

La Globalización Pentecostal: Difusión, Apropiación y Orientación Global

Pentecostal Globalization: Diffusion, Appropriation and Global Orientation

Martin Lindhardt¹

Recibido el 15 de Julio del 2011-12-13

Aceptado el 25 de noviembre del 2011

Resumen

En las últimas cuatro décadas el Pentecostalismo se ha convertido en la corriente religiosa que crece más rápidamente en el mundo. La difusión del Pentecostalismo y la manera en que se adapta a los contextos locales, al mismo tiempo de ser muy crítico en varios aspectos de las culturas existentes, plantea preguntas importantes sobre las relaciones y las posibles tensiones entre lo común y lo particular, ¿Qué posee el pentecostalismo, que le permite viajar a través del mundo y hacerse un hueco en diferentes contextos locales? ¿Cómo, o a través de qué procesos son domesticados los signos, prácticas y narrativas que circulan a nivel mundial por los bricoleurs locales? ¿Cómo se pueden reconciliar las identidades cristianas transnacionales con las identidades locales? ¿Cómo se relacionan los pentecostales al mundo global?

En un intento de responder a estas preguntas, este artículo se centrará en diferentes aspectos de la globalización Pentecostal. Mi argumento es que el Pentecostalismo viaja con facilidad gracias a sus prácticas rituales portátiles, y porque sus mensajes teológicos de conversión y guerra espiritual proporcionan un marco conceptual flexible para abordar luchas y problemas locales. El otro problema a abordar en este artículo será la manera paradójica en la cual el Pentecostalismo se relaciona con diferentes aspectos de las culturas locales. Finalmente prestaré atención a cómo el Pentecostalismo cultiva en sus devotos un nuevo *habitus* de orientación global.

Palabras claves: Pentecostalismo, globalización, ritual, conversión, cultura, guerra espiritual, ruptura, preservación

Abstract

Within the last four decades Pentecostalism has become the fastest growing religious movement in the world. The global spread of Pentecostalism and the dynamic ways in which it is adopted into different cultural formations while at the same time remaining highly critical of many local beliefs and practices raise important questions about relations and possible tensions between the common and the particular: What is it about Pentecostalism that allows it to travel and gain a foothold in very different contexts? How or through what processes are globally circulating signs, narratives and practices domesticated by local bricoleurs? How do transnational Christian identities reconcile with local identities. How do Pentecostals relate to the wider world? In attempting to answer these questions this article addresses different aspects of Pentecostal globalization. I argue that Pentecostalism travels well because of its portable ritual practices and because its theological messages of conversion and spiritual warfare provide flexible conceptual frameworks for addressing local concerns and struggles. I further focus on the paradoxical ways in which Pentecostalism engages with different aspects of local cultures. Finally I look at how a specific global orientation is cultivated in Pentecostal communities.

Key words: Pentecostalism, globalization, ritual, conversion, culture, spiritual warfare, rupture, preservation

La historia de el Pentecostalismo es una historia de expansión global, crecimiento y proliferación de iglesias nuevas. El nacimiento de esta corriente religiosa se ha asociado con dos eventos que ocurrieron en los Estados Unidos a principios del siglo XX. El bautismo espiritual de un grupo de protestantes en el Colegio bíblico de Charles F. Parham's Bethel en Kansas en 1900, y el así llamado avivamiento de Azusa Street en Los Angeles en 1906 (Albrecht 1999:30-34). Al final de la primera década de el siglo XX el Pentecostalismo ya estaba presente en Latinoamérica, Europa, Asia y África, y de allí ha seguido, especialmente en las últimas cuatro o cinco décadas, expandiéndose. Después de un siglo de crecimiento y expansión hoy se encuentran entre 250 millones y 500 millones de cristianos pentecostales-carismáticos (incluyendo a los carismáticos en el interior de las Iglesias históricas protestantes y en la iglesia Católica) en el mundo de los cuales por lo menos dos tercios viven en el África subsahariana, América Latina, Asia y Oceanía (Robbins 2004b:117).

A pesar de que el nacimiento del Pentecostalismo se tiende a localizar en los Estados Unidos², este siempre ha sido una religión caracterizada por no tener un centro (como el Vaticano) o una jerarquía global, sino que un desarrollo bastante local. La labor misionera de americanos y europeos sirvió para llevar al Pentecostalismo a diferentes rincones del mundo, pero el crecimiento de esta religión también se debe en gran parte a iniciativas indígenas y a la formación de iglesias independientes que se mantienen sin apoyo económico, o intelectual del extranjero (Kalu 2008, Sepúlveda 1999, 2011). En otras palabras la globalización del pentecostalismo no implica una estandarización u homogenización de la religion, y tampoco un proceso de americanización, más bien atestiguamos a un panorama marcado por una diversidad del campo religioso, en el cuál las contribuciones globales interactúan y negocian constantemente con culturas y tradiciones existentes (De la Torre 2008: 54).

El ritmo con el que el Pentecostalismo viaja y la aparente facilidad con la que se adapta a los contextos locales, al mismo tiempo de rechazar a varios aspectos de otras culturas, plantea preguntas importantes sobre las relaciones y las posibles tensiones entre lo común y lo particular, y entre el global y lo local. ¿Qué hay en el pentecostalismo, que le permite viajar a través del mundo y hacerse un hueco en diferentes contextos locales? ¿Cómo, o a través de qué procesos son domesticados los signos, prácticas y narrativas que circulan a nivel mundial por los bricoleurs locales? ¿Cómo se pueden reconciliar las identidades cristianas transnacionales con las identidades locales? ¿Cómo se relacionan los pentecostales locales al mundo global? Y ¿Cómo es su forma de orientación global formada a través de la práctica religiosa?

Tomando como punto de partida la literatura académica y mis propias investigaciones de campo en Chile y Tanzania³, me referiré a estas preguntas en las páginas que siguen. El análisis que presentaré se centrará primeramente en algunas características básicas religiosas que facilitan el rápido movimiento global y la apropiación local del pentecostalismo. Estas características incluyen ciertas practicas rituales; las formulas narrativas que les permite a los adherentes construir su testimonio de salvación y así definir una nueva identidad, y ciertos mensajes transponibles teológicos como la guerra espiritual. El análisis de esas características nos llevará a otro tema, que es la relación paradójica, a veces muy tensa, entre el pentecostalismo y varios aspectos de los mundos de vidas y culturas existentes. Finalmente analizaré la forma en que un habitus global específico y un sentido de agencia espiritual mundial se constituyen en las comunidades pentecostales.

La diversidad pentecostal

Como lo ha anotado el antropólogo mexicano Renée de la Torre, el pentecostalismo originalmente fomentaba una identidad ascética, fundamentalista, que se oponía a la mundanidad de la sociedad industrialista (2008: 55). Aunque todavía se encuentran muchos pentecostales “clásicos” que enfatizan la importancia de alejarse del “mundo” (lo que entre otras cosas implica no participar en la política) y llevar un estilo de vida austero, el pentecostalismo se ha renovado y diversificado considerablemente en los últimos 40 o 50 años y sus corrientes ahora incluyen el así llamado neo-pentecostalismo. Ese último se caracteriza por su teología de prosperidad y por el uso intensivo de métodos de marketing y de los medios de comunicación para llegar a la gente (Mansilla 2006, 2007b). A los diferentes tipos de pentecostalismo se pueden agregar los crecientes movimientos carismáticos dentro de la Iglesia Católica y de varias iglesias protestantes. Al igual de los neopentecostales los adherentes de los movimientos carismáticos se preocupan menos de los pentecostales clásicos de llevar un estilo de vida ascético y de distanciarse de la sociedad “mundana.” Pero si adoptan varias doctrinas y prácticas pentecostales como enfatizar la salvación personal y la guerra espiritual; los rituales efusivos donde se experimenta el poder del Espíritu Santo (por ejemplo hablando en lenguas); la creencia en la infalibilidad de la Biblia y en la segunda venida de Jesús⁴.

