

Miedos sociales y religión: una reflexión a partir del pentecostalismo urbano chileno¹

Social Fear and Religion: Reflections

Based on Urban Chilean Pentecostalism

*Luis Andrés Bahamondes González y
Nelson Marín Alarcón²*

RESUMEN

Este artículo pretende analizar la relación existente entre ciertos miedos sociales presentes en la sociedad chilena y el abordaje que se les da desde el pentecostalismo. Afirmaremos que el miedo, en tanto factor de ruptura y cohesión social, constituye uno de los pilares fundamentales de la estructura discursiva pentecostal. Los miedos a lo sobrenatural, el demonio o “El Enemigo” se entrelazan con los temores que la sociedad moderna parece entregar a destajo. De esta forma, el factor asociativo desarrollado en un ambiente hostil, individualista y materialista, prototípico de las grandes ciudades, parece encontrar respuestas alternativas en el culto pentecostal. PALABRAS CLAVE: miedos sociales, sociedad chilena, religión, pentecostalismo, incertidumbre, asociatividad.

ABSTRACT

This article analyzes the relationship between certain social fears in Chilean society and the way pentecostalism approaches them. We will say that fear, as a factor for breaks and social cohesion, constitutes one of the fundamental pillars of the Pentecostal discursive structure. Fear of the supernatural, the devil, or “The Enemy” intertwine with the fears that modern society seems to serve up in huge quantities. Thus, the associative factor developed in a hostile, individualistic, materialist environment typical of large cities seems to find alternatives in the Pentecostal faith.

Key words: social fears, Chilean society, religion, pentecostalism, uncertainty, associativeness

¹ El presente trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación: “La representación social del miedo en el pentecostalismo urbano: estudio de caso en Santiago de Chile”, financiando por la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo de la Universidad de Chile (código soc 10/17-1).

² Luis Andrés Bahamondes es profesor e investigador de la Universidad de Chile y del Centro de Investigaciones Socioculturales (Cisoc), Universidad Alberto Hurtado. Correo electrónico: lubahamo@uchile.cl. Nelson Marín es profesor invitado en el Diplomado de Ciencias de la Religión de la Universidad de Chile. Correo electrónico: nmarinalarcon@gmail.com



INTRODUCCIÓN

Una de las particularidades más importantes de la sociedad de la era global consiste en que los sentimientos de temor afectan cada vez con más fuerza a la población. La creciente interconexión de las relaciones políticas, económicas y sociales a escala mundial ha generado efectos impensados –y en bastantes ocasiones indeseados– en el ámbito cultural, situación que ha terminado por condicionar la forma en cómo viven los individuos. La amenaza del terrorismo, los miedos a las catástrofes medioambientales, los temores surgidos de las crisis económicas, entre otros, generan un clima de inestabilidad que intensifica la incertidumbre aun cuando la ciencia y la tecnología busquen producir avances en sentido contrario. En efecto, y tal como menciona Leonardo Ordoñez, “la situación resulta paradójica en la medida en que una de las metas de la modernización consistía en minimizar los peligros que atemorizan a los individuos” (Ordoñez, 2006: 95). A pesar de los modernos deseos de control racional y de la tecnificación progresiva de las distintas esferas de la vida, los riesgos, y en especial su percepción, han ido en constante aumento. De acuerdo con Ulrich Beck, la creciente modernización lejos de minimizar los riesgos tiende a incrementar la probabilidad de desastres en la medida en que la complejidad social y la ciencia y tecnología introducen dinámicas difíciles de dominar (Beck, 1998). Si a lo anterior agregamos la metáfora de Zygmunt Bauman según la cual la sociedad actual se nos presenta sujeta a un proceso constante

de *licuefacción*, tenemos entonces que tanto las certezas como las relaciones sociales se vuelven maleables y transitorias, o en otras palabras, inestables (Bauman, 2008). Toda esta situación repercute en los niveles individuales y colectivos en tanto que genera efectos en la vida cotidiana. En general, las personas se encuentran más abandonadas a su suerte y menos protegidas por los tradicionales organismos sociales; en este sentido, sienten que es más la rentabilidad económica que los imperativos morales la que delimita la naturaleza de su bienestar (Bauman, 1999; Larraín, 2005; Ocampo, 2004). Bajo un escenario como el descrito los miedos sociales parecen cobrar un rol protagónico. En palabras de Manuel Baeza: “Es, en la práctica, la sociedad la que produce un sinnúmero de incertidumbres y de perplejidades inducidas por factores perfectamente objetivos, devolviéndolas hacia sí misma y más específicamente hacia los ciudadanos bajo la forma de temores o miedos, con mayor o menor grado de justificación intrínseca” (Baeza, 2008: 470).

No obstante, los temores no surgen con la modernidad puesto que están más vinculados con la naturaleza humana que con una condición histórica particular. De acuerdo con Jean Delumeau, el miedo individual es, en estricto rigor, “[...] una emoción-choque, frecuentemente precedida de sorpresa, provocada por la toma de conciencia de un peligro presente y agobiante que, según creemos, amenaza nuestra conservación” (Delumeau, 2002a: 28). Esta situación de alerta genera una reacción química y biológica a nivel cerebral y endocrino que produce ciertas formas de comportamiento diferenciadas: bajas en pulso cardíaco, desmayos, pánico, violencia, etcétera (Gray, 1971). Sin embargo, el temor es un fenómeno posible de experimentar de manera colectiva, a tal punto que es factible identificarlo de múltiples formas a lo largo de la historia. Tal como lo afirma el propio Delumeau: “No sólo los individuos tomados aisladamente, sino también las colectividades y las civilizaciones mismas, están embarcadas en un diálogo permanente con el miedo” (Delumeau, 2002a: 10). Desde esta perspectiva podemos afirmar que si bien el miedo se experi-

menta como un fenómeno natural y espontáneo, también posee un carácter cultural en la medida en que son las propias sociedades las que lo llevan impregnado en sus estructuras y dinámicas concretas. El miedo, además de ser un fenómeno psicológico, es asimismo un hecho social que puede comprenderse a partir de procesos políticos y culturales históricamente situados (Carrión y Núñez-Vega, 2006). En otras palabras, el miedo no sólo se siente, sino que también se construye socialmente.

El temor adquiere distintas caras de acuerdo con el lugar y el tiempo donde se manifieste. En la Antigüedad el miedo era entendido como una característica propia de las clases inferiores de la sociedad. En otros casos, se objetivaba en elementos de la naturaleza que representaban un gran riesgo para el hombre, tales como el mar, o los ratones durante la peste negra. Podía ser representado en grupos o clases sociales de los cuales nada se conocía o se poseía un mal conocimiento (árabes o judíos en la Europa del Medioevo). O en situaciones de conflicto y alteración social donde se manifestaba gran violencia, por ejemplo, las revoluciones o las guerras (Delumeau, 2002b). En cualquiera de los casos, el temor penetraba a los individuos no sólo de manera biológica, sino que también se contagiaba con rapidez a la sociedad y bloqueaba su espíritu crítico. En ocasiones provocaba migraciones masivas y descontroladas o, por el contrario, un retraimiento al encierro y al aislamiento. Hay quienes caen en la locura, la delación, la persecución o el fanatismo. Norbert Lechner menciona la importancia que jugó el traumático proceso de la dictadura militar chilena de los años ochenta en la conformación de los estereotipos y temores actuales, como el del delincuente (Lechner, 2002). En definitiva, aunque la sensación de temor es universal, las reacciones que suscita pueden variar según el tiempo y el lugar donde se generan, y aún más, dentro de una misma sociedad. La condición socioeconómica también genera potenciales tipos de reacción distinta entre quienes tienen diferente acceso al mercado de bienes y servicios de seguridad (Duclos, 2005). Mientras que algunos contratan seguros de vida, guardias personales y sistemas de seguridad, otros bus-

can la seguridad mediante mecanismos más accesibles o tradicionales. La religiones, en especial aquellas que tienen fuerte raigambre popular, tales como el pentecostalismo, tienen algo que decir en este contexto.

El “miedo” ha sido un factor importante y complejo en la conformación de las sociedades a través de la historia. No obstante, no ha sido considerado –o en el mejor de los casos ha sido minimizado– al asociársele de manera injusta con la cobardía y, por ende, con algo de lo que debemos sentirnos avergonzados. Si nos vamos al caso chileno esta tendencia tiende a acentuarse en tanto que los análisis que se centran en esta variable han sido muy escasos. Los chilenos no escapamos a los miedos. Éstos son tanto el producto de nuestra historia particular como de las tendencias propias que imprime la globalización y la modernización. Es por ello que el temor se transforma en materia de discurso de múltiples instituciones, a tal punto que su abordaje suele ser primordial para políticos, medios de comunicación e iglesias. Estas últimas, si bien por su naturaleza están vinculadas con elementos misteriosos factibles de producir temor, también son fruto de su tiempo y se ven en la obligación de abordar la realidad en la que existen. En este artículo intentaremos ofrecer un acercamiento a cómo la fe pentecostal chilena se aproxima e interpreta desde su perspectiva particular ciertos temores presentes en la sociedad. Los datos e informaciones utilizadas fueron en su mayoría generados en un contexto urbano, por ser en él donde se expresa con mayor claridad la relación entre las representaciones de los miedos sociales actuales y las respuestas religiosas.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

El presente estudio tiene por objetivo comprender las representaciones sociales al interior del mundo pentecostal, su cosmovisión y su capacidad de generar respuestas frente a circunstancias adversas mediadas por los miedos y temores que afectan a la sociedad chilena.

