

LOS DILEMAS COMUNITARIOS ÉTNICOS Y RELIGIOSOS. LAS INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DEL PENTECOSTALISMO AYMARA Y MAPUCHE EN CHILE (1967- 2012)

Miguel Ángel Mansilla,¹ Wilson Muñoz² y Luis Orellana³

Resumen

Este artículo analiza las investigaciones antropológicas del pentecostalismo aymara y mapuche en Chile. En concreto, se analizan los presupuestos teóricos presentes en los conceptos de comunidad, sujetos, y su imbricación, presentes en estas investigaciones durante el período 1967-2012. En una primera etapa, los investigadores pioneros destacaron que el crecimiento pentecostal se debía a que el movimiento funcionaba como una comunidad religiosa; en una segunda etapa, el pentecostalismo aymara fue investigado como una secta que intentaba destruir a la sociedad aymara (holocausto). En una tercera etapa, el pentecostalismo mapuche fue concebido como un proceso que implicaba simultáneamente una ruptura y continuidad con la cultura indígena. Por último, los investigadores del pentecostalismo aymara cambiaron su postura holocáustica, preocupándose por los elementos de continuidad-discontinuidad presente en la interacción entre el pentecostalismo y la cultura local.

Palabras claves: pentecostalismo - mapuches - aymaras - comunidad - etnicidad - religión.

Abstract

This article analyses the anthropological research about the Pentecostalism Aymara and Mapuche in Chile. Specifically, it is analysed the theoretical presuppositions in the concepts of community, subjects and its relationship, that take place in these researches during the period 1967-2012. Thus, four stages were elucidated. (1) In a first stage, pre (proto)-anthropological, the pioneer researches highlighted that the pentecostal growing was based in the fact that the movement worked as a religious community. (2) In a second stage, the aymara pentecostalism was researched as a sect that was trying to destroy the aymara society (Holocaust). (3) In a third stage, the mapuche pentecostalism was understood as a process that implied at the same time a rupture and a continuity with the indigenous culture. (4) Finally, the researches of the aymara pentecostalism changed their holocaustic's position, turning the focus to the elements of continuity-discontinuity in the interaction between the pentecostalism and the local culture.

Key words: Pentecostalism - Mapuche - Aymara - community - ethnicity - religion.

Recibido: marzo 2013. Aceptado: octubre 2014.

¹ Instituto de Estudios Internacionales (INTE), Universidad Arturo Prat (UNAP). Avda. Arturo Prat 2120, Iquique, CHILE. Email: mancilla.miguel@gmail.com

² Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de Tarapacá. Av. 18 de septiembre 2222, Arica, CHILE. Email: wilsonsocio@gmail.com

³ Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago. Román Díaz 89, Santiago, CHILE. Email: luis_ubl@yahoo.com

❖ INTRODUCCIÓN

Desde las primeras investigaciones realizadas por científicos sociales sobre el pentecostalismo chileno ha habido interés por el pentecostalismo indígena en Chile, en consonancia con el relativo éxito que ha tenido este movimiento religioso dentro de determinados grupos aymaras y mapuches, e influido por la atención que el fenómeno en general ha despertado en diversos rincones de Latinoamérica. En esta senda se han realizado importantes estudios empíricos en el país, pudiendo distinguirse cuatro grandes fases de producción con distintas posturas frente a la relación entre pentecostalismo y etnicidad.

En primer lugar, encontramos una primera fase que puede considerarse como proto-antropológica, constituida por investigaciones que se desarrollaron durante la segunda mitad de la década de 1960. Este período se caracterizó por la elaboración de trabajos que, por un lado, desconocían la cultura mapuche, pues estaban centrados en el fenómeno pentecostal; y por otro lado, carecían del desarrollo de un trabajo de campo sistemático en el plano metodológico y de perspectivas antropológicas en el plano teórico, como se aprecia en Kessler (1967), Willems (1967) y d'Epinay (1968). Luego se desarrolló una segunda fase donde comenzaron a elaborarse estudios sobre el pentecostalismo aymara con mejores herramientas teóricas y metodológicas (Pérez 1975; González 1980 y 1981;

