

**Del refugio a la protesta.
El refugio de las masas 1968-2008: A cuarenta años de su publicación**

**From the refuge to the protest.
The refuge of the masses 1968-2008: To forty years of his publication**

Miguel Ángel Mansilla¹

Resumen

Este artículo es un análisis del libro de Lalive, d'Epinay *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno (1968)*. Analizamos los presupuestos teóricos implícitos como explícitos de la obra y sus implicancias en los trabajos de la sociología y antropología del pentecostalismo chileno.

También analizamos las fortalezas teóricas y las debilidades empíricas del libro y cómo algunos conceptos centrales del libro se transformaron en mitos sociológicos.

Palabras claves: pentecostalismo, protestantismo, teorías, secta, Lalive, d' Epinay.

Abstract

This article is an analysis of the book of Lalive, d' Epinay *The refuge of the masses: sociological study of the Chilean Protestantism (1968)*. We analyze the theoretical implicit as explicit budgets of the work and his implications in the works of the sociology and anthropology of the Chilean pentecostalismo.

Also we analyze the theoretical strengths and the empirical weaknesses of the book and how some central concepts of the book transformed in sociological myths.

Key words: pentecostalismo, Protestantism, theories, sect, Lalive, d' Epinay.

Introducción

La obra de Lalive, d'Épinay *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno (1968)* ha sido el libro de sociología de la religión, sin temor a equivocarme, el más citado en Chile². Sin embargo, también ha sido un trabajo cuyas tesis fundamentales se han aceptado de manera acrítica, incluso se podría decir que algunas tesis se transformaron en mitos sociológicos.

Como no existen trabajos en Chile un análisis teórico y epistemológico sobre el libro, nos hemos propuesto como objetivo, en este trabajo, el hacer un análisis teórico crítico del libro desentrañando los aspectos explícitos como implícitos asumidos por Lalive.

Pentecostalismo: protesta a la modernidad y propuesta tradicional

Ortega y Gasset, en 1930, hablaba del hombre-masa previamente viciado de su propia historia, sin entraña de pasado y, por lo mismo dócil, a todas las disciplinas llamadas internacionales. Más que un hombre, es sólo un caparazón de hombre constituido por meros *idolas fori*: carece de un “dentro”, de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se puede revocar. De aquí que esté siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa. Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga, es decir *sine nobilate, nov* (Ortega y Gasset 1964: 17). Esta es una de las descripciones severa que Ortega y Gasset hace de las masas, que no tiene una connotación de clases, sino más bien una característica transversal del ser humano en su época. Sin embargo después el concepto se transforma en sinónimo de clases popular y llega a ser sinónimo de lo popular. Sólo leer el título del libro de Lalive, d'Épinay *El refugio de las masas* evoca el título de Ortega y Gasset.

La obra de Lalive, d'Épinay presenta una relación paradójica entre la crisis de la sociedad tradicional y la sociedad moderna. Esta última caracterizada por la secularización y la implantación de dos ideologías populares contradictorias: la socialista, que insta a la lucha por la sociedad sin clases, y la pentecostal, que anuncia la inminente llegada del Reino de Dios. El pentecostalismo, forma popular del protestantismo, llegó a ser religión de las masas populares al provocar una revolución espiritual en la que Dios ya no es el Dios del latifundista y del patrón, sino del pobre, del inquilino, del “roto chileno” (Lalive, d'Épinay 1968).

Este aspecto, Lalive, d'Épinay lo deja sin desarrollar, pero encontramos un aspecto más bien complementario entre una propuesta política (el socialismo) y otra religiosa (el pentecostalismo). Ambas implicaban una postura milenarista: el pentecostalismo un milenarismo religiosos y el socialismo un milenarismo político. Los movimientos milenaristas “siempre conciben la salvación como un hecho: colectivo, en el sentido de que debe ser disfrutado por los fieles de la comunidad; terrenal, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo; inminente, en el sentido que ha de llegar pronto y de un modo repentino; total, en el sentido de que transformará completamente la vida en la tierra, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente sino la perfección; milagroso, en el sentido de que debe realizarse por, o con, la ayuda de intervenciones sobrenaturales” (Cohn 1997: 15).

Este símil entre socialismo y pentecostalismo, ya había sido identificado anteriormente, tanto por autores (Sabella 1997) como las autoridades de Orden y fabriles. El pentecostalismo hasta los años 1980 resultó ser una protesta simbólica; segundo, la comparación entre el pentecostalismo y el comunismo era un fenómeno que ya existía desde

los años 1930 (Mansilla 2008), como la presencia del pentecostalismo en las Oficinas Salitreras fue objeto de sospecha y comparación con el comunismo, por las características marciales en sus salidas a las calles a predicar³. Por otro lado, Sabella en su libro escrito en 1959, señala: “estos comunistas son como los canutos... margina alguno. – Los canutos se lo pasan cantando, compañero... ¡van a entrar al cielo, con una guitarra a cuesta! Los comunistas se preocupan de la tierra. No sacamos nada con fijar los ojos en el cielo, cuando los ricos los fijan en nuestros pulmones... ¡Es muy fácil rezar de rodillas sobre un cojín de seda, cuando la barriga suena contenta!...” (Sabella 1997:229)

Así la visión socialista y la pentecostal son protestas y propuestas similares. Ambas protestaban contra la opresión, la explotación y la miseria social; y ambas proponían una época milenaria. En esto último estaba la gran diferencia. El socialismo proponía un milenio eminentemente terrenal con la conquista del Estado y la “conversión masiva de la sociedad, a través del adoctrinamiento”. Para lograr esto, sólo era posible a través de una revolución social; una lucha social de clases entre oprimidos y opresores; patronos y obreros; capitalistas y proletarios. El milenio pentecostal estaba centrado en el cielo, para ello había que conquistar el corazón y la conversión individual del individuo. Para lograr esto sólo era posible a través de la revolución individual: una lucha entre el mal y el bien; Dios y Satanás; entre oprimidos y opresores; entre patronos y obreros religiosos. Para los socialistas la “violencia física” era un mal necesario para traer un bien mayor; para los pentecostales la “violencia simbólica” era el medio para luchar y conquistar un bien mayor; para los socialistas el objetivo político era la “conquista del “Estado capitalista”; para los pentecostales la conquista del Estado cuya religión oficial era el catolicismo. Ambos conciben una sociedad del trabajo, la libertad y la paz eterna.