De acuerdo con el escenario antes descrito, la hipótesis que guía nuestra investigación está determinada por la intención de comprender al miedo como factor de ruptura y de cohesión social, siendo este uno de los pilares fundamentales en la estructura discursiva del pentecostalismo. Los miedos a lo sobrenatural, al demonio o “al enemigo” se entrelazan con los temores que la sociedad moderna parece entregar a destajo: la droga, la promiscuidad, el alcoholismo, la cesantía, el aborto, etcétera. En este escenario, el pentecostalismo urbano lograría capitalizar la adhesión “popular” a través de un sencillo pero eficiente mecanismo de redes de apoyo y solidaridad.

En su momento fue el migrante, quien llegado desde el campo a la ciudad no encontraba apoyo material ni espiritual en su nuevo entorno. Hoy día parecen ser todos aquellos que se encuentran al margen o descontentos con la “religiosidad hereditaria” que durante mucho tiempo permaneció prácticamente inalterable. De este modo, el factor asociativo desarrollado en un ambiente hostil, individualista y materialista, prototípico de las grandes ciudades, parece encontrar respuestas alternativas en el culto pentecostal. Para tales efectos, nuestra investigación ha registrado y analizado las principales encuestas de opinión³ así como los informes que se relacionan con miedos y temores de la sociedad chilena durante los últimos diez años. En el plano cualitativo, el presente trabajo utilizará como fuente de ejemplificación los relatos descritos en una de las principa-

³ “Encuesta Bicentenario PUC-Adimark 2009”; “Informe de Desarrollo Humano en Chile del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) 1998”, en www.desarrollohumano.cl/ele98.htm; “Encuesta ICSSO-UDP”, realizada en 2011, en www.encuesta.udp.cl/2011/10/comunicado-oficial-lanzamiento-encuesta-nacional-icso-udp-2011-2/; encuesta realizada por Adimark y clínica Las Condes titulada “Confianza de los chilenos en los sistemas de salud pública y privada”, realizada en 2008, en www.clinicalascondes.com/centro_estudios/pdf/comunicado/20confianza.pdf; “Índice de Paz Ciudadana-Adimark” presentada en enero de 2012, en www.pazciudadana.cl/docs/pub_20120116112051.pdf; Encuesta Nacional Bicentenario, Universidad Católica-Adimark realizada en Santiago en 2011, en www7.uc.cl/encuestabicentenario/encuestas/2011/pdfs/religion.pdf; “Encuesta Nacional Bicentenario, Universidad Católica-Adimark, realizada en Santiago en 2012, en www7.uc.cl/encuestabicentenario/encuestas/2012/pdfs/religion.pdf

les publicaciones de las iglesias pentecostales, la revista *Fuego de Pentecostés*, centrando la búsqueda a partir de los años noventa como reflejo del Chile posdictadura y de la coincidente diversificación del campo religioso nacional.

PENTECOSTALISMO CHILENO

Uno de los fenómenos religiosos más importantes de las últimas décadas en nuestro país ha sido la expansión de los cultos pentecostales. Originados a partir del “avivamiento espiritual” acaecido en el seno de una misión metodista estadounidense a comienzos del siglo xx, el pentecostalismo chileno ha logrado un crecimiento sostenido hasta la actualidad, planteándose como una alternativa válida frente al catolicismo hereditario (Fontaine y Beyer, 1991). Sin embargo, su desarrollo ha estado condicionado por el contexto histórico y social en el que se ha desenvuelto.

Si nos aferramos a la definición de Manuela Cantón, el pentecostalismo puede entenderse como un sistema de creencias, emparentado con la familia protestante, cuyas características centrales son la manifestación de dones o carismas en sus cultos (risas, llantos, *glosolalia* o “don de lenguas”, gritos, visiones, etcétera), y que lo han convertido en la religión más dinámica y expansiva de la actualidad (Cantón, 2002). En términos de su pensamiento teológico se caracteriza, según José Watanabe, por una visión espiritualizada del mundo, centrada en la noción de “guerra espiritual” y una mirada apocalíptica de la realidad (Watanabe, 2009). Esto último es de gran relevancia en tanto que permite a los individuos significar el tiempo en que viven y establecer estrategias para abordarlo por medio de la demonología (Cantón, 2006 y 2009; Mansilla, 2009; Marín, 2010). En términos de sus prácticas, el pentecostalismo presenta una hermenéutica intuitiva e ingenua, así como un culto emotivo y expresivo de carácter proselitista, y una carencia de participación en servicios sociales (Watanabe, 2009). Estos

patrones de identidad logran ser internalizados cuando las comunidades, fuertemente cohesionadas por la participación intensa y constante de sus fieles (Tennekes, 1985), logran generar vínculos de pertenencia que unen la memoria individual con la colectiva; esto se da mediante el proceso de conversión (Ossa, 1991). Si bien el pentecostalismo no apunta a trabajar sobre un determinado sector de la sociedad (a diferencia de la teología de la liberación), históricamente ha tenido mayor aceptación en los sectores bajos, al punto de que Christian Lalive lo denominó como un “refugio de las masas” en un estudio realizado en los años sesenta (Lalive, 1968). Esta vinculación con los sectores más desfavorecidos todavía permanece, aun cuando las condiciones sociales, económicas y políticas sean radicalmente diferentes en la actualidad.

La relación entre pentecostalismo y los sectores más bajos de la sociedad ha existido en Chile desde los inicios del siglo xx (Orellana, 2008). Tal como lo afirma Lalive (1968), el discurso pentecostal tenía un impacto especial en las masas marginales que migraban desde el campo a la ciudad. A su vez, el pentecostalismo ha gozado de una creciente acogida en el mundo indígena mapuche y aymara, cuya situación de marginalidad y pobreza ha sido una constante hasta el día de hoy (Guerrero, 1994; Foester, 1989; Guevara, 2001). De acuerdo con Fontaine (2002), el pentecostalismo no sólo crecería preferentemente en los sectores empobrecidos (5% por sobre la media nacional), sino que además entre los barrios más pobres entre los pobres. No obstante, esta vinculación histórica expresada en los datos estadísticos no quiere decir que todos los pentecostales sean pobres ni que la persistencia de la pobreza explica el crecimiento pentecostal. Tal como lo demuestra la “Encuesta Bicentenario”,⁴ el crecimiento pentecostal ha sido constante durante la última década, aunque cada vez es más fuerte en los segmentos medios y medios-altos aun cuando sigue primando en los sectores populares, mostrando una variación importante en relación con la tendencia histórica. Es por ello que

⁴ Véase para este punto la “Encuesta Bicentenario”, PUC-Adimark, 2012.

se torna importante evitar cualquier reduccionismo que contribuya a la perpetuación de estereotipos y prejuicios dentro del imaginario nacional respecto de cómo son los pentecostales y los evangélicos (Mansilla, 2007c).

El trabajo de Lalive D'Epinay es probablemente el más importante que se ha realizado sobre pentecostalismo en Chile tanto por la agudeza de su análisis como por el impacto de sus conclusiones. Con él se lograron instalar dos ideas que pretendían explicar la expansión pentecostal y que han servido de base para análisis posteriores en otros tiempos y latitudes de América Latina: la idea del pentecostalismo como refugio de masas anómicas en un proceso acelerado de modernización y migración campo-ciudad; y la idea de “huelga social”, que se deriva de esta condición y que parece marchar en dirección contraria a los movimientos sociales de la época. No obstante, si bien la importancia de las preguntas instaladas por Lalive le ha valido el reconocimiento internacional de su obra, no es menos cierto que también ha sido sujeta de críticas por quienes estiman que sus planteamientos se encuentran muy centrados en una perspectiva teórica funcionalista que intenta explicar las adherencias religiosas a partir de las transformaciones económicas que se dan en un proceso de modernización, desarrollo y dependencia (Mansilla, 2008; Wynarczyk, 2008; Mariano, 2008). De igual manera se han puesto en tela de juicio los alcances del “modelo de hacienda” que las comunidades tienden a reproducir en su interior dada la complejidad de su composición según sus diferencias internas (género, educación, edad, etc.) según la tradición cultural a la que se vinculen (Garma, 2008; Bastian, 2006). A pesar de ello, la investigación de Lalive sigue siendo un referente indispensable que merece permanentes relecturas.

En el caso particular de nuestro país, el pentecostalismo nace como una renovación carismática que se produce al interior de la estadounidense Iglesia Metodista Episcopal en 1909, año en que la comunidad guiada por el pastor Willis Hoover sufre una serie de “manifestaciones del Espíritu Santo” en Val-

paraíso, provocando una división interna que terminaría con la fundación de la Iglesia Metodista Pentecostal (Orellana, 2008; Hoover, 2008). Luego de una serie de fragmentaciones al interior de la iglesia, que darían como resultado el surgimiento de importantes denominaciones como la Iglesia Evangélica Pentecostal (1940) y la Iglesia Pentecostal de Chile (1945), el pentecostalismo ha logrado posicionarse de manera fuerte dentro del movimiento evangélico nacional –del cual es su principal denominación–, llegando en conjunto a representar cerca del 15% de la población nacional en la actualidad. No obstante, estas cifras que reconocen niveles de adscripción de los individuos frente a una opción religiosa (“lo evangélico”), esconden detrás una gran variedad y complejidad de cultos que presentan características contradictorias entre sí, tanto a nivel de la doctrina como del ritual. El pentecostalismo ha sido uno de estos focos que más variaciones ha presentado en las últimas décadas, situación cuyo impacto y características no se han estudiado en profundidad aún.

Considerando la diversificación del mundo pentecostal chileno, nuestra investigación pretende relacionar los miedos sociales de la sociedad chilena con el tratamiento que les brindan las iglesias pentecostales de manera general tanto en los actos como en el plano discursivo.