Guerrero 1980, 1982 y 1983; Van Kessel 2005), desplegados en un escenario de profunda crisis política, social y cultural, producto de la dictadura militar que vivía el país (Van Kessel y Guerrero 1987; Guerrero 1992 y 1993). En tercer lugar, se desarrollaron investigaciones en el mundo mapuche, donde se utilizaron perspectivas y metodologías propiamente antropológicas (Foerster 1989 y 1995; Tudela 1993; Gundermann *et al.* 2005). Finalmente se desarrolló una cuarta fase donde comenzaron a elaborarse simultáneamente estudios sobre el pentecostalismo indígena aymara y mapuche, utilizando perspectivas y metodologías antropológicas desvinculadas del estructural-funcionalismo (Guerrero y Van Kessel 1987; Guerrero 1994 y 1998; Guevara 2009; Moulián 2005 y 2012), como correlato de la paulatina consolidación disciplinar desarrollada en un contexto democrático.

Los dos últimos períodos fueron especialmente relevantes para la investigación del pentecostalismo indígena en Chile, pues se generaron verdaderos aportes al conocimiento que contribuyeron al desarrollo de la disciplina antropológica. Sin embargo, esta prolífica producción empírica no ha sido acompañada de una producción teórica reflexiva sobre el desarrollo de los mismos estudios. Si bien se han desarrollado análisis de las investigaciones sobre el protestantismo indígena en otros contextos de América Latina (Garma 1987; Laporta 1993; Rivera 1998; Andrade 2004), en Chile no existen estudios que hayan analizado esta producción en el plano teórico. En este contexto, los conceptos de etnicidad, comunidad y sujetos (pentecostal y/o indígena) adoptados transversalmente por los autores como constructos claves para entender el fenómeno pentecostal indígena en Chile, no han sido problematizados, siendo reproducidos la mayoría de las veces acríticamente. Nos encontramos entonces frente a un problema de carácter ontológico, pues lo que está en discusión es qué se presupone teóricamente por lo sociocultural y cómo opera en el caso del pentecostalismo indígena; lo que redundará también en un problema epistemológico, ya que estas categorizaciones son utilizadas para construir y concebir al movimiento étnico-religioso y a los sujetos sociales imbricados en él. Por lo tanto, es necesaria una investigación que aborde las investigaciones del pentecostalismo indígena y que vaya más allá del estado del arte o de una simple enunciación de las investigaciones realizadas, permitiéndonos así realizar una evaluación crítica en el plano epistémico-teórico

-como se ha realizado en otros ámbitos de la antropología chilena (Gundermann y González 2009a y 2009b)-, pero contextualizando históricamente las investigaciones analizadas.

Este artículo pretende llenar este vacío y contribuir en esta línea. Nuestro objetivo es analizar los presupuestos epistemológicos y teóricos que han utilizado los estudios antropológicos sobre el pentecostalismo aymara y mapuche en Chile, a la hora de utilizar los conceptos de comunidad, sujetos y su imbricación, en tanto se trata de conceptos que han sido claves para describir y analizar este significativo fenómeno socioreligioso.

Metodológicamente seleccionamos la totalidad de artículos y libros producidos sobre el pentecostalismo aymara y mapuche en Chile durante el período (1967-2012), no considerando la producción de tesis al respecto. Posteriormente, realizamos la revisión y clasificación de esta literatura según los distintos períodos históricos de producción científica antes señalados (cuatro fases). Para la clasificación y análisis de la información, utilizamos como técnica el análisis crítico del discurso (Antaki 2003; Santander 2011), centrándonos específicamente el uso de los conceptos de comunidad (indígena, pentecostal, indígena-pentecostal), sujetos sociales, y la relación entre ambos en la bibliografía; con el fin de develar específicamente cuáles eran los presupuestos ontológicos implícitos en el uso de estas categorías, tanto en el plano descriptivo, como analítico e interpretativo.

A continuación, describimos nuestros principales hallazgos según el período de producción científica y en función del uso de los presupuestos teóricos utilizados en la literatura analizada.

➤ PROLEGÓMENOS DEL PENTECOSTALISMO INDÍGENA

El pentecostalismo chileno fue uno de los primeros movimientos religiosos de origen protestante que no contó con ayuda misionera extranjera. A pesar de ello, o por lo mismo, creció sistemáticamente entre la población. Se destacó por desplegar sus estrategias misioneras en lugares y con personas que el protestantismo no abordó o simplemente desechó; siendo especialmente llamativas las predicaciones al aire libre, donde grupos de hombres y mujeres

iban por las calles, carreteras y caminos para incentivar a los oyentes a “venir a Cristo” (Frosdham 1926). En este escenario, fue caracterizada como la religión de los más pobres (Browning 1930; Clark 1956; Damboriena 1957; d’Epinay 1968), apreciación que no sólo emitieron observadores protestantes extranjeros, sino también sacerdotes católicos chilenos, como el propio Padre Alberto Hurtado (Hurtado 1941).

