

Neopentecostalismo: una variante religiosa en la sociedad chilena contemporánea.

Avance de investigación en curso¹.

GT 21 - Sociología de la Religión

Luis Andrés Bahamondes González²

Resumen

Prolífica ha sido la producción referente a pentecostalismo en Chile durante el último tiempo, motivado fundamentalmente por el aumento de fieles, que encasillados dentro del mundo evangélico, se alzan como la segunda opción religiosa de los chilenos detrás del catolicismo histórico. Sin embargo, poco se ha escrito respecto a las variaciones que ha sufrido el pentecostalismo tradicional-que surgiera en Valparaíso a la luz del avivamiento de 1909- y los procesos de resignificación en el marco de una sociedad postmoderna (Mansilla, 2008). En este escenario, y considerando las transformaciones de la sociedad chilena en las últimas décadas cabe preguntarse por el surgimiento y estructura del neopentecostalismo en nuestro país determinando: ¿Qué procesos han catalizado la transformación del pentecostalismo criollo hacia la vertiente neopentecostal?

Palabras claves: neopentecostalismo – transformaciones religiosas - postmodernidad

En torno al concepto neopentecostal.

La dificultad terminológica del concepto deriva de la propia raíz pentecostal, pues al ser una religión pluricelular de rápido crecimiento y mutación resulta complejo encasillarla con una caracterización única, no obstante, algunos estudios marcan sus inicios en la década del 50 y 60 tomando como base agrupaciones norteamericanas de tipo carismáticas que fusionaron elementos del protestantismo histórico con el Bautismo del Espíritu Santo (Jaimes, 2007). Según Schäfer (1999) en sus inicios, el movimiento neopentecostal norteamericano estuvo compuesto por fieles de estratos socioeconómicos medios y altos que tenían entre sus objetivos influir a través de su poder económico en las decisiones de la sociedad civil, de esta forma, en el plano doctrinal se comienza a entrelazar el poder del Espíritu Santo derramado en sus líderes con el fortalecimiento de una teología de la prosperidad material.

Dentro de los innumerables esfuerzos por dar cuenta de las transformaciones del pentecostalismo, es que se comenzó a elaborar una tipología que diera cuenta del proceso histórico que la religión evangélica fue sufriendo (Siqueira, 2005, Wyncarczyk, 1999). Es así como surge el planteamiento de etapas, olas u ondas. En una primera etapa encontraríamos aquellas iglesias derivadas del protestantismo, a la que le sucedería el pentecostalismo local, para finalizar con la variante neopentecostal.

Para la década del 70, la expansión del movimiento neopentecostal se desarrollaba, de acuerdo a Jaimes (2007), bajo la lógica del “Iglecrecimiento”, modelo estratégico originado en Norteamérica que fomentaba el desarrollo de células religiosas que fusionan estrategias proselitistas con ideas de tipo empresarial.

¹ El presente trabajo es producto de la investigación titulada: “*Neopentecostalismo: un estudio de caso sobre mutación religiosa en el Chile actual*”, financiada por la Dirección de Investigación de la Universidad Alberto Hurtado.

² Doctor en Ciencias de las Religiones. Académico de la Universidad Alberto Hurtado (CISOC) / Universidad de Chile. Email: lbahamon@uahurtado.cl

A imagen del modelo norteamericano, señalado con anterioridad, comenzaron a proliferar en Latinoamérica las iglesias neopentecostales (Avendaño, 2013), tomando como referente; su monumentalidad, acciones dramáticas, batallas espirituales frente a demonios, sanaciones extraordinarias, interés por el poder económico, etc. No obstante, la influencia norteamericana ha comenzado a desaparecer para dar paso a reactualizaciones y prácticas locales otorgándole identidad, arraigo y pertenencia al movimiento (Guaygua & Castillo, 2008). En este sentido, estaríamos frente a la “latinoamericanización” del pentecostalismo de raíz norteamericana (Frigerio, 1994), donde su éxito radica en la capacidad de adaptación de la religión en un nuevo contexto socio-cultural.

