

RELACIONES ENTRE COMUNIDADES RELIGIOSAS Y ESTRUCTURA SOCIAL: ANÁLISIS TEÓRICO DEL NEOPENTECOSTALISMO DE CLASE ALTA CHILENO.

Avance de investigación en curso

GT 21: Sociología de la religión

Fabián Luis Bravo Vega¹

Resumen

El objetivo de este trabajo es realizar una aproximación teórica al fenómeno del neopentecostalismo latinoamericano y su expresión en clases sociales acomodadas en Chile, a través de la perspectiva de las teorías de la modernización, los valores de la autoexpresión en la sociedad del riesgo. En este sentido, se concibe a la religión como un sistema simbólico estructurado y estructurante. Asimismo, se busca trazar una definición considerando la dimensión sociohistórica del fenómeno en cuestión. Una trayectoria de formación estructurada por los estadios de la modernización y estructurante de un *habitus* que legitima una determinada posición en la estructura social de los individuos que se adscriben a este tipo de protestantismo evangélico heterodoxo.

Palabras claves: Neopentecostalismo, modernización, clases sociales

I) INTRODUCCIÓN

Las transformaciones que el campo religioso ha experimentado a lo largo de la historia latinoamericana han sido complejas y profundas. La trayectoria histórica de las diversas formas de protestantismo se encuentra estrechamente vinculada a cuestiones socioculturales, económicas y políticas. Desde la segunda mitad del siglo XIX puede apreciarse en Latinoamérica la presencia del protestantismo como forma de resistencia a la hegemonía del catolicismo colonial. Bajo la difusión e influencia ideológica del liberalismo radical europeo en el continente, el protestantismo pudo expresarse y difundirse en un campo religioso y político simultáneamente. Los grupos liberales que conformaron sociedades protestantes (compuestos por inmigrantes y nativos que se educaron fuera del continente) fueron el germen y la matriz de la generación de los nuevos valores del proyecto de la modernidad liberal democrática, es decir, el papel de estos grupos fue crucial para la ruptura tradición-modernidad en Latinoamérica. No obstante, este desarrollo sólo se limitó a una elite minoritaria ilustrada y burguesa. Con la reacción conservadora católica a finales de siglo derivó que progresivamente el protestantismo histórico fuera incapaz de involucrarse en el campo político e ideológico del siglo XX (Bastian, 2006, pp.39-44). Es entonces cuando hace su aparición el pentecostalismo, derivado del metodismo norteamericano, que es considerado el movimiento religioso más “activo y dinámico del siglo XX” (Rubén, 2009, p.55). Sus unidades teológicas fundamentales son el bautismo en el Espíritu y su manifestación en dones como la glosolalia (Wynarczyk, 1995, p. 153). Como movimiento religioso quedó confinado a poblaciones marginales y particularmente “campesinos

¹Profesor de Estado en Historia y Geografía. Estudiante de Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile.

migrantes hacia las grandes urbes” en donde cumplió un rol preponderante en procesos de arraigo y “reestructuración comunitaria”(Bastian, óp. cit., p. 45).

Ahora bien, es importante aclarar que existe un concepto muy utilizado en la literatura y en la jerga común para identificar al cristianismo reformado católico en general, y es el concepto de evangélico, el cual alude a una colectividad “supradenominacional” entre iglesias del protestantismo histórico, también incluye a un movimiento fundamentalista de corte conservador y además añade un grupo que busca una “reivindicación de los sectores teológicamente liberales” en vías de un ecumenismo que proteja y respete los derechos de los grupos más excluidos, marginados, discriminados y minoritarios (Jaimes, 2012, p.650). Personalmente, utilizaré el macro concepto de protestantismo ya que guarda una significancia histórica más operativa para efectos de la investigación. Aclarado este punto, es pertinente referirme al fenómeno que ocurre en el campo religioso chileno.

En Chile, producto de las transformaciones estructurales socioeconómicas de las últimas décadas han emergido nuevas formas de protestantismo heterodoxo. Su forma de interpretar lo divino y lo mundano guarda significativas diferencias con el pentecostalismo clásico (Fediakova, 2004, p. 269), a pesar de poseer aparentemente una misma doctrina y apelar a las mismas raíces. Su desarrollo exponencial incluso ha tocado los estratos más altos de la sociedad, lo que no ha pasado desapercibido para la prensa (Gaete, 2012) y aunque la presencia de estas iglesias neopentecostales en el barrio alto representa una minoría respecto del total concentrado en clases medias, no deja de ser interesante como han asimilado y readaptado el discurso teológico pentecostal a una realidad material y simbólica completamente distinta. Es por ello que considero relevante vincular un movimiento religioso con una clase social ya que, en el fondo, se está poniendo en el tapete la contribución de la religión para la construcción de la subjetividad y los procesos de individualización en el contexto de la Modernidad Tardía, es decir, el papel de la religión en el cambio sociocultural, tan menospreciado por las primeras teorías de la secularización y modernización.