LOS MIEDOS DE LOS CHILENOS

Una de las tendencias internacionales más importantes en la actualidad lo han sido las mejoras sostenidas que ha mostrado América Latina en términos macroeconómicos. Si tomamos en consideración que esta tendencia se ha manifestado desde años atrás, y que nos encontramos en un escenario económico mundial marcado por las continuas crisis en los países europeos; los persistentes problemas que ha dejado la crisis *subprime* en Estados Unidos; los conflictos surgidos de la llamada Primavera Árabe; y la desaceleración del crecimiento de las

economías asiáticas tenemos que la región latinoamericana se perfila como una de las más dinámicas y con mejores proyecciones en el mundo de cara a los próximos años.

A pesar de ello, este patrón de modernización, que ha tenido efectos económicos importantes en la región, también ha generado conflictos en las percepciones y exigencias que plantean los sujetos. Tal como lo afirma Norbert Lechner, el proceso de modernización va más allá del ámbito económico; se trata de un proceso de racionalización que afecta a toda la sociedad, modificándola, como también a la esfera política, a los universos simbólicos y a los mapas mentales (Lechner, 2002). Es por ello que en muchas ocasiones los avances macroeconómicos de la modernización no guardan relación directa con la percepción subjetiva que los individuos tienen acerca de la naturaleza de las oportunidades existentes y las limitaciones del desarrollo. La clase dirigente interpreta esta situación a partir de una especie de inconformismo surgido del aumento del espíritu crítico y el bienestar, aun cuando sabemos que la modernización en los países periféricos ha generado desarrollos desiguales y heterogéneos al interior de sus sociedades (Parker, 1993). Lo cierto es que la subjetividad y las percepciones se presentan como fenómenos complejos en constante transformación y construcción. El caso particular de los miedos sociales en nuestro país es una demostración de esta dinámica.

En diciembre de 2009 el grupo Feedback-Capital realizó una encuesta telefónica titulada “¿A qué le temen los chilenos?”, en donde pretendían determinar los focos de los miedos más persistentes en la sociedad chilena. Los resultados fueron interesantes, pues establecieron en detalle tendencias que ya habían sido percibidas en estudios anteriores.⁵ Un aspecto del estudio que nos interesa destacar tiene relación con la pregunta acerca de los temores que más afectan en la vida cotidiana, como puede apreciarse en la tabla 1.

⁵ Véase por ejemplo y especialmente el Informe de Desarrollo Humano en Chile del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) de 1998, en www.desarrollohumano.cl/ele98.htm

Tabla 1
 EN SU VIDA COTIDIANA, ¿CUÁL DE LOS SIGUIENTES TIPOS
 DE TEMORES SIENTE USTED CON MAYOR FRECUENCIA?
 Porcentajes

| Tipo de temores | Sexo | | Nivel socioeconómico | | | | Grupo etario | | | | Total |
|---|--------|-------|----------------------|------|------|------|--------------|-------|-------|------|-------|
| | Hombre | Mujer | ABC1 | C2 | C3 | D | 18-29 | 30-39 | 40-49 | 50+ | |
| Directamente relacionados con su vida personal | 46.2 | 47.5 | 49.3 | 44.6 | 45.3 | 49.4 | 39.6 | 50.8 | 47 | 50.9 | 46.9 |
| Relacionados con cosas que ocurren en el país. | 11.4 | 19.7 | 10 | 15.4 | 16.1 | 19.2 | 13.8 | 15.9 | 16.3 | 17.3 | 15.8 |
| Relacionados con su trabajo o actividad | 22.4 | 15.8 | 18.9 | 24.9 | 17.9 | 14.1 | 24.1 | 19.8 | 19.9 | 12.3 | 18.9 |
| Relacionados con el gobierno y quien lo conduce | 17.5 | 15.4 | 18.3 | 14.1 | 18.1 | 15.5 | 20.2 | 12.5 | 15.3 | 16.5 | 16.4 |
| No sabe- no respondió | 2.5 | 1.6 | 3.5 | 1 | 2.5 | 1.8 | 2.3 | 1.1 | 1.5 | 3.1 | 2.1 |

FUENTE: Encuesta Feedback-Capital, 2009.

Tal como se puede percibir en la tabla, la frecuencia de los temores de la vida cotidiana va creciendo desde lo más general (cosas que ocurren en el país) a lo más individual (temores de la vida personal). Esto tiene mucho sentido si tomamos en cuenta que si existe algo que caracteriza a los tiempos actuales es que la realización de los individuos se sitúa más en los proyectos individuales que en los colectivos. El chileno de hoy siente que su éxito o fracaso depende en gran medida de su capacidad de esfuerzo y perseverancia más que de elementos que afectan las estructuras políticas o económicas. De ahí que, tal como lo muestran los datos, la confianza en las instituciones sociales tradicionales vaya en disminución progresiva.⁶ Dentro de los temores estrictamente personales, la encuesta de Feedback-Capital afirma que en su primera mención el temor más importante es a no tener éxito (34.1%); luego a la soledad (26.5%); y en tercer lugar está el temor a deprimirse (20.1%). En una sociedad marcada por el espíritu de competencia y la búsqueda del éxito (Lechner, 2002), situados en una época donde el individuo se encuentra más desprotegido y con dificultades para generar nexos solidarios (Giddens, 1995; Touraine, 1997), resulta comprensible la persistencia de este tipo de temores.

Tal como lo hemos mencionado anteriormente, los miedos no deben abordarse sólo como fenómenos individuales, sino también como hechos sociales. En efecto, los temores se presentan como constructos sociales que encuentran su sentido —como aseveran Berger y Luckmann— en la realidad de la vida cotidiana de los individuos. Tal como afirman estos autores, la realidad de la vida cotidiana no es la única realidad a la que se tiene acceso; sin embargo, se presenta como la realidad por excelencia: es la verdad interpretada por los hombres y la que incluye el significado de un mundo coherente (Berger y Luckmann, 1999). Debido a ello resultan de gran importancia los resultados que arroja la encuesta de Feedback-Capital cuando

⁶ Sobre este asunto de la confianza institucional véase la encuesta ICSO-UDP, realizada en 2011, en www.encuesta.udp.cl/2011/10/comunicado-oficial-lanzamiento-encuesta-nacional-icsu-udp-2011-2/

la consulta por los miedos que predominan en la vida cotidiana (véase tabla 2).

Los miedos se concentran en la vida cotidiana y se centran en aspectos que tienen relación directa con la estabilidad económica personal y/o familiar de los individuos. El temor a perder la salud, en tanto que riesgo directo que amenaza a la vida, parece ser de lo más natural en este sentido. No obstante, también hay que considerar que en general existe una sensación de desprotección y desconfianza frente a las acciones del sistema de salud. Según cifras levantadas por Adimark y Clínica Las Condes, un 63.5% de la población chilena confía plenamente en las clínicas privadas; un 48.7% lo hace respecto de los laboratorios farmacéuticos; mientras que sólo un 17% tiene confianza plena en los hospitales y nada más el 10% la manifiesta respecto de las instituciones de salud previsual (Isapres).⁷ Esta desconfianza no hace más que imprimir mayor incertidumbre y temor a los individuos al momento de sufrir complicaciones importantes en su salud.

Por su parte, tanto el miedo a no tener para vivir, como los problemas laborales y la pobreza tienen una vinculación directa con la prosperidad económica de los sujetos. Si tomamos en cuenta que el desempleo ha sufrido una baja sostenida en los últimos años (de un 10.3% en 2005 a un 6.6% para el primer trimestre de 2012 según cifras del Instituto Nacional de Estadísticas), dicho temor parece injustificado. Sin embargo, tal como establecen Narbona, Páez y Tonelli (2011: 1): “Chile presenta serios problemas en la calidad del empleo, con una clara tendencia a la informalidad, la desprotección y la inestabilidad laboral, lo suficientemente honda como para hablar de una ‘nueva cuestión social’ o de la existencia de una vulnerabilidad de las masas respecto del trabajo”. Buena parte del empleo en nuestro país es de naturaleza transitoria, de emergencia y pre-

⁷ Se trata de un sistema privado de salud creado en Chile en 1981. La encuesta realizada en 2008 por Adimark y Clínica Las Condes se titula: “Confianza de los chilenos en los sistemas de salud pública y privada”. Véase, www.clinicalascondes.com/centro_estudios/pdf/comunicado%20confianza.pdf

Tabla 2
**EN SU VIDA COTIDIANA, ¿CUÁL DE LOS SIGUIENTES DIRÍA QUE HA SIDO
 EL PRINCIPAL TEMOR QUE USTED HA SENTIDO DURANTE LOS ÚLTIMOS TIEMPOS?
 (SUMATORIA DE LAS DOS PRIMERAS MENCIONES)**
Porcentajes

| Temor a | Sexo | | Nivel socioeconómico | | | | | Grupo etario | | | | | Total |
|---|--------|-------|----------------------|------|------|------|-------|--------------|-------|------|------|--|-------|
| | Hombre | Mujer | ABC1 | C2 | C3 | D | 18-29 | 30-39 | 40-49 | 50 + | | | |
| Enfermarse | 47.4 | 56.2 | 56.3 | 52.1 | 50.4 | 51.4 | 37.7 | 56.7 | 56.5 | 59.3 | 52 | | |
| Que no alcance para vivir | 43.2 | 48.1 | 53.2 | 47 | 42.9 | 43.6 | 52.7 | 46.7 | 39 | 43 | 45.8 | | |
| Que le vaya mal en el trabajo | 40.6 | 25.7 | 34 | 39.2 | 32.3 | 26.2 | 39.8 | 40.2 | 34.6 | 18 | 32.7 | | |
| Vivir en la pobreza | 20.7 | 24.6 | 13.6 | 19.4 | 25.8 | 27.8 | 27.9 | 22.4 | 17.1 | 21.8 | 22.7 | | |
| Que personas cercanas sean moralmente incorrectas | 19.6 | 20.9 | 24 | 21 | 19.3 | 18.6 | 21.8 | 17.9 | 19 | 21.9 | 20.3 | | |
| La vejez | 19.6 | 19.8 | 14.3 | 17.3 | 20.4 | 24.3 | 15.3 | 14.3 | 22.3 | 26.7 | 19.7 | | |

FUENTE: Encuesta Feedback-Capital, 2009.