La postura teórica del libro

La obra no manifiesta un marco teórico explícito, sino que más bien se enmarca en la sociología de la religión clásica de Marx, Levy-Bruhl, Durkheim y Weber. Pero se deduce un marco teórico estructural funcionalista marxista y durkhemiano de la religión; el protoestructuralismo de Levy- Bruhl y una sociología de la modernización weberiana.

1.0. Teorías estructuralistas y funcionalistas

Bajo las teorías estructuralistas existe la preocupación, sobre todo, de las uniformidades psicológicas subyacentes en las diferentes culturas, uniformidades que tienen su origen en la estructura misma del cerebro humano y en la estructura de los procesos de pensamiento inconsciente. Por ello, el estructuralismo, más que estudiar y explicar las diversidades culturales, explica las semejanzas entre culturas, ya que para el estructuralismo todas las culturas, por aparentemente distintas que sean, son una reproducción de estas estructuras originadas en el cerebro humano. Así la estructura del grupo determina la del pensamiento, de suerte que a la mentalidad del ser humano civilizado corresponde la cohesión lógica de un espíritu sensible a cualquier contradicción, sometida al principio de la razón suficiente, en tanto a la del primitivo se opone otra que admite el absurdo y descubre participaciones misteriosas entre los seres y los mismos objetos (Ciselli 2006).

Desde el funcionalismo la pregunta por la religión no es “qué es lo religioso? Sino el ¿para qué? de lo religioso. En ese sentido la religión cumple cinco funciones: de contingencia; impotencia; escasez; frustración y privación. Por lo tanto el pentecostalismo satisface una

demanda que pronto será cubierta por otras instituciones sociales, y cuando ello ocurra el pentecostalismo entrará en crisis porque su oferta no satisfará las demandas populares quienes ya se encuentran satisfechas. Estas ideas están presentes en la obra de Lalive, d' Epinay (1968:172), así el autor extrae el siguiente análisis teórico:

1.1. La protesta simbólica.

Al ofrecer la certidumbre de la salvación, la seguridad de la comunidad, y cierta forma de dignidad humana, el pentecostalismo canaliza una fracción importante de las masas populares. Su expansión es paralela a la de los movimientos sociales marxistas. Estos iguales que aquél han nacido de una misma carencia y de las mismas necesidades: unos y otro se nutren de la misma rebelión y se disputan, *grosso modo*, la misma clientela aunque dándole a ésta una orientación totalmente diferente. Parafraseando un texto famoso, señala Lalive, d' Epinay podemos decir que el pentecostalismo “es, por una parte la expresión de la miseria real; y por otra, la protesta contra esa miseria. Es el suspiro de criatura fatigada, el sentimiento de un mundo sin sensibilidad, como es el espíritu de los tiempos privados de espíritu”. ¿No es paradójico ver nacer en un mismo terreno, y desarrollarse en forma paralela, una protesta puramente religiosa y espiritual, y otra, puramente social y política?. El pentecostalismo, por su parte, condena el mundo y se distancia de él, traspasando las esperanzas humanas a un más allá divino, mientras que el comunismo en Chile es completamente ateo y marxista (Lalive, d' Epinay 1968: 67-68).

Bajo esta concepción teórica, el pentecostalismo está determinado por las condiciones sociales y económicas de la sociedad chilena. Así el pentecostalismo es un epifenómeno de una estructura social en crisis como la sociedad señorial y hacendal en los campos; un capitalismo de exportación, de productos primarios, en crisis; y un capitalismo estatista precario, centralista y urbano. Frente a ello el pentecostalismo pierde toda originalidad, como religión popular y se transforma en una “conciencia errónea” y una “miseria religiosa” producto de una sociedad en crisis sin alternativas.

1.2. La mentalidad primitiva.

Al respecto señala que la sociedad chilena tradicional se caracteriza, en el nivel de los estados mentales colectivos, por su religiosidad, y hasta por su mentalidad mágica y primitiva (sustrato religioso). Si bien es cierto el pueblo chileno no se aficiona mucho al culto católico, el cual sufre de falta de sacerdotes y ha estado demasiado ligado a la oligarquía como para poder satisfacer a los proletarios. Pero su religiosidad se manifiesta en las mil creencias, ritos y supersticiones populares. Hay más todavía, cuando se sitúa geográficamente la zona clave del evangelismo chileno, se comprueba que cubre muy exactamente el territorio indio. Los araucanos son todavía animistas; y los mestizos, la mayoría de los chilenos, conservan ciertas prácticas religiosas, como lo atestiguan las innumerables ánimas que se levantan a lo largo de caminos y carreteras. Fueron en primer lugar estas fuerzas religiosas las que el pentecostalismo supo captar, operando inconscientemente una idiosincrasia. En esa región, la división de las funciones en el seno de la comunidad pentecostal, reproduce la que existía en la sociedad india: al cacique y a los jefes de familia corresponden el pastor y a los ancianos; a las machis, a la vez profetisas (manifestaciones glosolálica) y curanderas, responde el cuerpo pentecostal de profetisas, quienes son generalmente las que operan las curaciones difíciles. Esta división de funciones según los sexos, se hace cada vez menos rígida a medida que se

sube hacia el norte, después de atravesada la “frontera”, o sea, el río Bío- Bío (Lalive, d'Épinay 1968: 68-69).

El pentecostalismo es una “mentalidad primitiva” en una sociedad entrante a una “mentalidad moderna”, por lo tanto el pentecostalismo entra en un conflicto de mentalidades. Aunque el pentecostalismo atraiga las mentalidades primitivas para refugiarlas en un mundo en decadencia, del que sólo queda la nostalgia de que todo pasado fue mejor. Frente a ello el pentecostalismo es una obstrucción a la modernidad en sus valores fundamentales como el profesor y el desarrollo.