En este contexto se realiza el encuentro entre el pentecostalismo y el mundo indígena, el cual no se produjo principalmente porque el pentecostalismo haya realizado misiones a territorios con gran población indígena. Lo que ocurrió más bien fue que el indígena que migró a la ciudad, se encontró con los pentecostales en sus propios lugares de residencia, barrios pobres y marginales, donde poseían sus templos, o también en las calles y caminos cuando éstos predicaban. Una vez que algún indígena se convertía al pentecostalismo, rápidamente era conminado por este movimiento a regresar a su tierra para llevar la nueva religión, especialmente a su núcleo familiar.

Debemos recordar que las misiones protestantes de origen británico (como la anglicana) llegaron a la zona mapuche en 1888 (Foerster 1986; Pinto 1988; Menard y Pinto 2007; Zavala 2008), pero no tuvieron mayor éxito. Como ha señalado Willems, “la presencia de núcleos protestantes tempranos no afectó la larga tradición de pluralismo étnico y religioso en el sur de Chile” (Willems 1967: 89); idea sostenida también por Kessler, para quien esta situación era parte de una dinámica general, donde las tierras mapuches siempre fueron concebidas como difíciles por las misiones cristianas (Kessler 1967: 13). Sin embargo, el pentecostalismo vino a alterar este panorama (Willems 1967; d’Epinay 1968). Nacido en 1909, este movimiento religioso comenzó tempranamente a vincularse con el mundo mapuche, tomando contacto con ellos en 1911, lo que se puede evidenciar en las direcciones de los templos pentecostales que figuran en la *Revista Chile Pentecostal*.⁴ Posteriormente, cuando el pentecostalismo

⁴ Por ejemplo, en una carta enviada a la *Revista Chile Pentecostal* el 18 de diciembre de 1911 desde Mulchén, se mencionaba la apertura de lugar de predicación de tipo pentecostal (RCHP 1911 n°16: 11). En el año 1912 la revista comienza a publicar las direcciones de los distintos lugares de predicación; entre ellos, aparece justamente el de Mulchén con un pastor que ya residía en el lugar (RCHP 1912 n°21: 8). También aparece una carta desde un lugar llamado

ya se había consolidado en tierra mapuche, en la última etapa del compromiso político de los pentecostales, los líderes pentecostales patrocinaron incluso candidaturas políticas de pentecostales indígenas, lo que muestra la importancia relativa que habían adquirido entre los mapuches (RCHP 1961, n°535).

Los investigadores pioneros en aquel entonces (Kessler 1967; Willems 1967; d’Epinay 1968), destacaron que el crecimiento pentecostal se debía a que el movimiento funcionaba como una comunidad religiosa. Frente a ello, los autores asumieron una postura epistemológica fundacionalista al concebir a la comunidad, presentando implícitamente tres fundamentos que los mapuches convertidos urbanos considerarían relevantes:

1. Fundamento social: el pentecostalismo es concebido como una comunidad de obreros. Los mapuches, al verse afectados por la crisis del campo y atraídos por el proyecto urbanizador del Estado desarrollista, migraron a las ciudades (Kessler 1967: 324). En este viaje del campo a la ciudad se encuentran con el mensaje pentecostal, quienes conciben la predicación como una actividad laboral por antonomasia (el trabajo de los trabajos). Una labor donde existe libertad y alegría, y donde el fruto principal es ganar otro obrero para la comunidad pentecostal. Por tanto, el trabajo religioso es una posibilidad de dignificación, sobrevivencia y movilidad social. Esto en un contexto donde la ciudad se concibe como un espacio “donde los vínculos tradicionales se han roto y las continuas crisis económicas, políticas y sociales, favorecieron el proselitismo del pentecostalismo” (Willems 1967: 91). Por lo tanto, al concebirse la predicación como un trabajo que rememora el pasado, con satisfacciones diferidas y con remuneraciones materializadas en productos alimenticios y vestimentas que eran compartidas, se convierte en un trabajo satisfactorio. Esto se veía reforzado por la degradación que sufría el trabajo en la sociedad industrial, donde existían condiciones y salarios miserables, como se evidencia en las fábricas carboníferas chilenas (d’Epinay 1968: 70), en donde gran parte de los obreros eran indígenas (Willems 1967; d’Epinay 1968). Una vez que el indígena converso asiste a las comunidades pentecostales, encuentra en el movimiento “el afecto humano

