discurso público en los puntos de prédicas, en el servicio religioso o en conversaciones informales. Una sociedad en la cual los peligros acechan a los fieles en cada momento requiere una respuesta inmediata y eficaz que permita contrarrestar los miedos generados en este contexto (Marín, 2011). Es así cómo emergen soluciones a problemáticas concretas expresadas en programas de rehabilitación de drogas y alcohol, bolsas

de empleo, estrategias de reinserción a la sociedad para personas privadas de libertad, entre otros.

En la medida en que el crecimiento del mundo evangélico se hizo sostenido y su visibilidad pública resultó más notoria, diversas investigaciones se preguntaron por su participación política⁵ y el nivel de incidencia que podrían tener mediante el sufragio accediendo a cargos de representación popular. Fediakova y Parker (2010), al principio, constatan que dicha participación, hacia fines del año 2000, se expresó por lo que denominan un «voto consciente», en el cual buscan puntos de coincidencia entre lo que su religión define como correcto y las propuestas de la clase política. La idea del pentecostal apolítico podía tener diversas lecturas, ya que, si bien no lograban constituir organizaciones o partidos políticos en este periodo, su compromiso cívico era de mayor alcance que la acción política partidista. Fediakova (2012, 2013) sostiene que tras la restauración de la democracia en 1990, el mundo evangélico, al igual que el resto de las agrupaciones religiosas, se pluralizó y significó una mayor visibilidad pública, así como demandas por nuevos derechos y reconocimiento de sus particularidades:

Paulatinamente, el creyente se convierte en un ciudadano que puede o no participar en la esfera política, pero la vida de la iglesia lo prepara para obtener un mayor compromiso cívico y social (Fediakova, 2012, pág.135).

⁵ Para Mansilla y Orellana (2015), la dictadura militar, iniciada en 1973, detonó la creación de diversas agrupaciones políticas que tenían como fin pronunciarse ante la situación que el país sufría (persecuciones, encarcelamientos ilegales, torturas y desapariciones). Los sectores más críticos y contrarios al régimen dictatorial se agruparon en torno a la Asociación de Iglesias Evangélicas de Chile (AIECH), el Comité de Cooperación para la Paz (Comité ProPaz), la Fundación Ayuda Social de Iglesias Cristianas (FASIC) y la Confraternidad Cristiana de Iglesias (CCI). Asimismo, quienes vieron en el nuevo régimen dictatorial un nuevo orden social que rechazaba al comunismo ateo le brindaron apoyo a través del Consejo de Pastores (CP). En consecuencia, la emergencia de agrupaciones evangélicas, que durante este periodo expresaron públicamente una inclinación política, responde más bien a una actitud reactiva ante la convulsión social que sufría el país, que a una real búsqueda por constituir una opción política autónoma que tuviera proyecciones partidistas.

Dicho reconocimiento se articuló sobre la base del capital social que las iglesias pentecostales fueron capaces de generar, fortaleciendo nuevos liderazgos juveniles, acciones solidarias, misiones y nuevas congregaciones.

Nuevas capas de población joven con mayor nivel de instrucción educativa implicaron enfrentarse con una realidad diferente a las experimentadas décadas antes. Comenzaba a quedar en entredicho la imagen del pentecostal con un precario nivel de escolarización, que solo accedía a trabajos de baja calificación, y cuya fuente de interpretación teológica dependía del pastor de iglesia.

Mansilla y Aguilera (2010), a partir de una completa revisión de fuentes primarias, dan cuenta del imaginario de la juventud durante la primera década del siglo xx en Chile, cuando queda de manifiesto lo expresado anteriormente, pues la proyección de la juventud estaba dada por los anhelos de los adultos (en particular del padre o el pastor), quienes definían a temprana edad que ellos debían continuar con el trabajo religioso, es decir, como pastores, predicadores o instructores bíblicos. Uno de los tópicos que hoy cobran centralidad para el análisis de la sociedad chilena es el referido a las discusiones generadas en torno al fenómeno migratorio y al desarrollo del multiculturalismo en un contexto de alta población indígena (aymara en el norte del país y mapuche en el sur). En ambos casos encontramos investigaciones importantes abordadas desde la particularidad que otorga el pentecostalismo.

