

Diversificación en el pentecostalismo contemporáneo chileno: un estudio de caso en sectores de altos ingresos¹

**Chilean contemporary diversification in Pentecostalism:
A Case Study on High-End Sectors**

Fabián Bravo Vega²

Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones

fbravovega@gmail.com

Recibido: marzo 14 de 2016

Aceptado: septiembre 30 de 2016

Resumen

El presente artículo analiza los resultados obtenidos de una investigación empírica realizada en una iglesia evangélica en sectores de altos ingresos en la Región Metropolitana, Chile. El objetivo es constatar el rendimiento teórico que ofrece la categoría neopentecostalismo —la cual se entiende como una variante del pentecostalismo que resignifica su doctrina en función de un contexto neoliberal— para la comprensión de nuevas formas de religiosidad pentecostal contemporánea al ajustarse a este caso particular, o si, en cambio, exige una categorización distinta, contrastando los principales planteamientos de autores latinoamericanos con el estudio de caso. El enfoque metodológico utilizado incluyó el método etnográfico, entrevistas en profundidad y observación participante. De este modo, se propone que el nivel de especificidad del contexto chileno requiere de un tratamiento exclusivo para su tipologización.

Palabras claves: pentecostalismo chileno, carismatismo evangélico, altos ingresos.

¹ Este artículo se desprende de la tesis de magíster “‘Y estas señales seguirán a los que creen’: Religiosidad evangélica carismática en sectores de altos ingresos”, perteneciente al Proyecto FONDECYT de Iniciación N° 11130281. Investigador responsable Luis Bahamondes.

² Profesor de Historia y Geografía, Licenciado en Educación, Universidad de La Serena. Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile.

Abstract

This article analyzes the results obtained of an empiric research done to a high-end charismatic evangelical congregation from Region Metropolitana, Chile. The objective is to verify the theoretical yield that such a category of neopentecostalism —which is understood as a pentecostalism variant that resignifies its doctrine in accordance to a neoliberal context— for the understanding of new religious contemporary pentecostal ways when adjusting to a particular case or, if instead, it demands a different categorization, contrasting the main approaches of Latin American authors with the case study. The methodological approach includes the ethnographic method, in-depth interviews and participant observation. In this way, it is proposed that the specificity level of the Chilean context requires an exclusive treatment for its typologization.

Keywords: Chilean pentecostalism, evangelical charismatism, high-end.

Introducción

Dentro de los estudios sobre el movimiento pentecostal en América Latina, destacan en los últimos años aquellos orientados al abordaje de lo que ha sido denominado neopentecostalismo, categoría que se comprende como una derivación del pentecostalismo clásico (Bahamondes y Marín, 2014) o también proveniente del pentecostalismo misionero (Mansilla, 2007). A nivel general, se presenta como un tipo de religiosidad con mayor capacidad de adaptación a las necesidades de los individuos inmersos en lógicas propias de un contexto neoliberal, y constituye, a su vez, una alternativa para la configuración de nuevas formas de sentido. Se genera una ruptura en la dicotomía creyente/mundo con congregaciones más integradas a la sociedad, muchas de ellas con una evidente estructura empresarial. Sin embargo, considerando su nivel de especificidad en Chile con respecto al resto de la región, es necesario cavilar sobre los límites conceptuales que permitan comprender a las nuevas formas de pentecostalismos contemporáneos.

Es por ello que este artículo busca ser un elemento valioso que pretenda dar cuenta de las transformaciones que ha experimentado el campo pentecostal chileno en las últimas décadas. A continuación, se presentan algunos resultados de una investigación científica acerca de un caso de religiosidad evangélica en sectores de altos ingresos en la Región Metropolitana de Chile. Específicamente, este artículo reflexiona acerca de algunos elementos referidos a su caracterización y ubicación dentro de la amplia categoría del neopentecostalismo. Los aspectos metodológicos utilizados corresponden a un estudio de caso, utilizando las técnicas de observación participante y entrevistas en profundidad. Dichas técnicas de producción de información fueron orientadas al análisis de los procesos de individuación e individualización vinculados a su adscripción a la congregación y

religiosidad. A través de estos registros fue posible evidenciar los rasgos que permitieron la construcción tipológica propuesta en este trabajo. Como hipótesis se propone que la categoría neopentecostal presenta un rendimiento teórico solo parcial en su descripción de las nuevas formas de pentecostalismos contemporáneos y, en especial, para la especificidad del caso chileno.

Las directrices de este trabajo se encuentran expresadas en las siguientes interrogantes: ¿qué elementos diferencian a esta nueva fase de pentecostalismo contemporáneo y cómo se vincula con el modelo societal vigente? ¿Cuáles son las especificidades de Chile y específicamente de la congregación estudiada en relación a lo documentado en el resto de América Latina? ¿Cuáles son los rendimientos y límites teóricos que presenta la categoría neopentecostal para el caso de estudio?

Para responder a dichos cuestionamientos, el trabajo se estructura en una primera parte que desarrolla la construcción de la categoría neopentecostalismo por diversos autores en América Latina, además de sus principales elementos constituyentes. Posteriormente, se expone cómo ha sido descrito este fenómeno en el contexto chileno, haciendo énfasis en su nivel de especificidad para luego, finalmente, profundizar en la caracterización de una congregación de corte carismático en sectores de altos ingresos de la Región Metropolitana para, de esta manera, ofrecer una tipologización particular contrastando los aspectos teóricos de la primera parte.

1. Sobre la categoría de neopentecostalismo

El neopentecostalismo constituye un fenómeno proveniente de Estados Unidos que se enmarca en el contexto de la posmodernidad y la globalización, tomando presencia clara en América Latina a fines de la década de los ochentas y teniendo como antecedentes el televangelismo y la Iglesia Electrónica (Avendaño, 2013: 170-171). Surge a partir de dos momentos históricos: el protestantismo histórico e iglesias del *mainline* de los años 40 y otro grupo importante en los 60, los cuales desarrollaron los dones del espíritu pero no se integraron a la Iglesia pentecostal, en un contexto donde estos últimos eran sumamente marginados dentro del movimiento evangélico en general. Así, dichos grupos se autodefinieron como “renovación carismática”. También sumaron creyentes provenientes del pentecostalismo clásico, quienes adoptaron una estructura propia de las iglesias del *mainline* (Schäfer, 1997; citado en Jaimes, 2012: 652).

En una aproximación teórica de Bahamondes y Marín quienes, desde una antropología de las creencias contemporáneas, conciben al neopentecostalismo como:

Células religiosas derivadas del pentecostalismo criollo que resignifican su corpus doctrinal acomodándose a las demandas de la sociedad actual, modificando su estructura en tanto rol de géneros, al mundo político, emprendimiento económico y mayor acceso a educación superior. Importancia capital poseen los carismas: glosolalia, prácticas de sanación y expulsión de demonios, siendo la figura del “enemigo” (el diablo), el agente del mal y eje articulador de su discurso cotidiano (2014: 185).

Asimismo, retomando a Avendaño, quien aborda el fenómeno desde las influencias culturales y teológicas del evangelicalismo norteamericano en las iglesias de América Latina, algunos de los aspectos más ilustrativos de este movimiento son:

la construcción de megatemplos y teatros para sus celebraciones; la risa santa; el gruñir como animal; el toser espíritus; el declarar la batalla espiritual a demonios territoriales; el desvanecer a las personas con el soplo del Espíritu; el hacer llover lluvias de oro desde el cielo (2013: 172).

Un elemento basal que articula la forma de religiosidad neopentecostal es aquella referente al tránsito paradigmático que va desde la teodicea del sufrimiento (propio del mundo pentecostal tradicional) a la teodicea de la felicidad, la cual va anclada a un fuerte individualismo, propio de grupos sociales medios y medio altos. Este factor se ve motivado por el contexto sociocultural donde se manifiesta. Se configura de esta forma una ética que confiere al ascenso y movilidad social un significado espiritual que pretende compatibilizar el cristianismo con las lógicas del mundo moderno y las condiciones socioestructurales en los cuales dicho movimiento se desarrolla (Mansilla, 2007: 93-95).