NOTA: los resultados totales representan la sumatoria de la primera y segunda menciones.

cario, por lo que en muchas ocasiones tener trabajo no inyecta seguridad y confianza a los individuos en esta materia. Como se puede ver en la tabla 2, este temor se concentra en los grupos C2 y C3, vale decir, en los sectores de la clase media y media-baja.

Resulta interesante que las menciones menos preferidas fueron aquellas que tienen relación con el temor a la cercanía de personas inmorales y a la vejez. En el primer caso, el tema resultó ser de preocupación en los grupos etarios extremos (jóvenes entre 18 y 29 años y adultos mayores de 59 años. Mientras que en el segundo las respuestas se concentraron en los grupos de mayor edad por tratarse de una preocupación que los afecta en el mismo momento de la consulta.

Por otra parte, es importante analizar los resultados de la encuesta respecto de los temores que más han afectado a los chilenos en los últimos tiempos, los cuales mostramos en la tabla 3.

Como se puede observar en el cuadro, de lejos el miedo que más afecta en la vida diaria tiene relación con ser víctima de la delincuencia. Si tomamos en consideración la encuesta de victimización realizada por Adimark-Paz Ciudadana a fines de 2011, podemos complementar que un 12.9% de los individuos posee un nivel “bajo” de temor a la delincuencia; un 71% tiene un temor del tipo “medio”; y un 17% sufre de un temor “alto”; este último sigue siendo predominante en la ciudad de Santiago (17.3% *versus* un 14.2% en las regiones). También resulta interesante destacar que el temor “alto” se distribuye de manera diferente de acuerdo con la clase social que lo percibe, siendo los sectores menos favorecidos los que más lo sufren (22.7%), seguidos de los medios (15.4%), y finalmente los altos (11.8%). Esta tendencia ha sido constante a lo largo de los últimos años.⁸ El temor a la delincuencia se presenta como un discurso sumamente poderoso al interior de las distintas sociedades contemporáneas, que buscan respuestas tanto de los organismos públicos como de los privados.

⁸ Los datos completos pueden consultarse en Índice de Paz Ciudadana, Adimark, presentada en enero de 2012. Véase www.pazciudadana.cl/docs/pub_20120116112051.pdf

Tabla 3

EN SU VIDA DIARIA, ¿CUÁL DE LOS SIGUIENTES DIRÍA QUE HA SIDO EL PRINCIPAL TEMOR QUE USTED HA SENTIDO EN LOS ÚLTIMOS TIEMPOS?
(SUMATORIA DE DOS MENCIONES)
Porcentajes

| Temor a | Sexo | | Nivel socioeconómico | | | | Grupo etario | | | | Total |
|--|--------|-------|----------------------|------|------|------|--------------|-------|-------|------|-------|
| | Hombre | Mujer | ABC1 | C2 | C3 | D | 18-29 | 30-39 | 40-49 | 50 + | |
| Ser asaltado o que asalten a alguien querido | 81.6 | 81.6 | 78 | 84.1 | 81.2 | 81.8 | 7.7 | 82.6 | 81.1 | 87.1 | 81.6 |
| El abuso por parte de quienes tienen más poder | 47.6 | 46.2 | 56.1 | 36.2 | 46.9 | 51.8 | 48.2 | 47.6 | 46.6 | 45 | 46.8 |
| Que ocurran hechos de violencia entre los ciudadanos | 30.1 | 38.9 | 32.4 | 39.2 | 29.1 | 38.2 | 29.9 | 39 | 27.6 | 41.2 | 34.8 |
| A que las instituciones de la ley y orden actúen en forma indebida | 24.9 | 20.9 | 25.6 | 24 | 27.8 | 14.3 | 24.3 | 20.8 | 28.5 | 18.8 | 22.8 |
| A que no haya posibilidad de subir en la escala social | 12.6 | 8.7 | 4.6 | 13.7 | 12.5 | 8.7 | 19.7 | 8.1 | 13.3 | 1.5 | 10.5 |

FUENTE: Encuesta Feedback-Capital, 2009.

NOTA: Los resultados totales representan la sumatoria de la primera y segunda menciones.

La representación social del miedo abarca diversos aspectos; entre ellos, cobra especial relevancia el espacio físico en el que habita. Una muestra lo son las cifras de la encuesta ya citada que señalan a la calle como el lugar en donde existen personas frente a las cuales se siente mayor temor, alcanzando un 81.3%. En este escenario, la ciudad se presenta como un espacio dual donde convive la *mixofilia* y la *mixofobia* (Bauman, 2006). La primera actúa como agente de atracción, valorando la diversidad de la ciudad (múltiples oportunidades de acceso a la diversión, la educación, el trabajo, etcétera), mientras que la segunda actúa, por oposición, basándose en la repulsión, sintiendo temor y aversión por lo diverso, por lo extraño, por lo ajeno. Fernando Carrión y Jorge Núñez-Vega (2006) mencionan al respecto que “[...] cada ciudad tiene ciertas ‘marcas territoriales’ del miedo, donde sus poblaciones construyen y depositan un imaginario del temor, a partir de las cuales se extiende a la totalidad de la ciudad, sea porque su ubicación es estratégica, porque los medios de comunicación operan como caja de resonancia o porque la organización urbana de la ciudad desatiende selectivamente estos espacios emblemáticos”. De esta forma, la constitución de guetos en las ciudades corresponde a un ejemplo de segregación espacial, destinado a excluir a los sujetos indeseados, peligrosos, generadores de miedo, entre otros calificativos, fortaleciendo la idea de exclusión y conformando verdaderas islas urbanas dentro de la ciudad (Oviedo, Rodríguez y Rodríguez, 2008).

Finalmente, un punto importante abordado por las distintas mediciones cuyo objetivo es captar temores y desconfianzas tiene relación con la cercanía que generan las instituciones religiosas en los chilenos. Un 14.2% de los encuestados por Feedback-Capital afirmó sentir algún tipo de amenaza proveniente de la Iglesia Católica, mientras que sólo un 9.9% afirma lo mismo respecto de las iglesias evangélicas. En el mismo sentido, pero en negativo, un 74.2% aseguró no sentir ningún tipo de amenaza por parte de la Iglesia Católica, al tiempo que un 83.3% lo declaró en relación con la Iglesia Evangélica. En resúmenes cuentas, los sujetos dicen tener una mayor desconfianza

y un temor más desarrollado en lo que concierne al catolicismo –principal orientación religiosa del país con un 70% de preferencias según el Censo 2002– que respecto de las creencias evangélicas. Esta mayor confianza en las últimas es posible visualizarla también en la “Encuesta Bicentenario” cuando se les pregunta a los individuos: “Si enfrentara una crisis personal, ¿recurriría a un sacerdote o a un pastor evangélico para recibir su ayuda o consejo?” Para los sacerdotes, un 52% de los católicos dice que sí lo haría (22% contesta que “de todas maneras lo haría” y un 30% que “probablemente lo haría”); en sentido contrario, un 22% respondió que “probablemente no lo haría” y un 24% aseguró que “de ninguna manera”. Para el caso de los pastores las cifras son diferentes. Un 71% de los evangélicos recurriría a sus pastores (51% lo haría “de todas maneras” y un 20% “probablemente lo haría”), mientras que únicamente un 11% “probablemente no lo haría” y un 15% “de ninguna manera” actuaría de esta manera.⁹ Es posible concluir, en consecuencia, que los evangélicos poseen mayor confianza en sus líderes que los católicos. Como lo veremos más adelante, la explicación pasa por la existencia de una mayor complicidad y participación de sus fieles en la comunidad pentecostal, situación que los hace más dependientes de su Iglesia, pues encuentran en ella satisfacciones y sentidos importantes para su vida.

Bajo este contexto resulta necesario establecer el vínculo entre los denominados miedos sociales y su tratamiento por el pentecostalismo chileno.

LA REPRESENTACIÓN SOCIAL DEL MIEDO COMO PILAR FUNDAMENTAL DEL PENTECOSTALISMO

De acuerdo con Manuela Cantón, el pentecostalismo corresponde a un sistema de creencias emparentado con la familia protestante y que se presenta en la actualidad como la religión

⁹ Todos los datos en “Encuesta Nacional Bicentenario”, Universidad Católica-Adi-mark, realizada en Santiago en 2011. Véase www7.uc.cl/encuestabicentenario/encuestas/2011/pdfs/religion.pdf

más dinámica y expansiva del mundo (Cantón, 2002). Su capacidad de mutación y adaptación a los distintos contextos donde se sitúa nos obliga a definir de manera específica lo que entenderemos por creencias *pentecostales* en este estudio. En primer lugar, el pentecostalismo se caracteriza por la manifestación de “dones” o “carismas”, tales como risas, llantos, lenguas, visiones, etcétera, durante sus cultos (Lalive, 1968). Dichos carismas se producen en un contexto emotivo, de hermenéutica ingenua y expresiva, donde se funden en una visión espiritualizada del mundo la llamada “guerra espiritual” y un pensamiento apocalíptico (Watanabe, 2009). El pentecostalismo se consolida cuando sus comunidades o iglesias logran generar vínculos de pertenencia en sus fieles más fuerte que cualquier otro sistema de individuos con los que tengan contacto, poniendo en concordancia la memoria individual con la memoria colectiva por medio de la conversión espiritual (Ossa, 1991).

