



COMUNITARIZACIÓN COMPETITIVA: AUGE DE LA IGLESIA METODISTA PENTECOSTAL DE CHILE*

*Francisco Donoso Maluf***

Desde la perspectiva de un análisis institucional, el presente estudio explora los mecanismos de crecimiento estadístico desplegados por la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, la más grande y antigua iglesia evangélica en este país.

Enfatizando la conjugación de factores intraeclesiales y contextuales, se busca explicar el éxito de esta Iglesia, que le permitió desempeñar un rol de liderazgo en la articulación del grueso del protestantismo nacional y en el establecimiento de relaciones clientelares con el Estado a partir de la década de los setenta.

This article explores the mechanisms of statistical growth of the Pentecostal Methodist Church of Chile, through an institutional analysis approach. This is the largest and the oldest evangelical church in this country.

Through emphasis on the combination of inter-ecclesiastical and contextual factors, the article explains the success of this church, which has enabled it to play a leading role in the articulation the main body of Protestantism in Chile and in the establishment of relationships of patronage with the State from the 'seventies on.

Introducción

En septiembre de 1909, el diario *El Mercurio* de Valparaíso (Sepúlveda, 1987) publicaba entre sus páginas lo siguiente:

* El presente artículo constituye una síntesis de la tesis que, bajo el mismo título, fuera presentada para optar al grado de maestro en Ciencias Sociales, FLACSO-México, 1994-1996.

El autor agradece a la Academia Mexicana de Ciencias por la distinción honorífica otorgada a dicho trabajo con el "Premio a las Mejores Tesis de Posgrado en Ciencias Sociales 1996". Al propio tiempo, desea expresar sus especiales sentimientos de gratitud al maestro Rodolfo Casillas por su valiosa colaboración en la dirección de dicha tesis.

** Maestro en Ciencias Sociales, FLACSO-México. Profesor-investigador del Departamento de Psicología, Universidad de La Serena, Chile.

En Valparaíso se ha producido cierto escándalo alrededor de un grupo de fanáticos que se entregan a actos de fanática exaltación y pretenden tener visiones, hacer curaciones y todo lo que es usual en este tipo de enfermedades mentales. El grupo se desprendió de una iglesia metodista, cuyos jefes responsables han reprobado el movimiento, como era lógico, por ser contrario al verdadero sentimiento religioso, a la cultura, y sobre todo, a la esencia del protestantismo.

Los hechos descritos signan el surgimiento del primer “avivamiento” pentecostal chileno y uno de los primeros de América Latina. Este fenómeno, que habrá de expandirse con una velocidad insospechada, llegaría a constituirse en un verdadero movimiento de masas durante el curso del presente siglo, con francas consecuencias para los subsistemas religioso, social, cultural y político de este país.

La sedimentación institucional de dicho fenómeno habrá de expresarse con la fundación, ya en 1910, de la Iglesia metodista nacional, como criolla expresión cismática desde el seno de la misión norteamericana de la Iglesia metodista episcopal en Valparaíso. Hacia 1929, dotada de personalidad jurídica, pasará a denominarse Corporación Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

Pese a los innumerables cismas sufridos en el curso del siglo, esta Iglesia ostenta hoy, en términos de crecimiento estadístico de su feligresía, el mayor estatus en el interior del campo religioso protestante chileno. Aunque carente de credibilidad, la información proveniente de la propia Iglesia metodista pentecostal afirmaba que su membresía superaba, en 1990, los 1 500 000 miembros, y su dotación implicaba 4 483 templos y más de 200 iglesias constituidas en Chile, distribuidas en 15 sectores; y sobre 60 en el extranjero, a partir de sus filiales: 45 en Argentina, 8 en Perú, 8 en Bolivia, 2 en Estados Unidos y 1 en Uruguay (*La Voz Pentecostal*, núm. 23, diciembre de 1990).

El objetivo del presente artículo se orienta a discutir y proponer ciertas hipótesis en torno al crecimiento estadístico de esta Iglesia, e intenta integrar los evolutivos dimensionamientos funcionales que el mismo ha implicado no sólo dentro del subsistema religioso, sino también en su interpenetración con el subsistema político.

Por razones de extensión, más que la fehaciente comprobación de nuestras hipótesis, la presente exposición ofrece un punto de partida

para la restructuración de un objeto de estudio a partir de la proposición de nuevas categorías analíticas.¹

Antecedentes

Características y dimensiones del fenómeno

En términos generales, conviene señalar que las Iglesias evangélicas en Chile están constituidas en su enorme mayoría por Iglesias pentecostales, por lo cual, y para los efectos del presente artículo, nos referiremos a ambas en términos homónimos.

Como es bien sabido, las Iglesias pentecostales tienen su origen fundamentalmente en Estados Unidos, a comienzos de este siglo, en áreas donde había una fuerte influencia de la población negra. Su nombre deriva de la fiesta cristiana que conmemora el día en que los doce apóstoles recibieron el Espíritu Santo por primera vez y obtuvieron dones maravillosos como hablar en lenguas (glosolalia), poderes de curación, etcétera. Según el pentecostalismo, todo creyente puede recibir estos dones al abrirse a Dios. Su ritual incluye lecturas e interpretaciones bíblicas y narración de experiencias testimoniales, entre otras, y enfatiza el “bautismo por el Espíritu Santo”, que ha de redundar en la manifestación de los dones señalados (Hollenweger, 1976).

No obstante, y más allá de los elementos cualitativos que lo definen, una de las mayores características del pentecostalismo, y acaso la más escandalosa, ha sido su rápido crecimiento. En efecto, se ha dado en señalar que la expansión del protestantismo evangélico en América Latina —que según ciertos cálculos ya abarca a unos 40 millones de personas (Martin, 1991; Berger, 1990 y 1994; Zanuso, 1989)— es un fenómeno totalmente inesperado en una región que, históricamente, había sido considerada como “continente católico” (Parker, 1994). El mayor crecimiento se ha producido durante la úl-

¹ Para un desarrollo más acabado y complejo de nuestras hipótesis, así como para una más nítida y extensa comprensión de la vinculación entre el concepto de “comunitarización competitiva” y los diferentes escenarios institucionales que éste comporta, véase Donoso (1996).

tima generación y ha sido principalmente pentecostal (Droogers, 1991; Cox, 1993; Martin, 1990 y 1991).

Chile no ha estado ajeno a este fenómeno; la población evangélica abarca el 16% de la población del país (Centro de Estudios Públicos, 1991; Sepúlveda, 1992; Chacón, 1992). Con esta cifra, Chile ostenta una de las tasas más altas de Latinoamérica, cuyo promedio se sitúa en torno al 10% de la población (Fontaine y Beyer, 1991). A continuación, mostramos una configuración actual del campo religioso en Chile:

Campo religioso en Chile: católicos (74%); protestantes/evangélicos (16%); testigos de Jehová (2%); mormones (1.1 %); profesantes de otras religiones (0.2%); sin religión (6.6%) (Chacón, 1992).

La distribución de la población evangélica no es uniforme según estrato social: tiende a concentrarse en los sectores de menores recursos, y alcanzaba en 1990 un 23.8% en los mismos (Centro de Estudios Públicos, 1991). En este país, las dos más grandes Iglesias evangélicas corresponden a la Iglesia metodista pentecostal y la Iglesia evangélica pentecostal. Ambas, religiosa y financieramente independientes, representan actualmente alrededor del 90% de los evangélicos de Chile (Prado, cit. en Fontaine y Beyer, 1991).

La tasa de crecimiento promedio anual de la población evangélica en Chile ha ido ascendiendo como nos indica Fontaine y Beyer (1991): "Crecimiento promedio anual de la población evangélica en Chile: 1920-1940: 2.5%; 1940-1970: 3.2%; 1970-1990: 4.8 por ciento."

Enfoques explicativos

Tan explosivo como el crecimiento pentecostal ha sido la exuberante variedad de estudios que, desde la conjugación de horizontes sociológicos, antropológicos y religiosos, han intentado explicarlo. Antes de explayarnos respecto del enfoque que aquí se pretende postular para el abordaje de tal problemática, hemos de referirnos brevemente al contexto de las múltiples investigaciones ya realizadas, en especial, para el caso de Chile.