La diversificación de la religiosidad pentecostal y su variedad de trayectorias históricas dificultan la tarea de escribir una historia general de este fenómeno. En las páginas que siguen no trataré de abarcar la gran variedad de formas e instituciones pentecostales y carismáticas que se encuentren hoy en día. Lo que sí propongo es que algunas características fundamentales del pentecostalismo, compartidas por los adherentes en varias partes del mundo y en diferentes tipos de iglesias y comunidades (clásicos, neo-pentecostales, comunidades carismáticas dentro de otras iglesias), nos proporcionan una clave de entendimiento sobre la rapidez con la cual este tipo de religión crece y viaja, y la manera paradójica en la cual se adapta a contextos diferentes, al mismo tiempo de ser crítico en varios aspectos de las culturas locales.

¿Cómo el Pentecostalismo puede viajar con tanta facilidad?

No faltan los estudios que argumentan que el Pentecostalismo crece y se expande porque ofrece estrategias de sobrevivencia y adaptación a las personas, cuyas vidas han sido afectadas por la globalización, la emigración y la reestructuración neoliberal de los paisajes sociales y políticos (Maxwell 2006, Bernice Martin 1995, 1998, David Martin 2001, Ossa 1991, Canales et. Al 1991, Gill 1990, Míguez 2001, Maduro 2009). Muchos investigadores argumentan que en las iglesias pentecostales los devotos encuentran nuevas comunidades de apoyo social, nuevas estructuras y valores familiares y que además aprenden de una nueva autodiciplina y confianza en Dios, que les anima a seguir adelante y adaptarse a un mercado de trabajo inseguro e inconsistente.

A pesar de que creo que hay mucho de verdad y valor en estos argumentos, no me detendré en este artículo en esta problemática. En el mundo se encuentran otros movimientos religiosos, como por ejemplo el fundamentalismo protestante no-carismático de Estados Unidos, en el cual se valora la vida de la comunidad religiosa, al mismo tiempo que se predicán y enseñan valores familiares, y las virtudes de autodiciplina y confianza

incondicional en Dios. Entonces cabe preguntar ¿qué posee el Pentecostalismo en particular, que facilita su crecimiento y prosperidad en diversos contextos culturales?

En un influyente artículo sobre la globalización de la religión, el antropólogo americano Thomas Csordas argumenta que las religiones que viajan con facilidad son las que tienen mensajes transponibles, es decir se pueden adaptar y tener sentido en varios contextos locales y prácticas portátiles (2007:261). Estos últimos incluyen rituales que son fáciles de aprender, no requieren de conocimientos teológicos profundos y sofisticados, no necesariamente están vinculados a contextos culturales específicos, y se pueden realizar sin tener un gran compromiso con un aparato institucional o ideológico.

Los rituales pentecostales cumplen con todos los requisitos para poder clasificarse como una práctica portátil. La participación del cuerpo en diferentes actos de alabanza como el canto, la oración en voz alta, la oscilación del cuerpo, el aplauso y los movimientos en la danza son fáciles de manejar y pueden en muchos casos tener una similitud con prácticas religiosas culturales y musicales existentes, que forman los *habitus* de la gente. Una persona que llega a una iglesia Pentecostal o a una reunión al aire libre de evangelización por primera vez, que aún no tiene un gran compromiso doctrinal o institucional, puede experimentar estas prácticas significativas de manera agradable, con éxtasis y como una fuente de empoderamiento y energía. Como investigador secular puedo testificar que el hecho de no compartir las creencias de los pentecostales, no me ha impedido disfrutar del movimiento corporal, la música y los ritmos en los rituales.

Basándose en la teoría de rituales y cadenas de interacción de el sociólogo norteamericano Randall Collins (Collins 2004), el antropólogo también norteamericano Joel Robbins ha ofrecido un argumento más elaborado acerca de la importancia de los rituales para la globalización Pentecostal (2011). Collins define que los rituales de interacción en el Pentecostalismo incluyen cuatro elementos: la presencia corpórea, las barreras sociales (es decir demarcaciones entre participantes y no-participantes), un enfoque mutuo de atención y experiencias emocionales compartidas. Estos cuatro elementos ayudan a que un grupo de personas se una. Según Collins una sociedad o comunidad toma forma cuando la energía emocional creada en un ritual de interacción exitoso, se pasa a otro ritual a través de una cadena de interacción. Robbins argumenta que los pentecostales se caracterizan justamente por tener muchos rituales donde se producen las experiencias y la energías emocionales de las cuales habla Collins. Además propone que es primeramente la gran producción de energía emocional en prácticas rituales (canto, oración colectiva, experiencias de trance, hablar en lenguas, etc.), la que hace que los pentecostales sean exitosos en crear instituciones en circunstancias de bajos recursos, y que se motiven a salir a evangelizar con efusión y entusiasmo. Robbins afirma que el Pentecostalismo se ha movido en todo el mundo a través de una cadena de interacción, alimentándose así de la energía emocional creada en los rituales (2011:61).

Además de generar una energía emocional, sincronización de cuerpos y un sentido de comunidad, los rituales pentecostales también se caracterizan por una cierta informalidad, flexibilidad, plasticidad y un espacio de improvisación. Estas características han facilitado la apropiación local del Pentecostalismo en diferentes partes.

La mayoría de los Pentecostales-carismáticos estarían de acuerdo en que Jesús protege a su gente (aunque el énfasis que se pone en esta protección es bastante variable). Pero en algunos países africanos como Zimbabwe (Maxwell 2006) y Tanzania (Lindhardt 2010a) los pentecostales insisten que no sólo Jesús como persona es importante, sino que el nombre de Jesús en sí tiene el poder de protección y sanación. Por esta razón es muy importante decir o gritar el nombre Jesús a menudo en los rituales y especialmente en las oraciones. Para explicar este fenómeno hay que considerar la importancia de los nombres en varias culturas africanas. Muchos africanos creen que las personas que reciben el

nombre de un antepasado están conectados con el espíritu de este último. De ello se deduce que si el antepasado era un ladrón, un alcohólico, o un bruto de mal comportamiento, es probable que estos rasgos se transmitan a la descendencia que porta el mismo nombre. Es más, en varios países africanos donde se cree en los poderes de los espíritus ancestrales, los rituales pentecostales son una excelente herramienta para ahuyentar a estos espíritus (Meyer 1998, Lindhardt 2010a).

Si saltamos a contextos más occidentales se pueden observar otros tipos de apropiación y adaptación cultural de los rituales Pentecostales. Investigadores trabajando en Europa, Norteamérica y Latinoamérica han notado cómo elementos de la industria del entretenimiento y del ocio se incorporan en las formas de alabanza pentecostales-carismáticas. En un estudio de la Iglesia, Glory Chapel, en Portland, Estados Unidos, la antropóloga Gretchen Pfeil compara el despliegue de emociones que se pueden observar en un culto carismático con la celebración de la emocionalidad que caracteriza los “reality shows.” Renée de la Torre ha notado como asambleas neopentecostales hoy tienden a ser asimiladas como reality shows, usando estéticas que equiparan a un evangelizador con el conductor de un programa de televisión; lenguajes que modelan a un testimonio de conversión en “alcanzar un sueño.” (2008: 55-56). En un estudio de la Iglesia de Inglaterra (Church of England), el teólogo James Steven (2002) señala cómo el culto carismático incorpora diversos aspectos de la cultura secular de las discotecas. Al igual que las canciones que se escuchan en la disco de contenido romántico, los himnos de alabanza carismática hablan de un amor apasionado y un deseo de acercamiento físico con Jesús (Percy 2011). Incluso Steven compara el encuentro íntimo con Dios o Jesús que se puede lograr durante un servicio carismático, con el apogeo de una noche en la discoteca, donde se producen encuentros románticos en la pista de baile. Además Steven nota que tanto las discotecas como los servicios carismáticos, se caracterizan por ambientes donde predominan los valores de informalidad, intimidad, atracción y deseo, a diferencia de la esfera pública que se caracteriza por la formalidad, neutralidad y razón (Steven 2002:133).