A este núcleo de características –que podríamos aplicar a otras comunidades pentecostales esparcidas por el mundo– debemos agregar la naturaleza endógena del pentecostalismo chileno. Si bien en la actualidad es posible encontrar misiones extranjeras de este tipo en nuestro país, aquí nos referiremos al pentecostalismo clásico y criollo derivado del avivamiento espiritual protagonizado por el reverendo Hoover en Valparaíso a inicios del siglo xx (Mansilla, 2007b). Con ello nos apartamos de todas aquellas denominaciones religiosas del tipo misionero y neopentecostal que responden más a una renovación y actualización del carisma protestante (Mansilla, 2007a). Importante es afirmar que este tipo de iglesias tradicionales corresponde aún a la tendencia protestante mayoritaria en nuestro país y encabezan la segunda orientación religiosa de los chilenos (15% según la “Encuesta Bicentenario” de 2011).

Toda representación social es una construcción social mediada por el contexto cultural que la genera. Las representaciones sociales, de acuerdo con Jean Claude Abric, no sólo se centran en lo cognitivo, pues actúan en simbiosis con lo social, donde: “La coexistencia de ambas [dimensiones] permite dar

cuenta y comprender, por ejemplo, por qué la representación integra a la vez lo racional y lo irracional. También por qué tolera e integra contradicciones aparentes y por qué los razonamientos que genera pueden aparecer como ‘ilógicos’ o incoherentes” (Abric, 2001: 14). De esta forma, las representaciones sociales permiten exhibir una forma particular de ser y estar en el mundo, esto es, significar de manera simbólica los estatus y los rangos (Chartier, 2002).

Si la representación social del miedo es uno de los pilares del discurso pentecostal, ¿cómo se construye aquella representación? La respuesta es compleja; no obstante, podríamos afirmar que la marginalidad en la que surge el pentecostalismo nos otorga las primeras luces. Siguiendo la tesis formulada por Christian Lalive durante la década de los sesenta: “El pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición” (Lalive, 1968: 55). De esta forma, debe afrontar las transformaciones de un sistema tradicional, sustentado en las normas de sociabilidad propias del campo, ante los avances modernizadores que se focalizan en las grandes ciudades. Son los sujetos los que comienzan a percibir las transformaciones de una sociedad que se vuelve más compleja, y la angustia frente a lo que les deparará el futuro se vuelve un tema central para los sectores de la población carentes por completo de sustento económico. Migrar a las grandes ciudades se convierte en una obligación para aquellos que pretenden cambiar los destinos de sus vidas —no por nada, la propia “Encuesta Bicentenario” afirma que los evangélicos se concentran en los sectores socioeconómicos bajos (23%). Sin embargo, ¿qué redes de apoyo sustentan aquel emprendimiento en un nuevo espacio?

Aunque la migración campesina hacia los grandes núcleos metropolitanos sigue siendo una constante en las variaciones demográficas actuales de nuestro país, el pentecostalismo ha logrado desarrollarse como un fenómeno desplegado entre individuos propiamente urbanos. Frente a las dificultades que

impone la sociedad actual, donde las nuevas formas de exclusión socioeconómica someten a prueba los cimientos del colectivismo, es la ciudad el lugar que albergará los viejos miedos y generará otros nuevos. Los vicios (drogadicción, alcoholismo, etcétera), la prostitución, la delincuencia, la cesantía, la soledad, entre muchos otros fenómenos negativos, son parte de los temores frente a los cuales resulta necesario buscar resguardo o al menos hacerles frente con buenas armas. En este escenario, la religión es la encargada de otorgar respuestas ante la indefensión de los individuos, dotando de sentido sus conductas y generando una nueva ética. Tal como lo afirma Clifford Geertz: “La fuerza que tiene la religión para prestar apoyo a valores sociales consiste, pues, en la capacidad de sus símbolos para formular un mundo en el cual tales valores, así como las fuerzas que se oponen a su realización, son elementos constitutivos fundamentales” (Geertz, 2000: 122).

En gran medida los miedos antes señalados son combatidos por el pentecostalismo. Frente a la marginación social la comunidad logra crear fuertes lazos de solidaridad, afectividad y confianza entre sus miembros, respondiendo a las dificultades cotidianas de una época que promueve cada vez más el individualismo. En este contexto, el capital social generado por las comunidades pentecostales, donde el conocimiento de los sujetos a partir de la interacción cara a cara les permite generar lazos afectivos, fortalece la participación e identificación con la iglesia (Orellana, 2010). En términos de Tennekes, “[...] gran parte de su tiempo libre [los pentecostales] lo dedican a su iglesia; pero lo hacen con agrado, porque les asiste la convicción de que por medio de la asidua asistencia a los cultos reciben ayuda del Señor para sus quehaceres habituales” (Tennekes, 1985: 19). El contacto físico permanente, mediante la gran cantidad de actividades y servicios que desempeñan al interior de la iglesia, permite una construcción sólida de las certezas que se promueven, y a la vez, estas certezas permiten mantener unida a la comunidad.

El reconocimiento de la comunidad eclesial como un lugar de privilegio para el llamado divino; la instauración de una nueva ética; el establecimiento de valores que a ratos parecen extintos en el resto de la sociedad, todo ello unido a una lectura literal del texto bíblico, va generando paulatinamente entre sus miembros la capacidad de distinguir entre el “nosotros” y el “ellos”; estos últimos son los que no comparten o no conocen el mensaje divino. El capullo protector que otorga la estructura comunitaria pentecostal, capaz de generar respuestas frente a la adversidad mediante una integración en igualdad de condiciones y una resignificación de las malas experiencias vividas, permite “renacer” al individuo en un estilo de vida estructurado donde todo tiene explicación y solución (Marín, 2010). En la comunidad pentecostal no existen el mal o la soledad, o al menos, no en la forma en que eran experimentados anteriormente.

El problema del bien y el mal, de alguna manera propio de todas las sociedades, encuentra fuerza en la estructura básica del culto pentecostal. La comunidad se hace fuerte en la medida en que se opone a “lo mundano”, un espacio carente de control donde “El Enemigo” o Satanás se manifiesta en el diario vivir. El miedo comienza a ganar terreno, pues nadie se encuentra ajeno frente a los embates de “El Enemigo”, y su capacidad de metamorfosearse le permite convivir con los sujetos diariamente. La idea de “enemigo” es probablemente una de las nociones más elaboradas dentro del discurso pentecostal, en tanto que permite fundir preceptos extraídos literalmente del texto bíblico con la realidad histórica concreta de la comunidad. Al “Enemigo” y sus secuaces se los combate en la “guerra espiritual” con las armas que otorga la escritura –en la Epístola a los Efesios 6: 10-20 se encuentra un texto muy específico al respecto. Sin embargo, este enfrentamiento supera los límites de lo teórico o lo teológico y se sitúa en medio de la vida diaria de los sujetos. El pentecostal vive inmerso en un enfrentamiento permanente con su época, sus males y sus miedos.

Para Ana Aliende, el miedo es intrínseco a la acción de los seres humanos, modelando su comportamiento frente a la realidad que viven (Aliende, 2010). En este sentido, la reacción frente al miedo acumula experiencias, que brindan protección a los sujetos pero también pueden condicionar su vida y limitan su libertad. De acuerdo con el testimonio de Marco Sánchez Rojas, pastor en Isla de Maipo, “La demasiada amistad con personas del mundo también apartan al cristiano de Dios. Las conversaciones con una persona no creyente desvían al cristiano de su camino verdadero” (*Fuego de Pentecostés*, 1993: 14). En este sentido, la comunidad pentecostal funciona como un refugio acogedor a la vez que como clausura del mundo. En la medida que afirma su identidad como pentecostal, el individuo genera distancias importantes de aquellos que no comparten su fe por considerarlos un foco de peligro. No obstante, un mundo repleto de temores y una visión teológicamente mediada intensifican la esperanza en la fe y el compromiso de los fieles. En términos de Aliende (2010: 245): “La emoción del miedo cuando se combina con los recuerdos, la imaginación y el razonamiento guía al sujeto hacia la precaución y también hacia posibilidades de creación de nuevas respuestas, de nuevas experiencias, de nuevos comportamientos”.

La soledad, llegando a estados de depresión, se presenta como uno de los miedos más recurrentes de la sociedad chilena en las encuestas de opinión pública. El temor al rechazo, el individualismo, el miedo al extraño, el consumismo desbordado, entre otros factores, comienzan a aislar a los sujetos que sólo buscan protección en un mundo cada vez más peligroso. Frente a este miedo, el pentecostalismo ofrece como respuesta altos niveles de asociatividad a través de lo que Vicente Madoz ha denominado la “comunicación íntima”, la que se caracteriza porque “permite al sujeto no sólo conocer los patrones de comportamiento, las aficiones o intereses de la otra persona, o las respuestas esperadas de ellas, cuestiones todas ellas periféricas y accesorias, sino que le autoriza a aprehender la auténtica realidad que se esconde en lo más recóndito de sus

esencias, en lo más interior de él [mismo], en su intimidad” (Madoz, 1997: 292). La comunidad se constituye como refugio ante el ambiente hostil que parece predominar en la sociedad. Una comunidad de “iguales”, de “hermanos”, donde la fraternidad y la comprensión cobran valor ante la desconfianza generada en otras opciones religiosas e instituciones. La participación activa de cada uno de sus miembros en la comunidad eclesial logra combatir la incertidumbre de los tiempos actuales, ofreciendo respuestas concretas a las necesidades más inmediatas. En palabras de Bothner: “Esta comunidad estrechamente unida permite a los fieles buscar mayores grados de pureza al interior de parámetros que se establecen para oponerse a las fuerzas espirituales y cognitivas que compiten en el mundo” (Bothner, 1994: 277).