A partir de dicha teodicea, se desprenden dos teologías sumamente relevantes: la teología de la prosperidad y la guerra espiritual. La primera establece una relación y comunión con Dios reflejado en el bienestar material, el dinero como un medio para la autorrealización del individuo (Amestoy, 2009: 59). En tanto que la segunda es un concepto ya presente en el fundamentalismo del siglo XIX e incorporado por el pentecostalismo, que adquiere características de moda entre las congregaciones neopentecostales, sistematizándola y llevándola al extremo. Básicamente, “plantea una percepción metafísica de los acontecimientos sociales, económicos y naturales” (Wynarczyk, 1995: 153-155)³.

Junto con lo anterior, a nivel institucional evidencian los siguientes elementos: muchas de ellas presentan una estructura celular, es decir, reuniones realizadas en hogares particulares como las denominadas células G12 (Rivera, 2008: 216). Se aprecia, además, una “organización flexible, desburocratizada y horizontal (...) y feligresía joven y profesional”

³ Tanto Rubén Amestoy como Hylario Wynarczyk abordan la problemática a partir de una perspectiva histórica, este último además, analiza dicho fundamento teológico y sus efectos prácticos, teológicos e ideológico-religiosos.

(Fediakova, 2004; citado en Mansilla, 2007: 88). Bajo esta lógica, se puede apreciar una difuminación de los tradicionales límites entre lo sagrado y lo profano, algo muy propio de las nuevas formas de espiritualidad o religiosidad contemporáneas: “flexibiliza, massmediatiza y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa” (89), compuesta por los cinco ministerios a la usanza de la Iglesia Primitiva Neotestamentaria: apóstol, profeta, maestro, pastor y evangelista. Asimismo, configura un nuevo rol a la mujer dentro del espacio público del culto, brindando espacio al liderazgo materializado en la figura de la pastora y su ministerio profético. Aunque se puede apreciar un proceso progresivo de reivindicación de la mujer, que puede ser rastreada desde el pentecostalismo misionero (90). Además, se le concede una dimensión semántica y discursiva muy potente que busca asignar al uso de la palabra como un dispositivo que transforma la realidad, una declaración de fe, se debe “disciplinar” la lengua (versículos de la lengua) para que traiga bendiciones a nivel material y espiritual (97).

En un análisis que vincula la teoría de la secularización con la categoría de neopentecostalismo, Ramiro Jaimes señala que parte del éxito de este movimiento se encuentra en su capacidad en ofrecer respuestas trascendentes mezclando una flexibilidad doctrinal con un “conservadurismo que presenta una explicación plausible a los temores de los sectores sociales medios” (Jaimes, 2007; citado en Bahamondes y Marín, 2014: 185). Desde esta perspectiva, conviene mencionar que también han sido concebidas como “una manifestación pentecostalizada en las clases medias, doctrinalmente más abiertas al mundo secular, menos desordenadas ritualmente y más inclinadas a una mercadotecnia religiosa” (Tinoco, 1998; citado en Jaimes, 2007: 669).

Así, teniendo en cuenta estos factores, se presenta a continuación una caracterización sobre la base de diversos autores como síntesis esquemática, los que han sido organizados en cuatro dimensiones, siendo las tres primeras: nivel individual, social e institucional, pertenecientes a una concepción de la religión como posibilidad de interpretación del mundo y como forma de significación simbólica, expresadas a (Möller 2008: 6-10). Asimismo, una cuarta dimensión es añadida: el nivel doctrinal.

Tabla 1. Dimensiones del neopentecostalismo en América Latina			
Individual	Social	Institucional	Doctrinal
No existe presión para vincularse a la confesión ⁴	Sectores sociales menos favorecidos, así como también clase media y media alta ⁵	Líder carismático ⁶	Teología de la prosperidad ⁷
Sobrevaloración en la experiencia subjetiva de los individuos ⁸	Relación con movimientos y partidos políticos ⁹	Iglesias autónomas ¹⁰	Teología del discipulado ¹¹
	Discurso en contra de religiosidades afroamericanas ¹²	“Megaiglesias” ¹³	Teología de la guerra espiritual ¹⁴
	Uso intensivo de los <i>massmedias</i> ¹⁵	Estructura empresarial ¹⁶	“Risa santa” ¹⁷
	Proselitismo enérgico ¹⁸	Liturgias altamente expresivas parecidas a grandes espectáculos ¹⁹	“Toser espíritus” ²⁰
		Fundan establecimientos educacionales privados ²¹	“Gruñir animal” ²²
		Estructuras celulares (G12) ²³	Teodicea de la felicidad ²⁴
		Ministerios (gobiernos) apostólicos y proféticos ²⁵	Practican exorcismos y sanaciones ²⁶
		Presencia de elementos religiosos sincréticos en sus cultos ²⁷	Manifestaciones sobrenaturales: “lluvia de oro” ²⁸
			Énfasis en la “unción del Espíritu Santo” ²⁹

Fuente: elaboración propia.

⁴ Oro en Frigerio, 1994: 2.

⁵ Berberían, 2002: 15.

⁶ Oro en Frigerio, 1994: 2.

⁷ Barrientos, 2004: 15-16.

⁸ Benoit, 2008.

⁹ Algrantí, 2010: 205.

¹⁰ Oro en Frigerio, 1994: 2.

¹¹ Berberían, 2002: 13.

¹² Oro en Frigerio, 1994: 2.

¹³ Barrientos, 2004: 15-16.

¹⁴ Oro en Frigerio, 1994: 2.

¹⁵ Íd.

¹⁶ Barrientos, 2004: 15-16.

¹⁷ Benoit, 2008.

¹⁸ Amestoy, 2009: 57.

¹⁹ Barrientos, 2004: 15-16.

²⁰ Avendaño, 2013: 172.

²¹ Barrientos, 2004: 15-16.

²² Benoit, 2008.

²³ Rivera, 2008: 216.

²⁴ Avendaño, 2013: 172.

²⁵ Barrientos, 2004: 15-16.

²⁶ Oro en Frigerio, 1994: 2.

²⁷ Campos, 1996.

²⁸ Avendaño, 2013: 172.

²⁹ Benoit, 2008.

En síntesis, el fenómeno del neopentecostalismo se encuentra íntimamente vinculado a las lógicas de consumo que articula un mercado de bienes de salvación (Bahamondes y Marín, 2014: 187): “El neopentecostalismo ha creado sus propios mecanismos de aprehensión de la realidad y con ellos sus propias mercancías de consumo-libros, música, cine, lenguaje, cosmovisión de la realidad, etc.” (Avendaño, 2013: 192). Restablece la relación de la comunidad con el “mundo”, resignificando y resituando la tradición en un contexto posmoderno (Bahamondes y Marín, 2014: 184). En suma, el neopentecostalismo guarda una estrecha relación con una fase individualista reencantada y narcisista, carente de cualquier sentido de conciencia social (Avendaño, 2013: 188).

2. El neopentecostalismo como nuevo paradigma dentro del pentecostalismo chileno

Para Fediakova, la emergencia de estos movimientos se sustentan en una manera original de vincular lo divino con lo societal (2013: 139). Dicha autora constata la evolución de la iglesia evangélica chilena haciendo énfasis en su rol político y social en la historia contemporánea. Se encuentra frente a un escenario cultural y socialmente distinto si se compara al contexto protestante-evangélico chileno de la primera mitad del siglo XX. Esto implica un salto cualitativo a la prevalencia en espacios urbanos, donde los niveles de educación formal y poder adquisitivo son considerablemente mayores al pentecostalismo criollo. Constituye un nuevo “refugio” de individuos influenciados por “la ideología del neoliberalismo consumista y la asimilación cada vez más creciente de la *American Way of life*” (174).

En este sentido, cronológicamente, Oviedo sitúa en la década de los 80 la emergencia de nuevas tendencias en el evangelismo chileno, donde se destaca “un mayor nivel de instrucción educativa y la valoración cualitativa del crecimiento de sus iglesias” (Oviedo, 2009; citado en Bahamondes y Marín, 2014: 183). Por su parte, Mansilla sostiene que el neopentecostalismo, como fenómeno, se manifiesta en la década del 90 (Mansilla, 2007: 87). Este autor realiza una aproximación desde una sociología de la religión que considera principalmente las representaciones sociales del individuo neopentecostal, el cual representa una etapa nueva dentro del pentecostalismo, específicamente a partir del pentecostalismo misionero, pero que desarrolla un tipo de carisma distinto de los movimientos que le preceden (89).