Su importancia puede ser aún más evidente si los estudios acerca de la problemática pueden ser orientados para perfeccionar instrumentos o técnicas metodológicas que permitan producir información desde el campo religioso y su particular complejidad en términos de denominaciones, comunidades, cultos, sectas, etc. Por ejemplo, el Censo 2002 no permite observar a cabalidad la magnitud del crecimiento de estas iglesias debido a que no existe una categoría que aglutine a dichos creyentes, muchos de los cuales no se consideran a sí mismos como “evangélicos” y si se deduce que la mayoría adscribió a la categoría “Otra religión o credo” representa un problema mayor ya que esta categoría es extremadamente heterogénea, por lo que su importancia trasciende a un alcance político. Esta problemática categorial no sólo se suscribe a nuestro país, ya que en países como México experimentan la misma ambigüedad conceptual (Jaimes, óp. cit., p. 650).

II) POSICIONES ONTO-EPISTEMOLÓGICAS

Una de las cuestiones más trascendentales en la teoría sociológica es el llamado problema de la dualidad, que distingue entre dos planos ontológicamente distintos e irreductibles de la realidad social: la agencia y la estructura. Para Archer (2009) esta problemática es algo intrínseco a la sociología y durante generaciones ha generado un cuadro de posiciones bipolares, en donde cada sociólogo ha tenido que optar por una de estas dos posiciones como elemento fundante de la realidad social, esto es lo que la autora denomina como confluencia. Ella en cambio, propone un enfoque donde ambas categorías son unidades causalmente independientes. Me parece que esta postura es fundamental para la asociación entre religión y estructura social, así como también la concepción de Bourdieu, quien asumió la dualidad como un problema de orientación epistemológica, en donde la religión es concebida como una estructura estructurada estructurante: sistema estructurado ya que reproduce la estructura de las relaciones económicas y sociales, y a su vez, es estructurante ya que reinterpreta

dichas relaciones en un conjunto de esquemas de pensamiento, sistemas de prácticas y de representaciones mediante el “efecto de consagración” (Bourdieu, 2006, p.50). Es así como la cuestión del carácter agencial del sujeto religioso frente a una estructura estructurante es esencial para fijar parámetros teóricos en el estudio del fenómeno religioso capitalizado en la pertenencia a una iglesia, adscripción a un culto y las distintas expresiones de religiosidad en el marco de la estructura social.

III) TRANSFORMACIONES EN EL CAMPO RELIGIOSO PROTESTANTE: LA CATEGORÍA NEOPENTECOSTAL

Fundamentalmente se consideran tres dimensiones para abordar la problemática religiosa entendiéndola la religión como posibilidad de interpretación del mundo y como forma de dignificación simbólica: a nivel individual, social e institucional (Möller, 2008, pp.6-10). A estas consideraciones añadiría una dimensión histórica, ya que permite identificar aquellos elementos de ruptura y continuidad a través del tiempo en la dinámica individuo/estructura. La categoría propuesta aquí, si bien no es novedosa dentro de la sociología de la religión, constituye un constructo aún en desarrollo.

Generalmente los intentos por elaborar conceptualmente la categoría de neopentecostalismo se expresan en función de sus diferencias con el pentecostalismo clásico y sus semejanzas con el movimiento carismático. Es así, que desde la dimensión histórica, el neopentecostalismo es el resultado de un proceso de sucesión que tiene como base el protestantismo histórico e iglesias del *mainline* (luteranos, metodistas, presbiterianos, etc.), el pentecostalismo clásico, el pentecostalismo misionero (“Asambleas de Dios”) y los autodenominados movimientos de renovación carismática de los años sesenta. Ahora bien, existen diversas posiciones respecto al papel que tuvieron cada uno de estos movimientos en la configuración del neopentecostalismo actual, basta con mencionar a Benoit (sin fecha), quien concibe al neopentecostalismo como una derivación del pentecostalismo clásico y la renovación carismática, dicho autor se centra en el concepto de “avivamiento” como criterio temporal. En contraposición a Jaimes, quien estima que el neopentecostalismo surge a partir de los creyentes que desarrollaron los Dones del Espíritu al interior de las iglesias del *mainline* y los cuales no se unieron a congregaciones pentecostales, autodenominándose carismáticos (Jaimes, óp. cit., p. 652). Por su parte, Mansilla establece que el neopentecostalismo es una fase nueva del pentecostalismo (Mansilla, 2007, p. 89). No obstante lo anterior, existe un consenso en la mayoría de los autores, que es a partir de la década de los noventa cuando este fenómeno adquiere una consolidación como movimiento reconocible y distinguible dentro del mundo protestante.