Uno de los factores fundamentales que permite al movimiento pentecostal generar lazos de *asociatividad* entre sus feligreses, y que otras instituciones no poseen, es su carácter igualitario. Con ello no se quiere decir que no existan jerarquías ni diferencias de género —que sí existen—, sino más bien que cualquier hermano que demuestre convicción y compromiso puede integrarse en la compleja jerarquía. El único requisito es haber pasado por el proceso de “conversión al *Evangelio*”, o sea, volver a nacer en el Espíritu Santo (*you must born again*) (Lenoir, 2005: 66). En este proceso cobra especial importancia el rol que juega Satanás como promotor del pecado al interior de los individuos. En la medida en que el hombre no es responsable de sus malos actos pasados, sin importar lo graves que pudieran haber sido, es posible ser sanado por la acción de Dios y de la Iglesia pentecostal, e integrarse como un nuevo individuo en la comunidad.

La instauración de límites que permiten diferenciar y proteger a la comunidad del resto de la sociedad no excluye al creyente pentecostal de los problemas globales que afectan a la sociedad en su conjunto. Uno de los problemas más complejos, y que con prontitud se transforma en miedo, es la pérdida de la fuente laboral. Frente a este temor, el pentecostalismo

resignifica el valor del trabajo más allá del ingreso económico, comprendiendo que “el trabajo es bendición divina y, por consiguiente, un don. Lo importante no es tanto preocuparse por mantener tal o cual puesto de trabajo, sino estar a disposición de lo que Dios quiera dar” (Ossa, 1991: 131). La frase “¡Dios proveerá!” muestra la fe depositada por los fieles pentecostales, y cuyo sustento bíblico es posible de apreciar en el *Evangélio según San Mateo*: “Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide recibe; el que busca, halla; y al que llama se le abrirá” (Mateo 7: 7-9).

Esta predisposición al trabajo se explica en la medida en que este último se encuentra sujeto a las mismas condiciones que cualquier bienestar económico, físico o mental: es un premio o castigo de acuerdo con el nivel de compromiso que se ha tenido con la fe y la comunidad. Al que desea trabajo se le promete encontrarlo siempre y cuando se sumerja en cuerpo y espíritu en la iglesia. Se afirma que la carencia de empleo responde a algún castigo o prueba puesta por Dios con el objetivo de que quien la sufre pueda reafirmar su fe y, por ende, debe orar y participar más que nunca. De esta manera, se individualiza y personaliza la responsabilidad frente a la cesantía: el principal responsable es uno mismo. No obstante, no sólo explicaciones y palabras de aliento entrega el pentecostalismo. De manera muy recurrente se encontrará que un hermano que posee acceso a una fuente de distribución de empleos privilegiará la mano de obra pentecostal por estar más prestigiada –se la considera más trabajadora y honrada– y ser de confianza. Aquí es imposible no recordar el planteamiento de Max Weber (1994), quien establece cierta presencia de un *ethos* económico especial entre los protestantes, argumento que Manuel Ossa (1991) ha desarrollado hasta cierto punto en su trabajo. Lo concreto es que la solidaridad intracomunitaria, así como una alta valoración de sí mismos –ambos factores posibles de visualizar también en otras comunidades–, generan en ocasiones una preferencia cuando se trata de contratación, situación visible en lugares como la comuna de San Bernardo, donde exis-

ten cadenas de negocios –por ejemplo, la llamada “Distribuidora”– en las que se privilegia a los fieles pentecostales.

La enfermedad es otro de los miedos recurrentes frente a los cuales la religión pentecostal presenta respuestas alternativas a la ciencia formal, otorgándole a lo sagrado el poder de sanación. La dificultad para acceder a las instancias de salud formal y la precariedad económica, junto con el desencanto o la falta de respuestas en la medicina científica, motivan la búsqueda de alternativas para aquellos sujetos necesitados. Esta efectividad de la palabra divina se refleja en el sinnúmero de testimonios expuestos en la revista *Fuego de Pentecostés*, bajo el apartado “Testimonios de Sanidad”. A modo de ejemplo reproducimos algunos de ellos:

Estando muy afectado por dolores estomacales, a veces [de forma] urgente debía dirigirme a la asistencia pública, para luego seguir un tratamiento que nunca fue efectivo. Y así preferí acudir a mi amado Salvador, ¡Aleluya! ¡Gloria a mi Señor! Lo hice con un sincero corazón y de inmediato mi amado Jesús obró misericordioso de mí.

Querido hermano, ¿tiene alguna dificultad o no tiene la sanidad que desea para su cuerpo físico? Pídale al Señor, Él escuchará la oración.¹⁰

Otro testimonio afirma:

Sufrí durante cinco años, siendo desahuciada por los médicos terrenales; pero este Dios tan grande, lleno de amor y misericordia, obró esta sanidad.

Así fue, el Señor me oyó, y una noche, estando en reunión, Él me mostró como me colocaba un corazón nuevo: fue el día 8 de mayo de 1987. En el transcurso de los años he recibido, además, otras sanidades de parte de nuestro buen Dios, que vive para siempre y para quien es toda la honra, gloria y alabanza.¹¹

¹⁰ Testimonio de Pedro Muñoz Díaz, hermano de La Cisterna, *Fuego de Pentecostés*, núm. 750, febrero de 1992, p. 11.

¹¹ Testimonio de Doralisa Rodríguez Vega, hermana en Tierras Blancas, *Fuego de Pentecostés*, núm. 758, octubre de 1992, p. 10.

Ante el miedo a la enfermedad, la comunidad pentecostal asume una función protectora, identificando el agente causante del mal: Satanás, y ofreciendo técnicas de sanación infalibles, como exorcismos, imposición de manos, oraciones, etcétera. Tal como lo menciona Miguel Ángel Mansilla: “El dolor, la enfermedad y las desgracias son parte y obra de Satanás, a quien hay que vencer con las técnicas y ritos de sanación ya ofrecidos en la *Biblia*” (Mansilla, 2009: 137). La enfermedad en el pentecostalismo se presenta como la muestra más gráfica de la lucha permanente que existe entre los miembros de la iglesia y el mal. Si bien es difícil encontrar algún miembro de la comunidad que se abstenga de manera total y permanente de acceder a los métodos establecidos por la medicina formal, también es cierto que en muchos casos los padecimientos son percibidos como fruto de la acción de algún demonio. En este sentido, y tal como lo menciona James Frazer para el caso de la religión primitiva, el problema de la enfermedad se sitúa en un contexto de omnipresencia de demonios y su expulsión de manera pública está impregnada de gran significación (Frazer, 2006). El ritual varía según el contexto e intensidad en que se presente la enfermedad. Se puede hacer desde una oración individual o colectiva en el hogar, hasta una expulsión de demonios en el lugar de culto principal en un ambiente fuertemente emotivo. Aunque la facultad de extraer demonios no está asociada con algún privilegio de jerarquía formal, sólo aquellos que se reconocen como ejemplares en la fe gozan de esta capacidad. Como se puede apreciar, el tema del miedo a la enfermedad se encuentra profundamente estructurado al interior de la comunidad pentecostal.

Otro aspecto relevante del pentecostalismo radica en su capacidad para recibir y tratar a individuos que se han visto atrapados entre vicios y delitos. Este es uno de sus principales capitales para poder subsistir y expandirse en la marginalidad. Ahí donde la delincuencia, el alcoholismo, la drogadicción y la violencia doméstica aparecen como pan de cada día, poniéndole limitantes al desarrollo psicosocial de los individuos, el pente-

costalismo entrega la posibilidad de integrarse en una comunidad de hermanos y abrazar un nuevo estilo de vida. La guía del pastor, el apoyo de la comunidad, junto con el poder de la palabra bíblica, comienzan a otorgarle nuevos sentidos a la vida de individuos desencantados con la sociedad. Nuevos caminos se abren al paso de sujetos reformados, quienes bajo el amparo de una nueva ética modifican sus conductas apartándose de los vicios. El siguiente testimonio ilustra el proceso de asistencia, rehabilitación y reinserción a la sociedad de un individuo que es captado por la Iglesia pentecostal.

En el año de 1976 caigo en manos de la justicia por drogadicto y en el año de 1986, estando casado y con un hijo, vuelvo a caer en manos de la justicia por conflictos en las calles en estado de ebriedad.

Angustiada, mi esposa va en busca de ayuda a la Iglesia Evangélica Pentecostal [...], donde recibe el apoyo del Señor y del pastor, junto con el de la hermandad.

En una noche, el señor Jesús se le aparece a mi esposa vestido de una túnica blanca y le dice: "Hija, yo transformaré a tu esposo. Él me servirá y les daré todo lo necesario".

El 20 de septiembre de 1987, encontrándome muy afligido pues no podía cambiar mi vida, estaba en mi pieza cuando veo bajar una luz del cielo y entra a ella y escucho la voz potente del Señor Jesús, que me dice: "¡Basta de pecar! Has pecado mucho. Mirate en qué estado estás". Y me muestra en una visión una llaga podrida. Caigo de rodillas y le pregunto: "¿Qué quieres que haga, Señor?", y el Señor me dice: "Tú sabes lo que yo quiero. Te he estado esperando en la Iglesia". Yo temía que iba a decir a mi familia pero el Señor me dijo: "Nadie ha podido cambiarte. Ve y yo cambiaré tu vida".