Los trabajos de Guerrero (1994, 2005) profundizarán dichos focos de análisis mediante investigaciones sobre la violencia física y simbólica generada en el contacto de la población aymara del norte de Chile con la religión católica y pentecostal. Esta pugna se generaría por el cuestionamiento del pentecostalismo de las acciones rituales llevadas a cabo por la comunidad al catalogarlas como diabólicas, porque «han arrasado con íconos de la cultura aymara, como templos, y lugares definidos como sagrados» (Guerrero, 2005: 362). En relación con lo anterior, una de las últimas líneas de investigación abordadas por Mansilla y Wilson (2017) dan cuenta del proceso de contacto entre los sistemas de creencias de la población aymara en el norte de Chile y la llegada del pentecostalismo a la zona hacia fines de 1960; proponen una relectura teórica de los procesos de conversión a partir del contacto entre los sistemas de creencias aymara y pentecostal, generando de esta forma un enriqueci-

miento mutuo que permite a ambos constructos religiosos seguir dotando de sentido a su comunidad:

“Una serie de prácticas de acogida, acompañamiento y convencimiento, ejecutadas de manera ritualizada y reiterada en el contexto aymara pentecostal (...) finalmente permiten que se establezcan una estructura de interacción comunicativa ritual duradero en el tiempo”. (Mansilla y Wilson, 2017, pág.249)

Para el caso mapuche, encontramos las propuestas de análisis planteadas por Foerster (1989, 1995) en un primer momento, quien, desde una perspectiva antropológica y recurriendo a trabajo etnográfico, describe el proceso de convivencia entre la espiritualidad mapuche y el pentecostalismo mediante mecanismos de resignificación que le permiten mantener parte de su corpus espiritual en esta nueva religión, como la sanación o las acciones «mágicas» en el culto. Sin embargo, un factor importante para explicar el crecimiento del pentecostalismo dentro del pueblo mapuche estaría dado por la capacidad que posee dicha religión para establecer redes y sentido de comunidad, deteriorado por la negligencia o rechazo por parte de las instituciones gubernamentales, que durante mucho tiempo han negado o subvalorado el aporte cultural de los pueblos originarios.

Dicho sentido de comunidad alcanzó rápidamente, de acuerdo con Moulian (2004), una valoración de tal magnitud que la identificación de los sujetos comenzó a transitar desde el marcador ético al de tipo religioso.

Ante esto, Mansilla, Muñoz y Orellana (2014) realizan un aporte interesante, pues ante la tentación de ver la manipulación de la población indígena a través del proselitismo religioso pentecostal se inclinan por destacar la capacidad de agencia de la población mapuche, quienes a través de mecanismos de resignificación realizan,

“una apropiación y reapropiación activa de la cultura pentecostal, siempre desde el horizonte de su cultura indígena. En este escenario, más allá de las limitaciones socioculturales estructurales, los sujetos paulatinamente pueden desplegar una serie de

prácticas y creencias de manera emergente, lo que en última instancia haría más efectiva y dinámica la conversión, su pertenencia al movimiento religioso y a su etnia, y finalmente su identificación identitaria” (Mansilla, Muñoz y Orellana, 2014, pág.173).

En definitiva, una parte importante de los avances en la investigación del pentecostalismo chileno obedece a la adopción de una perspectiva culturalista más amplia dada por el auge de los estudios interdisciplinarios, los que permiten escudriñar entre diversas teorías y metodologías con el objetivo de interpretar el fenómeno religioso, desde una perspectiva amplia y rica en contenido, valorando la diversidad y captando con sensibilidad las problemáticas de los propios sujetos de estudio.

CONCLUSIONES

La trayectoria de la producción académica referente al pentecostalismo chileno da cuenta de la realidad sociocultural del país y de su desarrollo (Mansilla, 2009b). Si bien durante la década de 1950 las investigaciones se focalizaron en comprender la expansión del movimiento pentecostal en Chile, en su contexto de precarización socioeconómica y de desarrollo incipiente de los estudios socioantropológicos e históricos de las minorías religiosas en el plano local, será después de la restauración de la democracia en 1990 cuando se masifiquen las investigaciones tendientes a registrar y analizar la complejidad del pentecostalismo chileno mediante el estudio de la vida privada y pública de los sujetos. Esto ha permitido dejar atrás las explicaciones monocausales y reduccionistas sobre el crecimiento de la feligresía pentecostal por las condiciones de pobreza en las cuales vivían dichos sujetos; y enriquecer el marco interpretativo, incorporando la comprensión de las estructuras emotivas, representacionales y aquellas vinculadas a la construcción de imaginarios sociales. Es así como el estudio de los miedos, prejuicios, estigmatizaciones, precepciones en torno a la muerte (Mansilla, 2016) comienzan a dar cuenta de manera más completa de la complejidad y las particularidades del mundo evangélico en Chile.

El crecimiento del mundo evangélico, y del pentecostalismo en particular, puede ser considerado sin lugar a dudas como uno de los fenómenos religiosos de mayor relevancia en el país, pues no solo signifi-

có instalarse como la segunda opción religiosa de los chilenos, sino también ser consideradas en el ámbito de la discusión pública sus opiniones y demandas ante el Estado y la sociedad. Este hecho, no exento de debates y controversias, da cuenta de una religión que se inserta en el mundo por medio de fieles con caudal de instrucción educativa y con una incipiente participación en los espacios políticos partidistas.