Cuando realicé una investigación acerca de un grupo de jóvenes pertenecientes a las Asambleas de Dios en Valparaíso, Chile, en los años 2007 y 2008, me llamó mucho la atención como estos jóvenes que se niegan varios placeres “mundanos” (fiestas, el consumo del alcohol, sexo, ir a la discoteca, disfrutar de la música considerada mundana con “letras sucias”, es decir: eróticas, etc.), hacían reuniones particulares el día sábado en la noche bastante parecidas a los conciertos de rock. En estas reuniones se alababa a Dios con una banda con instrumentos electrónicos, cantos, bailes, saltos, aplausos, escilaciones corporales, etc. La similitud entre reuniones Pentecostales y conciertos de rock también ha sido observada por el teólogo Daniel Albrecht (1999) en un estudio de una iglesia Pentecostal en California.

Sin duda las formas de alabanza espontáneas, efusivas, y flexibles son uno de los atractivos más importantes del Pentecostalismo (Brouwer, Gifford & Rose 1996: 179-80), y una razón importante de que este tipo de religión pueda viajar fácilmente. Mientras que los rituales representan un excelente ejemplo de una práctica portátil, la difusión y la apropiación local del Pentecostalismo también se ve facilitada por sus mensajes transponibles. Estos mensajes incluyen el énfasis en la conversión o la salvación personal y la noción de guerra espiritual.

Conversión

La experiencia de conversión o de salvación personal es de suma importancia para los pentecostales, y muchos de ellos describen la conversión como el evento más significativo

de sus vidas. La conversión es un viaje desde la aflicción de una vida pérdida en el mundo hacia la cercanía con Dios y la felicidad. El énfasis en la conversión - es decir quebrar con el pasado y tener un testimonio personal que describe este quiebre - es una característica universal del Pentecostalismo. Preguntas acerca de ¿cuál es la diferencia entre tu vida antes y después de ser salvado? o ¿cómo es tu testimonio?, pueden no tener mucho sentido para católicos o luteranos, pero sí lo tienen para un Pentecostal, sea de África, América Latina, Asia, Europa, América del norte, etc. Lo más probable es que un pentecostés responda a estas preguntas con respuestas largas y elaboradas.

El Pentecostalismo no sólo ha llegado a diversas partes del mundo con formas de alabanza y énfasis en la experiencia del poder del Espíritu Santo, sino que también con fórmulas narrativas que le permite a cada devoto la construcción de un testimonio de salvación. Es decir, la historia personal del traslado desde un mundo pecaminoso hacia el encuentro con Dios. Las formulas narrativas proporcionan un medio importante para que los creyentes reorganicen sus biografías y construyan nuevas identidades religiosas (Canales et. Al 1991, Lindhardt 2009, Hernández 2011).

A pesar de que los testimonios se caracterizan por seguir una fórmula narrativa estandarizada, también dan espacio a experiencias individuales y versiones culturales específicas del mundo que se dejó atrás, y de los beneficios de estar cerca de Dios. El mundo que se dejó al convertirse al pentecostalismo incluye varios aspectos culturales y sociales, que en muchos casos son redefinidos como la obra o las invenciones de Satanás.

El reino de las tinieblas

Los Pentecostales se diferencian de muchos otros cristianos por el énfasis en una guerra espiritual, donde el universo es percibido como un campo de batalla entre fuerzas divinas y satánicas que luchan entre sí, para influir en la historia y vida diaria de los seres humanos. Esta visión se manifiesta en un verso bíblico que muchos pentecostales se saben de memoria, Efesos 6:12 : *“No tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes.”*

Las nociones del reino de las tinieblas y la guerra espiritual son un buen ejemplo de mensajes transponibles. Como lo ha notado la antropóloga alemana Birgit Meyer, lo opuesto a Dios es un ámbito poco elaborado en la teología cristiana (1992: 106). Por ejemplo los versos bíblicos que tratan de Satanás y sus demonios son pocos, vagos y esporádicos, por lo tanto queda mucho espacio para que los cristianos especulen acerca de la organización y las actividades en el mundo.

Para los pentecostales Satanás es una figura activa y potente que puede personificar varios seres humanos y espirituales de las culturas locales. La literatura etnográfica demuestra cómo el reino de las tinieblas le proporciona a la gente en diferentes partes del mundo categorías universales y flexibles para pensar, además de referirse a diversos problemas y preocupaciones locales. Para los pentecostales en África la influencia de Satanás y los demonios se encuentra por ejemplo en la corrupción política, la brujería, la religión tradicional, el Islam y en las maldiciones ancestrales (Meyer 1998, 1999A, Larkin y Meyer 2006, van Dijk 1992, Marshall 1993, Lindhardt 2009A, 2009B). En América Latina la presencia de fuerzas diabólicas se ve en el catolicismo, las religiones afro-brasileña, en una esfera pública decadente, en el alcoholismo, la música “mundana” con ritmos sensuales y en la liberalización sexual (Mariz & Campos Machado 1997, Burdick 1996, Brusco 1995, Lehmann 1996, Lindhardt 2010b, 2011c, Smilde 2007, Canton 2009, Marin 2010).

En Chile muchos pentecostales “clásicos” o “tradicionales” (como por ejemplo los miembros de la Iglesia Evangélica Pentecostal) ven el surgimiento de iglesias neo-Pentecostales caracterizadas por el énfasis en la prosperidad económica, como una imitación satánica de las iglesias Pentecostales verdaderas (Lindhardt 2011c: 230). En los Estados Unidos los Pentecostales-carismáticos identifican la mano de Satanás o sus demonios en: los grupos que defienden la legalización del aborto, la elección de Bill Clinton como presidente en 1992, el alto porcentaje de divorcios, los problemas de drogadicción y psicológicos como la depresión o bien problemas de personalidad como la inseguridad, duda y confusión (McGuire 1982, Harding 1994, Csordas 1994, Bialecki 2011). Como los demonios se tienden a asociar con atributos y emociones negativas como la envidia, la avaricia, la amargura y el odio, las demonologías pentecostales se pueden ver como un reflejo negativo del ideal de la comunidad cristiana (Lindhardt 2011c) y del cristiano (Csordas 1994, Lindhardt 2010b).

En otras palabras la noción de guerra espiritual proporciona un puente de integración entre narrativas y cosmologías bíblicas y luchas bastante locales (Corten y Marshall-Fratani 2001, Meyer 2010, Lindhardt 2011a). Las características rituales descritas, la flexibilidad y espacio de interpretación local que caracteriza a la teología de guerra espiritual, son una clave central para entender la capacidad del Pentecostalismo de viajar y de apropiarse de los contextos locales, sin perder su propia identidad o entrar en formaciones religiosas que se podrían definir como sincretistas. Satanás y los demonios les proporcionan a los pentecostales un lenguaje para hablar acerca de sus vivencias y para enfrentar un sin número de problemas. Pero al mismo tiempo que el Pentecostalismo se establece en diferentes culturas, también demoniza y rechaza aspectos de las culturas locales, lo que ha sido y sigue siendo un punto controversial.

El Pentecostalismo y el choque de las culturas

A primera vista puede parecer una paradoja que el Pentecostalismo crezca con tanta rapidez, siendo que en muchas ocasiones rechaza y desafía explícitamente las costumbres y creencias existentes, definiendo a estas últimas como obras del Diablo. Por esto mismo el Pentecostalismo no sólo ha llegado a tener muchos devotos sino que también enemigos. En algunos países africanos o en las Fijis los pentecostales han sido bastante criticados por su falta de respeto hacia las culturas y tradiciones existentes (Ryle 2010, Meyer 1998). En países multireligiosos (como por ejemplo Fiji, Nigeria o Tanzania) los pentecostales no han facilitado el diálogo y la convivencia entre cristianos y musulmanes, sino que han contribuido a una polarización religiosa cada vez mas fuerte.