Cuyihue, ubicado a 12 leguas de la ciudad de Temuco, según la referencia (RCHP 1912 n°25: 9).

en las reuniones cúllicas; la participación congregacional en los servicios religiosos, que brinda la posibilidad de pertenencia a un grupo; y el gran desarrollo del trabajo laico que ofrece la posibilidad de trabajo y movilidad social” (Kessler 1967: 324). Esta concepción de un trabajo altamente valorado por la comunidad y trascendentalizado, con la posibilidad de ser pastor-obrero, el establecimiento de una iglesia-comunidad y la posibilidad de trabajar por la fe (vivir de las contribuciones voluntarias de los convertidos); hacía que el trabajo adquiriera el sentido comunitario indígena y campesino, un sentido perdido y despreciado en los espacios fabriles, pero añorado y nunca olvidado por los indígenas, y rememorado por la comunidad pentecostal.

2. Fundamento cultural: el pentecostalismo es presentado como una comunidad indígena sustituta. En la ciudad, el indígena emigrado desde el campo se encontraba solo ante una sociedad que lo despreciaba (Kessler 1967). Es en este contexto donde se encuentra con una comunidad pentecostal que le permitiría rememorar un espacio-tiempo perdido. Es la rémora de una comunidad restituida que lo remite a un pasado religioso común y a una vivencia fraterna. Para d’Epinay, “la comunidad pentecostal reproduce la que existía en la sociedad mapuche: al cacique y a los jefes de familia, corresponden el pastor y los ancianos; a las machis, a la vez profetisas y curanderas, responde el cuerpo pentecostal de profetisas” (d’Epinay 1968: 67). En un inicio se trata de una comunidad emocional revivida, afectiva y fraternalmente, que luego descubre los aspectos políticos, en tanto se manifiestan los significantes de autoridad y jerarquía mapuche en las relaciones pastor-cacique, profetisa-machi e indígena-hermano. Pero la comunidad pentecostal también funciona como una comunidad intersticial, pues no es puramente pentecostal ni mapuche, sino más bien una comunidad híbrida que “se inició en la frontera donde se desarrolló la dinámica misionera” (Willems 1967: 91).

Muy pronto la comunidad pentecostal fue extendiéndose hasta el territorio donde habitaban las comunidades mapuches, misión encabezada por los mismos conversos mapuches. Allí, la comunidad pentecostal adquirió un nuevo cariz que solo fue capaz de observar d’Epinay y que muy posteriormente retomará Guevara (2009): su dimensión femenina. Debido a que los pentecostales supieron integrar a las mujeres indígenas, éstas lograron

vincular pentecostalismo y cultura mapuche, lo que se aprecia en prácticas como la profecía y la glosolalia.⁵ En esta inclusión de la mujer como portadora de mensajes sagrados y poder sanador, “es evidente que la comunidad pentecostal ha sufrido la influencia del modelo indígena” (d’Epinay 1968: 241). Esta influencia se hace notoria en los cultos pentecostales, donde “se profetiza en la antigua lengua del país, el mapuche” (d’Epinay 1968: 240). Pero lo que destaca especialmente este autor es la conciencia indígena de los pentecostales: “Tenemos todos sangre india y cuando las profetisas hablan [lo hacen] en mapuche: ellas traducen lo que dicen en español” (d’Epinay 1968: 240). Esto también se expresa en las funciones comunitarias pentecostales, donde si bien los roles directivos son asumidos y reservados a los varones, los dones más significativos son dominio de las mujeres, como la danza, la glosolalia, la profecía y ciertas curaciones.