1.3. La institución total.

La predicación pentecostal se dirige al individuo y busca una decisión libre. En esta primera etapa, el prosélito toma un compromiso consciente y personal, pero una vez dado este paso, el grupo domina al individuo y exige de él la entrega total de su persona a la comunidad. Convertirse y entrar a formar parte de la Iglesia significa para el individuo aceptar que la totalidad de sus actos sean reglamentados y controlados por la comunidad religiosa, no quedándole dominio alguno en el cual su conciencia personal sea el último juez. Esta es una característica de las sectas, emitir sobre el individuo una pretensión totalitaria. Esto sumado al rechazo de la sociedad y la actitud de huelga y de pasividad, sino de condena, que derivan de tal rechazo. Así el pentecostalismo se constituye en torno de la condenación que dirige contra el mundo, pues éste no será renovado sino con la venida, inminente e imprevisible, del Señor y en torno a la misión que se da de salvar las almas de este mundo, para ofrecerles el refugio temporal de la comunidad. El grupo goza de una moral de acción y de compromiso; el creyente aislado debe seguir una ética de desprendimiento y de huelga (Lalive, d'Épinay 1968: 163- 164).

Es probable que el autor no conozca los trabajos de Goffman en la época de la investigación, sin embargo desarrolla una microsociología del pentecostalismo, permitiéndole describir las características de los discursos, prácticas y ritos religiosos del pentecostalismo. Así muestra que la liberación del individuo sólo es inicial y que luego es desplazada por el comunitarismo, que se transforma para el fiel pentecostal en una institución total, como la que describe Goffman (1960). Así el pentecostalismo sería una “institución de refugio”.

Algunas de las características que señala Goffman⁴ hacia las instituciones totales y que se pueden adecuar al pentecostalismo descrito por Lalive, d'Épinay son: ruptura de las barreras que separan los ámbitos de dormir, jugar y trabajar; todos los aspectos de la vida se desarrollan en el mismo lugar y bajo la misma autoridad; cada etapa de la vida diaria de un miembro de estas instituciones se lleva a cabo en compañía de un gran número de otros, con el mismo trato y para hacer juntos las mismas cosas; los miembros tienen limitado el contacto con el exterior, y se sienten inferiores, débiles, culpables, etc.; agresiones al yo, cómo se mortifica habitualmente y por distintos procedimientos la identidad subjetiva del interno: anulación del rol social, obediencia ciega, imperativos de confesar la vida privada en público, contaminaciones. Entre los fines se puede señalar el logro de la purificación religiosa, la protección de la comunidad contra la contaminación (moral y física).

1.4. La anomia.

Lalive, d'Épinay señala que, si la predicación pentecostal encontró eco tan favorable, era porque respondía a una demanda provocada por el paso lento de una sociedad de tipo tradicional y señorial, hacia otra sociedad secularizada y democrática (Lalive, d'Épinay 1968:

62). En este sentido los conceptos centrales son: sociedad tradicional (mecánica)/sociedad moderna (orgánica).

La crisis de la sociedad tradicional⁵ (minera y hacendal) es el principal motivo de la inmigración rural-urbana. Esta movilidad horizontal que reúne en las poblaciones callampas de los alrededores de Santiago a los inquilinos arrojados de los campos. Así la sociedad chilena, que en su estructura antigua, de hacienda, hace emigrar a los campesinos, y en sus estructuras nuevas no se caracteriza todavía por el desarrollo industrial, genera un estado de anomia. Mientras las clases populares viven en el desarraigo y la nostalgia de la hacienda, en cuya figura central se encuentra el patrón. En esta escena aparecen los pentecostales anunciando la salvación cuya garantía terrestre es la curación de los enfermos, proclamada en las calles y en las plazas públicas, por hombres del pueblo que hablan el lenguaje popular y se dirigen a sus hermanos de clases “Chile para Cristo”, e ahí el tema y el objetivo supremo. Frente a ello el pentecostalismo ofrece a la población una sociedad de substitución que le resulta atractiva, porque se conforma a un modelo conocido, pero renovándolo. De este modo el éxito de esta secta, que sucede a los fracasos repetidos de las denominaciones misioneras más antiguas, descansa sobre la relación continuidad/discontinuidad que une el pentecostalismo a la sociedad y la cultura ambientes: es porque la sociedad pentecostal aparece, desde cierto ángulos, radicalmente diferente de la sociedad chilena, y desde otros, muy semejante a ella, que esta denominación religiosa ha proporcionado una respuesta posible y eficaz a las necesidades del pueblo (Lalive, d’Epinay 1968: 62-70).

Bajo esta concepción durkheimiana, Lalive hace un aporte grande y original en su interpretación del pentecostalismo, concebido como síntesis cultural, en el sentido de ruptura y continuismo, cuya propuesta, influirá notablemente en la antropología del pentecostalismo: Foerster (1989); Ossa (1991); Tudela (1993); Guerrero (1994) y Guevara (2001). Esta concepción muestra la contextualización histórica, cultural y social del pentecostalismo. Esto hace entender de manera clara por qué el pentecostalismo tuvo, y sigue teniendo, tanto éxito en América Latina, principalmente en las zonas indígenas, rurales y en los espacios y tiempos de profunda crisis políticas y económicas.

2.1. Teoría de la secularización y de la modernización.

Uno de los presupuestos teóricos no explicitado por Lalive, d’Epinay es la teoría de la secularización (Weber 1998), que en ese entonces estaba muy presente en los teóricos de la religión (Berger 1968; Luckmann 1970; Wilson 1969), visto como el repliegue de lo divino y de la religiosidad. Los más extremistas señalaban la desaparición de todo interés socialmente relevante por los aspectos más directamente sobrenaturales de la religión: escatología, ángeles, demonios, curaciones y milagros. Otros expresaron una manifiesta disminución de lo religioso a partir de fenómenos como: diferenciación, racionalización, mundanización, autonomización, privatización, pluralización y colapso de la cosmovisión.

Lalive, d’Epinay toma una perspectiva de la visión modernizante de la religión, en donde aparece el dualismo tradicional/moderno: lo tradicional es asociado a lo rural, agrícola, iletrado, antiguo, supersticioso, exótico, mágico, atrasado e indígena. Por lo tanto lo indígena y lo pentecostal son similares. En ese sentido no se habla de religión sino de religiosidad, no se habla de religión oficial sino de religión popular. Sin embargo lo tradicional y moderno son dos tipos de sociedades que se encuentran en la ciudad, por lo cual la gente que emigra del campo a la ciudad entra en crisis al no encontrar los valores y las instituciones tradicionales⁶.