Por otra parte, no debemos olvidar que uno de los factores, no el exclusivo, como ya lo hemos señalado, que permite comprender el desarrollo del pentecostalismo local se relaciona con la variable económica. Si para mediados del siglo xx las explicaciones recurrían a las condiciones de pobreza de una economía limitada, en la actualidad estamos en presencia de los efectos del modelo neoliberal y su impacto en las lógicas de individuación. Es así como la teología de la prosperidad se alza como una de las propuestas teológicas de mayor impacto en las agrupaciones neopentecostales chilenas, pues la búsqueda del éxito se manifiesta, de cierta manera, por la materialidad vía gracia divina.

REFERENCIAS

- Bahamondes, L. y Marín, N. (2013a). Miedos sociales y religión: una reflexión a partir del pentecostalismo urbano chileno. *Revista Sociológica*, 28(78): 99-138.
- 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.
- Barrios, A. (2009). Canuto; un pasado presente a través del concepto. Antecedentes históricos del pentecostalismo en Chile en la vida de Juan Canut de Bon Gil. En Chiquete, D. y Orellana, L. (eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II. Identidad, teología e historia* (pp. 29-43). Concepción: RELEP.
- Bothner, M. (1994). El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile. *Estudios Públicos* (55): 261-296.

- 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.
- Canales, M., Palma, S. y Villela, H. (1991). *En tierra extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*. Santiago de Chile: Editorial Amerinda.
- Castillo, C. (2009). Imágenes y espiritualidad de las mujeres en el pentecostalismo chileno. En Chiquete, D. y Orellana, L. (eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano III. Identidad, teología e historia* (pp. 183-198). Concepción: RELEP.
- Concha, N. (2009). Libertad entre los cautivos: Aproximación al proceso de construcción de identidad carcelaria pentecostal en el Complejo de Cumplimiento Penitenciario de Alto Hospicio. En Chiquete, D. y Orellana, L. (eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano III. Identidad, teología e historia* (pp. 99-117). Concepción: RELEP.
- Fediakova, E. (2013). *Evangélicos, política y sociedad en Chile: Dejando «el refugio de las masas» 1990-2010*. Concepción: CEEP Ediciones.
- Fediakova, E. (2012). Saliendo del «refugio de las masas»: evangélicos chilenos y compromiso social (1990-2010). En Parker, C. (ed.), *Religión, política y cultura en América Latina nuevas miradas* (pp. 125-145). Santiago: Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile.
- Fediakova, E. y Parker, C. (2010). Evangélicos en Chile Democrático (1990-2008): Radiografía al centésimo aniversario. *Revista Cultura y Religión*, 3(2): 43-69.
- Foerster, R. (1995). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Foerster, R. (1989). Identidad y pentecostalismo indígena en Chile. *Creces*, 6(10): 12-18.
- Galilea, C. (1992). *Católicos carismáticos y protestantes pentecostales. Análisis comparativo de sus vivencias religiosas*. Santiago de Chile: Centro Bellarmino-CISOC.
- Galilea, C. (1990). *El Pentecostal. Testimonio y experiencia de Dios*. Santiago de Chile: Centro Bellarmino-CISOC.

- Guerrero, B. (1994). *A Dios Rogando... Los Pentecostales en la sociedad Aymara del Norte Grande de Chile*. Free University Press, Amsterdam.
- Guerrero, B. (2005). *De Indio a Hermano. Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Iquique: Ediciones Campvs.
- Hoover, W. (2008). *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile*. Ceep Ediciones.
- Lalive d'Épinay, C. (2010). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del pentecostalismo chileno*. Concepción: Ceep Ediciones.
- Lindhardt, M. (2009). Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo chileno. *Revista Cultura y Religión*. Recuperado de <file:///C:/Users/User/Downloads/152-546-1-PB.pdf>.
- Mansilla, M. y Muñoz, W. (2017). La dramatización de la cultura. Los procesos de conversión evangélica aymara (Chile). *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 49(2): 241-250.
- Mansilla, M. (2016). *La buena muerte, la cultura del morir en el pentecostalismo*. Santiago de Chile: RIL editores.
- Mansilla, M. y Orellana, L. (2015). Participaciones activas y pasivas de los evangélicos en los espacios públicos y políticos en Chile entre 1973 y 1999. *Revista de Estudios Sociales*, 51: 46-159.
- Mansilla, Muñoz y Orellana (2014). Los dilemas comunitarios y étnicos y religiosos. Las investigaciones antropológicas del pentecostalismo aymara y mapuche en Chile (1967- 2012). *Estudios Atacameños*, 49: 153-175.
- 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). *Última década*, 37: 175-200.
- Mansilla, M. y Sossa, A. (2011). Una aproximación sociológica del cuerpo en la religión. Las representaciones sociales del cuerpo en el pentecostalismo chileno (1920 a 1940). *Revista Persona y Sociedad*, 25(3): 81-106.
- Mansilla, M. (2011). ¿La Caja del Diablo? Los miedos a la televisión en el pentecostalismo chileno en la década de 1980. En Mansilla, M. y Orellana, L. (eds.), *La Religión en Chile del Bicentenario* (pp. 217- 235). Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP).