En cuanto a su territorialización, se ha evidenciado la emergencia de algunas congregaciones en espacios inéditos en la historia del protestantismo-evangélico chileno. Entre las que destacan al interior de la Región Metropolitana se encuentran la Iglesia La Viña, Iglesia La Cordillera (Fediakova, 2013: 238), el Centro de Crecimiento Cristiano y La Casa

del Señor. Todas ellas ubicadas en comunas de altos ingresos (Las Condes, Providencia y Lo Barnechea)³⁰ y consideradas con un alto índice de calidad de vida. Dichos sectores son particularmente significativos, ya que gran parte de su población no se encuentra en una situación de marginalidad y exclusión como se caracterizó, por décadas, al pentecostalismo criollo o tradicional.

3. La especificidad del neopentecostalismo chileno y el caso de La Viña

El desarrollo del neopentecostalismo chileno representa una particularidad dentro del concierto latinoamericano, fundamentalmente porque en otros países como Argentina, Brasil, Guatemala y México, se caracterizan por la monumentalidad de sus templos, por el carácter carismático de sus líderes —reconocidos públicamente como celebridades—, la estrecha relación con la política y la existencia de superbandas y consagrados cantantes cristianos apoyados por discográficas transnacionales (Avendaño, 2013; Barrientos, 2004; Benoit, 2008). Razón por la cual el estudio de este fenómeno religioso en Chile exige un enfoque propio.

Los trabajos empíricos de Fediakova presentan matices importantes en relación a la literatura, que la distancian del convencional tratamiento de este fenómeno, lo que incluso lleva a cuestionarse si debería realmente utilizar la categoría de neopentecostalismo al referirse a su objeto de estudio: la Iglesia La Viña. En dicho estudio se sostiene que, mediante la experiencia litúrgica profundamente emotiva y flexible, se aprecia una desestructuración del ritual, el cual se caracteriza también por poseer un menor grado de intermediación. Se produce una ruptura con las clásicas formas de entender lo divino y lo profano, sus límites tienden a difuminarse. Las también llamadas iglesias de la tercera ola no sienten una identificación cercana al movimiento pentecostal criollo, misionero ni al establecimiento de una jerarquía en función de los dones del espíritu. Según la autora, no existe presión financiera (2013: 145-148).

En cuanto a la relación con el resto de la sociedad, las iglesias del llamado “nuevo paradigma” son “anti-establishment”, ya que tienden a evitar las relaciones con organizaciones políticas seculares o la Iglesia católica, a diferencia del protestantismo histórico y el pentecostalismo endógeno, quienes han estado demandando cada vez mayor participación y reconocimiento sociopolítico. En este sentido, muchos miembros de estas nuevas congregaciones encontraron un espacio de participación dentro del contexto despolitizado de la sociedad civil, producto de la dictadura y su herencia estructural que

³⁰ *Grupos socioeconómicos*. 2008. Asociación de Empresas de Investigación de Mercado. Chile. Consultado 14 de marzo de 2016. Disponible en: http://www.aimchile.cl/wp-content/uploads/2011/12/Grupos_Socioeconomicos_AIM-2008.pdf.

perdura hasta el presente. Sin embargo, no es apropiado realizar una generalización de este fenómeno a todas las iglesias neopentecostales, sino más bien es importante recalcar que corresponde a la visión de la autora a partir del estudio de una congregación en particular.

Por último, Fediakova añade que la iglesia analizada no se considera fundamentalista, ya que “reconociendo todos los principios fundamentalistas, priorizan la experiencia religiosa y no la doctrina, y reconocen los dones del Espíritu Santo. Tampoco son pentecostales endógenos, ya que otorgan una gran importancia al conocimiento y a la formación teológica”. En este sentido, coinciden con el pentecostalismo misionero (asambleas de Dios), pero al mismo tiempo se diferencian de ellos por “flexibilidad organizacional y la ausencia de una jerarquía estricta” (169).

4. El caso de la Iglesia Cristiana Carismática La Casa Del Señor: diversificación del pentecostalismo chileno

La iglesia La Casa del Señor (LCS) es una congregación autónoma, la cual posee un poco más de treinta años de existencia y cuenta con varias sedes tanto en la Región Metropolitana como en otras ciudades del país (Copiapó, La Serena y Viña del Mar). Desde su sitio *web* es posible conocer un poco acerca de su historia y su familia fundadora, la que “llega a Santiago de Chile en el año 1982 a una casa en Ñuñoa, que se convertiría en iglesia, colegio y refugio para muchos recién convertidos. La iglesia creció rápidamente gracias al poder del Espíritu Santo que obraba sanidades, milagros y añadía a la congregación”³¹. Dicho matrimonio fue adoctrinado en el *Christ for the Nations Institute*³², ubicado en Dallas, Texas (Estados Unidos). En este contexto, cabe mencionar que las observaciones realizadas se centran fundamentalmente en las iglesias ubicadas en el sector de La Dehesa³³ (comuna de Lo Barnechea) y la “casa central” localizada en la comuna de Providencia. Estas dos congregaciones son particularmente significativas para los propósitos de la investigación, ya que ambas se encuentran entre las comunas con más altos índices de ingresos y calidad de vida³⁴. Desde la perspectiva socioeconómica, estas dos comunas se clasifican en el grupo ABC1.

Tomando como referencia la tipologización histórico-teológica de Orellana (2011), quien establece tres grandes grupos que componen el movimiento evangélico pentecostal

³¹ Iglesia carismática La Casa del Señor. “Historia de Iglesia La Casa del Señor”, Santiago, Chile. Consultado el 22 de enero de 2015. Disponible en: http://www.iglesialcs.cl/newweb/index.php?option=com_content&task=view&id=18&Itemid=47.

³² Instituto de carácter interdenominacional, fundado por pastores pentecostales, de marcada tendencia continuista, pro israelita y misionera. Consultado el 30 de agosto de 2016. Disponible en: <http://cfni.org/explore-about-what-we-believe/>.

³³ Iglesia Cristiana La Casa Del Señor. La Dehesa. Santiago, Chile. Consultado el 22 de enero de 2015. Disponible en: <http://www.iglesialadehesa.cl/>.

³⁴ *El Mercurio*. 2013. “Índice de Calidad de Vida”, Santiago. Consultado el 16 de abril de 2014. Disponible en: <http://www.emol.com/especiales/2013/actualidad/nacional/calidad-de-vida/documento.pdf>.

latinoamericano: el pentecostalismo de origen nacional o criollo, el pentecostalismo de origen norteamericano y el pentecostalismo de la cura divina y la prosperidad o también conocido como neopentecostalismo, se intentará caracterizar a la congregación, no sin antes advertir que dichas categorías son útiles en tanto operan como un marco de posicionamiento en el campo evangélico y más precisamente, pentecostal.

Teniendo en consideración lo anterior, la congregación en cuestión (La Casa del Señor) deambularía entre el segundo y tercer grupo, de allí que es necesario puntualizar algunos matices: se diferencia completamente del pentecostalismo popular, el cual fue concebido en forma autónoma y con liderazgos carismáticos sin formación teológica, como la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile o la Iglesia Evangélica Pentecostal (149-150).

Asimismo, algunos rasgos propios que lo ubicarían en el pentecostalismo de origen norteamericano es el rol de misioneros de sus pastores fundadores desde Estados Unidos, lo que se manifestó, en un comienzo, en una dependencia administrativa, burocrática, bíblica y teológica. Ulteriormente, la iglesia adquiriría un nivel de independencia y autonomía absoluto. También se logra apreciar una dialéctica entre fe y realidad chilena poco desarrollada. Prueba de ello se observa en esta cita que responde a la pregunta de:

¿Cuál es la posición de la Iglesia en términos de involucrarse con la sociedad, la vida moderna, con la vida cívica, con temas que tienen que ver con temas políticos de votar, de ciertas leyes, (...) se plantean esos temas o siempre se ve como por el lado espiritual?: Yo creo que se alienta, yo creo que cualquier iglesia cristiana alienta a sus creyente a la búsqueda en la Palabra de Dios de aquellos temas que son propios de la comunidad a la cual se inserta y trata de no llegar a temas que puedan generar polarizaciones porque no están contenidas dentro de lo que la Palabra de Dios quiere alcanzar³⁵.