En primer término, pudiéramos señalar el predominio de un cierto sesgo de tipo mecanicista en la explicación del auge pentecostal,

no sólo en este país, sino en toda América Latina. Este arcano paradigma se ha expresado fundamentalmente en términos de una relación de causa-efecto más que en la conjugación e interdependencia de variables múltiples, donde se ha acentuado el peso gravitante —en la mayoría de los casos— en factores externos a las propias Iglesias, en cuanto a la explicación de su proliferación.

Pudiéramos, entonces, clasificar estos abordajes de acuerdo con dos categorías:

Enfoques que enfatizan factores externos

Aquí se insertan aquellas concepciones que atribuyen el crecimiento pentecostal a la sobrevaloración de los procesos de anomia en los migrantes rural-urbanos, que los lleva a buscar en el pentecostalismo un formato de redición de los valores y *sets* de comportamientos tradicionales en curso de diluirse (Lalive D'Epinay, 1967 y 1968; Willems, 1972); a un debilitamiento de la acción de la Iglesia católica, con serios desafíos a su labor pastoral y de evangelización en la región (Poblete, 1988); a una expresión sintomática de la alienación popular en sociedades fuertemente marcadas por una estructura de división de clases (Rolim, 1980), o a una neomodalidad de colonialismo anglosajón sobre la región. Sin necesidad de profundizar en el hecho de que este último tipo de explicaciones, tipificadas bajo el rótulo de "teorías de la conspiración" (Bastian, 1990; Casillas, 1994), alcanza auge en el contexto altamente ideologizado de los años sesenta y ochenta, resulta de importancia aclarar que, cuando menos para el caso de Chile, no existen antecedentes serios que factibilicen algún grado de plausibilidad para las mismas.

Enfoques que enfatizan factores internos

Entre las explicaciones surgidas a partir de este tipo de enfoques, tenemos aquellas que atribuyen el crecimiento pentecostal a su carácter de movimiento de sustrato eminentemente popular, antintelectual, y de profunda exaltación y compromiso emocional (Lalive D'Epinay, 1968); a su perfil como variante de la religiosidad popular, enfatizando el rol de la conversión como norte para el enfrentamien-

to de los problemas concretos de cada día, y la interpretación “absolutamente original” de la vida y del mundo que proporciona a sus seguidores (Tennekes, 1973 y 1985); a la nueva tipificación de funciones consecuentes a la conversión de sus adeptos, otorgándoles un lugar de importancia —dentro de un medio de alta comunitarización— a seres marginales cuyas anteriores coordenadas de existencia se desenvolvían en un plano carente de estatuto y privilegio (Rolim, 1980), y en donde la “sanación” de dolencias físicas desempeña un papel fundamental en la conversión (Garma, 1985; Martin, 1991; Guerrero, 1992 y 1993); a su capacidad de constituirse en una expresión de “protesta simbólica” frente a los procesos de marginación (Willems, 1972), y, en algunos casos, a su potencial para factibilizar la articulación de una actitud política protestataria frente al *statu quo*, por parte de algunas comunidades locales (Garma, 1987).

La propuesta a sustentar aquí no pretende ignorar los aportes del amplio cúmulo de investigaciones ya generado sino, todo lo contrario, a conjugar mesuradamente algunos de estos elementos y conclusiones ya explicitados, con el intento de abordar el crecimiento pentecostal a partir de un área relativamente huérfana de preocupación en los estudios chilenos: la institución.

La institución (eclesiástica) se convierte así en nuestra unidad de análisis, sobre una arena de estudio que contemple las conexiones entre los procesos de modernización social y cultural y de modernización religiosa, en la realidad chilena. Esto se enlaza con problemáticas prototípicas de la modernidad, tales como la pluralización del campo religioso (Berger, 1973, 1993 y 1994), la laicización institucional (Casillas, 1994; Dobbelaere, 1981) y la denominada “modernización intraeclesial” (Berger, 1994; Casillas, 1993), exhortándonos al examen tanto de las dimensiones organizacionales, cuanto de las adaptativas y expansivas de la institución religiosa frente a los retos contextuales.

Esta unidad de análisis nos sumerge, a su vez, en la inmensa problemática de la inconmensurabilidad religioso-institucional que nos ofrece hoy el paisaje chileno, como producto de la ya aludida pluralización del campo religioso. Hablar de dicha pluralización no resulta intrascendente en el caso de este país: informaciones recientes nos señalan la existencia de 1 500 grupos religiosos actualmente en Chile, 838 de los cuales se hallan legal y formalmente constituidos

(*El Mercurio*: 8 de junio de 1997). Por ello concordamos con Martínez (1989), en el sentido de que no nos convencen aquellas explicaciones del crecimiento pentecostal que lo mismo pretenden ser aplicables a las grandes que a las minúsculas Iglesias, a las rurales autónomas que a aquellas que son filiales de Iglesias centrales, a las criollas que a las que corresponden a misiones extranjeras, etcétera. Por lo mismo, nos centraremos en el caso específico de la Iglesia metodista pentecostal, y a partir de un breve análisis institucional intentaremos delinear la clave de su éxito estadístico y los formatos de su evolutiva interpenetración con otros subsistemas societales.

El rescate de la institucionalidad obedece a las siguientes razones:

- El grueso del movimiento pentecostal chileno, como ya se mencionó, se encuentra hegemonizado por dos Iglesias pentecostales.
- La fortaleza de dichas instituciones, en términos estadísticos, pareciera descansar en tres factores: la antigüedad de la institución, su grado de organización interna y su capacidad de adaptarse a (e influir sobre) los cambios del entorno.
- La institucionalización ha sido la respuesta histórica que refleja a las Iglesias pentecostales toda vez que se produce un cisma en su seno. Un nuevo nombre, una nueva personalidad jurídica, nuevos templos y construcciones para el culto, nuevas propiedades para la edificación, nuevas formas de contactarse con otras instituciones —religiosas o no—, son los elementos que configuran, a su vez, la nueva dimensión identitaria para sus miembros, si bien los aspectos doctrinarios se mantienen relativamente incólumes (mutabilidad en el nivel de los procesos seculares, mas no en el de los sacros).
- Cuando menos en el caso de la Iglesia metodista pentecostal, tenemos que ésta se declara públicamente no sólo como iglesia, sino como corporación. Además de su determinación a partir de un correlato legal, ello implica, y su estructura organizacional así lo demuestra, la necesidad de cuerpos de especialización tanto en aspectos sacros (doctrinarios) como administrativos (seculares y sacroseculares, con participación de departamentos técnicos). En otras palabras, la insti-

tución (eclesiástica) encarna la dimensión racionalizada y racionalizable de la religión, lo cual comporta una serie de tensiones y distensiones de las que ya Weber (1958, 1964 y 1991), Troeltsch (1951), Wilson (1967) o Habermas (1989) adelantaron camino.

No obstante, y de mayor prominencia aún no es sino a partir de la dimensión institucional, en sus diversos órdenes e incrementales fases de evolución, en que habremos de encontrar un canal de comprensión de los fenómenos y estructuras sociales, en tanto instancias de interconexión entre pasado y presente (North, 1993). De suma ingenuidad resultaría concebir el crecimiento pentecostal como producto de factores institucionales en el interior del simple subsistema religioso. Más bien, y la historia así nos lo muestra, este crecimiento parece involucrar tanto a las limitaciones formales como informales del marco institucional en el plano de los subsistemas religioso, político, económico, social y cultural.

Hipótesis

Aludidas ya algunas consideraciones, hemos de sistematizarlas en la que constituye nuestra hipótesis explicativa del crecimiento de la Iglesia metodista pentecostal de Chile, y de su función de hegemonización estadística del grueso del protestantismo nacional.

En primer término, reafirmamos la tesis de que los procesos de secularización no redundaron en la muerte de Dios, ni en su abandono cultural, ni en la crítica de la religión desde la fe, sino en la privatización de la religión, la pluralización del campo religioso y una reconfiguración de los niveles de diferenciación funcional del sistema social (Berger, 1973 y 1994; Morandé, 1984 y 1988; Dobbelaere, 1981; Luhmann, cit. en Dobbelaere, 1981).