A nivel individual el neopentecostalismo se caracteriza por la individuación y la subjetivación que conducen a una desregulación hacia los patrones directrices de la institucionalidad (Rubén, óp. cit., p.56). Representa un giro notable en la construcción de la autopercepción, la cual hace alusión individuos victoriosos y poderosos capaces de luchar y resistir contra el “mundo”. Para dicha construcción y reafirmación de identidad, se utilizan metáforas fáunicas y discursividades que aluden a los valores de la autoexpresión, donde la vida es concebida como una misión, un territorio que debe ser conquistado. Se aprecia una identidad expresada en la búsqueda del éxito y la satisfacción que construye un discurso inspirado en figuras bíblicas heroicas y guerreras, no en figuras ascéticas y mártires como en el pentecostalismo. El cambio de paradigma producido es desde la Teodicea del sufrimiento (propio de los pentecostales) a la Teodicea de la Felicidad. Esta autoimagen proviene de las condiciones socioestructurales donde se espacializa el neopentecostalismo, donde existe un grado de seguridad existencial que configura una ética que confiere al ascenso y movilidad social un significado evangélico que pretende compatibilizar el cristianismo con el mundo moderno. El trabajo adquiere una bidimensionalidad al ser una práctica instrumental y trascendental como espacio misionero simultáneamente, lo que se traduce en una desatanización del dinero y lo material, los cuales son vistos más como una bendición que como potenciales tentaciones. En esta reconfiguración juega un rol

central la parábola de los talentos que se transforma en el elemento legitimador de su posición de clase (Mansilla, óp. cit, pp. 93-95).

Asimismo, a nivel social y colectivo “el neopentecostalismo ha logrado alcanzar los círculos de la gente de la clase media y media alta, aún en algunos casos a la aristocracia de la sociedad” (Berberían, 2002, p.15). En estas congregaciones no existe una comunidad como tal ya que la estructura de relaciones de dan en una modalidad de *marketing*, es decir entre clientes y oferente. Más bien se habla de “comunidades de sentimiento” donde el elemento integrador se construye a través del despliegue de “espacios espectaculares” pero volátiles y virtuales (Hervieu-Léger, D., 1993 citado en Rubén, óp. cit., p.58). Además poseen una “liturgia expresiva, informal y personalizada.” (Fedakova, 2004, citado en Mansilla, óp. cit, p.88).

Por último, a nivel institucional presentan los siguientes elementos: Muchas de ellas presentan una estructura celular es decir, reuniones pequeñas hechas en casas particulares como las denominadas células G12 (Rivera, 2008, p. 216). Un énfasis en la figura del discípulo neotestamentario (Fedakova, óp. cit., p. 271). También una “organización flexible, desburocratizada y horizontal; iglesias celulares y feligresía joven y profesional” (Fedakova, 2004, citado en Mansilla, óp. cit., p.88). Otros elementos rupturistas de este fenómeno: “flexibiliza, massmediatiza y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa”, compuesta por los cinco ministerios a la usanza de la Iglesia Primitiva Cristiana: apóstol, profeta, maestro, pastor y evangelista (Ibídem, p. 89). Finalmente, existe un distanciamiento orgánico de la institucionalidad eclesiástica, una discontinuidad con el orden convencional denominacional (Rivera, óp. cit., p. 213).

En términos globales, el neopentecostalismo representa una forma de protestantismo heterodoxo de manifestaciones carismáticas que integra lógicas de la modernidad neoliberal con el objetivo de nutrir el imaginario religioso tradicional, en este proceso enfatiza la dimensión del consumo de bienes de salvación (Rubén, óp. cit., p. 55). Para Jaimeses una corriente religiosa de herencia protestante y pentecostal caracterizado por la creencia de los dones espirituales, la existencia de un liderazgo carismático, la Teología de la Prosperidad y la Guerra Espiritual (Jaimes, óp. cit., p. 656). Estas dos últimas son ejes fundamentales para la reapropiación de clases altas del protestantismo en su versión neopentecostal. La primera establece una relación y comunión con Dios reflejado en el bienestar material, el dinero como un medio para la autorrealización del individuo (Rubén, óp. cit., p. 59). En tanto que la segunda es un concepto ya presente en el fundamentalismo del siglo XIX e incorporado por el pentecostalismo, que adquiere características de moda entre las congregaciones neopentecostales quienes la sistematizaron dándole una orientación cultural, sociológica y geográfica. Básicamente se basa en la creencia permanente y activa de la presencia y posesión de demonios, los que son articulados, expresados y proyectados en procesos sociales, territorios, culturas y acontecimientos históricos, los que estarían siendo gobernados por fuerzas espirituales demoníacas comandadas por Satanás (Wynarczyk, óp. cit., p.155).