Resulta relevante profundizar en esta cuestión, debido a que se aprecia un rechazo del mundo³⁶ del creyente expresado en un desinterés, por parte de la congregación, a involucrarse en una participación activa del debate público sobre temas sociales y políticos, lo que puede evidenciarse en la siguiente cita:

Yo creo que existe una separación. Quizás podríamos hablar de una participación social de la iglesia o de los miembros en estos temas sociales... no, yo creo que en general, no existe, y no estoy dando con esto un juicio de valor porque no estoy opinando si es bueno o malo sino que estoy diciendo que... un hecho solamente de que creo que no hay una participación o un entendimiento de que debe necesariamente haber una participación del cristiano en estos

³⁵ Entrevistado Nº 1: hombre, 45 años, autoridad de la iglesia. Entrevista realizada el 24 de septiembre de 2014 en la comuna de Las Condes.

³⁶ Juan 15: 19.

debates sociales hoy en día por lo menos en Chile. No, no creo que haya un entendimiento de que necesariamente deberían participar³⁷.

La disociación entre religión y política proviene de la raíz misma del proceso de secularización de la modernidad occidental europea, la que sitúa a la religión solo como una expresión perteneciente a la esfera privada de los individuos:

Esto significa que la religión es más fácil de “vender” si se presenta como importante para la vida privada que si se le anuncia como de aplicación específica a las grandes instituciones públicas (...) las instituciones religiosas se han adaptado a las “necesidades” morales y terapéuticas del individuo en la vida privada (Berger, 2006: 209-210).

Una razón por la cual se justifica esta posición se encuentra en el intento por emular lo más posible la vida de Jesús y la trayectoria de la Iglesia primitiva, convirtiéndose en un tópico recurrente a la hora de buscar un referente congregacional histórico:

Si vemos la vida de Jesucristo, no encontramos evidencia bíblica de que Jesucristo haya intervenido (...) en el conflicto político que existía al interior de la región donde él se desarrolló, no vemos que él opine a favor o en contra de la política que en ese tiempo gobernaba a su pueblo (...) nunca entró de otros temas que podrían ser cómo los gobernantes están ejerciendo su poder (...) Tampoco encontramos evidencia bíblica en los escritos del apóstol Pablo o de los apóstoles posteriores a la muerte de Jesús, en donde se incite a la participación o un juicio de valor respecto de la autoridad y sus decisiones, en interesante³⁸.

Esta postura de no participación implica un quiebre directo en la lógica de un actor social, en la forma de hacer política en el contexto de una democracia, es decir, a base del debate y diálogo:

(...) yo creo que nosotros como iglesia LCS no necesariamente seguimos, por ende, esa corriente (la de una participación activa), por qué, porque nosotros postulamos lo siguiente: no es necesario hablar del aborto, porque quizás nunca vamos a llegar a un acuerdo con una persona que está escuchando una voz distinta. Piensa que una persona que está a favor del aborto es porque está confiando y escuchando una voz distinta a la nuestra y va a ser muy difícil que lleguemos a un acuerdo, porque estamos escuchando diferentes voces y las dos son totalmente discordantes (...) para llegar a un acuerdo contigo, en un sentido de negociación, yo tendría que dejar una palabra de lado, y en el momento que yo dejo una palabra de lado yo estoy siendo inconsistente con mi fe, por eso es complejo no tanto para la sociedad sino para

³⁷ Entrevistado N° 1: hombre, 45 años, autoridad de la iglesia. Entrevista realizada el 24 de septiembre de 2014 en la comuna de Las Condes.

³⁸ Entrevistado N°1: hombre, 45 años, autoridad de la iglesia. Entrevista realizada el 24 de septiembre de 2014 en la comuna de Las Condes.

mí como cristiano que está queriendo influenciarte y persuadirte a ti para sujetarte a una ley distinta³⁹.

Es significativo cuando se hace alusión a escuchar u obedecer “una voz distinta”, ya que remite al mundo espiritual, la voz distinta a Dios es, en la lógica de la Guerra Espiritual, la del diablo.

No obstante, dicha postura no representa una apatía total acerca de la dinámica social y política, ya que la participación se entiende sobre la base del testimonio pragmático del cristiano y el respeto de la autoridad civil que no busca cuestionar su gestión:

Pero sí sé cómo podemos avanzar en la medida en que haya más cristianos comprometidos a obedecer... perdón, primeramente en confiar, amar y obedecer la Palabra de Dios, finalmente va a ser esa voluntad la que se va a llevar a cabo, con mucho más poder que la intervención en el Estado por decirlo o en sus políticas, es decir, que mientras más cristianos haya, más sus políticas van a estar al interior del Estado⁴⁰.

Además de lo anterior, es posible apreciar un intento por elaborar una suerte de pentecostalismo ilustrado (Orellana, 2011: 154) a través del funcionamiento de un instituto bíblico con su propio programa de formación. Otros elementos que dan forma a la identidad de la iglesia y que rompe con el esquema tradicional del pentecostalismo es el espacio que se le concede a la manifestación de actividades y prácticas relacionadas a las artes, tal como lo menciona el siguiente testimonio:

Creo que hay una cosa que tiene La Casa del Señor también que es súper buena, que no sé si las he visto en otras iglesias. El tema de las artes, como se da un énfasis bien grande a las artes y hay buenos artistas *po*, como que han llegado buenos artistas a La Casa del Señor, gente que escribe, gente pinta, gente que canta, gente que toca música, y se les da el espacio para hacerlo cosa que en otras iglesias no sé si he visto⁴¹.

Dicho rasgo pertenece a un contexto donde las religiosidades contemporáneas utilizan “nuevos marcadores culturales, tomados principalmente de la cultura juvenil” (Roy, 2010: 31).

Ahora bien, sobre los rasgos neopentecostales, es posible evidenciar algunos elementos importantes, a saber, su manejo empresarial, el uso de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, elementos propios de la teología de la Guerra

³⁹ Entrevistado N°1: hombre, 45 años, autoridad de la iglesia. Entrevista realizada el 24 de septiembre de 2014 en la comuna de Las Condes.

⁴⁰ Entrevistado N° 1: hombre, 45 años, autoridad de la iglesia. Entrevista realizada el 24 de septiembre de 2014 en la comuna de Las Condes.

⁴¹ Entrevistado N° 2: hombre, 29 años, miembro activo de LCS, entrevista realizada el 5 de agosto de 2014 en la comuna de Providencia.

Espiritual, el rol de la mujer en el liderazgo que permite que ejerzan el pastorado, entre otros. El primero de ellos queda expresado en la siguiente cita que da cuenta de la gestión organizacional:

Otra cosa que yo creo que es sorprendente es como la variedad de ámbitos que ha tocado La Casa del Señor: como el tema de las empresas con la OTEC, el tema del colegio, el orfanato que hay ahora, los distintos países a los que ha llegado, creo que también eso es singular. También es singular como la infraestructura que ha logrado tener (...), yo creo que hay pocas iglesias que pueden decir que tienen un edificio de seis pisos, que tienen una casa que debe costar millones y millones en Rosario, que tiene iglesias construidas en otras ciudades del país, creo que también eso la hace, en una forma, singular (...) Eso⁴².

Este testimonio es pertinente contrastarlo con la visión de un ex miembro de la iglesia, el cual apunta a esta cuestión:

(...) la marca o una de las marcas de LCS es el ser empresa. Ahora, creo que, si bien doctrinalmente no pueden decirse que es una empresa, pero sí una de sus dimensiones de cómo se plantea a sí misma, o planteaba —no sé si habrán cambiado la doctrina— es iglesia-empresa-familia⁴³.