3. Fundamento mítico: desde una visión fundacionalista, una comunidad no puede estar orientada sólo al futuro común, como destacaran los investigadores del pentecostalismo aymara, sino también a un pasado común. Pero, ¿cómo una comunidad nueva, como la pentecostal, puede tener un pasado? Se trata de la reinterpretación y de la invención de un pasado compartido que conecta la historia con el mito. Como destaca Axel Honneth, “se trata de un estado previo de valores comunes compartidos que en la fundamentación de normas y principios morales no resultan fáciles de soslayar; antes bien, toda fundamentación permanece ligada necesariamente a un horizonte de convicciones axiológicas compartidas” (Honneth 1999: 13). Este pasado común se inicia con la nostalgia rural, hasta arribar a la búsqueda de un pasado mítico-historizado. En Chile, como destaca Bengoa, “la ruralidad tiene una importancia central. Frente a la soledad urbana, se rememora con nostalgia la comunidad que nunca existió, el campo abandonado ya por décadas, el mito del sur” (Bengoa 1996: 31). Dentro de esta nostalgia, los pentecostales conciben su comunidad bajo la metáfora de la casa de campo (y no de hacienda como destaca d’Epinay), en la que se reúne la familia espiritual.

⁵ Al respecto d’Epinay relata una observación: “Una tarde del mes de diciembre de 1965, participábamos en el culto de una congregación de aproximadamente cincuenta fieles... varios inspirados danzan simultáneamente. Después, dos de ellas hablaron en lenguas, traduciendo cada una a sí misma... El amigo que me acompañaba me dijo al oído: ‘Es mapuche’” (d’Epinay 1968: 240).

Aquí lo importante no es la familia consanguínea, sino la espiritual. Los campesinos e indígenas se sitúan en los márgenes de la ciudad, donde construyen sus casas como rémoras de la casa de campo, especie de pequeñas praderas citadinas donde crían animales domésticos para la subsistencia familiar. Aquí es importante recordar que en el lenguaje pentecostal, la metáfora fáunica por excelencia es la alegoría ovina, pero también abundan diversos símbolos agrícolas. De ahí que a las personas se las considere como tierra, sembrados, campos y cultivos; y las predicaciones como semillas, riegos y fertilizantes. De esta manera hay tiempos fértiles o de sequía, o lugares pedregosos o de buena tierra para el mensaje pentecostal. Obviamente que estos símbolos y metáforas brindan sentido al oído mapuche que se instala en la urbe.

~ LA DESETNIFICACIÓN EN LA CONVERSIÓN PENTECOSTAL

El pentecostalismo aymara fue investigado desde sus inicios como una secta, de manera que a los conversos aymaras no se les reconocía su etnicidad, siendo considerados como exóticos. El pentecostalismo aparece entonces como una “secta protestante que exige, a los aymaras, una renuncia total de las costumbres tradicionales” (Pérez 1975: 64). Además, se trata de una “secta que intenta destruir la sociedad aymara por la sociedad de Dios, que es el capitalismo” (Guerrero 1983: 13-14). En la misma línea, Van Kessel destaca que los pentecostales presentes en la sociedad aymara son parte del holocausto de esta sociedad, debido a “su intenso proselitismo, verbalidad muy agresiva e iconoclasia, que causan un constante conflicto religioso y social muy doloroso y destructivo, desorganizando la comunidad y desarmando sus estructuras sociales” (Van Kessel 2005 [1980]: 276).

El pentecostalismo en la sociedad aymara aparece como totalmente pan-rupturista, pues, según los autores, no consideraba ningún elemento cultural andino ni aymara, evidenciándose profundas discontinuidades entre ambos y recurriéndose a distintas metáforas para ello. La metáfora topográfica esboza un pentecostalismo “disfuncional para la estructura social tradicional, ya que quiebra el sentido de orientación axiológica” (Guerrero 1980: 2); mientras que la metáfora anemógrafa sostiene que este movimiento “actúa como un acelerador independiente

de desestructuración de la sociedad y culturas andinas” (Van Kessel 2005 [1980]: 277). Finalmente, se enfatiza la figura del etnocidio aymara, el cual sería, a su vez, el fin último del pentecostalismo: “sólo cuando la sociedad andina desaparezca como tal, la venida del Señor será cierta. Esto significa aniquilar estructuralmente la sociedad” (Guerrero 1994: 11).