Al respecto se pregunta si el pentecostalismo, al igual que el protestantismo favorecería el surgimiento de una sociedad industrial capitalista desarrollada (1968: 181-194):

2.1. El trabajo como castigo

Las ideas canalizadas por el protestantismo ¿crean en los fieles una motivación favorable al espíritu de empresa y de ascetismo? En el cuadro de un protestantismo evangelizador, el signo visible de la elección no es ámbito material, sino el éxito en el anuncio del mensaje y de la regeneración moral. El progreso no es en sí un valor esencial; y el trabajo, tampoco, más bien se mira a este último como relacionado con el mundo del pecado, ya que, para ir al trabajo, es preciso salir del recinto protector de la comunidad religiosa. Así pues, si el pentecostal es considerado buen trabajador, honrado, sin problemas, no parece, sin embargo, que esté dotado del espíritu de empresa y de iniciativa que caracterizaba a los “burgueses conquistadores” del siglo XIX europeo. El protestantismo, acaso también por un fenómeno de simbiosis con la cultura sudamericana tradicional, que no ve en el trabajo y en el progreso el *summum* de la vida humana, no parece introducir de manera sensible una nueva ética del trabajo. Este último no adquiere en Chile un valor religioso, sino que permanece como valor mundano. Tenemos como prueba, señala Lalive, d’Epinay a esos jóvenes pastores pentecostales, que sólo continúan ejerciendo su profesión para poder, dentro de algunos años, gozar de la caja de retiro, los cuales se alegran de esta posibilidad, después de la cual podrán finalmente consagrarse totalmente a la obra de Dios. Igualmente esos pastores que afirman que ejercer una profesión es servir a dos señores (Lalive, d’Epinay 1968:189).

2.2. Vivir es sobrevivir

Si es así, ¿lleva este espíritu a los protestantes por un camino del mejoramiento social y económico intra generacional?. Al respecto el autor es tajante, expreso que no. A pesar de que el pentecostalismo reglamenta severamente la vida de sus adeptos, no permite el mejoramiento en sus condiciones de vida, no despierta el deseo de conocimiento de sus hijos. No existe una movilidad socio- profesional vertical, que le permita mejorar su situación, o que permita a sus hijos franquear uno o varios escalones en la jerarquía social. Lo que se puede afirmar es, por una parte el carácter negativo y prohibitivo de la ética social del protestantismo; y por otra, la falta de evidencia del éxito socioeconómico de los protestantes (Lalive, d’Epinay 1968:189).

2.3. La revolución individual

En caso afirmativo, esta movilidad vertical individual ¿contribuye, y en qué, al dinamismo del desarrollo económico y social global? En una palabra, si la afirmación: “convierte al individuo y él mejorará su situación personal y la de su familia” no carece de fundamento, el adagio que proclama: “convierte al individuo y así se transformará la sociedad”, es fundamentalmente dudoso. Se basa en la creencia en el desarrollo natural y automático de las sociedades, y es claro que en Europa y en América del Norte tuvo este carácter espontáneo y acumulativo; pero no sucede igual en el Tercer Mundo, donde múltiples factores parecen helar las posibilidades de desarrollo y conducir a los países pobres a ser más pobres con relación a los países ricos, que son cada vez más ricos (Lalive, d’Epinay 1968: 193).

2.4. Pentecostalismo ¿Secta o Iglesia?

Otro elemento weberiano es la tipologización. ¿el pentecostalismo es una secta o una iglesia? Para analizar la evolución del pentecostalismo chileno, da cuenta de que no había aparecido bajo la forma sectaria más pronunciada y virulenta, sino que se relacionaba con el tipo de *secta establecida*, en la organización, la jerarquía y el control de las manifestaciones espontáneas se hallaban presentes desde el comienzo. Y más específicamente el pentecostalismo sería una *secta establecida conversionista*.

El autor utiliza las concepciones de secta de Weber (1998) complementado con las ideas de Niebuhr (1957), Yinger (1969), Troeltsch (1992) y Wilson (1969), todos de origen anglosajón o germánico donde la idea tiene connotaciones incluso más positivas que el concepto de iglesia⁷.

Desde los modelos teóricos estructuralistas, funcionalistas y secularistas utilizados en la obra de Lalive, d'Épinay el pentecostalismo es una religión popular pero bajo una fuerte connotación modernizante. Para Morandé (1987:154) esta concepción teórica implica dos procesos: Un elemento sobreviviente del mundo tradicional en ocaso, destinado a desaparecer junto con él, es decir una especie de arcaísmo que tarde o temprano terminaría por autodisolverse; un recurso adaptativo generado por el mismo proceso de transición a la modernidad y destinado a morigerar las arritmias de un proceso de cambio necesariamente acelerado. Esta última alternativa fue, naturalmente, la que tuvo mayor desarrollo, habida cuenta de que un elemento decisivo de este proceso de modernización era la migración rural a las ciudades. En este contexto, la religiosidad popular era vista como una prolongación del mundo rural en la ciudad, en el sentido de una proyección y compensación del mundo tradicional que muere y se abandona pero, pese a todo, ha sido traído a la ciudad por la población migrante. No se puede romper con una cultura de modo súbditos y la religiosidad popular era vista justamente como la posibilidad al alcance de cualquier migrante de revivir sus tradiciones en un mundo urbano que era, sin embargo, sustancialmente hostil a toda imagen sacralizada del mundo.

Bajo la visión modernizante la ética pentecostal fue concebida como valores antimodernos. Uno de los valores centrales de la modernidad estaba en la “ética del trabajo”, sin embargo el pentecostalismo es visto como una obstrucción a esta ética moderna. En realidad en el pentecostalismo, sí existió desde un comienzo una valoración triple en la concepción del trabajo: trascendente, inherente y útil. Los pentecostales no rechazaban el trabajo, sino las condiciones laborales que se oponían a los valores de libertad y de ciudadanía. Trabajo/obrero y pobreza eran sinónimos. Por lo tanto, no es de negar que la actividad espiritual esté por encima de la actividad material; aparezca la expresión tan notoria entre los pentecostales “trabajo espiritual”/ “trabajo material”, “trabajar para el Señor”/ “trabajar para el mundo”.