Fui a la iglesia en una noche, clamando con toda mi alma para que el Señor me perdonara. Bajó el poder del Espíritu Santo sellándome y salvándome el Señor; sentí a Cristo como agua viva que entró a mi corazón y fui transformado".¹²

Testimonios de esta naturaleza podemos encontrarlos en gran cantidad. La estructura es básicamente la misma: el individuo acongojado, que no ha encontrado solución a sus proble-

¹² Testimonio de Robinson Tepano, hermano en Isla de Pascua. Se puede consultar completo en *Fuego de Pentecostés*, núm. 765, mayo de 1993, p. 18.

mas por ninguna vía, se acerca a la fe mediante una epifanía que se da en condiciones límites, luego ingresa a la iglesia y renace como un hombre nuevo. En este contexto, la construcción del “testimonio de fe” resulta crucial en la medida en que se transforma en un sello de identidad entre quienes han ingresado a la iglesia mediante una conversión espiritual. De esta forma, ese hecho que pudo tener características traumáticas para quien lo vivió se transforma en un motivo de orgullo público y es conocido por todos en la comunidad eclesial. El testimonio resignifica el pasado del individuo. Lo que podría ser un hecho reprochable y fuente de discriminación –drogas, delitos, etcétera– se transforma en una etapa triste pero necesaria en el camino hacia la salvación. Son los nuevos “buenos ladrones” que encuentran en el mérito del arrepentimiento y la devoción la entrada al Reino de los Cielos.

Como hemos podido apreciar, el abordaje de los temores sociales se encuentra en el centro del discurso y la acción pentecostal. En este proceso aparece una figura que cobra importancia mayúscula en tanto se establece como la causante del temor y del mal por excelencia: el Diablo. En el caso del pentecostalismo, la manipulación de la imagen del Diablo es de orden más generalizado que en el catolicismo y, por ende, está más familiarizada con el discurso personal de los individuos. Esto no es casualidad si se toma en consideración que al interior de las iglesias pentecostales la representación del Diablo ocupa un sitio privilegiado, puesto que es él quien seduce a través de los vicios, inculca enfermedades, propicia desgracias económicas y familiares, y todo esto lo hace en la impunidad que le otorga la ignorancia o incredulidad de los sujetos ajenos a la comunidad. Satanás opera fundamentalmente desde el mundo, ese lugar donde habita todo aquello que “no es de Dios”, o sea, de la Iglesia. Nadie está a salvo de su influencia: aparece cada vez que se prende un televisor, se enciende un cigarrillo o se abre una lata de cerveza. Está en las fiestas o en los estadios, en especial cuando éstos operan como obstáculos

a la congregación de los fieles. No obstante, quienes se encuentran en la fe poseen las herramientas necesarias para combatirlo. De esta forma, el Diablo es quien lleva el peso de representar los males vividos y por vivir, lo cual aliviana hasta cierto punto la mochila de la responsabilidad individual en tanto que permite unirse a otros en el combate mancomunado. Tal como lo afirma René Girard, el Diablo es el *chivo expiatorio* que permite a los individuos resignificar su historia personal y unirse en el fragor de la lucha espiritual (Girard, 2002).

CONSIDERACIONES FINALES

El miedo ha sido sometido y domesticado por el pentecostalismo. Su identificación y combate es parte del discurso que exalta las respuestas que la comunidad ha sido capaz de generar, fortaleciendo los lazos de solidaridad que han creado con el objeto de sentirse protegidos ante los embates de las tentaciones y los vicios que la sociedad ha creado y promovido. Para Bothner (1994) el pentecostalismo ha disipado las condiciones anómicas, generadas a partir del proceso tradición-modernización, conquistando el temor a partir de la generación de un *nomos* propio. Es por ello que el estudio de la representación social del miedo resulta fundamental al momento de preguntarse acerca de los mecanismos de respuesta frente a la adversidad que generan los colectivos. En este sentido, la administración del miedo por parte del pentecostalismo resulta fundamental para comprender el comportamiento de los sujetos, su nivel de compromiso, sus lazos de asociación y la adopción de marcos normativos.

Como lo hemos afirmado desde el comienzo, el temor se siente como un fenómeno natural y espontáneo pero surge y se desarrolla en un sustrato cultural. Las respuestas frente al miedo también son irregulares, variando desde la huida al enfrentamiento. En este último caso, el pentecostalismo afronta los miedos con la certeza de tener respuestas concretas ante los

temores que afligen a sus fieles. Tal como lo afirma Ossa: “Quienes se hallan afligidos por enfermedades, angustias emocionales, males derivados de la pobreza, acuden a la comunidad en busca de la sanidad que se produce mediante la oración en voz alta de los fieles y la ‘unción’ o imposición de las manos por parte de hermanas y hermanos” (Ossa, 1991: 121).

A lo largo del trabajo hemos analizado en detalle el abordaje que el pentecostalismo realiza sobre los temores más predominantes entre los chilenos. Apoyándonos en las encuestas y los indicadores más respetados de los últimos años logramos percibir que los temores son principalmente cotidianos y personales. Entre ellos destacan el miedo a la delincuencia, a las enfermedades, a la cesantía y al empobrecimiento, los últimos dos fuertemente vinculados. Es sobre estas preocupaciones que el pentecostalismo centra su actividad de forma más poderosa, ya sea por medio de la explicación de la existencia de las mismas como por su condena y solución. En este sentido, el pentecostalismo chileno resulta atractivo y eficaz en tanto que construye un relato coherente que permite entender los padecimientos, en una época marcada por la incertidumbre, y otorgar planes de acción para remediarlos. Si alguien está enfermo o es un vicioso es porque un demonio está operando en un contexto de confrontación de fuerzas espirituales. El fracaso de las instituciones sociales o de la ciencia formal y el éxito de la Iglesia y su sanación son pruebas de ello. Sumado a lo anterior, la comunidad pentecostal ofrece la posibilidad de acceder a redes de apoyo tanto emocional como material, que en lugar de cuestionar el poder de lo espiritual reafirman los alcances de la gracia de Dios. Dentro de la Iglesia el necesitado encuentra consuelo, compañía, trabajo, salud, seguridad y sentido, todos bienes escasos en los tiempos actuales. De esta manera, el temor actúa como un agente cohesionador que no coacciona ni intimida, sino que aglutina en torno a la esperanza de su superación. Con esto no queremos afirmar que el pentecostalismo a través del miedo busque someter a los individuos y

anular su espíritu crítico. El creyente pentecostal chileno de hoy ciertamente se encuentra inmerso en una sociedad en constantes transformaciones que lo condicionan en alguna medida (mayor cobertura educacional, variación en los roles de género, acceso a medios de comunicación masiva, etcétera). Sin embargo, tal como lo hemos mencionado, en este trabajo nos enfocamos en el pentecostalismo criollo más clásico, aun cuando reconocemos que en tanto movimiento ha sufrido mutaciones y disgregaciones hacia vertientes más renovadas. El análisis de las nuevas vertientes dentro del mundo pentecostal es una deuda todavía existente dentro de la producción académica chilena.

El miedo es uno de los garantes de la cohesión social en la estructura del pentecostalismo urbano. Ante la incertidumbre, predominante en la sociedad actual, la búsqueda de certezas en una institución tradicional como el pentecostalismo ofrece no sólo respuestas —como ya lo hemos mencionado— sino también una nueva ética que modela el comportamiento de los sujetos. Carlo Mongardini va más allá, llegando a sostener que el miedo produce sociedad, en tanto que “produce las condiciones para crear cierto tipo de asociación con un nivel elevado de socialización [con el fin de protegerse del miedo] y con un alto grado de disposición al consenso” (Mongardini, 2007: 9).

El estudio de la representación del miedo nos permite no sólo captar la percepción de la comunidad pentecostal frente a diversas problemáticas sociales, sino también hacer comprensibles la subjetividad individual y la social ante hechos de carácter simbólico.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIC, JEAN CLAUDE
2001 *Prácticas sociales y representaciones*, Ediciones Co-
yoacán, México D. F.
- ALIENDE, ANA
2010 “La perspectiva social del miedo. Condiciones que lo
originan y adaptación creativa del individuo”, en J.
Berriain e I. Sánchez de la Yncera, *Sagrado/profano.
Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Centro
de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 245-269.
- BAEZA, MANUEL
2008 *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y prácti-
ca de sociología profunda*, RIL Editores, Santiago.
- BASTIAN, JEAN PIERRE
2006 “De los protestantismos históricos a los pentecosta-
lismos latinoamericanos: análisis de una mutación
religiosa”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 16,
Universidad Arturo Prat, Iquique, en [http://redalyc.
uaemex.mx/pdf/708/70801603.pdf](http://redalyc.uaemex.mx/pdf/708/70801603.pdf) [consultada el 4
de marzo de 2013].
- BAUMAN, ZYGMUNT
2008 *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica,
México D. F.
2006 *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*,
Arcadia, Barcelona.
1999 *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de
Cultura Económica, Buenos Aires.
- BECK, ULRICH
1998 *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*,
Paidós, Barcelona.
- BERGER, PETER Y THOMAS LUCKMANN
1999 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Bue-
nos Aires.