En los trabajos referidos, la secta deja de ser un tipo ideal y se transforma en una figura reduccionista que presenta profundas limitaciones teóricas y epistemológicas. Por un lado, su utilización analítica supone una teoría de la etiquetación básica, donde el pentecostalismo funciona como una quimera que fascina al aymara y lo enredada con el espejismo del progreso urbano y el consumismo que promueve la modernidad (Van Kessel 2005 [1980]: 276; Guerrero 1994: 1). Por otro lado, se trata de un reduccionismo psicossociológico, pues el crecimiento de estos grupos religiosos sectarios se explica por la ausencia de la figura de la madre (Iglesia Católica) o el padre (sacerdote católico) en la sociedad aymara católica (Van Kessel 2005 [1980]: 278). Finalmente, implica un reduccionismo de carácter político, pues el sentido y función de este fenómeno religioso sería legitimar el orden vigente y los intereses de los grupos dominantes, en una alianza entre pastor y alcalde o pentecostalismo y gobierno central. En este desolador escenario, la solución más feliz era la expulsión del pentecostalismo de la zona aymara (Van Kessel 2005 [1980]: 257; Guerrero 1994: 22).

¿Pero qué están entendiendo estos autores por secta? En concreto, se la considera como una comunidad concebida por negación, en tanto interpela, divide y separa a otra comunidad. Esto generaría una confrontación de comunidades: una moderna y otra tradicional, una urbana y otra rural, un antagonismo entre una comunidad heredada y otra elegida. Este concepto de comunidad obedece a una postura fundacionalista sustentada en el catolicismo andino, conceptualizada como una comunidad cerrada, autosuficiente y armónica. Bajo esta postura, la comunidad se presenta como una entelequia divina (fin y existencia en sí misma). Como señala Nancy, “omnipotencia y omnipresencia: es lo que siempre se exige a la comunidad, o lo que se busca en ella: soberanía e intimidad, presencia, sin falla y sin afuera” (Nancy 2007: 12). Para estos autores, tanto los aymaras como comunidad étnica y los pentecostales como secta religiosa, son comunidades

auto-clausuradas. Además, el pentecostalismo aparece como una comunidad-secta, confrontadora y violenta, que no sólo roba individuos a la comunidad aymara, sino que también expolia su existencia (presente y futuro) y su esencia (armonía y pasado).

Para lograr este objetivo, el pentecostalismo se alía con la institución escolar y conjuntamente operan como agentes de desestructuración familiar, en donde “las nociones de individuo, logro, éxito, competencia y progreso, van poco a poco invadiendo el medio familiar y tornándose ineficaz el fundamento y proyección ideológica tradicional de esta última” (González 1981: 34). En este contexto lo único que le depara a la comunidad aymara es su extinción, pues la cosmovisión pentecostal niega por completo a la cultura aymara, avalada por el ideario de la sociedad nacional (Guerrero 1980: 7). Para los autores, hablar de aymara es hablar de una comunidad concebida como unidad y armonía. No obstante, una comunidad implica simultáneamente similitud y diferencia, pues es un grupo de personas que poseen algo en común que los cohesionan y que a su vez los distingue de otros grupos con las cuales conviven (Flores 2011: 17). Así concebida, la llegada del pentecostalismo al altiplano habría ayudado a los aymaras a reflexionar sobre su ser comunitario, a preguntarse por lo que es ser aymara y por aquello que los une y los separa de otras comunidades, aunque sea de una manera dramática, como sostendrá Tudela (1993).

Los investigadores utilizan una premisa dicotómica al concebir a la comunidad aymara como tradicional, mientras que la comunidad pentecostal es entendida como moderna. Esta distinción parece ser una paradoja analítica, pues la tradición y la comunidad como idea y concepto son construcciones modernas (Giddens 1999), invocando esta última un sentimiento de afectos, confianza y seguridad (Bauman 2005). De esta manera, para los investigadores, tanto la escuela como el pentecostalismo serían instituciones que se encuentran en el plano moderno, porque “desintegran a la estructura familiar aymara, acercándola a los valores y pautas de conducta urbana-moderna y, acentuando por esa vía, la dominación sociocultural de la unidad familiar con respecto a la sociedad nacional y su sistema urbano” (González 1981: 34). Es la modernización la que irrumpe en la vida aymara, cuestionando su armonía comunitaria.

Esta virulencia modernizante, según los autores, llega hasta el altiplano gracias al pentecostalismo, el cual posee una estructura enajenante que busca “parecerse al hombre de la ciudad” (Guerrero 1994: 4). El pentecostalismo habría encontrado en la modernización su marco de referencia conceptual y orientación valórica, transformándose en su mejor aliado para acabar con la sociedad aymara. Así, los ejes ideológicos de la modernidad y del pentecostalismo se sintetizan por la oposición radical entre lo sagrado y lo profano (al estilo durkheimiano), donde todo lo aymara y la tradición católica son arrojados al mundo profano, tachados incluso de demoníacos, de manera que su adhesión produce perdición y subdesarrollo. En este contexto, tanto “la ideología pentecostal como la occidental son visiones “hacia adelante”, sin relación alguna con el pasado mitológico andino: su único vínculo es el rechazo absoluto” (Guerrero 1980: 7). Ello, pese a que la concepción del futuro del pentecostalismo sea más bien escatológica y no necesariamente se vincule con el progreso, como han destacado otros autores (d’Epinay 1968; Tennekes 1985).