En la ética pentecostal, las condiciones explotadoras del trabajo eran concebidas como Alienación Espiritual, porque separa de la comunión con Dios; y una alienación ecológica, ya que la tierra deja de ser un jardín, y que el trabajo es opresor del hombre. Las condiciones en las que se desenvuelve todo ello conllevan que el trabajo no ofrezca al obrero las posibilidades para que desarrolle libremente sus energías físicas y espirituales, experimenta una sensación de malestar más que de bienestar, porque no se desarrollan libremente sus energías mentales y físicas sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido.

El trabajador sólo se siente a sus anchas en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es un trabajo forzado. Esto conlleva a que el trabajador sólo realice en el trabajo sus capacidades animales, es decir: comer, beber y engendrar. En este sentido lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal. La empresa era una antesala del sepulcro, los hombres son verdaderos “esclavos

blancos”, son lanzados a la tumba a fuerza de trabajo y agonizan y mueren en silencio. La jornada de trabajo no conduce solamente al empobrecimiento de la fuerza humana de trabajo, produce además, la extenuación y la muerte prematura de la misma fuerza de trabajo. Alarga el tiempo de producción del obrero durante cierto plazo a costa de acortar la duración de su vida (Marx 1987: 199- 208).

Insistimos, el pentecostalismo no rechazaba el trabajo⁸, sino las condiciones, por ello no podía asignarle una legitimación religiosa al trabajo porque eso hubiese significado legitimar la explotación y la opresión del obrero. Basta sólo con recordar que los pentecostales consideraban a los predicadores y pastores, es decir el trabajo religioso, como obrero (similar al comunismo); al pastor se le llamaba siervo de Dios (servidor); hermano (compañero); y pastor (hermano pastor). Todo esto nos ayuda a pensar que el pentecostalismo le asignaba valor al trabajo religioso (predicar, pastorear, orar, etc.) porque allí se sentía a sus anchas, libre y recompensador. Allí, en el templo o en la comunidad pentecostal, todos los trabajadores eran iguales; las remuneraciones simbólicas eran proporcionales al esfuerzo y la motivación personal. El obrero cuando comenzaba una “nueva obra” era un “trabajo cuentapropista” en el cual el “obrero” trabajaba materialmente en lo que sea para sostener su familia. En la tarde salía a predicar por las calles y una vez que ya tenía una congregación que lo pudiera sostener por medio de los diezmos, ofrendas y primicias, abandonaba su “trabajo material”, para dedicarse al “trabajo espiritual”.

De esta manera, extrayendo las ideas desde la misma obra de Lalive d’Epinay, sostenemos que:

El pentecostalismo en primera instancia era un refugio para las masas. Y una vez socializado en la nueva religión el fiel es instado a rebelarse contra la sociedad. Predicando una protesta real y simbólica contra la miseria social y al mismo tiempo genera una revolución espiritual en el individuo converso. Así el pentecostalismo pasa de refugio a la rebelión de las masas y no en huelga social, como señalo Lalive, d’Epinay.

Creo que la idea de Lalive, d’Epinay que el pentecostalismo era “un refugio” y estaba en “huelga social” se debió a:

Las iglesias históricas se estaban acomodando en distinta medida al proceso de secularización institucional (resistiendo de mayor o menor manera algunas de las diversas dimensiones del fenómeno). Habían aceptado una visión desencantada del mundo, dejando para la ciencia la tarea de explicar el funcionamiento de la naturaleza y la sociedad humana y reduciendo, en la mayor parte de los casos, la capacidad de intervención de lo divino en la vida cotidiana. De esta manera la teoría de la secularización se transforma en el máximo realce de la idea del progreso: supremacía de la razón; ilustración progresiva; valor de la vida terrenal en sí misma; y el principio de la utilidad. Por lo cual la proclama por excelencia es la desidia en la vida pública, por lo cual los ilustrados se transformaron en: profetas, nuncios y heraldos de la modernización, en donde la educación y la concientización política serían los instrumentos suplantadores de los dioses y sus respectivas ideologías.

En segundo lugar, la huelga social que señaló Lalive, d’Epinay se debió a que observó un pentecostalismo que vio amenazado el consumo de su discurso por parte de los grupos explotados, oprimidos y marginados. Esto lo dice también Sepúlveda, quien señala que, producto de la mayor participación social y política que vivieron el campesinado y los pobladores (los marginales), para quienes aparecieron nuevas y amplias posibilidades de participación social impulsada por el propio Estado. Esto produjo, por un breve tiempo, una multitud de organizaciones y se comenzó a vivir una presión social por la participación. En la medida que estos sectores constituían la “clientela” típica del pentecostalismo, este proceso significó un gran desafío. La disminución de la receptividad ante la predicación del mensaje evangélico en las calles y plazas. Ahora había otras voces que atender, las cuales sugerían

caminos más concretos y reales para salir de la pobreza. Un importante sector reaccionó en el sentido opuesto⁹. Preocupado por la posibilidad del “contagio” de los vicios mundanos que podría acarrear la participación social, de la disminución de la dedicación del tiempo libre a las actividades tradicionales de las iglesias, de los posibles cuestionamiento a la autoridad pastoral por quienes se habitúan a elegir sus dirigentes y, finalmente, molestos por la competencia que ejercían las organizaciones sociales, este sector tendió a reafirmar el tradicional rechazo a la participación social y a la exigencia de una separación total del mundo. En consecuencia, inició una prédica contraria a la participación social, la que era vista como desviación de la “recta doctrina” (Sepúlveda 1999:137).