Estos rasgos que matizan la categorización de la congregación guardan cierta vinculación con los fundamentalismos y su desenvoltura en la modernidad. Fediakova menciona dos principales, cada una con una pretensión y proyecto distinto: La primera corresponde al llamado “fundamentalismo tradicional” propio de fines de los años 60, caracterizado por “la infalibilidad y lectura literal de los textos sagrados (...) y rechazo rotundo de la modernidad” (2013: 135). Posteriormente, lo que llama neofundamentalismo emerge a comienzos de la década del 80 y resalta por sus rasgos “donde el liderazgo espiritual obtiene una importancia especial; por mayor pragmatismo, acomodación e integración a la sociedad, por la creciente adaptación a la modernidad, por lo menos en sus logros técnicos y comunicacionales” (136). No obstante, la misma autora advierte que la presencia de este modelo bipolar no excluye la existencia de formas mixtas. La Casa del Señor, bajo este aspecto, podría ubicarse mucho más cercana al segundo modelo que al primero.

En este sentido, es importante también considerar la definición que establecen los mismos miembros de la iglesia, tal como lo presenta una de sus autoridades, quien se siente heredero del pentecostalismo pero más situado en el contexto de los movimientos carismáticos: “Nosotros seguimos esa tradición más pentecostal que nosotros la denominamos más bien carismática, no sé si tú conoces el concepto carismático, ya.

⁴² Entrevistado N° 2: hombre, 29 años, miembro activo de LCS, entrevista realizada el 5 de agosto de 2014 en la comuna de Providencia.

⁴³ Entrevistado N° 4: hombre, ex miembro de LCS, entrevista realizada el 12 de octubre de 2014 en la ciudad de Viña del Mar.

Entonces, nosotros más bien tenemos la línea de la iglesia pentecostal evangélica o de la iglesia carismática”⁴⁴.

Subyace en estas citas la problemática de la categoría “carismático” para su análisis institucional, porque es un movimiento sumamente heterogéneo en su origen, pero que tiene como elemento común la figura del Espíritu Santo, el cual constituye el elemento diferenciador dentro del amplio espectro de denominaciones protestantes evangélicas existentes. Para Knitter, lo que marca la diferencia se encuentra en “el relativo a la intensidad de su experiencia potenciadora del Espíritu” (Knitter, 2002; citado en Avendaño, 2013: 20). No obstante, conviene hacer hincapié en la complejidad de la aproximación conceptual que implica posicionar bajo una categoría denominacional a la congregación, esto tomando en consideración que para los mismos miembros, los términos pentecostales y carismáticos son ambivalentes, tal como se acaba de expresar. El problema de la categorización plantea una serie de cuestionamientos que guardan directa relación con las particularidades del fenómeno en relación a los modelos teóricos existentes. En este sentido, conviene preguntarse si el uso del término carismático connota una intención de buscar distinción dentro del mundo pentecostal chileno, y especialmente de sus estereotipos sociales, al pretender establecerse en sectores de altos ingresos. Asimismo, el concepto neopentecostal recurrentemente asociado a colectivos religiosos como la Iglesia Universal del Reino de Dios, tampoco.

Retomando el análisis, el Espíritu Santo representa, para los creyentes, el dispositivo de legitimidad al problema del extenso pluralismo:

(...) yo he visto un temor de Dios en cada cosa, en todo y en todo lo que se haga y en todo lo que se haga hacerlo con excelencia porque es para Dios y eso la hace (...) la diferencia. Aparte que la gran diferencia que tú puedes notar es que está el Espíritu Santo, porque si tú no practicas una sana doctrina, estás predicando otro evangelio que no es de Jesucristo, el Espíritu Santo no va a estar⁴⁵.

Esta constante alusión a la Iglesia Primitiva Neotestamentaria como referente se repite a lo largo de la totalidad de las entrevistas y corresponde a un rasgo común del neopentecostalismo. La convergencia e imbricación entre el uso habitual de tecnologías de última generación y la imitación de los valores propios del cristianismo primitivo es denominado como “primitivistas posmodernos” (Miller, 1997; citado en Fediakova, 2013: 167). Respecto de las tipologías de las sociedades religiosas, la iglesia deambula en una doble condición organizacional: como una “secta establecida” (*established sect*) y como

⁴⁴ Entrevistado N° 1: Hombre, 45 años, autoridad de la iglesia. Entrevista realizada el 24 de septiembre de 2014 en la comuna de Las Condes.

⁴⁵ Entrevistado N° 6: mujer, miembro activo de LCS, entrevista realizada el día 20 de julio de 2014 en la ciudad de La Serena.

denominación, es decir, como movimiento religioso con esquemas claramente institucionales (un estatuto legal). Igualmente, acerca de la secta establecida:

Es ya un modelo fijo de teorías y de prácticas cuando (personas) adhieren a ella. Estas personas no crean un nuevo estilo de vida, sino que los términos de este último se hayan ya establecidos (...) La secta establecida proporciona un ambiente social objetivo al individuo y le impone obligaciones, porque, el último recurso, el código moral del grupo se haya identificado con los mandamientos de Dios comprendidos ellos mismos como exteriores, trascendentes e impersonales en su autoridad (...) la secta establecida, encuentra necesario... disciplinar, en cierta medida, las manifestaciones espontáneas de sus miembros y canalizar el entusiasmo según modelos reconocidos institucionalmente (Wilson, 1961; citado en Lalive, 2009: 289).

Así, LCS funciona como organización ambivalente, es decir, una doble dimensionalidad expresada en institución (burocratización)/movimiento (aspiraciones universales).

La iglesia principal posee un moderno edificio de seis pisos ubicado en la comuna de Providencia, en donde operan las oficinas centrales administrativas. Por su parte, la iglesia de La Dehesa se encuentra en un sector residencial desde hace un poco más de dos años. La localización de ambas iglesias se grafica a continuación:

[La congregación ha alcanzado cierta notoriedad mediática gracias a reportajes de la revista *El Sábado de El Mercurio*⁴⁶, donde se confirma su matriz norteamericana: “Las del Barrio Alto son, sobre todo, fundadas por personas que vienen de Estados Unidos, o chilenos que han vivido allá y vuelven al país en calidad de misioneros a fundar una iglesia”. Allí también se mencionan algunas estrategias de proselitismo: “El pastor (...) cuenta que a veces van en grupo al Mall de La Dehesa y se ponen a conversar con la gente y la invitan a la iglesia. O bien van a condominios y piden permiso para hacer un presentación sobre un capítulo de la Biblia dirigida a los niños”. Además, en cuanto al uso de las NTIC, anteriormente vinculado al “primitivismo posmoderno”, el reportaje añade: “Familias, parejas y adultos solos se congregan poco a poco. Todos se conocen, se saludan cariñosamente. Algunos revisan mensajes de sus *Blackberry* o sus *iPhone* antes de que comience el servicio. Otros llevan un *iPad* bajo el brazo”. Por su parte, tanto *Las Últimas Noticias*⁴⁷ como una nota periodística de TVN Red Atacama⁴⁸ de dan cuenta su orfanato construido en Haití⁴⁹:

⁴⁶ Gaete, Claudio. 2012. “El aterrizaje de los “evangelais”. Revista *Sábado El Mercurio*, 19 de mayo.

⁴⁷ Martínez, Alfredo. 2014. “Ex jugador de la U cuida niños en Haití”. *Las Últimas Noticias*, 11 de septiembre.

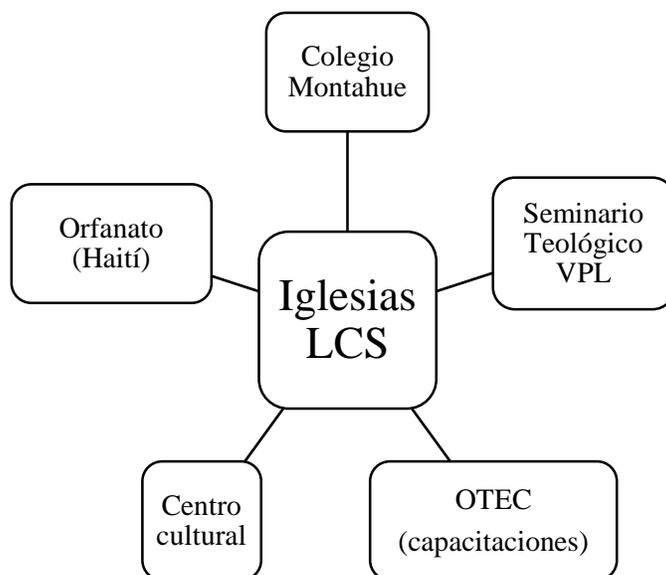
⁴⁸ Iglesia La Casa Del Señor La Dehesa [Iglesia LCS La Dehesa] (2014, julio 15). Reportaje TVN Proyecto Haití [Archivo de vídeo]. Consultado el 22 de enero de 2015. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=B2uLQodPGVs>.