El crecimiento del neopentecostalismo en Latinoamérica, para Schäfer (1999), va acompañado de la instauración del sistema neoliberal en la región y su inserción en un mundo globalizado, donde el bienestar parece estar ligado a la prosperidad económica. No obstante, Schäfer manifiesta su escepticismo respecto al avance del neopentecostalismo en las clases bajas, o lo que él llama la “gente realmente pobre”, pues no se encontraría en ellas el ideal de distinción y prosperidad. Afirmación cuestionable desde nuestro punto de vista, puesto que los mismos argumentos que nos hablan de una sociedad globalizada y de consumo, podrían servir de base para sustentar el imaginario aspiracional basado en la adquisición de bienes y bienestar económico que nos ofrecen las diversas iglesias neopentecostales presentes en Latinoamérica. De esta manera, comienzan a fusionarse reactualizaciones del pentecostalismo tradicional, reajustándolo a un nuevo escenario económico y cultural, integrándose a la modernidad neoliberal (Amestoy, 2009, Fediakova 2002).

Fediakova (2002) caracteriza el fenómeno neopentecostal de manera dual, pues si bien reacciona frente a los riesgos y problemáticas que la modernidad les impone a los individuos, destaca también la capacidad de estas agrupaciones para “racionalizar el mensaje religioso” utilizando lógicas de mercado propiamente modernas, que responden a la satisfacción de necesidades a través de diversos productos, adaptándose a sus potenciales clientes. La autora sostiene, que a diferencia del pentecostalismo tradicional que volcaba sus esfuerzos en los grupos carenciados de la sociedad, el neopentecostalismo se orienta a los sectores medios urbanos profesionales, cuyas preocupaciones no pasan fundamentalmente por aspectos materiales, pues han encontrado un éxito relativo en el contexto de la modernidad.

Para el caso sudamericano, los estudios acerca del neopentecostalismo han tomado como referente la producción académica brasileña que ha modelado dicha conceptualización a partir de dos casos de estudio: La Iglesia Universal del Reino de Dios, más conocida por su slogan “Pare de Sufrir”, y la Iglesia Pentecostal Dios es Amor. Los casos ya citados han logrado fusionar elementos rituales y doctrinales propios del mundo evangélico norteamericano con elementos locales de raíz indígena, lo cual les otorga una particularidad única en la caracterización neopentecostal y que los diferencia de aquellas agrupaciones surgidas en Chile.

En el caso argentino (Frigerio, 1994), el neo-pentecostalismo presentaría diferencias al modelo creado en Brasil, pues se ha desarrollado como un fenómeno endógeno. Siendo las filiales extranjeras una minoría marginal que ha sido menospreciada por el universo pentecostal local tipificándolas de sectas.

La caracterización propuesta por Frigerio (1994) se basan en los postulados de Oro (que aluden al caso brasileño), no obstante, propone la siguiente síntesis para Argentina:

- a. Énfasis en la sanidad.
- b. Énfasis en la liberación.
- c. Énfasis en la prosperidad (teología de la prosperidad).
- d. Una mayor orientación hacia el mundo.

Por otra parte, Oviedo (2009) sitúa en la década de los 80 nuevas tendencias en el mundo evangélico chileno, las que se caracterizan por un fuerte sentido de comunidad en un contexto de

modernización, un mayor nivel de instrucción educativa, y la valoración cualitativa del crecimiento de sus iglesias centrando la importancia en el rol de los individuos y otorgándole un sentido de familiaridad al culto. En el plano ritual, “destradicionalizan la liturgia evangélica, actualizan las expresiones de alabanza y proporcionan un ambiente informal que los distingue de los protestantismos históricos (luteranos, presbiterianos calvinistas, anglicanos)” (Oviedo, 2009, p. 83).