En realidad, viendo la historia, no es que el pentecostalismo haya rechazado al mundo-sociedad, sino que el mundo-sociedad, rechazó (primero) a los pentecostales. Este rechazo por parte de la sociedad se dio porque este grupo religioso era “pobre entre los pobres” y “pentecostales entre los evangélicos”. Y luego el pentecostalismo representó en su discurso a la “sociedad como suciedad” y al mundo como “gobierno de Satanás”, como mecanismo de defensa. Sin embargo primó el rechazo de la sociedad, en su doble condición de marginalidad, que marcaron la identidad pentecostal, que sólo a condición de saberse pueblo elegido de Dios, especial tesoro e hijos de Dios, los ayudó abrirse espacio agazapados, luego de rodillas y por fin levantados, aun enclenque, como una opción religiosa en Chile, ya no sólo de los pobres de entre los pobres, sino de los pobres transformados en pobres decentes, pero también de los sectores medios bajos, a quienes le inyectó la “ética pentecostal” una especie de “ética protestante latinoamericanizada o tercermundista”: trabajo, ascetismo y comunidad. Así el pentecostalismo clásico creció en una sociedad que los rechazaba pero que supo aprovechar las condiciones históricas, como “matriz sustitutiva”. Sustituyó primero, como señala Lalive, d’Epinay (1968), la hacienda entre 1938 y 1963, en los inmigrantes campesinos; y luego partir de 1973 en adelante sustituye al Estado y a la Iglesia católica en los sectores populares¹⁰.

Inconclusión

Otra idea que se puede extraer de Ortega y Gasset (1964:16), es el concepto de snobismo, y que para el caso del pentecostalismo podemos hablar de snobismo religioso haciendo referencia los predicadores y pastores chilenos de la primera mitad del siglo XX, sin credenciales y certificaciones hereditarias y/o adquiridas en seminarios o institutos teológicos. Es por ello, que tanto para el protestantismo como para el catolicismo, el pentecostalismo implicaba un fenómeno ridículo y extravagante y se podría decir snobista. Sus pastores y predicadores no tienen origen de abolengo ni de alcurnia, son “predicadores snob”¹¹ que nacen y predicen en la calle.

Entre las grandezas de la obra de Lalive, d’Epinay es que apellidó a un fenómeno que “no tenía nombre”, de protestantismo popular, el primero en aplicar el concepto en Chile; pero también puso en cuestión el real aporte del protestantismo misionero a la transformación nacional. Sin embargo su libro se transformó en “la Biblia de la sociología de la religión”. Cada quien cita y selecciona del texto lo que le conviene y las ideas que menos quería hacer relevantes su autor, se mitificaron (“refugio” y “huelga”). Hoy por hoy el pentecostalismo sigue siendo como el cristianismo inicial, ¿cómo llamarle?: ¿judíos?, ¿galileos?, ¿nazarenos? o ¿cristianos? Y en el caso del pentecostalismo, ¿cómo llamarle?: ¿protestantes?, ¿evangélicos?, ¿carismáticos? o ¿pentecostales? La grandeza del pentecostalismo es que fue un fenómeno religioso que no tuvo mentores e iniciadores como Calvino, Lutero o Wesley para que recibieran sus nombres; no nació en seminarios, aulas magnas o escritorios: nació en la calle. El pentecostalismo ha significado la “latinoamericanización”, “indigenización”, “tercermundización” y/o “sureñización” del protestantismo.

El libro es una obra monumental no sólo para Chile, sino también para América Latina. Es un clásico de la Sociología de la Religión y aún más es un clásico de la Sociología del pentecostalismo. Porque, hoy en una sociedad plurirreligiosa, no podemos decir sociología de la religión, sino de las religiones (del cristianismo, judaísmo, islamismo, etc.). Así hablamos de una sociología del pentecostalismo, del protestantismo o del catolicismo. Hoy cuando la Sociología de las Religiones se ha estancado, como la Antropología de la Religión señalada por Geertz (2005: 87) ya estaba estancada en la década del sesenta en Estados Unidos, se hace necesario ponerla en marcha en Chile.

Para poner en marcha la sociología de las religiones hoy, y específicamente la sociología del pentecostalismo, son necesario dos aspectos: hacer una revisión teórica, bajo un matiz crítico de los trabajos clásicos; y en segundo lugar, una nueva “trama categorial” y de una multidisciplinariedad, tal como lo hicieron Luhmann (2007) y Geertz (2005), quienes han contribuido inéditamente en las Teorías Sociológica y Antropológica de las religiones.

En ese sentido la sociología del pentecostalismo del siglo XXI, debe mirar a los clásicos críticamente para no mitificar sus propuestas, sino para seguir los ejemplos de autores como Lalive, d’Epinay quienes estudiaron el pentecostalismo un movimiento religioso ignorado, aplicando los modelos teóricos de la época. Hoy necesitamos recurrir a la Literatura, la Historia, la Teología, el Arte, etc. para reactivar la Sociología del pentecostalismo, incluso llegar más lejos: elaborar una teoría sociológica del pentecostalismo.

Bibliografía

Arnol, Marcelo; Prado, Teresa; y Saidel, Vivia. 1986. “Análisis de contenido de cuatros estudios de religiosidad popular”. En Revista Chilena de Antropología N°5, 1986, 73- 101. Santiago de Chile.

Berger, Peter 1999. *El dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Editorial Kairos. Barcelona. España.

Berger, Peter y Luckman, Thomas. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Editorial Paidós. España.

Castillo, Cecilia. 2005 “Liturgia pentecostal: características y desafíos del culto Pentecostal chileno”. En *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, teología e historia*. Editores Daniel Chiquete y Luis Orellana. Concepción. Chile. pp 175- 195.

Ciselli, Graciela. 2006. “Antropología Cultural. Ficha de Cátedra N° 2. El desarrollo la Teoría Antropológica”. Revista Patagónica de Periodismo y Comunicación Narrativa. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de la Patagonia. Argentina.

Cohn, Norman. 1997. *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Alianza Editorial. Madrid.

Foerster, Rolf. 1995. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria. Santiago. Chile.

- . 2005. “Pentecostalismo mapuche ¿fin o reformulación de la identidad étnica?”. En *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Ediciones Capvs. Universidad Arturo Prat. Ediciones el Jote Errante. Iquique. Chile., pp385- 404.