La expresión institucional de lo anterior tiene una importancia gravitante para la temática en cuestión, dotada de un halo de notables peculiaridades para el caso chileno. En efecto, la privatización de la religión en Chile se estructuró no sólo a partir de la lógica construcción del Estado-nación, consecuente al hiato posindependen-

tista, sino también al alero de las luchas sostenidas por los sectores liberales desde mediados del siglo pasado, abriendo paso a ciertos formatos de laicización institucional (Bastian, 1986 y 1990; Halperin Donghi, 1969). No obstante, las características de la Iglesia católica chilena y las bases institucionales forjadas tempranamente en torno al aseguramiento de la gobernabilidad política del país, imprimieron a la lucha secularizadora de los sectores liberales chilenos —bastante fragmentados— un carácter comparativamente tibio respecto de procesos homólogos experimentados por otros países de la región, tales como México, Guatemala o Uruguay (Bastian, 1983, 1986 y 1990; Lynch, 1991; Collier, 1991). De hecho, estas luchas, más bien esporádicas, se insertan en un contexto signado por una nutrida gama de acuerdos políticos entre sectores conservadores y liberales, que bien habrán de extenderse hasta buena parte del presente siglo (Cumplido y Fruhling, 1979).

Es en este marco donde la separación Iglesia-Estado, consagrada en la carta constitucional de 1925, habrá de surgir más bajo la modalidad de un pacto que de una hostilidad mutua (Lynch, 1991; Precht, 1997). El peso gravitante que habrá de adquirir el Estado a partir del ocaso del capitalismo oligárquico, en tanto instancia de articulación de la economía, la política y la sociedad civil, bien le permitirán a Chile situarse dentro de las más nítidas expresiones ejemplificadoras en la estructuración de lo que Cavarozzi (1978 y 1992) ha denominado como una “matriz estado céntrica” para el caso de algunos países de la región (Arrau, 1992; Blakemore, 1992; Brunner, 1990 y 1992; Gomáriz, 1991; Collier, 1991). No obstante, nada de ello alterará el apego legalista de una atmósfera preñada por un halo de pacto. Si la omnipotencia estatal redundó en una progresiva privatización de la religión, no sucedió lo mismo con la institución religiosa dominante, y de ello derivan la extraordinaria voz de peso y poder de legitimación —o deslegitimación— que aún conserva la Iglesia católica en Chile respecto de una amplia gama de asuntos públicos (Stewart-Gambino, 1992; Connolly, 1996). Por lo mismo no nos apresuramos al afirmar que en Chile se ha factibilizado el mantenimiento de una suerte de “simbiosis simbólica” entre Iglesia y Estado.

La emergencia de la serie de avivamientos pentecostales en Chile, a partir de 1909, introducirá un elemento prototípicamente

moderno, cual es el de la pluralización de ofertas religiosas, dando pie a un auténtico mercado de bienes simbólicos de salvación (Berger, 1973 y 1994; Bastian, 1990).² En tal contexto, signado por una fuerte intolerancia religiosa amparada en las limitaciones formales del marco jurídico institucional (Carta constitucional de 1833 y leves ampliaciones interpretativas de 1865), la competitividad por la captación de nuevos miembros habrá de estructurarse abrupta e irremisiblemente, como un objetivo eclesial bajo un norte teológicamente diseñado.

No obstante, esta intolerancia no sólo provendrá desde los sectores católicos, sino también desde los denominados protestantismos históricos (Canales, Palma y Villela, 1991; Bastian, 1990). En efecto, el pentecostalismo habrá de representar una nueva etapa dentro de la recursiva dinámica reformista inherente al protestantismo. Desde esta perspectiva, no podrá parecernos demasiado extraña la afirmación de Lalive D'Épinay (1968), cuando sostiene que:

Y cuando en Chile una fracción de fieles se lanza a la búsqueda mística, parecida en su forma y en su función a la del metodismo primitivo, las autoridades eclesiásticas, influidas por el liberalismo teológico y por el racionalismo de fines del siglo XIX, dirigen a los inspirados críticas análogas a las que en su tiempo sufrieron los hermanos Wesley de parte de la jerarquía anglicana y de la nobleza inglesa. Las expresiones empleadas son las mismas en uno y otro caso (fanatismo religioso, manifestaciones grotescas, escándalos, desórdenes, obscenidades, doctrinas heréticas, mistificación, hipnotismo, magia, etcétera), pero los acusados de antes se habían convertido en los acusadores de ahora...

² En rigor, lo que el pentecostalismo introduce en el campo religioso chileno no es la pluralidad religiosa, sino la "molesta" visibilidad de la misma. En efecto, la presencia protestante en el país se remontaba hasta 1821, con las acciones misioneras de los colportores de las Sociedades Bíblicas, y más tarde, con la llegada de Iglesias tales como la anglicana, luterana y otras. Éstas, no obstante, se limitaban fundamentalmente a la asistencia espiritual y educativa de las colonias inglesa y alemana, y carecían por tanto del empuje proselitista que el pentecostalismo habría de exhibir. Más allá de lo anterior, la corriente pluralizadora del pentecostalismo también habrá de expresarse, en su propio seno, a partir de su interminable proceso de fisión institucional. Al respecto, véanse Vergara (1962); *En tierra extraña* (1988) y Donoso (1996).

En tanto protestantismo de nuevo cuño, fiel expresión de lo que Vergara (1962) ha denominado “tercera reforma”, el nacimiento de la Iglesia metodista pentecostal de Chile inaugura, entonces, una competitividad religiosa en múltiples frentes, que sólo paulatinamente cederá pasos de comunitaria cooperación con algunos sectores del protestantismo histórico frente a las amenazas de un oponente común: la Iglesia católica. Esta dimensión de competitividad es, a nuestro juicio, el gran punto olvidado en la mayoría de los estudios respecto de la temática en cuestión.

No obstante, esta competitividad del entorno logró tempranamente permear las frágiles paredes de los embrionarios procesos de institucionalización de la Iglesia metodista pentecostal. Una de las características diferenciales de esta Iglesia, respecto de la metodista episcopal de donde emerge, responde a su carácter antintelectual, expresado en la exención de una preparación certificada para los hombres que habrán de asumir la labor ministerial. Aquí el ministerio es empírico, por el directo llamado del Espíritu Santo, que se habrá de corroborar por el éxito en la labor de salvar cuantas almas sea posible, así como en la construcción del templo para la obra del Señor: “Las obras espiritual y material”, desde la perspectiva metodista pentecostal (*La Voz Pentecostal*, núm. 23, diciembre de 1990).

Sin embargo, en sus inicios, y como herencia de la Iglesia madre, la perenne defensa de estas restricciones intelectuales por parte del entonces líder de la nueva Iglesia, el ex metodista norteamericano Willis C. Hoover, dará pie a una enconada seguidilla de conflictos con los paulatinos requerimientos de mayores dosis de poder eclesial reclamados por agentes criollos de empírico éxito proselitista. En otras palabras, mientras la oferta de bienes simbólicos de salvación se hacía ampliamente inclusiva, el acceso a dosis de poder intraeclesial llegó a comportar un carácter altamente exclusivo. Los altos niveles de competitividad intraeclesial factibilizarán, hacia 1932, el doloroso parto de una hija no deseada: la Iglesia evangélica pentecostal, dirigida por Hoover, y respecto de la cual sólo en situaciones muy específicas y tardías la Iglesia metodista pentecostal entablará relaciones de comunitarización.³ Este momento marcará nítidamente

³ Concretamente, el único referente de que disponemos respecto de formatos cooperativistas entre ambas Iglesias lo constituye la participación y firma de la “Declaración de la

el inicio de una competitividad intradenominacional caracterizada por la estructuración de férreos formatos de comunitarización intraeclesial con el fin de explicitar pilares identitarios capaces de operar una distinción con la alteridad, como modalidad de enfrentamiento del trauma cismático. Una alteridad, por cierto, muy peculiar, pues surgía desde su propio seno:

En efecto, mientras Dios hace su obra maravillosa de Amor y Salvación, satanás el diablo siempre trata de efectuar la suya dividiendo a la Iglesia. Ha sido una constante de su trabajo en las Iglesias Pentecostales el dividir, turbando algunos elementos que, seguramente, como dice el Apóstol Juan en la Primera de sus Epístolas, cap. 2, vers. 19: "Salieron de nosotros pero no eran de nosotros; porque si hubiesen sido de nosotros, habrían permanecido con nosotros; pero salieron para que se manifestase que no todos son de nosotros" (*La Voz Pentecostal*, núm. 23, diciembre de 1990).