Es importante destacar que tanto en el análisis de la sociedad aymara como del pentecostalismo, los investigadores conciben a las comunidades de manera unívoca y con sujetos colectivos y abstractos. Pareciera que sus integrantes pueden ser sólo aymaras o sólo pentecostales. Además, del lado del pentecostalismo, el único sujeto que figura es el pastor, siendo los demás fieles invisibles, silentes y sumisos ante las decisiones del pastor. De allí que se sostenga que la centralidad del pentecostalismo “lo constituye el Pastor, ‘padre protector’ de la neo-familia pentecostal”, en tanto “opera como un activo agente de resocialización del actor aymara” (González 1981: 35). Bajo esta concepción, la comunidad es un ente que se encuentra por encima del individuo: por un lado, creadora del sujeto (aymara) y de todas sus bondades (Calvillo y Favela 1996: 17), mientras que por otro lado, creadora de un individuo pentecostal perverso, destructor y anulador. El pastor aparece entonces como “un padre que ordena a sus adherentes a apartarse del mundo aymara, pues su relato arranca de una cosmovisión dualizada en términos irreconciliables” (González 1981: 35), de manera que el pentecostalismo, a través del pastor, pareciera que “reduce todo a una lucha irreconciliable, donde quien no es pentecostal no sólo está equivocado, sino que también es su enemigo” (Guerrero 1980: 37). Utilizando esta ló-

gica, el aymara sólo era tal bajo la égida de su comunidad tradicional, de manera que al convertirse al pentecostalismo deja de serlo de manera irrestricta, no sólo por su abandono consciente, sino también porque la etnicidad es una esencia que existe y pervive en la comunidad original (Guerrero 1980: 4).

Bajo esta concepción, el individuo aparece como producto de las fuerzas sociales encarnadas en la influencia de la comunidad pentecostal. En este contexto, mientras el pentecostalismo predicaba que el individuo necesitaba ser salvado por la fe, para los antropólogos el aymara necesitaba ser salvado por la comunidad étnica, nunca por la comunidad pentecostal. Este tipo de análisis evidencia una clara y fuerte influencia del estructural-funcionalismo clásico, donde se destaca la existencia *per se* de la comunidad que constriñe y limita al individuo. Los autores reproducen sobre todo el paradigma de los hechos sociales (Ritzer 1993: 315), centrándose especialmente en las instituciones sagradas, el estatus, los roles, las normas, el pasado y las tradiciones.

En primer lugar, se piensa a la comunidad aymara como una religión civil o un cosmos religioso socializado, donde lo andino confluye con lo católico, que es lo que en última instancia define al aymara. Por lo tanto, la comunidad aymara es esencialmente religiosa andina-católica, de manera que al abandonar su religión no sólo abandona lo aymara, sino también lo andino, con todo lo que ello implica. En este sentido lo anormal termina constituyéndose en lo normal, y por lo tanto, la comunidad aymara terminará siendo absorbida por la comunidad pentecostal, una especie de mito *uróboro* transformado en rito. Esto se aprecia de manera clara en el análisis que se realiza de la familia, pues el pentecostalismo finalmente destruye a la familia aymara. Si bien se concibe que la neo-familia pentecostal puede tomar como punto de partida el modelo del *ayllu*, muestra de una revitalización de la cultura tradicional, lo que hace más bien es generar un modelo “sacado del contexto original e inserto en una doctrina alógena sustentadora de ideas, pautas de conducta y valores que contradicen a los de la estructura familiar autóctona” (González 1981: 35).