- Geertz, Clifford. 2005. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. Barcelona.
- Giddens, Antony 2000. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Ediciones Taurus. Buenos Aires.
- 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.
- Guerrero, Bernardo. 1997. Ytiri y Pastor: ¿dos caras de una misma moneda? Medicina andina y medicina pentecostal en el Altiplano del Norte de Chile". En *El pentecostalismo en América Latina. Entre tradición y globalización*. Angelina Pollak- Etz y Yolanda Salas (Compilaciones). Ediciones Abya- Yala, pp 81- 109.
- Lagos, Humberto. 1985. *Sectas Religiosas en Chile: ¿opresión o liberación?*. Ediciones Presor. Santiago. Chile.
- .1988. *Crisis de la esperanza. Religión y autoritarismo*. Lar y Ediciones Presor. Santiago. Chile.
 - .1987. *Los evangélicos en Chile: una lectura sociológica*. Lar y Ediciones Presor. Santiago. Chile.
 - .1988. *Crisis de la Esperanza. Religión y Autoritarismo en Chile*. Lar y Ediciones Presor. Santiago. Chile.
 - .1987. *Sectas religiosas en Chile: ¿opresión o liberación?*. Ediciones Presor. Santiago. Chile.
- Luckmann, Thomas 1973. *La Religión Invisible*. Editorial Sígueme, Salamanca. España
- Luhmann, Niklas. 2007. *La religión de la Sociedad*. Editorial Trotta. Madrid
- Mansilla, Miguel. 2005. "La canutofobia en la educación chilena". Revista Reflexiones educacionales. Depto. de Educación y Humanidades. N° 5. 2005. Universidad Arturo Prat. Iquique. Chile.
- 2005. "Nacidos en la calle. De la construcción bestial del predicador callejero a su construcción como patrimonio cultural". Universidad de Santiago del Estero. Argentina. En <http://acilbuper.webcindario.com/>
 - 2006. "La canutofobia en Chile". Revista de Ciencias Sociales On Line. <http://www.uvm.cl/sonline>. Universidad de Viña del Mar. Chile.
 - 2006. "La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno". En Revista Polis N° 16. Universidad Bolivariana. Chile. <http://www.revistapolis.cl/16/mansi.doc>

- 2006. “Las representaciones simbólicas del pentecostalismo chileno sobre el Estado”. Revista Si somos Americanos. Universidad Arturo Prat. Iquique. Chile.
 - 2008. “Desterrados y peregrinos. La constitución de la identidad del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX (1909- 1950)”. (EN PRENSA). Revista Dimensión Antropológica N° 42. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
 - 2007. La 'canutofobia' en Chile. Factores socioculturales de la discriminación evangélica en Chile. Universidad de Granada. España.
http://www.ugr.es:80/~pwlac/G23_11MiguelAngel_Mansilla_Aguero.html
- Marx, Carlos. 1987. *El capital. Crítica de la economía política*. FCE. México.
- Niebur, Richard. 1957. *The Social Source of Denominationalism*. Meridiom Books, Nueva York.
- Ortega y Gasset, José. 1964. *La Rebelión de las Masas*. Editor Revista de Occidente. Barcelona.
- .1990. *Espiritualidad popular y acción política. El pastor Víctor Mora y la Misión Wesleyana Nacional. 40 años de historia religiosa y social (1928-1969)*. Ediciones Rehue. Santiago. Chile.
 - .1991. *Lo ajeno y lo propio. Identidad Pentecostal y trabajo*. Ediciones Rehue. Santiago. Chile.
 - .1991 “Trabajo y religión en el pentecostalismo”. En *Religiosidad popular, trabajo y comunidad de base*. Orlando Mella y Patricio Frías Editores. Ediciones Primus. Santiago. Chile
 - .1999. *Iglesias evangélicas y derechos humanos en tiempos de dictaduras. La confraternidad cristiana de iglesias 1981-1989*. Editores Fundación Konrad Adenauer y Centro Ecuménico Diego de Medellín. Santiago. Chile.
- Palma, Irma (editora). 1988. *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*. Editorial Amerindia. Santiago. Chile.
- Parker, Cristian. 1996. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica. Santiago. Chile. México
- Salinas, Maximiliano. 1987. *Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del Cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Ediciones Rehue. Santiago. Chile.
- Sabella, Andrés. 1997. *Norte Grande*. Editorial LOM. Santiago. Chile.
- Sepúlveda, Juan. 1988. “Pentecostalismo y Democracia. Una interpretación de sus relaciones”. 229- 248. En *Democracia y Evangelio*. Ediciones Rehue. Santiago. Chile.

- .2003. "El principio pentecostal. Reflexiones a partir de los orígenes del Pentecostalismo en Chile". *En Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, teología e historia*. Editores Daniel Chiquete y Luis Orellana. Concepción. Chile, pp 13-28.
 - .2003 "Los evangélicos en la sociedad chilena. En Una perspectiva histórica". Corporación Cristiana Anabaptista "Puerta del Rebaño". Visitado el 5 junio del 2008. <http://www.puertachile.cl/frames.htm?>
http://www.puertachile.cl/historia/2004_sepulveda_chile.htm
 - .1999. *De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Editores Fundación Konrad Adenauer. Facultad de Teología. Comunidad Teológica Evangélica.
- Tennekes, Hans. 1985. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Ciren. Iquique. Chile.
- Tudela, Patricio. 1992. *Transformación Religiosa y Desintegración de la Comunidad Aymara Tradicional en el Norte de Chile*. Holos. Bonn.
- Troeltsch, Ernst. 1967. *El protestantismo y el mundo moderno*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Yinger, Milton. 1969. *Religión, Persona y Sociedad*. Editorial Razón y Fe. Madrid. España.
- Weber, Max 1998 *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Ediciones Istmo. Madrid.
- Wilson, Bryan 1969. *La Religión en la Sociedad*. Editorial Labor. Barcelona.

¹ Sociólogo. Dr © en Antropología. UTA. UCN.

² Arnol, Marcelo; Prado, Teresa y Saidel, Vivian (1986); Castillo, Cecilia (2003); Foerster, Rolf (2005); Foerster, Rolf (1995); Guerrero, Bernardo (1997); Lagos, Humberto (1987, 1988a; 1988b); Mansilla, Miguel. (2005a; 2005b; 2006a; 2006b; 2006c; 2007a; 2008); Sepúlveda, Juan (1988; 1999; 2003^a; 2003b); Ossa, Manuel (1990; 1991^a; 1991b; 1999); Palma, Irma (1988); Parker, Cristian (1996); Salinas, Maximiliano (1987); Tennekes, Hans (1985).