Pero ¿Qué lugar ocupa el neopentecostalismo en la historia del campo religioso protestante? Mansilla sostiene que si bien pertenece a la secuencia pentecostal desarrolla un tipo de carisma distinto de los movimientos que le preceden (Mansilla, óp. cit., p.89). En este sentido, Schäfer propone el concepto de “neocarismático” para diferenciar a los carismáticos (neopentecostales) de los años noventa de los carismáticos de los sesenta, los que considera parte de una misma unidad que Jaimes denomina “carismático evangélico” (Schäfer, 1998 citado en Jaimes, óp. cit.:653). Personalmente califico como clave la observación que realiza Mansilla al vincularlo con el pentecostalismo misionero ya que, al ser concebidas como un producto de misiones evangelísticas norteamericanas, muchas de las iglesias instauradas fueron concebidas como cuerpos autónomos sin estar bajo la autoridad de ninguna iglesia denominacional local, y otras que fueron gradualmente perdiendo el contacto con los misioneros fundadores hasta adquirir códigos propios en términos de institucionalidad.

Si pudiera proponer una definición propia, sostendría que el neopentecostalismo es un tipo de sincretismo entre el pentecostalismo misionero y los protestantismos históricos del siglo XIX latinoamericano, en el sentido que puede ser asociado a clases sociales medias altas y derechamente una minoría acomodada tal como fueron las primeras expresiones protestantes liberales, grupos poseedores de grandes niveles de capital social, económico y cultural, vinculadas al campo político y con altos grados de seguridad material, esta vinculación es gracias a la reasimilación de la teología pentecostal, mediante una resignificación de tópicos doctrinales presentes en la misma Biblia. En esencia, se encuentra profundamente relacionado con los movimientos carismáticos aún vigentes², sin embargo, considero que es necesario hacer una separación para su mejor identificación y comprensión en términos de la temporalidad que cada expresión originó y desarrolló en el tiempo.

IV) MODERNIDAD, INDIVIDUALISMO Y PROTESTANTISMO

Teóricamente, quizás el más grande obstáculo a nivel paradigmático para enfrentar la problemática neopentecostal es lo que Jaimes denomina como la “pentecostalización” de los estudios sobre el fenómeno religioso, los cuales han fijado excesivamente su mirada en factores exógenos como la “tesis de la privación” que vincula al pentecostalismo con clases dominadas caracterizadas por marginación y pobreza (Jaimes, óp. cit., p.656). Además, es necesario no caer en los reduccionismos de las teorías de la secularización y la modernización, que sólo enfatizan los elementos “mercadológicos y economicistas” considerando a la religión como un subproducto de otros sistemas sociales (Mansilla, óp. cit., p.89). Estos enfoques teóricos se vuelven insuficientes e insatisfactorios para el análisis del hecho religioso, especialmente en espacios donde existen altos niveles de seguridad económica. “Si se adopta el punto de vista que explica la religión como la consecuencia de la necesidad material, entonces la práctica y creencia religiosas de los grupos educados y acomodados aparecen como sin sentido.” (Thumala, 2007, p. 30). Por ello, la reestructuración de la teoría de la secularización es un elemento crucial que permite romper con algunas barreras que impiden observar los fenómenos religiosos desde un enfoque pluridimensional. En síntesis, es necesario desechar los paradigmas lineales y dialécticos para comprender un cuadro sumamente complejo en donde los espacios religiosos se empanan de la influencia de la globalización no sólo económica, sino también cultural (Rubén, óp. cit., p.55).

Sin embargo, conviene mencionar dos aspectos centrales de la teoría de la secularización que ayudan a comprender el rol del protestantismo en la modernidad. Peter Berger puntualizaba dos consecuencias que afectaban al cristianismo producto del proceso de secularización: primero, el problema de la plausibilidad, en donde se produce un espacio de coexistencia entre un juego de libre empresa religiosa en una lógica de mercado entre productores y consumidores (Berger, 1971, p.157), y por otro lado, individuos que se amurallan bajo las tradicionales estructuras religiosas. Existe por cierto matices que complejizan esta realidad en puntos intermedios con diferentes niveles de adaptación y resistencia. Y segundo, el problema de la legitimidad: tensión entre adaptación y resistencia. En el caso de la Ortodoxia protestante (dogma objetivo) la aparición del pietismo y el metodismo significaron una crisis de legitimidad de las estructuras: Un proceso de subjetivación que cristalizó en la conformación de una teología liberal y su posterior reacción en la teología neoortodoxa. El cristianismo generando sus propios mecanismos de resistencia pero a partir de fuentes seculares, a modo de negociación y regateo entre razón y dogma (Ibídem, p. 187).