A diferencia del Pentecostalismo, el Catolicismo se caracteriza por tener una postura más abierta a culturas y prácticas no cristianas. Después del Segundo Concilio de el Vaticano (1962-65) la iglesia ha tenido la posición oficial, que la salvación también puede obtenerse a través de religiones no cristianas. En el sur de Chile se encuentran los *machis* (médicos tradicionales mapuches) que no sólo se identifican como católicos, sino que también usan símbolos católicos en sus curaciones (Kristensen 2008). Un estudio reciente ha demostrado que muchos chilenos no perciben una contradicción entre ser católicos y ver el tarot (Tan Bercerra 2010). En Tanzania entrevisté a muchos curanderos tradicionales que siendo católicos, alababan a los espíritus de los muertos o dependían de otras fuerzas espirituales no cristianas, sin percibir una contradicción entre estas diferentes creencias. Aunque la iglesia Católica no celebra este tipo de mezclas o sincretismo tampoco lo condena en forma muy explícita. El catolicismo también se caracteriza por tener una

actitud más tolerante hacia el consumo del alcohol, el baile, el tabaco, y además es bastante conocido que muchos católicos no siguen la moral sexual que predicán los sacerdotes.

Para los pentecostales en cambio, el tarot, los curanderos tradicionales y las religiones animistas son un instrumento del Diablo. Incluso, a pesar de que se pueden observar variaciones importantes dentro del mundo pentecostal, las iglesias Pentecostales en general exigen un estilo de vida austera a sus miembros. Esto implica no bailar, no fumar, no tomar – o solamente tomar muy poco alcohol - y no tener relaciones sexuales antes o fuera del matrimonio. Convertirse al Pentecostalismo implica también un quiebre, tanto con el pasado como con el mundo contemporáneo que rodea al creyente. En algunos casos esta ruptura significa una distanciamiento de los grupos sociales, amigos y con la familia (Lindhardt 2009c, 2010a).

¿Cómo se puede explicar que millones de personas opten por una religión que tiene una postura tan crítica y repelente hacia las culturas y tradiciones existentes? Primeramente hay que estar abierto a la posibilidad de que las personas busquen al Pentecostalismo porque hay aspectos problemáticos en sus propias culturas de los cuales se quieren distanciar. Según algunos investigadores, el hombre latinoamericano, se convierte al Pentecostalismo porque quiere romper con la cultura machista que le ha traído dificultades, como por ejemplo: una inestabilidad familiar, alcoholismo, drogadicción o problemas económicos (Brusco 1995, Mariz 1995, Montecino y Olbach 2002, Smilde 2007, Lindhardt 2009d). Otros estudios realizados en Latinoamérica, han demostrado que personas que experimentan una ruptura en sus vidas como por ejemplo un traslado desde el campo a la ciudad, experimentan una pérdida con su comunidad de origen y en la iglesia Pentecostal encuentran una nueva comunidad (Lalive D'épinay 1969, Gill 1990). El sentido de autonomía individual y status espiritual cultivado en las comunidades Pentecostales, donde cada individuo tiene acceso al Espíritu Santo, puede ser para muchas personas, una alternativa atractiva de formaciones sociales jerárquicas. Varios investigadores han argumentado que el Pentecostalismo latinoamericano cuyo cliente es principalmente de un estrato social bajo, representa una inversión simbólica de las sociedades clasistas y jerárquicas católicas. En la comunidad Pentecostal la persona de escasos recursos, no solamente aprende que es alguien especial porque pertenece al pueblo ecogido por Dios, sino que incluso puede llegar a tener cargos importantes como ser pastor (Rolim 1979, Lehmann 1996, Lindhardt 2004, Willems 1967, Lalive Dépinay 1968, Cleary y Sepúlveda 1997).

En África los poderes espirituales asociados con las prácticas religiosas tradicionales, como por ejemplo la alabanza a los espíritus de los muertos o la brujería, tienden a ser monopolizados por las generaciones mayores. En muchos estudios la conversión de la generación joven africana al Pentecostalismo, es vista en parte como una estrategia de liberación de las jerarquías gerontocráticas y una evasión de la influencia espiritual de la gente mayor (Lindhardt 2010a, van Dijk 1992, Maxwell 1998). Algunos investigadores también han argumentado que el individualismo espiritual del Pentecostalismo y la demonización de las religiones tradicionales, son aspectos atractivos para los jóvenes que quieren librarse de las obligaciones sociales hacia la familia extendida (Meyer 1998, Maxwell 1998, Newell 2007). En un estudio sobre el Pentecostalismo en las islas Fiji del océano Pacífico, la antropóloga Jacqueline Ryle tiene un argumento similar, además de describir cómo el alto costo de los funerales tradicionales representa un cargo considerable para muchas personas. Esto explica en parte por qué el Pentecostalismo que tiene una actitud crítica hacia tales rituales y que promueve un estilo de vida austero, tiene un atractivo en las islas Fiji (2010:126-27).

El otro aspecto es que a pesar de que los pentecostales insisten en una necesidad de quiebre con el pasado y un distanciamiento de las otras religiones y tradiciones, también

tienden a reproducir aspectos fundamentales de las ontologías existentes. Como lo demuestran varios estudios realizados en África (Lindhardt 2009a, 2009b, 2010a, Meyer 1999) y en otras partes del mundo (Robbins 2004b, Guevara 2009, Ryle 2010), el Pentecostalismo se caracteriza por tener una relación paradójica entre un rechazo a las religiones y culturas locales existentes y su preservación. Esto tiene que ver con el anteriormente denotado status e importancia del Diablo y el reino de las tinieblas dentro de la visión de el mundo Pentecostés.

La antropóloga Fenella Cannel notó en diversas teorías de religión, que el cristianismo es visto como una vía religiosa de transcendencia, es decir que predica la vida eterna, pero ofrece pocas soluciones prácticas a los problemas de las personas. Esta deficiencia en el cristianismo explica porqué muchos cristianos de diferentes partes del mundo, tienen la necesidad en buscar la asistencia de espíritus y de figuras religiosas no cristianas para enfrentar los problemas cotidianos (Cannel 2006: 37). En África la iglesia Católica y las iglesias Protestantes históricas como la iglesia Luterana no siempre han sido capaces de ofrecerle a las personas una solución a sus preocupaciones como por ejemplo: la brujería, los espíritus y las maldiciones. En estas iglesias predomina una visión racionalista de el universo, y en muchos casos la creencia en brujos y en los espíritus es vista como meras supersticiones. Por lo mismo muchos cristianos buscan la asistencia de curanderos tradicionales o alaban a los espíritus de los muertos para que los ayuden (Green 2003, Hansen 2004, Lindhardt 2009a, 2010a).

A pesar de que para los pentecostales africanos la alabanza a los espíritus ancestrales y la consulta a curanderos tradicionales están estrictamente prohibidos, a diferencia de otras iglesias cristianas, sí toman en serio la brujería, las maldiciones y a los espíritus no-cristianos. En el Pentecostalismo todos estos seres y fuerzas son vistos como instrumentos o agentes diabólicos, pero aunque sí tienen una definición negativa, no pierden su status ontológico de seres poderosos de los cuales hay que preocuparse.

En Tanzania, donde he realizado investigaciones, los pentecostales se encuentran en una situación de fuerte competición con otros proveedores de poder y protección espiritual (Lindhardt 2009a, 2009b, 2010a, 2011d). La creencia en la brujería es bastante fuerte, y muchas personas llegan a un Ministerio Pentecostal o carismático en búsqueda de ayuda y protección espiritual porque se sienten perseguidos por brujos. Los problemas que pueden causar los brujos varían entre muchas cosas como la muerte, diferentes tipos de enfermedades, falta de concentración en los estudios, etc. Muchos de los afligidos pentecostales buscaron primero ayuda donde un curandero tradicional y cuando este no logró ayudarlos, decidieron probar el poder de Jesús, que se encuentra a través de la oración y la participación en los rituales.