⁴⁹ Kay Senye a Orfanato. Consultado el 22 de enero de 2015. Disponible en: <http://www.kaysenyea.org/>.

Tengo 43 años y estoy con mi esposa en un proyecto de la fundación cristiana La Casa del Señor (...), que tiene un orfanato con nueve niños. Es un proyecto que apunta a ser autosustentable en energía y alimentación. También les damos comida a otros setenta menores.

Junto con lo anterior, la iglesia cuenta con dos colegios que funcionan bajo su administración (ubicados en las comunas de Peñalolén y Huechuraba), un instituto de teología en la localidad de Rosario, VI Región del país⁵⁰, y una OTEC que realiza capacitaciones a empresas. Destaca en este sentido su fuerte visión misionera, la que la ha llevado a edificar una iglesia en la ciudad española de Segovia y diversas obras sociales. Esta enorme gestión ha podido ser llevada a cabo gracias a que opera bajo la figura jurídica de fundación, permitiéndole expresarse bajo las distintas formas de organización recién mencionadas.

Esquema 1: Estructura organizacional Fundación La Casa del Señor



Fuente: elaboración propia.

⁵⁰ Seminario Teológico Verbo para las Naciones. Consultado el 22 de enero de 2015. Disponible en: <http://www.seminariovpln.cl/>.

5. Estructura litúrgica⁵¹

En cuanto a la estructura litúrgica, esta puede dividirse en tres momentos:

- a) Inicio: alabanza y adoración (treinta minutos promedio).
- b) Desarrollo: predicación (una hora promedio).
- c) Cierre: alabanza, adoración y ministración de dones (carismas) del Espíritu Santo (treinta minutos promedio).

La reunión o culto tiene una duración total de dos horas aproximadamente (desde las 11:00 a las 13:00 horas) los días domingo. No obstante, estos tiempos de duración son relativos y varían según las necesidades del momento, especialmente en lo que atañe a las manifestaciones del Espíritu Santo, las cuales se pueden extender más del tiempo regular, como por ejemplo en imposición de manos que implican sanaciones y liberaciones espirituales:

Lo que pasa es que el Espíritu Santo habla, habla. E incluso mira, muchas veces tú puedes estar en la alabanza en el principio de la prédica y estás en la alabanza y hay una Palabra de una persona que Dios usa para dar una palabra profética y muchas veces van en concordancia y otras personas da lo mismo, todo está aislado porque están en un mismo espíritu. Y después lo reafirma en la prédica con el pastor, que antes el pastor buscó que iba a predicar en el Espíritu, porque tienes que estar en un mismo espíritu⁵².

Además, como se observa en esta cita, se comprende al Espíritu Santo no tanto como un poder sobrenatural, sino más bien una fuerza cohesionadora del colectivo.

Su rasgo más llamativo es la fuerte carga emotiva en gran parte de la alabanza y adoración, que es propio de las expresiones de religiosidad carismática:

(...) pero un compañero del colegio resultó que también fue a la misma iglesia y el lunes llegó contándome: “Oye fui a una iglesia donde cantan y hay un piano y hacen un concierto y todos saltan y bailan y cosa”. Entonces dije: “Ah, entonces tiene ser la misma iglesia que mi mamá”, porque mi mamá me había contado las mismas cosas⁵³.

En este sentido, la alabanza busca apartarse de una suerte de formalismo, el que es explicado a continuación:

⁵¹ Las descripciones aquí mencionadas son fruto de las notas de campo obtenidas mediante la técnica de observación participante realizada entre agosto y diciembre de 2014.

⁵² Entrevistado N° 6: mujer, miembro activo de LCS, entrevista realizada el día 20 de julio de 2014 en la ciudad de La Serena.

⁵³ Entrevistado N° 2: hombre, 29 años, miembro activo de LCS, entrevista realizada el 5 de agosto de 2014 en la comuna de Providencia.

(...) hay muchas veces que uno decide como alabar a Dios... hay momentos en los que uno puedo llorar y los momentos en que uno puedo reír y hay veces en que se puede ocupar en la alabanza —no digo que sea aquí, porque no lo es— pero se puede ocupar que cuando hayan alabanzas lentas sea tiempo para llorar y cuando hayan alabanzas rápidas sean tiempo para gozarse, cuando también no va en la melodía, no va en lo que uno vaya a hacer o cómo sea la canción sino lo que Espíritu Santo esté haciendo en nosotros (...)⁵⁴.

Asimismo, la creencia en el rol del Espíritu Santo es fundamental para comprender cómo se desarrolla el culto, ya que es esta figura quién desrutiniza la reunión. De allí que, ante la pregunta respecto del momento adecuado para la manifestación de los dones, la respuesta es la siguiente:

Es que no podría decirte como “mira, de este tiempo a este tiempo ocurre esto y de este tiempo al otro ocurre lo otro” porque la verdad es que los dones son del Espíritu Santo entonces él los va a manifestar cuando él quiera que se manifiesten, puede ser que en la alabanza una persona alce su voz y hable en lengua como puede ser que una persona de una palabra que sea entendible para todos nosotros como también el Espíritu Santo ocupe al pastor mismo y le diga, “sabes qué mira yo tenía esta enseñanza preparada pero el Espíritu Santo me está hablando que ahora es en esta dirección porque está ocurriendo esto, que nosotros en nuestros ojos humanos no podemos ver pero en lo espiritual sí se perciben, entonces el mover de los dones que tiene el Espíritu Santo en nosotros, se van a mover pero de acuerdo a lo que él quiera, cuándo él quiera y dónde quiera”⁵⁵.

De esta manera, la música como agente constituye la expresión de la congregación como un cuerpo social (Moulian, 2009: 194)⁵⁶, donde se activan los dones que le brindan un sentido tanto en la dimensión individual, como colectiva.

Destaca en este contexto, la flexibilización del culto en la iglesia de La Dehesa, donde es posible presenciar un diálogo casi horizontal entre pastor y fieles durante la prédica. Este es el sentido que la autoridad le asigna a esta práctica: “Cuando la gente aporta me hace muy bien... me hace entender donde ellos están y cuánto están comprendiendo de lo que yo les quiero enseñar, además que bíblicamente si tú te acuerdas, Jesucristo cuando enseñaba, la gente le interrumpía”⁵⁷.

Siguiendo con la descripción, durante el resto de la semana se realizan reuniones en casas particulares denominadas “plantíos”⁵⁸, que operan como células. Posteriormente, el momento de la predicación constituye generalmente el momento más extenso, cuando se

⁵⁴ Entrevistado N° 7: mujer, 20 años, miembro activo de LCS, entrevista realizada el 1 de marzo de 2015 en la ciudad de La Serena.

⁵⁵ Entrevistado N° 7: mujer, 20 años, miembro activo de LCS, entrevista realizada el 1 de marzo de 2015 en la ciudad de La Serena.

⁵⁶ El análisis de Moulian es un interesante aporte desde una antropología del cuerpo pentecostal.

⁵⁷ Entrevistado N° 1: hombre, 45 años, autoridad de la iglesia. Entrevista realizada el 24 de septiembre de 2014 en la comuna de Las Condes.

⁵⁸ Isaías 61:3.

expresa la doctrina de la institución a través de determinado tópico, o temática, que suele ser inspirado en algún pasaje bíblico adecuado a la realidad tanto individual como colectiva.