Siguiendo la tipología propuesta por Orellana (2011) el neopentecostalismo correspondería a un nuevo tipo de pentecostalismo cuyo núcleo característico estaría dado por la centralidad de la cura divina y la búsqueda de la prosperidad, expandiéndose rápidamente los últimos 30 años, utilizando para ello los medios de comunicación masivos.

Con mayor profundidad, Mansilla (2006) sitúa este nuevo escenario de transformación del mundo evangélico, a partir de los años 90, donde el discurso del pentecostalismo tradicional centrado en una teodicea del sufrimiento daría paso a lo que el autor denomina “teodicea de la felicidad” (neopentecostalismo), donde se espera influir ya no en el futuro, sino en el presente. En este contexto;

“Ese neopentecostalismo modeló el ritual, centralizó el poder eclesiástico, hizo de los pastores autoridades indiscutibles, se eliminaron las formas de gobierno con estilo representativo o congregacional, colocándose todo en las manos de un liderazgo carismático... Hizo del culto una alegría, catarsis emocional, lugar de la música y la danza, tiempo destinado a recargar la conciencia con optimismo, esperanza y utopías, dejando fuera del templo las miserias del mundo” (Guaygua& Castillo, 2008, p. 79).

Para el investigador argentino Hilario Wynarczyk (1999) solamente las iglesias neopentecostales tendrían características autóctonas, pues, a diferencia de las iglesias pentecostales tradicionales, estas abrían logrado incorporar la idiosincrasia de la comunidad, fusionando aspectos mágicos, mediúmicos, además de rituales del catolicismo histórico.

Religiosidad resignificada en la sociedad chilena.

En la postmodernidad los individuos buscan acomodarse constantemente a los avatares que la sociedad les presenta. Un presente y futuro donde el riesgo, la incertidumbre y el miedo cobran protagonismo, realza el rol de las religiones que ofrecen respuestas a todo tipo de demandas (laborales, amorosas, espirituales, medicinales, etc.), acomodando la práctica religiosa a la “luz de los nuevos tiempos”.

La postmodernidad ha motivado, según Bauman (2004), el “reencantamiento” con el mundo. La confianza en la razón ha dado paso al cuestionamiento de esta, donde no todo se deja al libre arbitrio de la fría racionalidad. Los sujetos se han emancipado de la razón concediéndole un valor trascendental para sus vidas a las sensaciones, emociones y pasiones, que le otorgan sentido a sus actos. “Se le ha devuelto la dignidad a las emociones; legitimidad a las simpatías y lealtades “inexplicables”, incluso irracionales que no pueden “describirse” en términos de su utilidad y propósito.” (Bauman, 2004, pp. 41-42)

La discusión ha ido aún más lejos, a la generada a fines de los 60 con la instauración del concepto de posmodernidad, proveniente de las artes. En la actualidad, Gilles Lipovestky (2006) sostiene que esta ya ha quedado atrás dando paso a la hipermodernidad. La posmodernidad se habría agotado, no sería más que una etapa transitoria que cumpliendo su papel de “trampolín” nos llevaría a otro estadio de la modernidad pero más exacerbado. En este sentido,

“Lo que define la hipermodernidad no es únicamente la autocrítica de los saberes y las instituciones modernas, sino también la memoria revisitada, la reactivación de las creencias

tradicionales, la hibridación individualista del pasado y lo moderno. No ya decostrucciones de tradiciones únicamente, sino su reutilización sin imposición institucional, su reorganización perpetua en consonancia con el principio de soberanía individual. Si la hipermodernidad es metamodernidad, se presenta igualmente con los rasgos de una metatradicionalidad, de una metarreligiosidad sin fronteras” (Lipovetsky & Charles, 2006, p.103)