En las grandes reuniones al aire libre, los predicadores pentecostales-carismáticos tienden a esforzarse mucho para presentar el poder de Jesús, como una alternativa explícita a los poderes de protección provista por los curanderos tradicionales. Además al igual que los curanderos que distribuyen en las casas de las personas medicina de protección con la consistencia de un polvo (mayormente en las entradas como puertas y ventanas), los pentecostales-carismáticos ponen su manos en las diferentes partes de una casa para “depositar la oración” (*kuweka maombi*) o “depositar la sangre de Jesús” (*kuweka damu ya Yesu*) y así traer protección.

En Tanzania como en otros países africanos también existe una fuerte creencia de que para tener éxito económico, se necesita algún apoyo espiritual extraordinario. En las últimas dos décadas se ha observado un fuerte aumento en el discurso de la llamada “*brujería de la prosperidad*” (Lindhardt 2009b, 2011d). Según las creencias populares se puede utilizar la brujería para enriquecerse, y también se cree que la prosperidad adquirida a través de la brujería requiere de sacrificios humanos.

Hoy en día muchos curanderos tradicionales en África venden medicinas que suelen ser distribuidas en un negocio o puesto de mercado público con el fin de atraer clientes. Los Pentecostales insisten que este tipo de medicinas son sánicas y reconocen a su vez que es una manera eficiente para ganar dinero rápido. Por esta misma razón, los pentecostales presentan el poder de Dios como una alternativa a estas medicinas e insisten que el cristiano nacido de nuevo, que paga su diezmos tiene el derecho en recibir bendiciones materiales en esta vida. En Tanzania muchos pentecostales también suelen poner sus manos en los negocios para depositar la oración o el poder de Dios para así atraer clientes (Lindhardt 2009b).

A pesar de que la conversión al Pentecostalismo implica adaptar una nueva identidad de Cristiano salvado y un quiebre radical con el pasado, se puede observar una continuidad ontológica en relación a otras creencias y prácticas africanas. Para el africano que le teme a la brujería y que se siente necesitado de una protección espiritual o apoyo extraordinario para tener éxito en su negocio, el pentecostalismo representa una fuente de poder espiritual alternativa. Aún así la conversión no necesariamente implica un cambio radical en el mundo de vida existente.

El chileno Juan Sepúlveda, teólogo pentecostal, encuentra una similitud entre las formas religiosas del pentecostalismo y el catolicismo popular chileno (1996). Esta similitud se observa claramente en la visión mágica del mundo, reflejada en las prácticas de sanación. Por ejemplo en el catolicismo popular la sanación se puede obtener si una persona le hace una manda a la Virgen María, a un santo o busca la ayuda de una animita. Estas mandas implican por lo general cumplir con ciertos requisitos, como por ejemplo encender velas o usar ropa del color del vestuario de la Virgen por un tiempo. Los pentecostales no adoran a la Virgen María y ven a los santos como invenciones humanas, que no tienen una base en la Biblia. Pero sí creen que la sanación se puede obtener a través de la oración y de la protección divina, y a través de ciertos requisitos como ir a la iglesia, hacer oraciones regulares y llevar un estilo de vida austera.

Estudios realizados en el sur de Chile han demostrado que al abandono del ritual *Nguillatún* es un punto de gran tensión entre los mapuches pentecostales y no pentecostales. Pero a pesar de que los mapuches pentecostales se niegan a participar en un ritual que es la expresión manifiesta de la identidad Mapuche, se pueden observar varios traslados de significados mapuches a los cultos pentecostales, como es el caso de los sueños y las profecías (Foerster y Montecinos 2007), además de cierta continuidad entre una tradición oral mapuche y la autoridad de la palabra que posee el pastor pentecostes (Guevara 2009).

En resumen se puede decir que el Pentecostalismo se caracteriza por tener una relación compleja y paradójica con las culturas y tradiciones locales, y es justamente como lo ha observado José Casanova, en la lucha contra las culturas locales, que los pentecostales demuestran que están localmente arraigados (2001:38). El rechazo y la crítica a los diferentes aspectos de los mundos culturales existentes, no impiden la aceptación y a preservación de muchas de las premisas fundamentales ontológicas de esos mismos mundos, y tampoco impiden que el Pentecostalismo aborde las preocupaciones y problemas de vida locales.

El Pentecostalismo y la orientación global

El último aspecto de la globalización Pentecostal que me gustaría abarcar en este artículo, es el sentido de agencia global de los pentecostales. En las últimas dos décadas han surgido estudios importantes que no sólo muestran cómo el pentecostalismo viaja e

interactúa bajo contextos y tradiciones locales, sino también cómo el Pentecostalismo cultiva en sus devotos un nuevo *habitus* de orientación global (Coleman 1998, 2000a, 2000b, Marshall-Frantani 2001, Corten & Marshall-Frantani 2001, Lindhardt 2004). Estudios realizados en África demuestran que las iglesias Pentecostales enfatizan más que otras iglesias el ser parte de una religión de mundo, y ayudan a que sus miembros vayan más allá del ámbito de la cultura local (Meyer 1999, 2004 van Dijk 2003, 2004). Además de tener contacto regular con asociaciones extranjeras Pentecostales, los pentecostales de diferentes países africanos se han inspirado por predicadores extranjeros como Morris Cerrullo y Reinhard Bonnke. Estos predicadores, conocidos, admirados e imitados por los pentecostales en África y en otros lugares del mundo, representan un evangelismo interdenominacional, intercultural, móvil, no-localizado, público y masivo. Estas características han facilitado el hecho de que los creyentes locales se identifiquen con nuevas comunidades imaginadas y se involucren en nuevas formas de reflexión (Appadurai 1996).

En varios estudios recientes sobre las iglesias pentecostales de inmigrantes africanos en Europa, se observa que estas iglesias no intentan funcionar como un enclave étnico que promueve primeramente una identidad africana. En lo que estas iglesias se basan, es el ser parte de un avivamiento cristiano internacional y en definir una identidad de ciudadanía cristiana mundial (Adogame 2002, Schiller & Caglar 2006). Es notable además que muchas iglesias Pentecostales africanas tanto en África como en Europa incluyen palabras como “internacional” en su nombre (por ejemplo “International Harvest Center”).

En la Iglesia Evangélica Pentecostal en Valparaíso, Chile, donde realicé investigaciones, me pude percatar de que los miembros estaban conscientes de ser parte de un movimiento y una lucha espiritual global. Por ejemplo hablaban a menudo de cómo Satanás trabajaba a través de empresas norteamericanas (como los McDonalds o el Citibank), o de cómo utilizaba la cultura popular norteamericana de los dibujos animados para contaminar a los jóvenes chilenos. Otras de las creencias que también escuché fueron las supuestas teorías de conspiración, en las cuales los Estados Unidos y el Vaticano cooperaban juntos para dominar el mundo y eliminar a los evangélicos. En contra de estas fuerzas e instituciones globales, y para influir en el curso de la historia del mundo, los miembros de la Iglesia Evangélica Pentecostal consideraban la oración como un arma y medio importante.

Frente a esto vale la pena volver brevemente a un tema ya abarcado sobre la importancia de la guerra espiritual para los Pentecostales. El Diablo que maneja fenómenos globales como el catolicismo, el Islam, el terrorismo y la cultura popular masiva norteamericana, es el mismo Diablo que dominaba a los pentecostales antes de ser convertidos (Lindhardt 2009c), y con el cual siguen teniendo luchas diarias después de la conversión. Estas luchas las tienen cuando expulsan a los demonios de los enfermos (Lindhardt 2009a), cuando oran a Dios para protegerse de las brujerías (Lindhardt 2010a), o cuando luchan contra pensamientos inapropiados causados por Satanás y los demonios (Lindhardt 2010b).