Pero no todo está signado por la competitividad de un mercado religioso. De manera paralela se estructuran fuertes formatos de comunitarización intraeclesial frente a las ya aludidas magnitudes de intolerancia religiosa comportadas por el entorno. Los fuertes lazos de identidad, preñados de una connotación emocional redundante de la expresión testimonial, prototípica del pentecostalismo, factibilizarán la generación de redes de apoyo capaces de franquear los muros del templo para acudir en ayuda del hermano que ha caído (Galilea, 1990). La conversión marcará una ruptura biográfica para ubicarse, entonces, en los dominios de lo que Berger y Luckmann (1991) han denominado como "alternación", en tanto que mecanismo de permutación de mundos, y en donde la actual situación de converso resultará meritoria de la adjudicación de un estatus ontológicamente superior a la del pasado: "La Nueva Vida":

El arrepentimiento es una revisión total de valores que conduce a la renuncia de los valores falsos de la vida anterior y a la persecución de los valores nobles que se vislumbran. Esta revisión de valores, a la luz de un ideal hasta allí desdeñado, produce el remordimiento. Si el que sufre el remordimiento no tuviere el valor suficiente para volver sobre sus pasos, le sobrevendrá el adormecimiento de toda sensibilidad moral; si no atisbare

Iglesia Evangélica Chilena", en 1974, en que se apoyaba al régimen de Pinochet. Al respecto, véanse "La Iglesia y la Junta Militar de Chile" (1975); Bastian (1990) y Donoso (1996).

un rayo de esperanza sobre la senda del porvenir, caerán en torno suyo las sombras negras de la desesperación. Pero si está dispuesto a aceptar la humillación y demás consecuencias de una confesión sincera de sus pecados, y si tiene fe en la posibilidad de una restauración, el remordimiento le conducirá a un nuevo encuentro con la vida. Todo acto de arrepentimiento genuino se funda en un cambio radical de parecer, traduciéndose luego en cambio igualmente radical de frente, vale decir, en una conversión (Mamerto Mancilla, obispo de la Iglesia metodista pentecostal; *Chile Pentecostal*, núm. 609, junio de 1977).

Las grandes masas desheredadas de las virtudes de la democracia liberal y de la que, a juicio de Salinas (1992), fuera una "refractaria y conservadora Iglesia católica", engrosarán paulatinamente las filas de una Iglesia metodista pentecostal que se vuelca a la calle, "salvando almas para la Gloria del Señor", con un crecimiento y visibilidad social progresivos.

La asunción de lo que Meyer y Rowan (1995) han denominado un "isomorfismo institucional", llevará a la joven Iglesia metodista pentecostal a protagonizar una labor misionera hacia provincias de manera similar a como lo venía haciendo la expansión del aparato estatal desde mediados del siglo XIX (Pinto, 1992).⁴ Resulta impresionante observar cómo, mientras Santiago y Valparaíso crecían vertiginosamente a principios de siglo, atrayendo grandes masas de migrantes como producto de las paupérrimas condiciones de vida en el medio rural, esta Iglesia zarpaba justamente desde estas dos grandes ciudades hacia las provincias, llenando espacios donde ni el Estado ni la Iglesia católica habían logrado llegar con solidez. La relación no resulta artificiosa: el migrante de origen rural, convertido a la nueva Iglesia, tiene ahora una red de hermanos de fe en la metrópoli, capaces de acogerlo y orientarlo.⁵ Una nítida ejemplificación de este puente urbano-rural, y de las concesiones que el mismo llegará a factibilizar, nos la proporciona el hecho de que los tres obispos con que ha contado la Iglesia metodista pentecostal provenían

⁴ No será ésta la primera vez que resulte posible observar la asunción de dichos formatos de isomorfismo institucional con el Estado, por parte de esta Iglesia. Hacia 1985, y bajo idénticos objetivos de modernización administrativa, la Iglesia metodista pentecostal de Chile asumirá un proceso de sectorización extremadamente homólogo al de regionalización del país realizado por el régimen de Pinochet una década antes.

⁵ Procesos similares han sido descritos por Casillas (1993) y Hoffnagel (1978) para los casos de México y Brasil, respectivamente.

de provincias: Manuel Umaña, de Limache; Mamerto Mancilla, de Temuco; y Javier Vásquez, de Negrete (*La Voz Pentecostal*, núm. 23, diciembre de 1990; Donoso, 1996).

Este formato comunitario se mantiene y rige incluso para quienes permanecen viviendo en provincias, sintiéndose parte de un mismo cuerpo eclesial. Así, tanto a partir de las visitas y monitoreos de los superintendentes de distrito, como desde las páginas del *Chile Pentecostal*, o de *La Voz Pentecostal*, evolutivos órganos bibliográficos oficiales de la Iglesia, los hermanos de la apartada iglesia de Carahue se leerán y reconocerán en las bendiciones expresadas desde Santiago por el éxito de su última campaña de salvación local; o el pastor de la iglesia de Molina recibirá las metropolitanas felicitaciones por la ampliación de 20 metros cuadrados en su templo. De una manera curiosa se fundamenta, así, el fortalecimiento de localismos identitarios a partir de la pertenencia a un mismo techo eclesial de carácter nacional. El puente entre ambos mundos, urbano y rural, se estructura en torno a las significatividades del crecimiento: el pastor y los hermanos de la iglesia de Batuco serán significativos y meritorios de bendiciones y felicitaciones no en sí mismos, sino en tanto reporten noticias de crecimiento de “la Obra del Señor” en su localidad (Donoso, 1996).

No obstante, y he aquí el punto de mayor relevancia que queremos destacar, los elementos comunitarios y de fuerte tinte emocional se conjugan con patrones propios de una racionalidad burocrático-administrativa, sin que por ello pierdan el encanto. La temprana apuesta por el crecimiento estadístico de su membresía se convierte no sólo en un objetivo eclesial, sino en un equivalente funcional de las bendiciones del Espíritu Santo, guiada por la profecía de “Chile para Cristo”, que recibiera su primer obispo, Manuel Umaña. Los avivamientos, lo mismo prodigiosos que cismáticamente peligrosos, se racionalizan y ordenan, convirtiéndose en fenómenos de temporada, administrables (*Chile Pentecostal*, núm. 22, 1 de julio de 1912). Lo mismo habrá de suceder con las campañas de salvación, dotadas de ritos de sanación de dolencias físicas y mentales (*Chile Pentecostal*, núm. 591, octubre-noviembre-diciembre de 1968; núm. 592, enero-febrero-marzo de 1969; núm. 602, abril-junio de 1973; núm. 609, junio de 1977; núm. 613, 1979; *La Voz Pentecostal*, núm. 9, enero-febrero-marzo de 1982; núm. 12, agosto-septiembre de 1983; Rasmus-

sen y Helland, 1987). Independientemente de la naturaleza de este tipo de fenómenos, lo cierto es que resultan programables, confirmando que el cielo y sus bendiciones se han hecho administrables.

A nuestro juicio, las claves del éxito estadístico de la Iglesia metodista pentecostal descansan en la capacidad lograda para articular y conjugar patrones de carácter comunitario con otros de carácter competitivo. Es a esto a lo que denominamos “comunitarización competitiva”, en tanto logro evolutivo capaz de integrar la dotación de sentido para sus miembros con el necesario empuje proselitista.

Lo anterior comporta un mecanismo de constante tensión, donde tanto los excesos de comunidad como los de competitividad pasarán a insertarse dentro de determinadas zonas de riesgo institucional, factibilizando la eventual superación de lo que Luhmann (1991) ha denominado “umbral de catástrofe”, paradigmáticamente representado por la posibilidad cierta de un nuevo cisma. En dicha constelación surge una evolutiva y complicada red de acuerdos formales e informales, con rigurosos procesos de monitoreo, que lo mismo habrán de sustentarse en mecanismos meritocráticos que en elementos de carácter discrecional por parte de la autoridad.