La postmodernidad, entendida como la pérdida de la certeza absoluta, la época del desencanto, de la crisis existencial, entre otros calificativos, parece encontrar representantes en aquellos sujetos ávidos de nuevas experiencias que buscan, de manera constante, descubrir o redescubrir la religión o agrupación religiosa que satisfaga sus necesidades tanto espirituales como materiales. Desde esta perspectiva, uno de los errores comunes entre quienes intentan buscar explicaciones al aumento de nuevas formas de religiosidad o religiosidades alternativas en la sociedad actual, ha sido entender que el sujeto en la era postmoderna y de la libertad plena, cual antropólogo, sale en busca de la comunidad ideal, donde participará y experimentará nuevas sensaciones y adquirirá nuevos conocimientos en un ambiente de libertad total. Es probable que tal figura represente a un sinnúmero de personas; no obstante, no son pocos los sujetos que en el sentido contrario buscan protección en agrupaciones normativas – casi ortodoxas en su planteamiento- y que gozan de buen crédito entre las religiones institucionales, como por ejemplo: el Opus Dei, Legionarios de Cristo, o las diversas Iglesias Pentecostales y Neopentecostales que abundan en Chile.

Para el caso del neopentecostalismo, la tradición no es lo que hay que resguardar de manera estática, sino más bien, situarla y resignificarla en un nuevo contexto mediado por diversos estímulos. De esta forma, a diferencia del pentecostalismo tradicional que abren la distancia comunidad/mundo para situarse en convivencia con este.

“Con los milagros de prosperidad el neopentecostalismo no plantea una oposición al mundo, no quiere irse del mundo. Viene con alborozo a disfrutar de sus bienes, quiere ocupar un sitio en el esquema de bienestar; en vez de plantear una modificación sustancial del sistema de relaciones sociales del mundo busca un reflejo de la estructura vigente a la el fiel pentecostal no accede pero los impíos sí...” (Wynarczyk, 1999, p.78).

Es lo que Mansilla (2007) ha definido como una nueva etapa del pentecostalismo, caracterizada por la flexibilidad en su aparato organizacional y nuevas expresiones culticas acordes a una teodicea de la felicidad que se desarrolla en un nuevo escenario: la globalización.

La resignificación del pentecostalismo criollo va en concordancia con las transformaciones que la sociedad chilena va sufriendo durante las últimas décadas. El consumo exacerbado, el individualismo, el auge de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, el acceso a mayor instrucción educativa, etc., van plasmando un nuevo tipo de pentecostalismo que debe enfrentarse a situaciones que parecían lejanas pero que hoy aquejan a sus propios fieles (Pimentel, 2012).

La representación antes descrita, luego de la década de los 90, con el regreso a la democracia, fue sufriendo importantes transformaciones, motivadas en gran medida por el avance paulatino de la libertad de información, el nivel de desarrollo económico alcanzado, el aumento en la cobertura educacional, y la sensación de libertad de cierto sector de la población que comenzaron a cuestionar los dogmas religiosos, impuestos y protegidos por la dictadura de Augusto Pinochet. Los denominados

“temas valóricos”³, recién comenzaron a provocar conflicto y ser debatidos tíbiamente en el ámbito público, al finalizar los años 90.

Para Parker (2008), uno de los factores fundamentales que explican el pluralismo religioso en Chile y Latinoamérica, está determinado por los cambios producidos en el ámbito educativo en el último tiempo. La educación, como motor de cambio social, permitiría ampliar el capital cultural, fomentando la crítica y el cuestionamiento a los dogmas establecidos resaltando la opción laica en la formación, lo cual, se une a una amplia gama en la oferta educativa de índole religiosa. Esta opción hoy ya no sólo se remite a las congregaciones católicas históricas en el país (franciscanos, jesuitas, etc.), es posible, contar con instituciones educativas administradas por el Opus Dei, Legionarios de Cristo, Iglesias Pentecostales, etc., tanto en los niveles primarios, secundarios y universitarios.