- BOTHNER, MATTHEW
1994 “El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile”, *Estudios Públicos*, núm. 55, pp. 261-296.
- CANTÓN, MANUELA
2009 “Simbólica y política del diablo pentecostal”, *Cultura y Religión*, vol. 3, núm. 1, Universidad Arturo Prat, Iquique, en www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/171/160 [consultada el 14 de febrero de 2013].
2006 “Pruebas de Dios o dardos de Satanás. Simbólica y política del Diablo pentecostal en Guatemala”, en Mario Humberto Ruz (coord.), *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
2002 “La construcción social de la sospecha. Minorías religiosas contemporáneas y procesos de exclusión”, *Estudios sobre Culturas Contemporáneas*, vol. VII, núm. 15, pp. 89-111.
- CARRIÓN, FERNANDO y JORGE NÚÑEZ-VEGA
2006 “La inseguridad en la ciudad: hacia una comprensión de la producción social del miedo”, *EURE. Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales*, vol. XXXII, núm. 97, pp. 7-16.
- CHARTIER, ROGER
2002 *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona.
- DELUMEAU, JEAN
2002a *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid.
2002b “Miedos de ayer y hoy”, en Marta Inés Villa Martínez (ed.), *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Corporación Región, Medellín.
- DUCLOS, DENIS
2005 “El negocio del miedo permanente”, en *Le Monde diplomatique, Seguridad ciudadana y vigilancia total. El negocio del miedo*, editorial “Aún Creemos en los Sueños”, Santiago, pp. 13-26.

- FOESTER, ROLF
1989 "Identidad y pentecostalismo indígena en Chile", en *Revista Creces*, vol. 10, núm. 6, Santiago, pp. 12-18.
- FONTAINE, ARTURO y HARALD BEYER
1991 "Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas", *Revista de Estudios Públicos*, núm. 44, Santiago.
- FONTAINE, ARTURO
2002 "Consumo y movimientos religiosos, rasgos de una sociedad en rápida transición", en *El Chile que viene*, vol. 1, en www.expansiva.cl/media/actividades/papers_actividades/01042003143615.pdf [consultada el 4 de marzo de 2013].
- FRAZER, JAMES
2006 *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- FUEGO DE PENTECOSTÉS
1993 "¿Qué es el adulterio?", núm. 766, febrero, p. 14.
- GARMA, CARLOS
2008 "El diálogo inconcluso. Recepción de *El refugio de las masas* de Christian Lalive D'Épinay en México", *Cultura y Religión*, vol. 2, núm. 2, Universidad Arturo Prat, Iquique, en www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/188, [consultada el 4 de marzo de 2013].
- GEERTZ, CLIFFORD
2000 *Interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GIDDENS, ANTHONY
1995 *Modernidad e identidad del yo*, Cátedra, Madrid.
- GIRARD, RENÉ
2002 *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona.
- GRAY, JEFFREY
1971 *La psicología del miedo*, Ediciones Guadarrama, Madrid.

GUERRERO, BERNARDO

- 1994 “Aymaras católicos *versus* aymaras evangélicos: la lucha por la hegemonía religiosa en el altiplano del norte grande de Chile”, en Bernardo Guerrero (coord.), *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, Ediciones Campvs, Iquique.

GUEVARA, ANA

- 2001 “Movimiento protestante en comunidades indígenas. Testimonio de vida y fe”, en *Cuarto Congreso Chileno de Antropología: sociedad moderna, globalización y diferencia*, en www.rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/congreso [consultada el 4 de marzo de 2013].

HOOVER, WILLIS

- 2008 *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*, Centro de Estudios Evangélicos Pentecostales, Concepción.

LALIVE D'EPINAY, CHRISTIAN

- 1968 *El refugio de las masas*, Editorial del Pacífico-Comunidad Teológica Evangélica, Santiago de Chile.

LARRAÍN, JORGE

- 2005 *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*, LOM Ediciones, Santiago.

LECHNER, NORBERT

- 2002 “Nuestros miedos”, en Marta Inés Villa Martínez (ed.), *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Corporación Región, Medellín, pp. 135-155.

LENOIR, FRÉDÉRIC

- 2005 *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza, Madrid.

LYOTARD, JEAN-FRANCOISE

- 2000 *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.

MADOZ, VICENTE

- 1997 *10 palabras clave sobre los miedos del hombre moderno*, Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra.

- MANSILLA, MIGUEL ÁNGEL
2009 *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo xx*, Editorial de la Universidad Bolivariana, Santiago.
- 2008 “Del refugio a la protesta. El refugio de las masas 1968-2008: a cuarenta años de su publicación”, *Cultura y Religión*, vol. 2, núm. 2, Universidad Arturo Prat, Iquique, en www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/191/180 [consultada el 4 de marzo de 2013].
- 2007a “El neopentecostalismo chileno”, *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 18, pp. 87-102.
- 2007b “La angustia en el pentecostalismo criollo chileno”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 12, pp. 113-130.
- 2007c “La canutofobia en Chile: los factores socioculturales de la discriminación evangélica”, en *Ciencias Sociales Online*, vol. IV, núm. 1, Viña del Mar, en www.uvm.cl/csonline/2007_1/pdf/canutofobia.pdf [consultada el 4 de marzo de 2013].
- MARIANO, RICARDO
2008 “El refugio de las masas: recepción de la obra de Lalive D’Epinay en Brasil”, *Cultura y Religión*, vol. 2, núm. 2, Universidad Arturo Prat, Iquique, en www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/190/179 [consultada el 4 de marzo de 2013].
- MARÍN, NELSON
2010 “La representación social del diablo en el pentecostalismo: un estudio de caso en Santiago de Chile”, *Cultura y Religión*, vol. IV, núm. 2, pp. 225-240.
- MONGARDINI, CARLO
2007 *Miedo y sociedad*, Alianza, Madrid.

- NARBONA, KARINA, ALEXANDER PÁEZ y PATRIZIO TONELLI
2008 “Precariedad laboral y modelo productivo en Chile”, en la serie *Ideas para el buen vivir*, núm. 1, pp. 1-8, en www.fundacionsol.cl/wp-content/uploads/2011/12/Ideas-1-Tendencias-del-Trabajo2.pdf [consultada el 20 de abril de 2012].
- OCAMPO, JOSÉ, COORDINADOR
2004 *América Latina y el Caribe en la era global*, Comisión Económica para América Latina y el Caribe-Alfaomega, Bogotá.
- ORDÓÑEZ, LEONARDO
2006 “La globalización del miedo”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 25, pp. 95-103.
- ORELLANA, LUIS
2008 *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile: 1909-1932*, Centro de Estudios Evangélicos Pentecostales, Concepción.
- ORELLANA, ZICRI
2010 *Mujeres pentecostales: construcción del género a través de la experiencia religiosa*, Ediciones Al Aire Libro, Tomé.
- OSSA, MANUEL
1991 *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*, Ediciones Rehue, Santiago.
- OVIDO, ENRIQUE, ALFREDO RODRÍGUEZ y PAULA RODRÍGUEZ
2008 “Cohesión social: miedos y políticas de ciudad”, *Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, núm. 4, pp. 111-120
- PARKER, CRISTIÁN
1993 *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago.

TENNEKES, HANS

1985 *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*, Centro de Investigación de la Realidad del Norte (Ciren), Iquique.

TOURAINÉ, ALAIN

1997 *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

WATANABE, JOSÉ

2009 “Pensamiento pentecostal: un acercamiento a la cosmovisión pentecostal”, en Daniel Chiquete y Luis Orellana (eds.), *Voces del pentecostalismo latinoamericano*, vol. III, “Identidad, teología, historia”, Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, Concepción, pp. 143-156.

WEBER, MAX

1994 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.

WYNARCZYK, HILARIO

2008 “Un ensayo sobre sociología del pentecostalismo en clave política a partir de Christian Lalive D’Epinay”, en *Cultura y Religión*, vol. 2, núm. 2, Universidad Arturo Prat, Iquique, en www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/189/178, [consultada el 4 de marzo de 2013].

ción de “teoría” e “historia”. Esta perspectiva constituye un gran aporte, puesto que abre el camino a nuevas sendas de investigación.

Quizás la única observación crítica que podríamos hacer al libro de Weisz es que, al focalizarse tan fuertemente en los escritos de Weber sobre sociología de la religión –y están claros los motivos por los cuales esos textos resultan de suma importancia para el análisis del proceso de racionalización y la filosofía de la historia de Weber–, se opera una cierta subestimación de la gran obra del sociólogo alemán, *Economía y Sociedad*. Este texto reviste interés, no sólo por la importancia que tienen en sí mismos los conceptos teóricos y herramientas metodológicas aportados por Weber, sino porque la racionalización está muy presente en secciones de esta obra que no son las de la sociología de la religión: en los tipos de acción (más o menos racionales); en los tipos de dominación; en el análisis del mercado; en la estratificación o en los fenómenos que impulsan la distribución del poder y el predominio de las sociedades clasistas por sobre las estamentales; en los tipos de acción que Weber considera que pueden darse a partir de la existencia de las clases; y en relación con esto último, en la posibilidad de organización de la clase a través de una acción racional.

En síntesis, el libro de Weisz proviene de un trabajo riguroso, de una enorme solidez, en el que no aparecen argumentaciones antojadizas sino que todas están cuidadosamente fundamentadas. Se advierte un gran manejo de los intérpretes de Max Weber, frente a cada uno de los cuales se adoptan posiciones críticas.

Si el momento actual de las ciencias sociales se caracteriza por una pobreza teórica, un empirismo muchas veces burdo, y un estilo argumentativo ambiguo, relativista o anodino, carente de posicionamientos fuertes (estragos todos dejados por la hegemonía del posmodernismo y del pensamiento débil), *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber* puede considerarse una excepción; o incluso, podríamos decir, un texto “fuera de época”.