Con todo, el circuito demarcado por la comunitarización competitiva se expresa en los siguientes términos:

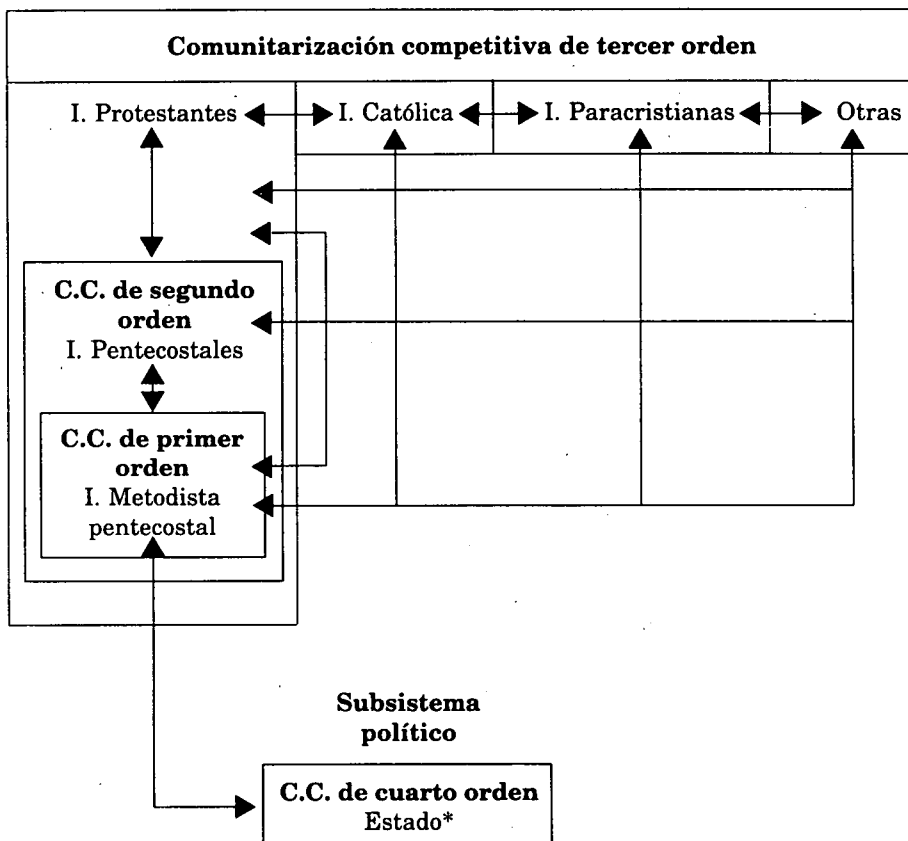
Comunidad / Competitividad-Crecimiento-Visibilidad-Candidatura a Relación Clientelar (Discrecionalmente pautada por la autoridad)-Posibilidad de ascenso-Importancia-Comunidad / Competitividad.

De esta manera, la Iglesia se convierte no sólo en un espacio de expresión comunitaria, sino en un ambiente protegido que permite competir y ostentar dosis de importancia, históricamente denegadas por el entorno, para miembros de los sectores populares. La comunitarización permite competir pero, al mismo tiempo, exhorta a que el miembro se mantenga en la misma, pues es en su seno donde se distribuyen los símbolos de estatus.

Esta comunitarización competitiva habrá de reproducirse evolutivamente en diversos órdenes, de complejidad ascendente, bajo el objetivo eclesial del crecimiento estadístico y de la visibilidad social y política que el mismo llegará a ostentar frente a determinadas figuras de autoridad. La gráfica siguiente nos muestra una expresión de lo anterior:

COMUNITARIZACIÓN COMPETITIVA EN SUS DIVERSOS ÓRDENES

Subsistema religioso



* Las diversas instancias de los distintos órdenes se vinculan de una u otra manera con el subsistema político y el Estado. A fin de no sobrecomplejizar el esquema, recalcamos aquí sólo el vínculo de la Iglesia metodista pentecostal que, por lo demás, es sobre el que hemos de trabajar.

De esta manera, la comunitarización competitiva de primer orden, o intraeclesial, se expresará en términos de las dinámicas involucradas en comunidades (iglesias locales) que, dirigidas por su pastor, compiten con otras, incluso pertenecientes a la misma Igle-

sia metodista pentecostal, por lograr el crecimiento estadístico de su membresía. La visibilidad redundante de dicho crecimiento se convierte en un símbolo de estatus perceptible para la autoridad (obispo, jefes de sectores, superintendentes de distrito), factibilizando las posibilidades de ascenso del pastor dentro de una cada vez más apretada red meritocrática.⁶ La agudeza de los formatos de control, por parte de la autoridad, así como sus eventuales dosis de discrecionalidad respecto de ciertos procesos decisionales, viabilizan la exhortación o determinación de ciertas clausuras operacionales para los patrones de competitividad intraeclesial toda vez que la misma se acerca a las zonas de riesgo institucional. El grado de tensión implicado por lo anterior radica en el desafío para la autoridad eclesial en cuanto a mantener la conjugación de patrones competitivos y comunitarios en un plano de convivencia, libre del peligro cismático. Desde esta perspectiva, el simple éxito proselitista del pastor u obrero no será reconocido por el obispo si no se acompaña de suficiente obediencia, lo mismo que una membresía dilatada no bastará para un ascenso si se carece de la visible capacidad de hacer crecer a su iglesia local. Ambas situaciones, y particularmente la última, habrán de encarnar zonas de riesgo institucional con posibilidades de deserción o de un competitivo “robo de ovejas”, frente a las cuales la voz de la autoridad central no dejará de arengar a su rebaño bajo designios de carácter teológico:

No siempre se mira con buenos ojos que el hermano más nuevo sea ascendido. No siempre se mira con agrado la prosperidad en el hermano que llegó después.

El corazón piensa cosas no agradables a Dios.

El tentador se presenta en la persona de algún revelado que como Alejandro el calderero, trabaja contra la obra de Dios y dice al oído: ¿Cuántos años lleva en esta iglesia y no le han ascendido?; usted por lo menos debiera ser oficial y aun eso es poco; usted con sus méritos merece un pastorado; no siga vegetando, venga con nosotros y recibirá lo que merece.

⁶ La actual escala de ascensos dentro de la Iglesia metodista pentecostal de Chile se descompone, de manera ascendente, en los siguientes grados: encargado de local, obrero, pastor probando, pastor diácono, pastor presbítero, superintendente de distrito, jefe de sector, obispo. El máximo grado eclesiástico a que puede aspirar una mujer en esta Iglesia es el de diaconisa, tal como la esposa del obispo. Las esposas de pastores pasan, automáticamente a ostentar el rango de pastoras, cuya máxima autoridad de género es la esposa del obispo.

¡Cuidado! En esa forma fue tentada Eva y ella al aceptar fue instrumento en las manos del diablo para tentar a Adán.

Los caminos de Dios no son los caminos del hombre (obispo Mamerto Mancilla, *Chile Pentecostal*, núm. 609, junio de 1977).

Desde la década de los treinta, y en forma muy paulatina, la Iglesia metodista pentecostal habrá de inaugurar una comunitarización competitiva de segundo orden, o intradenominacional, la que habrá de abarcar esporádicos formatos de comunitarización con otras Iglesias pentecostales, con el fin de articular ciertas dosis de competitividad con otras denominaciones no pentecostales y, fundamentalmente, con la Iglesia católica.

Hacia la década de los cincuenta, y ya consumada su primacía estadística dentro del campo religioso protestante chileno, la Iglesia metodista pentecostal inaugurará la comunitarización competitiva de tercer orden, o interdenominacional, y establece y dirige formatos de comunitarización con diversas denominaciones protestantes, como así también fuertes patrones de competitividad con la Iglesia católica e iglesias paracristianas, tales como la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y los Testigos de Jehová. Es nítidamente a partir de este momento que, en determinadas situaciones, muchas Iglesias protestantes y evangélicas podrán pasar a ser consideradas como "hermanas". Si bien la libertad de culto consagrada en la Constitución de 1925 habrá de lograr una ampliación de facultades institucionales en el plano oficial, no hará factible lo mismo en el nivel de las limitaciones informales, dada la menor velocidad de los cambios que dicha esfera comporta. Cual "minoría activa" (Doms y Moscovici, 1991), serán los propios evangélicos, articulados bajo comunitarizaciones competitivas de tercer orden, quienes se encargarán de monitorear el cumplimiento de las disposiciones legales, utilizando su progresiva visibilidad social para denunciar sus transgresiones. Ejemplo de ello nos lo proporcionan los acontecimientos de 1947 en torno al proyecto de ley propuesto por el senador Muñoz Cornejo, en alusión a la obligatoriedad de enseñanza de la religión católica en las escuelas.