“Muchos de los nuevos creyentes, especialmente jóvenes con mayor instrucción escolar, tienen adhesiones menos institucionalizadas a las iglesias y cultos, por ende, menos sistemáticas y mucho más móviles y sus creencias aceptan sin cuestionamientos diversos grados de acomodados “sincréticos”. (Parker, 2008, p. 344)

En el plano social, uno de los aspectos críticos heredados de la dictadura militar, tiene relación con la desintegración social. El avance del individualismo caracterizado por una sociedad sumida en el consumo, se ve reflejado, según Moulian, en la pérdida de protagonismo de los espacios públicos siendo desplazados por espacios de consumo.

“Chile [...] tiene mala distribución del ingreso y altas tasa de crecimiento económico. Pese a esta disparidad no se han producido protestas globales de los sectores más afectados [...] La sociedad parece haberse habituado al orden neoliberal originado en una dictadura sangrienta”. (Moulian, 1998, p.45)

Junto con los factores ya detallados que intentan retratar el escenario de Chile post-dictadura, y la llegada de gobiernos democráticos a contar de 1990, para explicar la eclosión pública de nuevos movimientos o alternativas religiosas, es importante considerar el efecto neo-milenarista del año 2000. La búsqueda de certezas, provocó la indagación de nuevas interpretaciones sobre el futuro que no todas las agrupaciones religiosas fueron capaces de entregar, y las que lo intentaron, otorgaron respuestas tradicionales y conocidas que no vieron satisfechas la inquietud de sujetos deseosos de lograr la “salvación”, o al menos mejorar sus condiciones y calidad de vida ad portas del fin del mundo⁴.

La sociedad contemporánea demanda lo inmediato, lo instantáneo y respuestas certeras frente a las carencias del día a día, en este escenario, el neopentecostalismo parece ofrecer respuestas a destajo (Fediakova, 2002). En esta línea argumental, Jaimes sostiene que el éxito de estas agrupaciones radica en la

“Flexibilidad y apertura doctrinal combinadas con un conservadurismo que presenta una explicación plausible a los temores de los sectores sociales medios. Es decir, estos grupos

³ Para ejemplificar el debate con respecto a los “temas valóricos”, es necesario tener en cuenta algunos hitos que demuestran el conservadurismo de la sociedad chilena. Muestra de aquello fue la tardía aprobación de la Ley N° 19.947 sobre matrimonio civil, promulgada el 7 de mayo de 2004, que permitió el divorcio de las parejas.

⁴ A modo de ejemplo, durante el mes de junio de 2010, en la región de Temuco fueron arrestadas 8 personas, miembros de una familia que tenían como centro de su agrupación a una niña pequeña a la cual denominaban “La Princesa”, quién actuaría de guía para aquellos que lograrán la salvación ante la inminencia del fin del mundo. La policía encontró entre sus pertenencias una docena de armas, linternas, baterías y víveres que tenían por objetivo sobrevivir al Apocalipsis. No obstante, casos como el expuesto no constituyen una generalidad dentro de las alternativas religiosas en Chile.

proporcionan una solución trascendente a los problemas de inseguridad de la vida urbana, ya sea en el empleo, la salud, las relaciones familiares u otras.” (Jaimes, 2007, p. 310).

Concordamos con el planteamiento de Mansilla (2007), quien sostiene que el neopentecostalismo chileno se diferencia de las iglesias de Argentina y Brasil, pues el fenómeno en nuestro país se encuentra lejos de la monumentalidad (mega-iglesias) característica en las naciones ya mencionadas. No obstante, estamos frente a nuevas expresiones culticas mediadas por el espectáculo, que corresponderían a

“... un fenómeno religioso que flexibiliza, massmediatiza y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnados en la nueva elite religiosa, tanto de (radio, ciber y tele) predicadores, como de cantantes-artistas, apostolados y profetas” (Mansilla, 2007, p. 89).