En ambos problemas subyace a su vez un concepto esencial: la filosofía individualista, en ella se desprenden dos subconceptos: individualización e individuación. El primero de ellos asociado al calvinismo ascético y su condición pesimista de la naturaleza humana, se presenta como una doctrina

² De hecho, muchas iglesias neopentecostales se autodefinen como de denominación “carismática”.

que busca resaltar la autonomía a través de muchas dimensiones (religión, economía, política, etc.). En tanto que el segundo se define de la siguiente manera: “la individuación debe considerarse como un conjunto de prácticas por las cuales los individuos son identificados y separados por marcas, números, señales y códigos.” (Turner, 2005, p. 210). El individualismo fue un elemento imprescindible en la conformación del capitalismo competitivo, y a la Reforma protestante (en la figura del puritano urbano) como el proceso de su consolidación (Weber, 2006; Troeltsch, 1958; Müller-Armack, 1968). Es el fundamento de la emancipación frente a las prácticas tradicionales, corresponde por tanto a un rasgo característico de la cultura mundana moderna.

Eso sí, lo importante es no considerar al individualismo como un elemento inmutable en el tiempo, sino más bien dinámicamente, como un reflejo de la modernidad. Aquí se encuentra la clave para ilustrar las distintas formas de religiosidad protestante evangélica y su evolución en la modernidad. Para decirlo con otras palabras, en su dimensión histórica e institucional cada fase de modernización expresa a su vez una determinada forma de religiosidad característica: Desde una Alta Modernidad representada por los protestantismos históricos (bautismo, metodismo, por nombrar algunos), pasando por una Media Modernidad con el movimiento pentecostal y por último en la Baja Modernidad con el denominado neo pentecostalismo. Como si cada expresión de religiosidad fuera a la vez una contestación a los estadios de la modernidad, pero al mismo tiempo, un resultado de la influencia del espíritu de la época (*zeitgeist*), una complementariedad expresada en el campo religioso (Touraine, 1999, pp.135-162). Desde una perspectiva sistémica y en un sentido procesual de elaboración ideológica religiosa, destaco la visión de Wyncarczyk quien establece una cadena de secuencias para la construcción ideológica como una “red de relaciones de insumo-producto”, en la que cada estadio produce cambios como un valor agregado que es fundamental para la generación de la siguiente etapa, este valor agregado representaría un insumo cultural (Wyncarczyk, óp. cit., p.155).

Como mencioné anteriormente, el neopentecostalismo ha llamado la atención por su forma adaptativa y expansiva en espacios socioeconómicos más acomodados, espacios ocupados tradicionalmente por la influencia de la Iglesia Católica. Dos factores permiten entender su desarrollo y acoplamiento a dichos espacios: los valores de la autoexpresión y la “sociedad del riesgo”. La primera hace referencia a un proceso profundo de transformación denominado “giro posmoderno” en donde el desarrollo socioeconómico pavimenta las condiciones para generar una serie de cambios sistemáticos en la vida cultural, social y política: “Los valores posmodernos hacen disminuir la confianza en la autoridad religiosa, política e incluso científica; también implican un deseo cada vez mayor de participación y autoexpresión en las masas.” (Inglehart, 2001, p. 430). Las nuevas formas de pentecostalismo reflejan el giro cultural o “giro posmoderno”, estas diferencias valorativas intergeneracionales responden a procesos de crecimiento económico experimentados las últimas décadas. “En última instancia, los sistemas que surgen y sobreviven son aquellos que encuentran alguna fórmula legitimadora” (Ibídem, p. 445).

Otra manera de caracterizar estos valores, es a través de la construcción de una “personalidad moderna”, la que hace hincapié en los siguientes elementos: independencia de las autoridades tradicionales, antidogmatismo en el pensamiento, preocupación por los asuntos públicos, apertura a las experiencias nuevas, creencia en la ciencia y en la razón, planificación, anticipación, orientación hacia el futuro, capacidad para aplazar la gratificación y altas aspiraciones educativas, culturales y profesionales (Inkeles 1976; Inkeles & Smith 1974 citado en Sztompka, 1995, pp. 101-102).