El golpe militar de 1973 producirá una fisura en la simbiosis simbólica entre el Estado y la Iglesia católica chilena, motivada por los abusos en materia de derechos humanos (Stoll, 1990; Stewart-Gambino, 1992; "La Iglesia y la Junta Militar de Chile", 1975;

Chacón y Lagos, 1986 y 1987). Éste constituyó el momento propicio para la inauguración de una comunitarización competitiva de cuarto orden, clausurando operacionalmente todo elemento competitivo con el Estado en cuanto a los formatos de definición de la realidad social, para establecer el ingreso del pueblo evangélico a la “comunidad nacional”, cuando menos, en términos del discurso oficial.

La búsqueda de apoyo evangélico por parte de Pinochet pasará a ser interpretado por el grueso de las organizaciones evangélicas como una histórica forma de reconocimiento social, dotándolas de un estatus ontológico de seriedad y respetabilidad frente al histórico menosprecio de la clase política (Bastian, 1990; Stoll, 1990; Martin, 1991).

Sustentadas en una comunitarización competitiva de tercer orden, o interdenominacional, llamada “Iglesia Evangélica de Chile”, 31 Iglesias —evangélicas y protestantes—, entre las cuales se encuentra la Iglesia metodista pentecostal, darán muestras explícitas y formales de esta comunitarización de cuarto orden el 13 de diciembre de 1974, en el edificio Diego Portales, mediante la “Declaración de la Iglesia evangélica chilena” (en “La Iglesia y la Junta Militar de Chile”, 1975):

El pueblo evangélico no puede guardar silencio ante la orquestada acción del marxismo internacional ante nuestra Patria. La conciencia y sensibilidad de la Iglesia Evangélica Chilena han sido golpeadas por la infamia cometida en el seno de las Naciones Unidas, al calumniar vilmente a nuestro Gobierno, como carente de los más mínimos principios de derechos humanos, presentándose testimonios que no fueron ni siquiera probados.

[...] Las Sagradas Escrituras, única regla de fe y práctica, nos dicen: “Sométase toda persona a las autoridades superiores, porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas” (Rom, 13:1). Nosotros los Evangélicos siempre nos hemos sometido a todas las autoridades que han regido a nuestra Patria, y reconocemos entonces como autoridad máxima en este país al gobierno de la Junta Militar, el cual, al librarnos del marxismo, vino a dar respuesta a nuestras oraciones.

A nuestro juicio, no es la posición anticomunista el único y auténtico eje de articulación con el régimen de Pinochet, por más que así actuara en la práctica. Más bien, este eje estaba constituido por la inédita oportunidad de alcanzar el ya consignado estatus de im-

portancia y respetabilidad, a la par que de “retribuir” a las agencias sociales de histórica promoción de la intolerancia, persecución y estigmatización de las masas populares organizadas mediante instituciones evangélicas: la Iglesia católica y la clase política toda:

La oposición más fuerte que ha tenido la Iglesia Evangélica Chilena ha sido la Iglesia Católica. Desde el principio, cuando llegó Diego Thompson en 1821; luego contra David Trumbull, que vino a radicarse en Chile en 1845 [...]. Desde aquel entonces hasta hoy el clero no ha cejado nunca en su odio contra la verdad predicada por la Iglesia evangélica. Primero nos persiguieron con todos los medios que disponían: púlpitos que vomitaban odio; fanáticos que molestaban, ofendían, agredían y también mataban; además de leyes que limitaban la acción evangelizadora... (“La Iglesia y la Junta Militar de Chile”, 1975).

Frente a la estigmatizante praxis de la clase política, la ya sedimentada valencia actitudinal de la “Iglesia evangélica chilena” no será más amable:

Muchos han querido amalgamar la Iglesia Evangélica Chilena para conducirla por senderos partidistas. La han creído presa fácil al ver entre sus líderes y multitud a gente sencilla y muchas veces iletrada. Políticos de todos los pelajes formaron secretarías y nombraron relacionadores que siempre fueron pobres hombres ineptos. El bajo nivel que a esta labor de contacto le dieron los partidos políticos a su trato con los evangélicos, revela la subestimación de que hemos sido objeto. Sin embargo, políticos hábiles trataron directamente con dirigentes, premiando los apoyos prometidos con alguna subvención estatal.

Estas experiencias, que en manera alguna han honrado a la Iglesia Evangélica, sólo han sido casos aislados de algún dirigente venal. El resultado, sin embargo, siempre fue el mismo, con apoyo subvencionado o no, los “políticos todos”: pechoños, masones y marxistas jamás cumplieron sus promesas. Nunca hicieron nada justo por la Iglesia Evangélica y siguieron hablando de los “canutos”⁷ en forma despectiva como chilenos de segunda clase (“La Iglesia y la Junta Militar de Chile”, 1975).

La respuesta cooperativista de Pinochet y su gobierno se dejó sentir visiblemente el 15 de diciembre de ese mismo 1974, median-

⁷ “Canutos” es el apelativo con que habitual y sarcásticamente se denomina en Chile a los evangélicos. El término se vincula a la figura del metodista español Juan Canut, quien desde finales del siglo XIX se hiciera ampliamente conocido en distintos puntos del país por la efusividad de su prédica callejera.

te su asistencia al acto con que la Iglesia metodista pentecostal inauguraba su gran Catedral Evangélica en la Alameda de Santiago. Dicha legitimación seguiría un itinerario recursivo a partir de 1975, cuando en esta catedral se realiza el primer *Te Deum* evangélico en la historia del país, organizado y dirigido por la Iglesia metodista pentecostal hasta nuestros días. Es importante destacar que con ello la Iglesia metodista pentecostal sellaba simbólicamente su ya consolidada capacidad articuladora del grueso estadístico del protestantismo en Chile, y ya el nombre de Templo Catedral Evangélica, como las dimensiones en que los propios metodistas pentecostales la conceptúan, pareciera aludir a dicha característica articuladora:

Lo repetimos: más allá del sacrificio efectuado, hoy está el gozo de haber entregado para Dios, para el Evangelio de Chile y para la honra de la Iglesia Metodista Pentecostal, el Templo Evangélico más grande del país, sede de los mayores eventos nacionales e internacionales, no sólo de nuestra Iglesia, sino también de las hermanas, pues siempre se ha afirmado de que este templo es para honra y servicio de todos los evangélicos chilenos (*La Voz Pentecostal*, núm. 23, diciembre de 1990).

Las instancias de cooperación del régimen militar con los evangélicos adquirieron, además, innumerables formas a lo largo de los setenta y ochenta. Efectivamente, es así que se facilita la creación de estructuras y construcciones públicas para la realización de sus campañas, conferencias y congresos en distintos puntos del país, a la vez que canales de acceso a los medios de comunicación.

La organización de esta plataforma de apoyo y legitimación evangélica al régimen de Pinochet habrá de expresarse bajo el rótulo de "Consejo de Pastores", de gestación formal en 1975. Las seductoras modalidades de adscripción al mismo irán desde la invitación hasta la presión y la amenaza, mismas que, en algunos casos, encontrarán una tenaz resistencia e incluso denuncia (*En Tierra Extraña*, 1988).

Resulta de importancia destacar cómo la situación política entonces imperante atravesó al subsistema religioso, polarizándolo en comunitarizaciones competitivas y contra comunitarizaciones competitivas de tercer orden. Se iba configurando, de este modo, un escenario de megaorganizaciones en un plano de megacompetitividad.

Así, en contraposición a la acción del Consejo de Pastores, que se arrogaba para sí la representación del mundo evangélico chileno frente al Estado, habrá de expresarse la Asociación de Iglesias Evangélicas Chilenas (AIECH), fundada en 1974, y que hacia 1981 pasará a ser remplazada por la Confraternidad Cristiana de Iglesias. Hacia principios de los ochenta, y en un plano de franca permeabilización política, ambos tipos de organizaciones habrán de conectarse, a su vez, a comunitarizaciones competitivas de alcance continental, tales como la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (Conela) y el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), respectivamente (Bastian, 1990; *En Tierra Extraña*, 1988).