En este sentido, concebimos el neopentecostalismo chileno como células religiosas derivadas del pentecostalismo criollo que resignifican su corpus doctrinal acomodándose a las demandas de la sociedad actual, modificando su estructura en tanto; rol de géneros, relación con las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, incorporación al mundo político, emprendimiento económico y mayor acceso a educación superior. Importancia capital poseen los carismas: glosolalia, prácticas de sanación y expulsión de demonios. Siendo la figura del “enemigo”, el agente del mal y eje articulador de su discurso cotidiano.

Su fin es la felicidad, mediada por el éxito. Lejanos son los tiempos que el pentecostalismo solo era atribuido a sectores marginales, rurales o de la periferia urbana en la década de los 60 y que fue teorizado como “refugio de masas” (Lalive, 2009). Hoy estamos frente a una nueva generación, la de la década de los 90 principalmente, hija del proceso de restauración de la democracia, de la profundización del sistema neoliberal, de la ampliación de libertades civiles, de la era de la información y los mass media, que ya no solo se refugia en su comunidad sino que sale al mundo a instalar un discurso, se mimetiza con este y asume un protagonismo en temáticas políticas, económicas, religiosas, educativas, etc. “Es una nueva generación de evangélicos que plantea mayores exigencias de racionalidad a sus organizaciones religiosas” (Oviedo 2006, p. 29).

El pentecostalismo chileno no escapa a un fenómeno global que enfrentan las religiones en la era actual. No son pocos los individuos que en la era postmoderna, la de libertad plena (aunque solo sea un slogan) y de la incertidumbre, polarizan su opción religiosa. Mientras unos buscan certeza recurriendo a religiones y prácticas religiosas históricas, ancestrales, que vuelven a las raíces de lo sagrado potenciando agrupaciones que posean estas características (Ej: iglesias protestantes históricas), otros individuos, rechazan aquella opción y buscan o crean sus propias alternativas religiosas que respondan a los desafío de una nueva era en el marco de una oferta eclesial creciente (Ej: Iglesias neopentecostales). Es en este último escenario, donde la reactualización del pentecostalismo tradicional, el de los abuelos y de los padres, es sometido a prueba por nuevas generaciones que le exigen no solo interpretar la realidad bajo el alero del texto bíblico, sino también contrastar aquel discurso con elementos racionales y emocionales. Corresponden en algunos casos, de acuerdo a Fediakova (2004), a individuos jóvenes, con nivel educacional alto y de una marcada clase media, que le otorgan gran importancia a la emotividad, cordialidad y al establecimiento de un espacio de encuentro comunitario que va más allá de la lectura bíblica. Las experiencias cotidianas se socializan, las problemáticas buscan solución de manera comunitaria, donde el desahogo y la contención encuentran acogida en este tipo de iglesias. Es así como,

“Cultivando los lazos de hermandad, calidez humana y solidaridad en la relaciones interpersonales y familiares, las iglesias neopentecostales otorgan a sus miembros un sentido de pertenencia, la seguridad de poder vencer la soledad y superar la hostilidad del mundo, pese a su aparente bienestar económico” (Fediakova 2004, p. 272).

Estas experiencias y sentido comunitario, son acompañadas de cultos extáticos, que ponen especial énfasis en la sanación de la feligresía, donde la reiteración de testimonios en cada reunión validan el poder divino presente en la Iglesia.

En el aspecto visual, llama la atención la modificación de usos y costumbres (Siqueira, 2005), liberalizando la forma de vestir, los estilos de música de los cultos, el acceso a plataformas de comunicación masiva, etc. Todos ellos resultan ser medios para dar a conocer el mensaje bíblico y su propia iglesia. Los cuestionamientos ya no están en la forma, pues lo que se privilegia es el fondo: llevar la palabra divina a todos los lugares y acoger a la mayor cantidad de personas posible.