Las principales diferencias entre la fase industrial y posindustrial de la modernidad en términos de las transformaciones de la religiosidad del protestantismo evangélico se encuentran en la irrupción de los valores posmaterialistas o de la autoexpresión: “La fase industrial de la modernización genera la secularización de la autoridad, mientras que la fase posindustrial ocasiona la emancipación de la autoridad.” (Inglehart & Welzel, 2006, p. 35). Durante la industrialización sólo se cambia el fundamento de la autoridad, la ciencia es la nueva religión. Sin embargo, a medida que aumenta los niveles de

seguridad van desplazando el poder de la religión tradicional, la cual proporciona una serie de normas de conducta que aseguran el control y destino del entorno físico. Es decir, un estado de seguridad existencial conduce a una condición de autonomía y la educación confiere independencia intelectual. “Esto no propicia el regreso a la religiosidad dogmática, sino el surgimiento de nuevas formas de espiritualidad y preocupaciones no materiales.”(Ibídem, p. 43). Lo que se capitaliza como nuevas formas de espiritualidades cimentadas en el individualismo: “Las ideas religiosas de las personas pasan incluso a ser una cuestión de elección, creatividad y autoexpresión”(Ibídem, p. 44).

El segundo factor mencionado tiene relación con un constante estado de incertidumbre ante amenazas que escapan del control humano y adquiere alcance global, en donde los movimientos religiosos adquieren una significación particular, siendo visualizados como expresiones de la contramodernización, las que ofrece nuevas certidumbres en la “sociedad del riesgo” (Beck, 1999, p. 124). La sociedad del riesgo provoca una condición de desarraigo e inseguridad permanente frente a los acelerados procesos económicos, la disociación entre sujeto y sistema amenazan con un estado de donde se experimenta una pérdida de sentido. Algunas de sus expresiones más representativas en el plano espiritual se encuentran no sólo el protestantismo evangélico sino también el movimiento *New Age*³.

En el fondo, se intenta restablecer un principio estructurador entre los elementos constitutivos del sujeto moderno en la sociedad, el cual se encuentra distanciado completamente de las dimensiones sistémicas que ha generado. Esta disociación es que lo Touraine denominada desmodernización. Significa una ruptura entre sociedad, cultura y personalidad: “La desmodernización da origen a utopías retrospectivas: hace soñar con el retorno a un orden global fundado en creencias religiosas o instituciones políticas, susceptible de poner fin a la fragmentación de la experiencia vivida” (Touraine, óp. cit., p. 42).

V) NEOPENTECOSTALISMO COMO DIFERENCIADOR SOCIAL DE LA CLASE ALTA

Cuando hago alusión al concepto de estructura social me refiero específicamente a un “sistema de relaciones que se establecen entre sus diferentes partes y confieren por ello una singularidad irreductible a cada una de esas partes así como a la totalidad que componen” (Bourdieu, 2002, pp. 130-131). De ahí que una clase social se define por la situación y posición en una determinada estructura social. La que puede ser asumida desde dos dimensiones: la material y la simbólica. La primera hace alusión a la posición objetiva respecto a “la estructura de producción y propiedad” y en la segunda se constituye el concepto de *status*, por medio de aquellos elementos simbólicos en base al honor y prestigio que configuran un determinado consumo y estilo de vida (Weber, 1964 citado en Bourdieu, 2002, pp. 131-132; Thumala, óp. cit., p. 63). Igualmente, no hay que olvidar la función del *habitus* como parte fundamental en la constitución de una clase particular, al ser un “conjunto de disposiciones internalizadas profundamente que generan acción” (Thumala, óp. cit., p. 66). Los criterios de pertenencia de las clases superiores se enfatizan en el nacimiento y el estilo de vida (Davis & Gardner, 1941 citado en Bourdieu, óp. cit., p. 140). Las acciones simbólicas cumplen la función de ser elementos de distinción en la estructura social, signos de diferenciación (Bourdieu, óp. cit., p. 134). Utilizo por tanto, el término de clase social alta, ya que es una categoría más amplia y general que élite.

En términos generales, las clases altas se caracterizan por presentar altos niveles de consumo y acceso a servicios de primera calidad como en salud y educación, además de poseer fuertes redes en las esferas económicas y políticas de un país. Para el caso de Chile destaca la investigación de Thumala sobre el catolicismo de la élite económica, donde ella concibe a la élite y la clase alta como una misma unidad (Thumala, óp. cit., p. 93). Dos ideas matrices en su texto, la primera hace alusión a la existencia de las

³Esoterismo, misticismo, hinduismo occidental, metafísica, yoga, etc.

creencias y prácticas religiosas las cuales no son incompatibles con la modernidad y que parte de la elite económica reapropia el catolicismo constituyendo un *ethos* moral, compuesto por códigos y valores compartidos (Ibídem, pp. 23-26). Sostiene también que la élite chilena se estructura a partir de dimensiones sociohistóricas: una aristocrática (expresada en la “clausura de élite” y la “excelencia moral” de sus miembros) y otra burguesa (expresada en el espíritu del capitalismo weberiano y los procesos de modernización) (Ibídem, pp. 97-117).