La noción de guerra espiritual proporciona categorías universales, para hablar y pensar acerca de los problemas y luchas de carácter local. Al mismo tiempo que transforma las luchas locales, en episodios o batallas menores dentro de una guerra mundial y universal entre el bien y el mal. Esto significa que la apropiación local de un discurso mundial sobre las fuerzas del mal, refleja también un proceso de optar por un orden mundial, creando tanto un sentido multidimensional y un sentido culturalmente específico, capaz de llegar a un reino sin límites de acción e identidad (Coleman 2000B:6).

Las formas de alabanza también nos proporcionan una clave de entendimiento sobre cómo el Pentecostalismo ayuda a los creyentes, y van más allá del ámbito de aplicación en una cultura local. Para la antropóloga Karla Poewe (1994:251) la naturaleza global del cristianismo carismático está relacionada a las experiencias prolépticas, que hacen que el

individuo se abra a un mundo nuevo y más amplio. El lenguaje corporal en los rituales y las experiencias prolepticas, son compartidos por los pentecostales/carismáticos en diferentes partes del mundo, y tienen el potencial de aumentar un sentido de comunidad y el contacto más allá de las iglesias locales (Coleman 2000A:20). Según Simon Coleman el hecho de que el cristianismo pentecostal-carismático sea idealista y experimental, facilita que los creyentes rechacen a las organizaciones específicas, en favor de una fuerza de empoderamiento aparentemente no confinada y sin límites (2000B:68). El argumento de Coleman hace eco con la opinión de Bourdieu, que afirma que el lenguaje corporal tiene un efecto más vago, ambiguo y sobre-determinado que el verbal (1977:120). El hecho de que el lenguaje corporal sea ambiguo significa que se presta para varias interpretaciones, en cambio el verbal tiene un efecto limitante influido por el dominio lingüístico de los oyentes. La acción corporal por el contrario, puede conducir a los participantes hacia las verdades de la experiencia común, que trasciende las barreras lingüísticas, culturales y de organización.

Coleman sostiene además que la globalización es un aspecto incorporado en la acción carismática (2000b: 69). En un estudio sobre el ministerio "*Livets Ord*" (La Palabra de la Vida) en Suecia, Coleman describe cómo la noción de un panorama mundial de la agencia evangélica, se constituye a través de prácticas rituales centradas en "llegar al mundo exterior". Esto incluye hablar en lenguas, una práctica que rompe barreras semánticas, mientras que los miembros señalan con la mano todas las direcciones (2000a:20).

En el movimiento carismático neo-Pentecostal "*New Life in Christ*" (Nueva vida en Cristo) en Tanzania, donde realicé investigaciones, observé que la oración por causas mundiales como la propagación del Evangelio en África, la situación en Irak o en contra de la amenaza mundial del Islam, era acompañada por prácticas corporales específicas. Los miembros del ministerio a menudo caminaban alrededor de la sala de la iglesia, y se detenían frente a las esquinas y a las ventanas abiertas, rezando al mismo tiempo con los brazos abiertos como si pretendieran canalizar el poder divino desde y a través de su propio cuerpo hacia el resto del mundo. Esta forma de oración contrasta claramente con una oración por el bienestar, la sanación y el empoderamiento espiritual de la comunidad carismática, o de algún miembro en específico. Durante estas oraciones los miembros del ministerio permanecen de pie en el lugar y se enfrentan entre sí, a veces formando círculos y tomados de las manos. Esta manera de posicionar el cuerpo crea un enfoque grupal, mientras que el hecho de situarse frente a la ventana crea un enfoque hacia el mundo exterior. El cuerpo humano no sólo es un templo de morada para el Espíritu Santo, desde donde el cual transforma a cada persona, sino que también el cuerpo, con sus movimientos rituales, se convierte en un vehículo y sujeto de la agencia espiritual mundial⁵.

Conclusión

Para investigadores que tienen un interés en la globalización de la religión y/o en la globalización religiosa, el Pentecostalismo representa un caso curioso. En poco más de un siglo después de su nacimiento, este movimiento religioso se ha difundido en muchos rincones del mundo, transformando a las culturales existentes, al mismo tiempo de ser formado y transformado por ellas. En este artículo he tratado de esclarecer tres aspectos importantes de la globalización Pentecostal: las características rituales y teológicas del Pentecostalismo que facilitan su viaje y su apropiación local; la manera paradójica y dinámica en la cual se relaciona con los mundos de vida existentes y finalmente; la cultivación de un *habitus* de orientación global. Y a través del análisis de estos aspectos espero haber demostrado cómo el Pentecostalismo no solamente crea y proporciona nuevas

maneras de relacionarse con el mundo local, sino que también atrae a las personas hacia una nueva esfera global de agencia e identidad.

Bibliografía

Adogame, Afe. 2002. African Religious Movements and the Politics of Religious Networking in Europe. *Nova Religio. Journal of Emergent and Alternative Religions*. No. 7 (2): 24-41

Albrecht, Daniel E. 1999. *Rites in the Spirit. A Ritual Approach to Pentecostal-charismatic Spirituality*. Sheffield, Sheffield Academic Press

Anderson, Allan. 2010. Varieties, Taxonomies, and Definitions. En: *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, editado por Allan Anderson, Michael Bergunder, Andre F. Droogers y Cornelis van der Laan. Berkeley, University of California Press.

Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press

Bergunder, Michael. 2010. The Cultural Turn. En: *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, editado por Allan Anderson, Michael Bergunder, Andre F. Droogers y Cornelis van der Laan. Berkeley, University of California Press.

Bialecki, Jon. 2011. Quiet Deliverances. En: *Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*, editado por Martin Lindhardt. New York, Berghahn Books

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. London, Routledge.

Brouwer, Steve, Gifford, Paul & Rose, Susan. 1996. *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. Routledge, New York and London.

Brusco, Elizabeth. 1995. *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversión and Gender in Colombia*. Austin, University of Texas Press.

Burdick, John S. 1996. *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley, University of California Press.

Canales, Manuel, Samuel Palma and Hugo Viella. 1991. *En tierra extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*. Santiago, Amerindia

Cannel, Fenella. 2006. Introduction. En: *The Anthropology of Christianity*, editado por Fenella Cannel. Durham, Duke University Press.

Cantón, Manuela. 2009. Simbólica y política del diablo pentecostal. *Revista Cultura y Religión* 3.

Casanova, José. 2001. Religion, the new millenium and globalization. *Sociology of Religion* 62: 415-441.

Chesnut, R. Andrew. 2003. *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*. Oxford, Oxford University Press

Cleary, Edward L. & Sepúlveda, Juan. 1997. Chilean Pentecostalism: Coming of Age. En: *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, editado por by Edward L. Cleary & Hanna W. Stewart-Gambino. Boulder, Westview Press.

Coleman, Simon. 1998. Charismatic Christianity and the Dilemmas of Globalization. *Religion* 28: 245-256

—. 2000. *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of prosperity*. Cambridge, Cambridge University Press.

—. 2000. Moving Towards the Millennium? Ritualized Mobility and the Cultivation of Agency among Charismatic Protestants. *Journal of Ritual Studies* 14 (2): 16-27.

Collins, Randall. 2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton, Princeton University Press.

Cortén, André & Ruth Marshall-Fratani. 2001. Introduction. En: *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, editado por André Cortén and Marshall-Fratani. London and Bloomington, Hurst Publishers and Indiana University Press.

Cristi, Marcela and Dawson, Lorne L. 1996. Civil Religion in Comparative Perspective. Chile under Pinochet 1973-1989. *Social Compass* 43 (3): 319-338.

Csordas, Thomas. 1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, University of California Press.

—. 1997. *Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*. Berkeley, University of California Press.