A nuestro juicio, uno de los elementos fundamentales en el proceso de configuración del neopentecostalismo local, lo constituye el rol de la mujer (Mansilla 2007) al interior de las iglesias. Si bien en el pentecostalismo tradicional, en muchos casos, estas se encuentran relegadas a tareas de orden doméstico, como el aseo y ornato de los templos, el cuidado de los niños y niñas, y actividades de financiamiento complementarias al diezmo, es decir, se replica el imaginario machista de la mujer centrada en las labores del hogar y el hombre proveedor que toma las decisiones que guían la familia, en el neopentecostalismo, se comprende de mejor forma el rol de la mujer en la sociedad (Frigerio, 1994) abriendo las puertas al espacio laboral y educativo. No obstante, en el ámbito pastoral todavía constituyen casos aislados en nuestro país las iglesias neopentecostales dirigidas por mujeres.

Como sostiene ZicriOrellana,

“... se puede decir que son las mujeres las que dan vida a la iglesia al realizar todas las actividades necesarias para que esta exista, no obstante, en aquellos aspectos relacionados a la participación política –referida a la toma de decisiones- vemos que la inclusión de las mujeres es bastante marginal, dejando este espacio preferentemente para los varones y el pastor” (Orellana, 2010, p. 91)

Reflexiones finales.

Las formas de relacionarse han variado, y las antiguas formas de dependencia institucional, han debido modificarse o al menos esbozar un cambio, pues las instituciones permanecen en el tiempo en la medida que logran satisfacer determinadas necesidades, de no ser así la extinción es su destino. ¿Qué religión no ha sufrido cambios en su historia?, probablemente todas, ya que estamos frente a instituciones originadas en contextos culturales que condicionan su poder de acción. La diferencia planteada en esta nueva etapa de la sociedad – si consideramos a la postmodernidad como tal- , está dada no sólo por el cambio o transformación de las instituciones religiosas históricas, o por la proliferación de nuevas opciones religiosas, si no que por la libertad de los individuos para crear, elegir, complementar y resignificar, su relación con “lo religioso”. Es en este escenario donde el neopentecostalismo ha logrado interpretar las transformaciones de la sociedad y plantear nuevas miradas actualizadas a la comunidad. La respuesta no es única, pues cada iglesia con plena autonomía interpreta libremente el mensaje religioso y lo hace dialogar con las situaciones cotidianas de los individuos.

Vallverdú (2001) sostiene que en la sociedad actual, la religión lejos de desaparecer tiende a la disgregación, a la fragmentación y a la movilidad. La oferta de bienes simbólicos se expande ante la demanda de individuos sedientos de nuevas respuestas en el campo religioso.

“En esta "nebulosa moderna", las nuevas religiosidades se configurarían como diferentes modelos de conducta espiritual, que responderían, a su vez, a las más diversas motivaciones individuales de selección y consumo de creencias. Nos encontraríamos, de este modo, con clientes muy diversos en cuanto a gustos y preferencias; y en el "menú de lo sagrado" habría "platos" muy variados entre los que escoger o "condimentos" de todo tipo para combinar eclécticamente o sincréticamente”. (Vallverdú, 2001, s/n)

En la era de la información como afirmara Castells (2004), los tiempos y las distancias se han acortado, y nosotros diríamos que las decisiones también, los nuevos tiempos lo exigen, decisiones rápidas y soluciones instantáneas, ante lo cual lo religioso no se encuentra ajeno.

Los paradigmas de la secularización han quedado atrás, dando paso a relecturas y reinterpretaciones del hecho religioso en occidente. Este hecho si bien nos plantea la pervivencia de la religión en la sociedad actual, mutando su estructura y funcionamiento, también le exige asirse a otros campos del saber; generando respuestas ante problemáticas de índole: medicinal, económica, política, etc.

Bibliografía

Amestoy, R.(2009).Neopentecostalismo, renovaciones e identidad protestante en América Latina (1990-2008). Una perspectiva histórica, *Cuadernos de Teología XXVIII*, 53-68.

Avedaño, J. L.(2013).*Identidad y Relevancia. El influjo del protestantismo de los Estados Unidos o la American Religion en el mundo evangélico de América Latina*. Concepción, Chile: CEEP Ediciones.