La gran cuestión gira en torno a poder interpretar de manera estructural la asimilación del neopentecostalismo a las clases acomodadas. En las iglesias denominacionales de los Estados Unidos, donde existe un fuerte apego en el comunitarismo se comprende una “movilidad religiosa” que enlaza una determinada iglesia con un estrato social particular, lo que L. Pope denomina “iglesias-estratos” en donde “sus miembros pertenecen en su gran mayoría a un mismo estrato social.” (Pope, 1942 citado en Matthes, 1971, p. 61). Para Thumala “el catolicismo opera como una fuente de distinción de una parte importante de la elite respecto del resto de la sociedad chilena.” (Thumala, óp. cit., p. 100). Este argumento sobre la praxis religiosa como forma de distinción social puede darse desde dentro de la misma clase alta la cual posee una tradición católica (aunque diversa) bien posicionada y la emergencia de neopentecostales desde dentro de este grupo puede interpretarse como una forma de generar un polo de integración social y moral distinto de lo conocido, tal como en el siglo XIX los liberales constituyeron una oposición ideológica y religiosa a la hegemonía conservadora católica. Tal como se suele comparar y enfrentar al pentecostalismo con las comunidades eclesiales de base (Bergunder, 2009, p. 12). De ahí que tanto la Teología de la Prosperidad como la Guerra Espiritual son ejes fundamentales para la reapropiación de clases altas del protestantismo en su versión neopentecostal y pueda ser traducida como una intención por generar elementos de distinción social.

Expresándose la función sociológica de la religión, es decir, el interés religioso parte por una necesidad de legitimación de propiedades materiales o simbólicas asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social (Bourdieu, 2006, p. 55). La religión proporcionaría elementos fundamentales para la constitución de un *ethos* moral coherente con la fase neoliberal de capitalismo (Martin, 2002 citado en Rubén, óp. cit., p. 61).

IV) CONCLUSIONES

El neopentecostalismo es un fenómeno netamente de la modernidad tardía, no puede entenderse sin los procesos de transformaciones producidos por la modernización neoliberal, es su contexto matriz. En su versión de clases medias altas ascendentes y fundamentalmente altas, representa una afinidad estructural entre los valores de la autoexpresión y el protestantismo evangélico propio de la “sociedad del riesgo”.

Se suele argumentar que la modernización trajo consigo un declive religioso en la medida que las condiciones materiales permitieron un incremento en la seguridad económica en los individuos, eso es correcto hasta cierto punto, ya que si se desea medir la adscripción a una institución tradicional, probablemente se concluya esta afirmación. Sin embargo, sostengo realmente lo que ocurre es una “mutación religiosa” (tomando prestado la expresión de Bastian) donde si existen condiciones de seguridad económica no necesariamente implica una disminución de la religiosidad, sencillamente ésta se expresa de una forma distinta a la convencional. En este sentido, el neopentecostalismo si bien se caracteriza por su gran versatilidad adaptativa influenciada por el individualismo y subjetivismo, en el fondo, intenta suplir una necesidad que ha estado presente a lo largo de toda la historia humana: la búsqueda de sentido, de certidumbre y lo trascendente. Por otro lado, es necesario preguntarse entonces por la capacidad y efectividad de la modernización para elaborar dispositivos que reemplacen los valores de las instituciones tradicionales como la familia o la comunidad.

La problemática expuesta aquí constituye un indicador más de que el campo religioso en su conjunto ha experimentado un fenómeno complejo frente a la aparición de congregaciones no denominacionales, éstas entran en la lucha por el monopolio del capital religioso, tradicionalmente manejado por el protestantismo histórico y los pentecostalismos poniendo en jaque su eficacia. El mensaje evoluciona como los grupos que la acogen. Cada etapa de reformismo materializado en el despertar de una corriente dota de nuevos elementos a la institucionalidad que le precede.