Finalmente, la última fase corresponde a un momento donde, a partir de la alabanza, se busca el momento para la ministración y manifestación de los dones del Espíritu Santo (carismas), a saber, glosolalia, interpretación de lengua, sanaciones, profecía y expulsión de demonios, característica principal del pentecostalismo y los movimientos carismáticos. En esta parte de la liturgia no existe un tiempo rígido o predeterminado, sino que su desarrollo es en función de lo que puedan durar dichas manifestaciones. De esta manera, los elementos que configuran la esencia de la liturgia giran en torno a las manifestaciones carismáticas, cuestión que es el sello identitario a la hora de definir su propia identidad.

En este contexto, los dones del Espíritu constituyen el elemento común y unificador de un gran movimiento heterogéneo en su origen, que ha sido denominado como “tercera ola” o “evangelismo con poder”: un conjunto de movimientos transconfesionales basados en el bautismo del Espíritu Santo. El término “tercera ola” pretende trazar una línea de continuidad utilizando como criterio el fenómeno del avivamiento espiritual. De esta manera, se identifica a la “primera ola” con el pentecostalismo, en tanto que la “segunda ola” lo representarían los movimientos de renovación carismática (Buhnër, 1994)⁵⁹. Es así que, bíblicamente, los nueve dones descritos en el Nuevo Testamento pueden dividirse en tres grupos: aquellos que aluden un “poder para *saber*”: palabra de sabiduría, palabra de ciencia y discernimiento de espíritus; aquellos que aluden un “poder para *actuar*”: fe, operaciones de milagros y dones de sanidades; y aquellos que aluden a un “poder para *hablar*”: profecía, géneros e interpretación de lenguas (Pearlman, 1992: 235). La importancia de estos para la comunidad se encuentra en el modo en cómo operan durante la liturgia y en la forma como son regulados por la autoridad.

6. Hacia una tipologización de la Iglesia La Casa del Señor

La Iglesia Cristiana Carismática La Casa del Señor presenta una serie de características que hacen necesario su tipologización dentro del concierto pentecostal chileno y latinoamericano. Si bien las investigaciones sobre la fisonomía de los movimientos pentecostales —y sobre todo la variante neopentecostal— dan cuenta de su complejidad

⁵⁹ No obstante, conviene aclarar que esta clasificación corresponden más bien a modelos ideales, ya que se han podido apreciar diferentes mixturas y formas de religiosidad a lo largo de las últimas décadas. Un caso paradigmático en la actualidad son los procesos de pentecostalización de iglesias de corte reformadas, es decir, la irrupción de manifestaciones carismáticas en congregaciones históricamente cesacionistas, como es el caso de la iglesia anglicana de La Trinidad, ubicada en la comuna de Las Condes, en Santiago de Chile. Es lo que, en los círculos evangélicos, se denomina “neocalvinismo” (Coalición por el Evangelio, 2014).

como fenómeno social, se han podido establecer algunos tipos ideales que sirven para su mejor comprensión.

Como se mencionó con anterioridad, es necesario partir de la base de que el llamado neopentecostalismo chileno ya presenta algunas diferencias significativas en comparación con el resto de la región. Su impacto no solo ha sido dirigido a grupos marginales y desposeídos como históricamente se le ha atribuido al movimiento pentecostal en general, sino también cuenta con presencia en sectores de altos ingresos, tradicionalmente vinculados al catolicismo conservador. El caso de la Iglesia Carismática La Casa del Señor ilustra esta situación.

Si se pudiera agrupar a la congregación junto con otras similares, probablemente compartiría espacio con la iglesia La Viña, ya que ambas presentan varias similitudes, especialmente aquellas referentes a su origen norteamericano y los sectores en donde se desarrollan —sectores de altos ingresos—. En el primer capítulo se hizo mención a un reportaje de un medio de comunicación masivo que detalla sus historias, de hecho, ambas iglesias son calificadas como “evangelais”. A continuación, se presenta un cuadro esquemático que busca identificar y tipologizar los principales aspectos constitutivos de la congregación La Casa del Señor.

Tabla 2. Dimensiones de “La Casa del Señor”			
Individual	Social	Institucional	Doctrina
Se insta para los creyentes se vincularse a la confesión	Se ha posicionado en sectores medios y medios altos	Líderes carismáticos	Teología del discipulado
La valoración de la experiencia subjetiva se estima en su contraste con la Biblia	Sin vínculos con movimientos y partidos políticos	Iglesia autónoma	Teología de la Guerra Espiritual
	Proselitismo no convencional	Estructura empresarial	“Toser espíritus”
	Uso de NTIC’s	Funda establecimientos educacionales privados	Teodicea del sufrimiento
		Estructura celulares (“plantíos”)	
		Acepta el liderazgo femenino (pastoras)	
		Gobierno presbiteriano	
		Pretende emular el modelo de la Iglesia Primitiva Neotestamentaria	

Fuente: elaboración propia.

En síntesis, resulta sumamente interesante constatar la variedad de elementos que confluyen en esta tipologización, ya que es posible evidenciar elementos variados de distintas corrientes protestantes evangélicas: desde un tipo de gobierno propio de iglesias reformadas del protestantismo histórico, pasando por teodicea del sufrimiento y una importancia de una teología del discipulado que refuerza la figura de la autoridad y recuerda por momentos al pentecostalismo clásico en cuanto a su relevancia espiritual. Su origen extranjero es propio de los pentecostalismos misioneros y, al mismo tiempo, se observa una serie de elementos que lo acercarían a lo que se ha descrito como neopentecostalismo: teología de la guerra espiritual, liderazgo femenino, proselitismo no convencional, estructura empresarial, etc.

Como ya se mencionó, guarda muchas similitudes con la iglesia La Viña, con la salvedad de que si bien las relaciones con la autoridad son de una horizontalidad en la forma, en su fondo no lo son, ya que la misma teología del discipulado establece una distancia y una verticalidad entre el discípulo y el mentor. De allí que la reflexión sobre la tipologización de la congregación debe partir por comprender el contexto caracterizado por las transformaciones y diversificaciones que el pentecostalismo ha experimentado en las últimas décadas, las cuales han capitalizado en la emergencia nuevos paradigmas y, en consecuencia, han establecido las condiciones de posibilidades para la configuración de nuevas iglesias, como en este caso constituye LCS. Como se contrastó, la categoría neopentecostal presenta un rendimiento tipológico solo parcial, razón por la cual, a juicio del autor, la noción de “evangelicalismo carismático” —o también llamado, como propone Jaimes (2012), “carismatismo evangélico”— podría resultar más pertinente, pero al mismo tiempo, termina restándole precisión, teniendo en cuenta la enorme heterogeneidad del concepto evangelicalismo, el cual sirve para agrupar tanto a congregaciones del protestantismo histórico, como también a las que componen el diverso mundo pentecostal. Urge entonces, la necesidad de profundizar en las transformaciones dentro del pentecostalismo contemporáneo.

Conclusiones

La transversalidad del movimiento neopentecostal para posicionarse en la estructura social, el carácter carismático de sus líderes y su vinculación al campo político, el uso principal de los *massmedias*, la teología de la guerra espiritual, la teología del discipulado, la teología de la prosperidad, liturgias altamente expresivas similares a espectáculos o *shows*, estructura empresarial y celular con énfasis en el crecimiento del capital económico, templos monumentales o “megaiglesias”, la sobrevaloración de la experiencia subjetiva de los individuos y una religiosidad fundamentada en una teodicea de la felicidad, entre otros aspectos, reflejan la particularidad de dicho movimiento para vincular lo sagrado y lo profano

en el contexto de la sociedad de consumo y las transformaciones provocadas por la modernización neoliberal.

En este sentido, el llamado neopentecostalismo chileno constituye un giro significativo en la construcción de la autopercepción de los individuos en comparación con el pentecostalismo criollo, los que han sido históricamente percibidos a sí mismos como marginados y excluidos de la sociedad, es decir, como ciudadanos de segundo orden. De allí que los elementos que fueron posibles identificar para la caracterización de la organización eclesial, tales como su origen misionero, su organización autónoma, su sello empresarial, sus prácticas de proselitismo no convencionales, la flexibilidad durante la liturgia, entre otros, dan cuenta de una cierta correspondencia entre las complejas transformaciones de la estructura social chilena en las últimas décadas y el carácter pluralista del campo evangélico chileno, además de la capacidad de expresarse transversalmente, dando énfasis a distintos principios y valores según las necesidades y demandas de los diferentes grupos sociales.