³ El martes 20 de octubre (1936) en la Oficina Bellavista...iban varios hermanos a una reunión con un grupo de niños que cantaban de corazón alabanzas al Señor. Tenían que pasar al frente de la casa del Subdelegado y lo hicieron cantando himnos. Le pareció muy mal y habló por teléfono a los carabineros, diciéndoles: “que un grupo de comunistas habían pasado por su casa cantando la Marsellesa”. Llegaron los carabineros y se dieron cuenta que no eran “comunistas”, sino cristianos evangélicos, llevándose algunos testamentos e himnarios para comprobar el asunto ante delegado. Un caballero, Jefe de la Tenencia para defender a los hermanos (Revista Fuego de Pentecostés, N° 98, Mes de noviembre de 1936, pp 7).

⁴ Goffman clasifica las instituciones totales de nuestra sociedad en cinco grupos: 1. Las de cuidado de las personas incapacitadas e inofensivas: hogares de ancianos, ciegos, huérfanos, etc.; 2. Las de cuidado de personas que no pueden cuidarse a sí mismas y además son una amenaza para la comunidad: hospitales de enfermos infecciosos, manicomios y leprosarios; 3. Las que protegen a la comunidad de personas que atentan deliberadamente contra ella: cárceles, presidios, campos de trabajo, etc.; 4. Las de carácter laboral: cuarteles, barcos, campos de trabajo, colonias, servicio en mansiones señoriales; 5. Los refugios del mundo, para formación de religiosos: abadías, monasterios, conventos, etc.

⁵ La idea de tradición es en sí misma una construcción moderna; por lo tanto generalmente, en estos estudios se utiliza el concepto de religiosidad asociado a lo tradicional, identificado con lo dogmático, ignorante y atrasado. En este sentido es un mito pensar que las tradiciones son impermeables al cambio: se desarrollan en el tiempo, pero también pueden ser repentinamente alteradas o transformadas. Son inventadas y reinventadas. Las características definitorias de la tradición son el ritual y la repetición. Las tradiciones son siempre propiedades de grupos, comunidades o colectividades. Los individuos pueden seguir tradiciones o costumbres, pero las tradiciones no son una cualidad del comportamiento individual en el sentido en el que son los hábitos. Lo distintivo de la tradición es que define una especie de verdad; normalmente, las tradiciones tienen guardianes: eruditos, especialistas, doctores, sacerdotes, sabios, etc. (Giddens 2000).

⁶ El pentecostalismo es la única comunidad que satisface estas necesidades psicológicas y simbólicas ausentes en la ciudad, así el pentecostalismo se transforma en una institución intermedia. Como señalan (Berger y Luckman 1997: 101) son intermedias en el sentido que median entre el individuo y los patrones de experiencias y acción establecidos en la sociedad. A través de estas instituciones los individuos contribuyen activamente a la producción y al procesamiento del acervo de sentido.

⁷ En Chile, el concepto de secta ha sido muy utilizado Lagos (1985; 1987; 1996) y Chacón y Lagos (1987), pero con connotaciones peyorativas, con el cual el pentecostalismo también ha sido caracterizado.

⁸ Dos décadas y media más tarde Ossa vincula el trabajo con la identidad pentecostal. Aunque el trabajo les aporte a veces algunas satisfacciones, conlleva sin embargo un aspecto de sacrificio en el que se advierte su dimensión de castigo. Aceptar este castigo como parte de la conversión al evangelio es obedecer a Dios y redimirse del pecado. De ahí le viene al trabajo una fuente de legitimidad religiosa. Así se restituye la cadena de reciprocidad entre Dios y los hombres – pecado, castigo, obediencia y bendición – el trabajo vuelve a su origen ser colaborador con el Creador”. El pentecostal (en este sentido más pobre y sin mayor formación), prefiere trabajar por su propia cuenta. Cuando el hombre se convierte al evangelio se transforma en una “religión” con Dios, en el sentido que vuelve a recuperar esa comunión perdida y así “el trabajo vuelve a sus orígenes, en colaboración con Dios el Creador. Pero aquí se introducen dos nuevas dimensiones. La contemplativa que permite gozarse en el trabajo como una prolongación de la obra divina. Por otro lado está la dimensión práctica que vincula las habilidades del trabajador con la potencia divina y le permite uso de ella en caso de dificultad” (Ossa 1991: 127-128).

⁹ La reacción que tuvieron las iglesias pentecostales, según Sepúlveda, fue doble: la emergencia de un sector del pentecostalismo que manifiesta una incipiente apertura a la preocupación social. La presión externa e interna por participar lo llevó a plantearse seriamente la pregunta, si corresponde o no a los creyentes participar en organizaciones sociales; al buscar respuesta bíblica comenzó el redescubrimiento de una serie de pasajes, temas y dimensiones antes opacados por la interpretación espiritualizante. En consecuencia, el servicio y la participación social se reveló como una mediación idónea del cumplimiento del mandato bíblico de amor al prójimo. El sector pentecostal que optó por un evangelio de mayor participación social, se adecuó a tal contexto con una crítica a la sociedad y se presenta a “Dios contra la injusticia social”; de los cuales los grandes responsables son los líderes políticos, económicos y religiosos, que establecen relaciones simbióticas entre sí. Por lo cual muchos líderes empresariales ven en la religión y su obra una especie de “banco del cielo” para invertir en los pobres, pero administrado por la iglesia católica (Sepúlveda 1999:137).

¹⁰ Mansilla, Miguel. 2004. “A la memoria de los expatriados de la tierra”. En Revista Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos. Volumen VI. Año 5. Universidad Arturo. Iquique. Chile.

¹¹ Como señala Ortega y Gasset (1964), en los siglos XVIII y XIX la palabra snob era usada como abreviatura de "Sine Nobilitate", que significa sin título nobiliario. Es un término latino que se utilizaba para referirse a los ricos sin credenciales hereditarias que aspiraban a un título de nobleza. También, la palabra s/nob se colocaba junto al nombre de los estudiantes que ingresaban a las universidades de Oxford y Cambridge cuando comenzaron a admitir alumnos de procedencias sociales que no eran nobles pero que deseaban recibir instrucción de alto nivel. Fue desde ese momento que se utilizó para referirse a la gente que trataba de aparentar más de lo que era (Ortega y Gasset 1964:16)