—. 2007. Introduction. Modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory*. 7 (3): 259-72.

De la Torre, Renée. 2008. La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global. *Ciencias Sociales y Religión* 10 (10): 49-72.

Droogers, André. 2001. Globalisation and Pentecostal Success. En: *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, editado por André Corten y Ruth Marshall-Frantani. Bloomington, Indiana University Press.

Fediakova, Evguenia & Parker, Christian. 2009. Evangélicos en Chile democrático (1990-2008): Radiografía al centésimo aniversario. *Revista Cultura y Religión* 3 (2): 48-75.

Foerster, Rolf y Montecinos, Sonia. 2007. Un gesto implacable guardado en nuestras entrañas. Notas reflexivas sobre una encuesta iluminadora, *Estudios Públicos*, n°105. Santiago, Chile.

Gifford, Paul. 2001. The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology. En: *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, editado por André Corten y Ruth Marshall-Frantani. Bloomington, Indiana University Press.

Gill, Lesley 1990. "Like a Veil to Cover them": Women and the Pentecostal Movement in La Paz. *American Ethnologist* 17 (4): 798-721

Green, Maia. 2003. *Priests, Witches and Power: Popular Christianity after Mission in Southern Tanzania*. Cambridge, Cambridge University

Guevaera, Ana . 2009. Entre el pastor evangélico y el dirigente indígena: discursos religiosos y políticos en dos "comunidades" Mapuche del sur de Chile". *Revista Cultura y Religión*. 3 (2)

Hansen, Flemming. 2004. *Mission, Church and Tradition in Context. Emic Perspectives on Encounter and Tension between Traditional Bena Religion and Lutheran Christianity in Ulanga, Tanzania*. Tesis de Doctorado, Universidad de Aarhus.

Harding, Susan F. 1994. Imagining the Last Days. The Politics of Apocalyptic Language. En: *Accounting for Fundamentalism*, editado by Martin E. Marty & R. Scott Appleby. Chicago, The University of Chicago Press

Hernández, Graciela. 2011. Conversiones religiosas e historia oral. Pentecostales y mormones en contextos migratorios, en Bahía Blanca y área de influencia. *Revista Cultura y Religion* V (1): 135-155.

Hollenweger, Walther. 1972. *The Pentecostals*. London, SCM Press Ltd

—.1997. *Charismatisch-pfingstliches Christentum Herkunft, Situation ökumenische Chancen* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Hoover, Mario. 2002. *El Movimiento Pentecostal en Chile del siglo XX*. Santiago, Eben-Ezer.

Jackson, Michael. 1983. Knowledge of the Body. *Man* 18 (n.s.): 327-45.

Kalu. Ogbu. 2008. *African Pentecostalism. An Introduction*. Oxford University Press.

Kamsteeg, Frans H. 1998. *Prophetic Pentecostalism in Chile. A Case Study of Religion and Developmental Policy*. Maryland & London, The Scarecrow Press.

Kristensen, Dorthe Brogaard. 2008. *The Shaman or the Doctor. Patient, Power and Culture in Southern Chile*. Tesis de doctorado. Universidad de Copenhagen.

Larkin, Brian and Meyer, Birgit. 2006. Pentecostalism, Islam and Culture. New Religious Movements in West Africa. En: *Themes in West African History*, editado por Emanuel Kwaku Akyeampong. Oxford, James Currey.

Lehmann, David. 1996. *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Cambridge, Polity Press

Lindhardt, Martin, 2004. *Power in Powerlessness. A study of Pentecostal Life Worlds and Symbolic Resistance in Urban Chile*. Tesis de Doctorado, Universidad de Aarhus.

—. 2009a. The Ambivalence of Power. Charismatic Christianity and Occult Forces in Urban Tanzania. *Nordic Journal of Religion and Society*. 22 (1): 37-54.

—. 2009b. More than Just Money. The Faith Gospel and Occult Economies in Contemporary Tanzania. *Nova Religio. Journal of Emergent and Alternative Religions*. 13 (1): 41-67.

—. 2009c. "Narrating Religious Realities. Conversión and Testimonies in Chilean Pentecostalism." *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 34 (3): 25-43.

—. 2009d. "Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno." *Revista Cultura y Religión* 3 (2): 94-111.

—. 2010a. "If You Are Saved You Cannot Forget Your Parents". Agency, Power and Social Repositioning in Tanzanian Born-Again Christianity. *Journal of Religion in Africa*. 40 (3): 240-272.

—. 2010b. Mind, Self and the Devil. Satanic Presence in Internal Conversation among Chilean Pentecostals. *Nordic Journal of Religion and Society* 23 (2): 177-195.

—. 2011a. Introduction. En: *Practicing the faith. The ritual life of Pentecostal-charismatic Christians*, editado por Martin Lindhardt. New York, Berghahn Books.

—. 2011b. When God Interferes. Ritual, Empowerment and Divine Presence in Chilean Pentecostalism. En: *Practicing the faith. The ritual life of Pentecostal-charismatic Christians*, editado por Martin Lindhardt. New York, Berghahn Books.

—. 2011c. Why the Devil is Satan so Important in Chilean Pentecostalism? Power, Resistance and Pentecostal Micro Politics. En: *Pentecostal Power. Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism*, editado por Calvin Smith. Leiden & Boston, Brill.

—. 2011d. El neopentecostalismo y la teología de la prosperidad en el África contemporánea. Apuntes sobre una Contextualización Cultural. *Revista Fe y Pueblo* 18: 52-59.

Maduro, Otto. 2009. Religión y exclusión/marginación. Pentecostalismo globalizado entre los hispanos en Newark, Nueva Jersey. *Revista Cultura y Religión* 3.

Mansilla, Miguel Ángel. 2006. Del valle de lagrimas al valle de Jauja. Las promesas redentoras del pentecostalismo en el más acá. *Revista Polis* 4 (14).

—2007a. El neopentecostalismo chileno. *Revista ciencias sociales* nº18: 87-102.

—. 2007b. La construcción de la Masculinidad en el Pentecostalismo Chileno. *Revista Polis* 5 (16).

Marín Alarcón, Nelson. 2010. La representación social del Diablo en el Pentecostalismo: Un estudio de caso en Santiago de Chile. *Revista Cultura y Religión* IV, Nº 2 225 – 240.

Mariz, Cecília Loreto. 1992. Religion and Poverty in Brazil. *Sociological Analysis* 53:63-70

—. 1994. *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia, Temple University Press.

Mariz, Cecilia Loreto & Campos Machado, Maria das Dores. 1997. Pentecostalism and Women in Brazil. En: *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, editado por Edward L. Cleary and Hanna W. Stewart-Gambino. Boulder, Westview Press.

Marshall-Fratani, Ruth. 1993. Power in the Name of Jesus. Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria Revisited. En: *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*, editado por Terence Ranger and O. Vaugh. London, Macmillan Press.

—. 2001. Mediating the Global and Local in Nigerian Pentecostalism. En: *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, editado por André Cortén and Ruth Marshall-Fratani. London and Bloomington, Hurst Publishers & Indiana University Press.

Martin, Bernice. 1995. New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals. *Religion*. 25 (2): 102–17.

—. 1998. From pre- to postmodernity in Latin America: The case of Pentecostalism. In: *Religion, Modernity and Postmodernity*, edited by Paul Heelas. Oxford, Blackwell Publishers.

Martin, David. 1990. *Tongues of Fire: The explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge, Basil Blackwell.

—. 2001 Pentecostalism: The World is Their Parish. Oxford, Blackwell Publishers
Maxwell, David. 1998. 'Delivered from the spirit of poverty? Pentecostalism, Prosperity and Modernity in Zimbabwe'. *Journal of Religion in Africa* 28.2:350-373.