Un fenómeno que llama profundamente la atención es la presencia de este tipo de religiosidades fuertemente expresivas que apelan a la emocionalidad y la manifestación sobrenatural, en espacios altamente racionalizados y tecnologizados. Lo que indica una necesidad de reconciliar al sujeto de la modernidad tardía con su dimensión irracional, la que ha sido menospreciada, suprimida e incluso patologizada desde la Ilustración y la instauración de la razón como fundamento del orden social.

Resulta sumamente necesario destacar las diferencias que el trabajo tanto de Fediakova, como también el de Mansilla e incluso, Bahamondes y Marín muestran las diferencias del fenómeno chileno en contraste con la literatura del resto de la región. Estos matices constituyen un punto clave que apoyan la hipótesis de este trabajo y evidencian la complejidad que implica abordar, teóricamente, estas nuevas formas de pentecostalismos y carisma evangélicos. Principalmente, porque en todos estos autores se aprecia un distanciamiento a las formas convencionales y lugares comunes en que se le ha tratado, principalmente referidos a los reduccionismos mercadológicos y su presencia en determinados grupos de la estructura social. Bajo esta lógica, las particularidades de LCS frente a lo que se ha denominado neopentecostalismo requieren un esfuerzo por profundizar el análisis de este movimiento, presentando solo un rendimiento teórico parcial. Como alternativa se ha mencionado también la categoría “evangelicalismo carismático”, el cual podría agrupar a estas congregaciones.

La problemática se complejiza si se toma en consideración que la categoría neopentecostal se ha utilizado para caracterizar a congregaciones tan disímiles como la Iglesia Universal del Reino de Dios (Pare de Sufrir) y La Viña (o también en este caso, LCS).

Es por esta razón que la investigación concluye que es necesario proponer y sistematizar con mayor rigor categorizaciones que puedan dar cuenta de las transformaciones y diversificaciones del campo pentecostal contemporáneo y al mismo tiempo, cuestionar la vigencia de la matriz identitaria del pentecostalismo a la luz de dichas metamorfosis.

Bibliografía

Algranti, Joaquín. 2010. “Mito, liderazgo y política en el Mundo Evangélico. Análisis de las representaciones neo-pentecostales sobre su destino de liderazgo en la sociedad Argentina”. *Revista de Antropología Experimental* 10: 195-210. Consultado el 14 de marzo de 2016. Disponible en: <http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1948/1697>.

Amestoy, Norman. 2009. “Neopentecostalismo, renovaciones e identidad protestante en América Latina (1990-2008). Una perspectiva histórica”. *Cuadernos de Teología* 28: 53-68. Consultado el 14 de marzo de 2016. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4100062>.

Avendaño, José Luis. 2013. *Identidad y Relevancia. El influjo del protestantismo de los Estados Unidos o la American Religion en el mundo evangélico de América Latina*. Concepción: CEEP Ediciones.

Bahamondes, Luis y Nelson Marín. 2014. “Neopentecostalismos en Chile: transformación y resignificación del pentecostalismo criollo”. En L. Bahamondes (ed.), *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina* (pp. 175-191). Santiago, Chile: Centro de Investigaciones Socioculturales (CISOC) y Centro de Estudios Judaicos (CEJ).

Barrientos, José. 2004. “El pentecostalismo y el neopentecostalismo. Identidades confusas a partir de 1990 en Honduras”. Ponencia presentada en CEHILA. Julio, El Salvador.

Benoit, Frank. 2008. “La historia y el impacto de neo-pentecostalismo”. *Obrero Fiel*. Consultado el 14 de marzo de 2016. Disponible en: <http://obrerofiel.s3.amazonaws.com/teologia/pdf/La%20historia%20e%20impacto%20del%20neopentecostalismo.pdf>.

Berberián, Samuel. 2002. “Dos décadas de renovación en América Latina. Un análisis histórico de la Renovación Carismática en América Latina (1960-1980)”. Guatemala: Ediciones SA-BER. Consultado el 14 de marzo de 2016. Disponible en: http://www.prolades.com/documents/charismatics/berberian_renovacion02.pdf.

Berger, Peter. 2006. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.

Buhner, Wolfgang. 1994. *Explosión carismática. Un análisis crítico de las doctrinas y prácticas de las llamadas “tres olas del Espíritu Santo”*. Terrassa: Editorial Clie.

Campos, Leonildo. 1996. “Protestantismo histórico y pentecostalismo en el Brasil: Promesas de cambios”. En Benjamín F. Gutiérrez (ed.), *La fuerza del Espíritu: los Pentecostales en América Latina – un desafío a las iglesias históricas* (pp. 202-243). Guatemala: AIPRAL-CELEP.

El Mercurio. 2013. “Índice de Calidad de Vida”, Santiago. Consultado el 16 de abril de 2014. Disponible en: <http://www.emol.com/especiales/2013/actualidad/nacional/calidad-de-vida/documento.pdf>.

Fediakova, Evguenia. 2013. *Evangélicos, política y sociedad en Chile: Dejando “el refugio de las masas” 1990-2010*. Concepción: CEEP Ediciones.

Frigerio, Alejandro. 1994. “Estudios recientes sobre el Pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas”. En A. Frigerio (ed.), *El Pentecostalismo en Argentina* (pp. 10-28). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Biblioteca Política Argentina N° 459.

Gaete, Claudio. 2012. “El aterrizaje de los ‘evangelais’”. *Revista Sábado El Mercurio*, 19 de mayo.

Grupos socioeconómicos. 2008. Asociación de Empresas de Investigación de Mercado. Chile. Consultado el 14 de marzo de 2016. Disponible en: http://www.aimchile.cl/wp-content/uploads/2011/12/Grupos_Socioeconomicos_AIM-2008.pdf.

Jaimes Martínez, Ramiro. 2012. “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”. *Revista Mexicana de Sociología* 74: 649-678. Consultado el 14 de marzo de 2016. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32125008005>.

Lalive d’Epinay, Christian. 2009. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Concepción: CEEP Ediciones.

Mansilla, Miguel Ángel. 2007. “El Neo pentecostalismo chileno”. *Revista de Ciencias Sociales* 18: 87-102. Consultado el 14 de marzo de 2016. Disponible en: http://www.revistacienciasociales.cl/archivos/revista18/pdf/rcs18_6.pdf.

Martínez, Alfredo. 2014. “Ex jugador de la U cuida niños en Haití”. *Las Últimas Noticias*, 11 de septiembre.

Möller, Alois. 2008. “Religión, desarrollo y cooperación. Un ensayo teórico y metodológico”. *Revista Teoría y praxis* 13: 5-24. Consultado el 14 de marzo de 2016.

Disponible en:

http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/916/1/religion_cooperacion.pdf.

Moulian, Rodrigo. 2009. "Somatosemiosis e identidad carismática pentecostal". *Revista Cultura y Religión* 3: 188-199. Consultado el 14 de marzo de 2016. Disponible en: <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/158/148>.

Orellana, Luis. 2011. "El futuro del pentecostalismo en América Latina". En D. Chiquete y L. Orellana (eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano IV. Identidad, teología, historia* (pp. 141-156). Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP).

Pearlman, Myer. 1992. *Teología bíblica y sistemática*. Miami: Editorial Vida.

Rivera, Carolina. 2008. "Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas. Pentecostal o Neopentecostal ¿Cómo definirla?". En M. Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llera (eds.), *XI Congreso de Antropología: Vol.10. Teorías y prácticas emergentes en la antropología de la religión* (pp. 207-222). País Vasco: Universidad del País Vasco.

Roy, Olivier. 2010. *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*. Barcelona: Península.

The Gospel Coalition. 2014. "John Piper: 12 características del Nuevo Calvinismo". *Coalición por el Evangelio*.

Wynarczyk, Hilario. 1995. "La Guerra espiritual en el campo evangélico". *Revista Sociedad y Religión* 13:152-168. Consultado el 14 de marzo de 2016. Disponible en: <https://rolandoperez.files.wordpress.com/2009/08/la-gerra-espiritual-en-el-campo-evangelico-wyrnarczyc.pdf>.