En gran medida, la adscripción a este tipo de instancias mega-organizacionales cumple la función de otorgar un protector halo comunitario bajo la idea de pertenecer a un orden colectivo de dimensiones macro, capaz de factibilizar una competitividad también macro con la alteridad. No obstante, este nuevo y polarizado formato de tipificación interdenominacional llegará, en algunos casos, a mostrarse nostálgico respecto de la hipotecada factibilidad de diálogo bajo el original rótulo comunitario de "pueblo evangélico":

La mayor tragedia es que estamos incomunicados. Cuando la gente del CLAI y todos sus organismos hacen una actividad, invitan a su gente. Cuando nosotros en Conela hacemos una actividad, invitamos a nuestra gente y nos aseguramos de que esos compañeros evangélicos no sean "comunachos", y ellos no entienden esta cuestión. Creo que no tenemos la capacidad de dialogar, creo que es lo más grave entre nosotros... (pastor Francisco Anabalón, Iglesia Pentecostal Apostólica, *En Tierra Extraña*, 1988).

La comunitarización de cuarto orden inaugurada con el régimen de Pinochet se expresará en términos del establecimiento de relaciones clientelares con el Estado y no con el gobierno de turno, lo que explica por qué los evangélicos fueron capaces de orar ayer por Pinochet y luego por Aylwin y Frei.

No obstante, el retorno a la democracia en Chile, tanto en sus fases transicional como consolidatoria, ha llegado a comportar ciertas modificaciones de relevancia en el escenario anteriormente descrito. En parte, ello responde a la restauración del tenor de las relaciones entre Iglesia católica y Estado, y si bien esto pudiera imponer ciertos límites al terreno político avanzado por las organiza-

ciones evangélicas chilenas durante el régimen militar, éstas, y particularmente la Iglesia metodista pentecostal, gozan de la mayor garantía de vigencia de la consideración política en un contexto en donde, cuando menos en términos relativos, ha vuelto a imperar el valor del voto: su extraordinario crecimiento.

Así, mientras las relaciones clientelares con el Estado, durante el régimen militar, eran de carácter corporativista, hoy logran exhibir un carácter fuertemente negociador, revelando una activación de la competitividad de cuarto orden, con factibilidad de castigar a sectores políticos y poderes del Estado por la vía electoral.

La conquista de este poder de negociación se estructura, así, como una instancia viable para la modificación incremental de las limitaciones formales del marco institucional (North, 1993), dando pie a lo que Axelrod (1984) ha denominado una “cooperación golpe por golpe”. Los recientes episodios de cabildeo e intentos de negociación del Comité de Organizaciones Evangélicas (COE) en relación con la tramitación legislativa que factibilice la asunción de una personalidad jurídica de derecho público para las Iglesias no católicas, constituyen una nítida expresión de lo anterior (*El Mercurio*, 28 de septiembre de 1997; *El Mercurio*, 19 de octubre de 1997). A su vez, la vigencia del *Te Deum* evangélico como una de las actividades oficiales del mes de septiembre, o la participación de Javier Vásquez—actual obispo de la Iglesia metodista pentecostal— en la Comisión Nacional para la Superación de la Pobreza o en el Foro de Desarrollo Productivo, constituyen hechos que débilmente apoyarían toda visión que intentara argumentar que los evangélicos carecen hoy de importancia política en Chile.

La asunción de Lalive D’Epinay (1968) sobre que el pentecostalismo en Chile representaba un “refugio de las masas” parece hoy encontrar ciertos límites explicativos, si no de forma, cuando menos de contenido. Donde Lalive D’Epinay (1968) ve a un pastor que reproduce la imagen del patrón de hacienda, relegando a su rebaño de mundanales preocupaciones de carácter político, hoy observamos a ese mismo pastor-patrón orientando y disciplinando el voto de los feligreses (Rabah, *El Mercurio*, 19 de octubre de 1997). No obstante, queda por indagar hasta qué punto dicho disciplinamiento puede ser efectivo y hasta dónde las preocupaciones políticas impregnan a la totalidad de la membresía eclesial o solamente a sus cúpulas.

No contamos con antecedentes serios que nos permitan afirmar que el paulatino ascenso social de los sectores evangélicos en Chile habrá de redundar en la adopción de patrones democráticos por parte de los mismos, coadyuvando a los procesos de modernización (Willems, 1972). A nuestro juicio, los evangélicos de este país sí se muestran interesados en la inserción bajo formatos modernizadores mediante su énfasis por acceder a mayores niveles educacionales, en su esfuerzo por una buena dicción, una vestimenta formal, un halo de frugalidad en sus patrones de consumo, etcétera. No obstante, todo pareciera indicar que en sus patrones organizacionales continúan primando formatos de tinte tradicional preñados de caudillismos y nepotismos (*En Tierra Extraña*, 1988).

Lo cierto es que en este aparente desorden plural comportado por el actual campo religioso en Chile, logran emerger modalidades de articulación intra e interdenominacional que factibilizan ciertos tipos de liderazgos y alianzas capaces de dar sentido al crecimiento pentecostal bajo la asunción de posiciones activas que, como la de la Iglesia aquí estudiada, encuentran alero bajo la profecía de "Chile para Cristo".

recibido en mayo de 1998
aceptado en julio de 1998

REFERENCIAS

- ARRAU, A., "Modernización y redemocratización en Chile", *Revista de Sociología*, núms. 6-7, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 1992.
- AXELROD, R., *The Evolution of Cooperation*, Nueva York, Basic Books, 1984.
- BASTIAN, J. P., *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA, 1983.
- , *Breve historia del protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1986.
- , *Historia del protestantismo en América Latina*, México, CUPSA, 1990.
- BERGER, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1973.

- _____, "Observaciones acerca de la cultura económica", *Estudios Públicos*, núm. 40, Santiago de Chile, primavera de 1990.
- _____, "Modernización y secularización: la excepcionalidad europea", *Historia y Fuente Oral*, núm. 10, "Religión y política", 1993.
- _____, *Una gloria lejana: la búsqueda de fe en una época de credulidad*, Barcelona, Herder, 1994.
- _____ y Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- BLAKEMORE, H., "Chile, desde la guerra del Pacífico hasta la depresión mundial, 1880-1930", en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 10, América del Sur, 1870-1930, Barcelona, Crítica, 1992.
- BRUNNER, J. J., "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana", Santiago, FLACSO, Documento de Trabajo, núm. 4, 1990.
- _____, *América Latina en la encrucijada de la modernidad*, Santiago de Chile, FLACSO, Documento de Trabajo, núm. 22, 1992.
- _____, "La libertad de los modernos: una visión desde la sociología", *Estudios Públicos*, núm. 46, Santiago de Chile, otoño de 1992.
- _____, *América Latina: cultura y modernidad*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1992.
- CANALES, M., S. PALMA, H. VILLELA, *En tierra extraña II: Para una sociología de la religiosidad popular protestante*, Santiago de Chile, Amerinda, 1991.
- CASILLAS, R., "Religión y migración: dos procesos sociales en la historia de México", en R. Castillas (comp.), *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México: algunos estudios de caso* Cuadernos de FLACSO, núm. 3, FLACSO-México, 1993.
- _____, "La pluralidad religiosa en México, descubriendo horizontes", en Giménez y Pozas (comps.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- CAVAROZZI, M., "Elementos para una caracterización del capitalismo oligárquico", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4, 1978.
- _____, "Desarrollismo y las relaciones entre democracia y capitalismo dependiente", *Latin American Research Review*, vol. XVII, núm. 1, 1982.
- CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS, "Estudio social y de opinión pública. Diciembre 1990", Documentos de Trabajo, núm. 151, 1991.