—. 2006. *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism and the rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement*. Oxford, James Currey
McGuire, Meredith B. (1982): Pentecostal Catholics: Power, Charisma and Order in a Religious Movement. Philadelphia, Temple University Press

Meyer, Birgit. 1992. 'If you are a Devil you are a Witch and if you are a Witch, you are a Devil': The Integration of 'Pagan' Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana. *Journal of Religion in Africa* 22 (2): 98-132

—. 1998. "Make a complete Break with the Past". Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. *Journal of Religion in Africa* 28 (3): 316-49.

—. 1999a. *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

—. 2004a. 'Praise the Lord.' Popular Cinema and pentecostalite style in Ghana's new public sphere. *American Ethnologist* 31 (1): 92-110.

—. 2010. Pentecostalism and Globalization. En: *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, editado por Allan Anderson, Michael Bergunder, Andre F. Droogers y Cornelis van der Laan. Berkeley, University of California Press.

Míguez, Daniel. 2001. La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la "década perdida", En: *Intersecciones en Antropología*, N° 2, ene./dic. pp. 73-98.

Montecino, Sonia & Obach, Alexandra. 2002. Caminar con el Espíritu: Perspectivas de Género en el Movimiento Evangélico Pentecostal. *Estudio. Centro De Estudios Públicos* 87: 73-103.

Newell, Sasha. 2007. Pentecostal Witchcraft: Neoliberal Possession and Demonic Discourse in Ivoirian Pentecostal Churches. *Journal of Religion in Africa* 37 (4): 461-490.

Orellana Rojas, Zicri. 2009. La Iglesia Pentecostal: Comunidad de Mujeres. *Revista Cultura y Religión* 3 (2): 119-131.

Ossa, Manuel. 1991. *Lo Ajeno y lo Propio: Identidad Pentecostal y Trabajo*. Santiago, Rehue,

Parker, Christian. 1998. Religion y cultura. En: *Chile en los noventa*, editado por Cristián Toloza and Eugenio Lahera. Santiago, Dolmen Ediciones.

Percy, Martyn. 2011. Adventure and Atrophy in a Charismatic Movement: Returning to the 'Toronto Blessing.' En: *Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-charismatic Christians*, editado por Martin Lindhardt. New York, Berghahn Books.

Pfeil, Gretchen. 2011. Imperfect vessels: Emotion and rituals of anti-ritual in American Pentecostal and Charismatic devotional life. En: *Practicing the faith: The ritual life of Pentecostal-charismatic Christians*, editado por Martin Lindhardt. New York: Berghahn Books.

Poewe, Karla. 1994. *Charismatic Christianity as a Global Culture*. University of South Carolina Press

Robbins, Joel. 2004a. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 33:117-143.

—. 2004b. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinean Society*. Berkeley, University of California Press

—. 2011. The Obvious Aspects of Pentecostalism: Ritual and Pentecostal Globalization. En: *Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*, editado por Martin Lindhardt. New York, Berghahn Books.

Rolim, Francisco Cartaxo. 1979. Pentecostisme et Société au Brazil. *Social Compass*. 26 (2). 345-372

Ryle, Jacqueline. 2010. *My God, My Land. Interwoven Paths of Christianity and Tradition in Fiji*. Aldershot, Ashgate.

Schiller, Nina & A. Caglar. 2006. Beyond the ethnic lens: Locality, globality and born-again incorporation. *American Ethnologist* 33 (4): 612-633.

Sepúlveda, Juan. 1996. Reinterpreting Chilean Pentecostalism. *Social Compass* 43 (3): 299-318.

—. 1999. *De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago, Fundación Honrad Adenauer.

—. 2003. El 'Principio Pentecostal'. Reflexiones a Partir de los Orígenes del Pentecostalismo en Chile. En: *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, teología y historia*, editado por Daniel Chiquete y Luis Orellana. Concepción, Relep.

—. 2009. Valparaíso, cuna del pentecostalismo Chileno. En: *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano III. Identidad, teología y historia*, editado por Daniel Chiquete y Luis Orellana. Concepción, Relep.

—. 2011. Another Way of Being Pentecostal: En: *Pentecostal Power. Expressions, Impact and Faith of Latin American Pentecostalism*, editado por Calvin Smith. Leiden & Boston, Brill.

Slotweeg, Hanneke. 1991. Mujeres Pentecostales Chilenas. Un Caso en Iquique. En: *Algo mas que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, editado por Barbara Boudenwijnse, André Droogers & Franz Kamsteeg. San José, Editorial DEI.

Smilde, David. A.2007. *Reason to Believe. Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley, University of California Press.

Steven, James H.S. 2002. *Worship in the Spirit. Charismatic Worship in the Church of England*. Paternoster Press.

Tan Bercerra, Reinaldo. 2010. Tres miradas de ser católico. Jóvenes, adultos y adultos mayores católicos chilenos. ¿Encuentro o desencuentro? *Revista Cultura y Religión* IV (2): 192-210.

van Dijk, Rick. 1992. Young Puritan Preachers in Post Independence Malawi. *Africa*. 62 (2): 159-182.

—. 2003. Pentecostalism and the politics of prophetic power: Religious Modernity in Ghana. En: *Scriptural Politics. The Bible and the Koran as Political Models in the Middle East and Africa*, editado por Nils Kastfelt. London, Hurst & Company.

—. 2004. Beyond the Rivers of Ethiopia. Pentecostal Pan-Africanism and Ghanian Identities in the Transnational Domain. En: *Situating Globality. African Agency in the Appropriation of Global Culture*, editado por Wim van Binsbergen y Rijk van Dijk. Leiden & Boston, Brill.

Willems, Emilio. 1967. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Vanderbilt University Press

¹ Docente en antropología, Universidad de Aarhus.

² En realidad, el status de los Estados Unidos como la cuna del Pentecostalismo ha sido un tema bastante discutido en la literatura, dado que avivamientos espirituales dentro de las comunidades Protestantes ocurrieron en Gales entre 1904 y 1905, y en Mukti, India entre 1905 y 1907 (Anderson 2010, Bergunder 2010). En varias publicaciones el teólogo Pentecostal chileno Juan Sepúlveda ha intentado demostrar que el avivamiento Pentecostal en Chile en el año 1909 no derivó del avivamiento de Azusa, sino que se desarrolló de manera independiente (Sepúlveda 1999, 2003, 2009, 2011). Según Sepúlveda la correspondencia entre Willis Collins Hoover (el superintendente de la primera iglesia Pentecostal en Chile, la Iglesia Metodista Pentecostal) y la misionera norteamericana Minne Abrams que vivía en la India, y era testigo del avivamiento de Mukti, fue de mayor inspiración para el avivamiento en Chile, que los eventos en los Estados Unidos. Por otro lado el historiador alemán Michael Bergunder mantiene que Hoover tuvo una correspondencia acerca del avivamiento espiritual con varios individuos de los Estados Unidos, y que Hoover vió en el avivamiento de Azusa, el origen del Pentecotalismo mundial (Bergunder 2010:63). En este artículo no trataré de determinar hasta que punto el nacimiento del Pentecostalismo fue multicéntrico o si se puede localizar en los Estados Unidos. Cabe constatar que el Pentecostalismo llegó a tener una presencia mundial en pocos años y que muchas iglesias Pentecostales en diversas partes del mundo (incluso en Chile) han tenido su propio desarrollo.

³ Las investigaciones de campo en Tanzania y Chile fueron financiadas por el Consejo Danés de Investigación para la Cultura y la Comunicación y por el Instituto Nórdico de África en Suecia.

⁴ La medida en que los pentecostales-carismáticos realmente se preocupan del fin de la historia varía mucho. La escatología tiende a ser un tema de mayor importancia en las iglesias pentecostales clásicas que en las iglesias neopentecostales y en los grupos carismáticos.

⁵ Es común que los Pentecostales-carismáticos expliquen la necesidad de tener un estilo de vida austero (no tomar, no fumar, no tener relaciones sexuales antes o afuera del matrimonio) en relación al Espíritu Santo y la idea de tener una casa pura.