Bauman, Z.(2004)*Ética Posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Castells, M. (2004).*La era de la información. Volumen II*. México: Siglo XXI.

Fediakova, E. (2002).Redes religiosas transnacionales: El pentecostalismo latinoamericano en la "era de la información. *Revista de Ciencias Religiosas*, 11(5),47-60.

Fediakova, E.(2004).Somos parte de esta sociedad: evangélicos y política en el Chile post autoritario. *Revista Política* N° 43, 253-284.

Frigerio, A. (1994).Estudios recientes sobre el Pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas. Recuperado el 28 de enero de 2013 del sitio Web http://alejandrofrigerio.com.ar/publicaciones/religion/Frigerio_intro_libro_Pentecostalismo_1994.pdf

Guaygua, G.& B. Castillo. (2008). *Identidades y religión: fiesta, culto y ritual en la construcción de redes sociales en la ciudad del El Alto*.La Paz:Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT)

Jaimes Martínez, R.(2012).El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica, *Revista Mexicana de Sociología* 74 N° 4, 649-678.

Jaimés Martínez, R.(2007).Neopentecostales en Tijuana. EnR. De la Torre & C. Gutiérrez. (coords.) *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp.305-311). México D.F: El Colegio de la Frontera Norte, A.C., Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Lalived'Epinay, Ch.(2009)*El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Concepción, Chile: CEEP Ediciones.

Lipovetsky, G. & S. Charles.(2006).*Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Mansilla, M. Á.(2008).Pluralismo, subjetivación y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno. Recuperado el 07 de enero de 2013 del sitio Web de *Revista Polis*, N° 19: <http://www.revistapolis.cl/19/mans.htm>

Mansilla, M. Á.(2007).El Neopentecostalismo chileno, *Revista de Ciencias Sociales*, N° 18, 87-102.

Mansilla, M. Á.(2006).Del valle de lágrimas al valle de Jauja: las promesas redentoras del neopentecostalismo en el más acá. Recuperado el 08 de abril de 2013 del sitio Web de *Revista Polis*, N° 14: <http://polis.revues.org/5190>

Moulian, T. (1998).*El consumo me consume*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Orellana, L.(2011).El futuro del pentecostalismo en América Latina. En D. Chiquete&L. Orellana. *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano IV*(pp. 141-156) Concepción, Chile:RELEP.

Orellana, Z. (2010). *Mujeres Pentecostales. Construcción del género a través de la experiencia religiosa*. Tomé: Editorial Al Aire Libro.

Oviedo, D.(2009).Neopentecostalismo en el Chile contemporáneo: Ruptura religiosa y asimilación social. En D. Chiquete& L. Orellana (pp. 77-97).*Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II*. Concepción, Chile:RELEP.

Oviedo, D. (2006).Modernidad y tradición en el pentecostalismo latinoamericano. Alcances socio-políticos en el Chile Actual. *Revista HAOLN*° 11, 21-31.

Parker, C. (2008). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, 281-353.

Pimentel,O.(2012).Multiplicaçãoemmilagre. *Revista de Historia da Biblioteca Nacional*, N°87,35-37.

Schäfer, H. (1999).El pentecostalismo y el neopentecostalismo en el marco de la globalización y nuestra fe en el Espíritu Santo. En M. Quintero.*Jubileo-fiesta del Espíritu* (pp.13-23).Quito: CLAI.

Vallverdú, J.(2001). Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad.Recuperado el 28 de junio de 2012 del sitio Web de *Gazeta de Antropología*, N° 17, Artículo 22, s/n:<http://hdl.handle.net/10481/7482>

Wynarczyk, H. (1999).La difusión de las Iglesias Protestantes Evangélicas en la Argentina y el Brasil. Constantes y rupturas, *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, UCA, FCSE, Año 6, N° 27, 71-81.