- COLLIER, S., "Chile", en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, núm. 6, América Latina Independiente, 1820-1870, Barcelona, Crítica, 1991.
- CONNOLLY, A., "The Role of the Catholic Church in Chilean Society and Politics from 1973-1980", ponencia presentada en la Latin American Studies Student Association Conference; Austin, Texas, marzo 1-2 de 1996.
- COX, H., "Religión y política en Europa: los nuevos debates de lo secular/sagrado y de lo público/privado", *Historia y Fuente Oral*, núm. 10, "Religión y política", 1993.
- CUMPLIDO, F. y H. FRUHLING, "Problemas jurídico-políticos del tránsito hacia la democracia: Chile, 1924-1932", *Estudios Sociales*, núm. 21, CPU, julio-septiembre de 1979.
- CHACÓN, A., "Pluralismo religioso y modernidad en la sociedad chilena", *Revista de Sociología*, núms. 6-7, Depto. de Sociología, Fac. de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 1992.
- _____ y H. LAGOS, *Religión y proyecto político autoritario*, Santiago de Chile, Presor-Lar, 1986.
- _____, *La religión en las fuerzas armadas y de orden*, Santiago de Chile, Presor-Lar, 1987.
- Chile Pentecostal*, núm. 22, 1 de julio de 1912.
- Chile Pentecostal*, núm. 591, octubre-noviembre-diciembre de 1968.
- Chile Pentecostal*, núm. 592, enero-febrero-marzo de 1969.
- Chile Pentecostal*, núm. 602, abril-junio de 1973.
- Chile Pentecostal*, núm. 609, junio de 1977.
- Chile Pentecostal*, núm. 613, 1979.
- DOBBELAERE, K., *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, Londres, Sage, 1981.
- DOMS, M. y S. MOSCOVICI, "Innovación e influencia de las minorías", en I. S. Moscovici (comp.), *Psicología social*, Barcelona, Paidós, 1991.
- DONOSO, F., "Comunitarización competitiva: auge de la Iglesia metodista pentecostal de Chile", tesis de maestría en Ciencias Sociales, FLACSO-México, 1996.
- DROOGERS, A., B. BOUDEWIJNSE y F. KAMSTEEG, *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, San José, DEI, 1991.

El Mercurio, "Iglesias libres e iguales ante la legislación", 8 de junio de 1997, pp. A1 y A19.

———, "Evangélicos rechazaron exclusión de ley de culto", 28 de septiembre de 1997, p. C5.

———, "Evangélicos no creen que Ley sobre Libertad de Culto sea ambigua", 19 de octubre de 1997, p. C3.

———, "El lobby feroz de los pastores", 19 de octubre de 1997, pp. D1 y D8.

En tierra extraña: itinerario del pueblo pentecostal chileno, Santiago, Amerinda, 1988.

FONTAINE, A. y H. BEYER, "Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública", *Estudios Públicos*, núm. 44, primavera de 1991.

GALILEA, C., *El Pentecostal. Testimonio y experiencia de Dios*, Santiago, Centro Bellarmino/CISOC, 1990.

GARMA, C., "Conversión y los poderes de curación entre los protestantes totonacas", *Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núms. 12-13, diciembre de 1985.

———, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, México, Libros de México, 1987.

GOMÁRIZ, E., "Modernidad y cultura en América Latina: una discusión con José Joaquín Brunner", Santiago, FLACSO, Documentos de Trabajo, núm. 7, 1991.

GUERRERO, B., "Conversión y salud en el altiplano chileno. Notas sobre el crecimiento evangélico en Cariquima, comuna de Colchane, provincia de Iquique, Chile", *Revista de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*, núm. 1, Iquique, Universidad Arturo Prat, 1992.

———, "Religiosidad popular y estrategia de subsistencia: el caso del norte grande de Chile", *Revista de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*, núm. 2, Iquique, Universidad Arturo Prat, 1993.

———, "Identidad aymara e identidad pentecostal: notas para la discusión", *Revista de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*, núm. 3, Iquique, Universidad Arturo Prat, 1993.

HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

HALPERIN DONGHI, T., *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

- HOFFNAGEL, J., *The Believers: Pentecostalism in a Brazilian City*, Ann Arbor, Xerox, 1978.
- HOLLENWEGER, W., *El pentecostalismo*, Buenos Aires, Aurora, 1976.
- “La Iglesia y la Junta Militar de Chile: Documentos”, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1975.
- La Voz Pentecostal*, núm. 9, enero-febrero-marzo de 1982.
- La Voz Pentecostal*, núm. 12, agosto-septiembre de 1983.
- La Voz Pentecostal*, núm. 23, diciembre de 1990.
- LALIVE D'EPINAY, Ch., “Changements sociaux et developpement d' une secte: le pentecostalismo au Chili”, *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 12, núm. 23, 1967, pp. 65-90.
- , “The Training of Pastors and Theological Education: The Case of Chile”, *International Review of Missions*, vol. 56, 1967, pp. 185-192.
- , “The Pentecostal ‘Conquista’ in Chile”, *Ecumenical Review*, vol. 20, núm. 1, 1968, pp. 16-32.
- , *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo en Chile*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1968.
- LUHMANN, N., *Sociología del riesgo*, México, Universidad de Guadalajara/ Universidad Iberoamericana, 1991.
- LYNCH, J., “La Iglesia católica en América Latina: 1830-1930”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, vol. 8, *América Latina, Cultura y Sociedad, 1830-1930*, Barcelona, Crítica, 1991.
- MARTIN, D., *Tongues of Fire*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- , “Otro tipo de revolución cultural: el protestantismo radical en Latinoamérica”, *Estudios Públicos*, núm. 44, primavera de 1991.
- MARTÍNEZ, A., *Las sectas en Nicaragua: oferta y demanda de salvación*, San José, DEI, 1989.
- MEYER, J. y B. ROWAN, “Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony”, en W. Powell y P. DiMaggio (eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- MORANDÉ, P., “Cultura y modernización en América Latina”, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984.

- _____, "Modernidad y cultura latinoamericana: desafíos para la Iglesia", en *Cultura y evangelización en América Latina*, Santiago de Chile, Ediciones Paulinas/Ilades, 1988.
- NORTH, D., *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- PARKER, C., "La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América Latina", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4, 1994.
- PINTO, J., "Crisis económica y expansión territorial: la ocupación de la araucanía en la segunda mitad del siglo XIX", *Estudios Sociales*, núm. 72, CPU, mayo-junio de 1992.
- POBLETE, R., "Evangelización de la cultura: religiosidad popular y religiosidad pentecostal", en *Cultura y evangelización en América Latina*, Santiago de Chile, Ediciones Paulinas/Ilades, 1988.
- PRECHT, J., "Iglesia católica y constitución", *El Mercurio*, 19 de octubre de 1997, p. A2.
- RASMUSSEN, A. y D. HELLAND, *La Iglesia metodista pentecostal ayer y hoy*, t. I, Santiago de Chile, Plan Mundial de Asistencia Misionera en Chile, 1987.
- ROLIM, F., *Religião e classes populares*, Petrópolis, Vozes, 1980.
- SALINAS, M., "La sociedad y la Iglesia católica en Chile a fines de los años cincuenta", en J. Beozzo (ed.), *Cristianismo e Iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*, San José, DEI, 1992.
- SEPÚLVEDA, J., "El nacimiento y desarrollo de las Iglesias evangélicas", en M. Salinas (comp.), *Historia del pueblo de Dios en Chile*, Santiago, Rehue, 1987.
- _____, "El crecimiento del movimiento pentecostal en América Latina", en Carmelo Álvarez (ed.), *Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana*, San José, DEI, 1992.
- STEWART-GAMBINO, H., "Redefining the Changes and Politics in Chile", en E. Cleary y H. Stewart-Gambino (eds.), *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment*, Colorado, Lynne Rienner Publishers, 1992.
- STOLL, D., *Is Latin America Turning Protestant?*, Berkeley, University of California Press, 1990.

- TENNEKES, H., *La nueva vida: el movimiento pentecostal en la sociedad chilena*, Amsterdam, Vrije Universiteit, 1973.
- , “El movimiento pentecostal en la sociedad chilena”, *Publicaciones Ocasionales*, núm. 1, Amsterdam-Iquique, Universidad Libre/CIREN, 1985.
- TROELTSCH, E., *El protestantismo y el mundo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 51), 1951.
- VERGARA, I., *El protestantismo en Chile*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1962.
- WEBER, M., *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1958.
- , *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- , *Sociología de la religión*, México, Colofón, 1991.
- WILLEMS, E., *El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile*, Barcelona, Herder, 1972.
- WILSON, B., *Pattern of Sectarianism*, Londres, Heinemann, 1967.
- ZANUSO, H., *Iglesias y sectas en América Latina*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1989.