Queda pendiente evaluar el impacto a nivel de la intersubjetividad de los sujetos adscritos a este movimiento en términos de cosmovisión, sus significados asociados a la creencia y práctica de este protestantismo evangélico. Asimismo, si el neopentecostalismo es un punto de confluencia entre elementos tradicionales y modernos, cabe preguntarse entonces sobre la forma de concebir esta relación dinámica: si es a través de una tradicionalización de la razón, o bien una racionalización de la tradición. Por último, en relación a la articulación religión y clase social ¿Tiene el neopentecostalismo las condiciones para convertirse en una nueva religión popular de las clases medias? O bien ¿Representa un giro del pentecostalismo como un tipo de religiosidad popular hacia la clase alta en su versión neopentecostal? Cuestionamientos que motivan y obligan a seguir profundizando sobre el fenómeno.

BIBLIOGRAFÍA

Archer, M. (2009). *Teoría social realista. El enfoque morfogenético* (Daniel Chernilo Trad.). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado. (Trabajo original publicado en 1995).

Bastian, J.P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latino-americanos: análisis de una mutación religiosa. *Revista Ciencias Sociales*, 16, 38-54.

Beck, U. (1999). *La invención de lo político: Para una teoría de la modernización reflexiva* (Irene Merzari Trad.). Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires. (Trabajo original publicado en 1996).

Benoit, F. (s. f.). *La historia y el impacto de neo-pentecostalismo*. Recuperado el 13 de junio de 2013, de

<http://obrerofiel.s3.amazonaws.com/teologia/pdf/La%20historia%20e%20impacto%20del%20neopentecostalismo.pdf>

Berger, P. (1971). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión* (Néstor Míguez Trad.). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en

Bergunder, M. (2009). Movimiento pentecostal en América Latina: Teorías sociológicas y debates teológicos. *Revista Cultura y Religión*. Vol. 3, 1, 5-34.

Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del Campo Religioso. *Revista Relación. Estudios de historia y sociedad*, 108, Otoño, (27) 29-83

----- (2002). Condición de clase y posición de clase. *Revista Colombiana de Sociología*, 1, Vol. VII 119-141.

Fediakova, E. (2004). “Somos parte de esta sociedad”. Evangélicos y política en el Chile post autoritario. *Política*, (43) 253-284

- Gaete, C. (2012, mayo 19). El aterrizaje de los evangelais. *Revista Sábado de El Mercurio*, 713, 20-26.
- Inglehart, R. (2000). *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades* (María Teresa Casado Trad.). Centro de Investigaciones Sociológicas CIS: Madrid. (Trabajo original publicado en 1997).
- Inglehart, R. & Welzel, C. (2006). *Modernización cambio cultural y democracia. La secuencia del desarrollo humano* (María Teresa Casado Trad.). Centro de Investigaciones Sociológicas CIS: Madrid. (Trabajo original publicado en 2004).
- Jaimes Martínez, R. (2012). El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista Mexicana de Sociología*, 74(4), 649-678.
- Mansilla, M.A. (2007). El Neo pentecostalismo chileno. *Revista de Ciencias Sociales*, 18, 87-102.
- Matthes, J. (1971). *Introducción a la sociología de la religión II. Iglesia y sociedad* (A. Sánchez Pascual & A. Berasaín Trans.). Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1969).
- Möller, A. (2008). Religión, desarrollo y cooperación. Un ensayo teórico y metodológico. *Revista Teoría y praxis*, 13, 5-24.
- Müller-Armack, A. (1968). *El siglo sin Dios* (Peter A. Benemann Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1959).
- Rivera, C. (2008, septiembre). Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas. Pentecostal o Neopentecostal ¿Cómo definirla? En Mónica Cornejo, Manuela Cantón & Ruy Llera Blanes (Ed), *XI Congreso de Antropología de la FAAEE: Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión* (pp.207-222). Donostia-San Sebastián, España.
- Rubén, N. (2009). Neopentecostalismo, renovaciones e identidad protestante en América Latina (1990-2008). Una perspectiva histórica. *Cuadernos de Teología*. Vol. XXVIII, pp. 53-68.
- Sztompka, P. (1995). *Sociología del cambio social* (Ángel Rivero Rodríguez). Alianza editorial: Madrid. (Trabajo original publicado en 1993).
- Thumala, M.A. (2007). *Riqueza y piedad. El catolicismo de la elite económica chilena*. Santiago de Chile: Editorial Debate.
- Touraine, A. (1999). *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: El destino del hombre en la Aldea Global* (Horacio Pons Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1997).
- Troeltsch, E. (1958). *El protestantismo y el mundo moderno* (Eugenio Ímaz Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1911).
- Turner, B. (2005). *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista* (Juan José Utrilla Trad.) México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1983).

Weber, M. (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Luis Legaz Lacambra Trad.). Buenos Aires: Terramar Ediciones.(Trabajo original publicado en 1905).

Wynarczyk, H. (1995). La Guerra espiritual en el campo evangélico. *Revista Sociedad y Religión*, 13,152-168.