- Mansilla, M. y Aguilera, L. (2010). La Generación P. Las representaciones de los jóvenes en el pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo xx. *Última década*, 33: 169-200.
- Mansilla, M. (2009a). *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo xx*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana.
- Mansilla, M. (2009b). Pentecostalismo y Ciencias Sociales. Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968-2008). En *Revista Cultura y Religión*, 3(2): 21-42.
- Mansilla, M. (2007a). La canutofobia en Chile. Los factores socioculturales de la discriminación evangélica en Chile. *Gazeta de Antropología*. Recuperado de http://www.ugr.es/~pwlac/G23_11MiguelAngel_Mansilla_Aguero.pdf.
- Mansilla, M. (2007b). La angustia en el pentecostalismo criollo chileno. *ILU. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12: 113-130.
- Marín, N. y Bahamondes, L. (2017). Adicciones, disciplinamiento y pentecostalismo carcelario en Chile: reflexiones para iniciar un debate. *Revista Sociedad y Religión*, 48: 214-236.
- Marín, N. (2016). Evangelismo carcelario en Chile: Análisis socioantropológico de comunidades religiosas en contextos de encierro. *Polis*, 15(43): 557-580.
- 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.
- Marín, N. (2011). Más el que Oyere, habitará con fiadamente y vivirá tranquilo, sin temor del Mal: Miedos sociales e identidad pentecostal. En Mansilla, M. y Orellana, L. (eds.), *La Religión en Chile del Bicentenario* (pp. 167-183). Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP).
- Montecino, S. (2002). Nuevas feminidades y masculinidades. Una mirada de género al mundo evangélico de La Pintana. *Estudios Públicos*, 87: 73-103.
- Moulian, R. (2004). De la reflexividad social a las mediaciones rituales: mutaciones, convergencias y paradojas en el Lepün y el culto pentecostal. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 8: 29-50.

- Orellana, L. (2016). La matriz religiosa del pentecostalismo en Chile: la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile y la Iglesia Evangélica Pentecostal (1909-1973). *Memoria y Sociedad*, 20(40): 266-285.
- Orellana, L. (2008). *El Fuego y la Nieve, Historia del Movimiento Pentecostal en Chile: 1909-1932. Tomo I*. Concepción: Ceep Ediciones.
- Orellana, Z. (2010). *Mujeres pentecostales: construcción de género a través de la experiencia religiosa*. Tomé: Al Aire Libro.
- Ossa, M. (2011). La Identidad Pentecostal: Proyecto de futuro. En Mansilla, M. y Orellana, L. (eds.), *La Religión en Chile del Bicentenario* (pp. 155-166). Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP).
- Ossa, M. (1996). La identidad pentecostal. *Persona y Sociedad*, 10(1): 189-196.
- Ossa, M. (1991). *Lo ajeno y lo propio. Identidad Pentecostal y Trabajo*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue.
- Oviedo, D. (2009). Neopentecostalismo en el Chile contemporáneo: Ruptura religiosa y asimilación social. En Chiquete, D. y Orellana, L. (eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II. Identidad, teología e historia* (pp. 77-97). Concepción: RELEP.
- Poblete, R. y Galilea, C. (1984). *El movimiento pentecostal e Iglesia Católica en medios populares*. Santiago de Chile: Centro Bellarmino.
- Sepúlveda, V. (2009). *La Pentecostalidad en Chile*. Concepción: CEEP.
- Sepúlveda, J. (1995). Un puerto para los naufragos de la modernidad. En VV.AA. *Evangélicos en América Latina* (pp. 51-58). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Sepúlveda, J. (1987). El nacimiento y desarrollo de las Iglesias evangélicas. En Salinas, M., *Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del Cristianismo desde la Perspectiva de los Pobres* (pp. 247-277). Santiago de Chile: Ediciones Rehue.
- Tennekes, H. (1985). *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique: CIREN.
- Vergara, I. (1962). *El protestantismo en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.

Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith. Culture and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press.