Sosteniendo este apocalíptico diagnóstico, los autores terminan abanderándose con el pensamiento moderno que tanto critican, manifestando una concepción teolo-

lógica de la sociedad, salpicada de inferencias holísticas poco fundamentadas. Por un lado, pareciera que la sociedad que ellos conciben posee propósitos y metas para las cuales han sido creadas las estructuras e instituciones sociales (Calvillo y Favela 1996: 22). Por otro lado, bajo su limitada concepción holística, conciben a la sociedad como un conjunto de partes que se encuentran interrelacionadas, donde cada parte siempre cumple una función para el sistema en general. La débil utilización de ambos presupuestos teóricos convierten a la teoría social en una frágil generalización similar a los metarrelatos legitimantes, capaces de señalar objetivos, criterios de elección, valoración y algún curso de acción dotado de sentido inmanente (Calvillo y Favela 1996: 23); los que finalmente se transforman en formas de violencia ideológica que eliminan la capacidad de voluntad y cambio de los actores. De ahí que el debate quede enmarañado en el dilema dentro/fuera y nosotros/los otros, cosmologizando finalmente la discusión en una disputa entre el bien y el mal. Así, los autores quedan atrapados en el mismo discurso del pentecostalismo. En este escenario, se tiende a vincular a la cultura indígena con lo católico, tradicional, rural y homogéneo; y al pentecostalismo con la modernización, lo urbano, lo heterogéneo y la desestructuración. Finalmente, se trata de una visión funcionalista clásica de la cultura, concebida como un todo integrado, solidario y coherente, donde el conflicto siempre acaba siendo engullido por el orden imperante.

Estos investigadores han hipersacralizado la comunidad, pues todo lo externo a ella es profano, mientras que toda ritualidad, festividad, mito, e incluso la vida cotidiana, es sagrada. Por ello, el conflicto proviene desde fuera y lo producen los pentecostales, de allí que “la llegada del movimiento pentecostal a través del primer aymara convertido” haya inaugurado “una serie de incompatibilidades y violencias que aún persisten” (Guerrero 1980: 30). Por ello los ritos cumplen la función de mantener e integrar a los individuos en la comunidad, reproduciendo y renovando con sus celebraciones la solidaridad comunitaria, como pensara Durkheim. Los sacerdotes (*yatiris*) reproducen los mitos en los ritos y estos últimos tienen la finalidad de traer y revivir el pasado en el presente. El pasado aparece aquí como lo más sagrado para la concepción comunitaria de los investigadores. Por ello el pentecostalismo, al interpretar la vida pasada como un “error”, asume una actitud agresiva frente a la comunidad

aymara. Desde este punto de vista, el movimiento religioso pentecostal es disfuncional para la estructura social tradicional, ya que quiebra su sentido de orientación axiológica e introduce nuevos patrones de acción social. Esta argumentación le permite a Guerrero concluir que “la relación entre la comunidad pentecostal y la aymara, se caracteriza por ser de incompatibilidad estructural, por la existencia de un tenso antagonismo” (Guerrero 1980: 30) que imposibilita un mestizaje entre ambas culturas (Guerrero 1980: 38).

En este plano podemos apreciar que los autores en sus análisis no consideraron al individuo ni a su voluntad, tal como observara Tudela (1993), aunque las críticas de este último dejaron intocados los aspectos epistemológicos que sustentan estos análisis. Pareciera que los investigadores redujeron la problemática étnica aymara a una pura lucha religiosa. Esta postura se inserta en una primera línea de estudios del protestantismo indígena latinoamericano donde la centralidad estaba dada por la ruptura con la cultura indígena local, en tanto el protestantismo no poseía ningún vínculo con ella. De ahí que se destacara el caos, el sectarismo y la desestructuración en su inserción al mundo indígena (Radovich 1983; Van Kessel 1984; Robr 1997), destacándose “el carácter intolerante del pentecostalismo” (Slootweg 1989: 4). Esta concepción se vincula directamente con el funcionalismo clásico, en tanto considera al pentecostalismo aymara como una especie de anormalidad y enfermedad. Bajo esta concepción, pareciera que existe una supuesta debilidad congénita de la naturaleza humana que la hace proclive a la manipulación (Prat 2007: 74), olvidando finalmente que la religión es también un sistema de símbolos culturalmente situado (Geertz 2005: 89-91), por lo que ninguna religión puede obviar el fundamento cultural.

De igual forma encontramos en los investigadores una visión teleológica y holística de la sociedad aymara que conlleva consecuencias gnoseológicas y metodológicas. En el primer plano, implica la presunción de la existencia de la monocausalidad de los fenómenos históricos-sociales, bajo una lógica de determinación lineal. Mientras que en el plano metodológico orienta el análisis de lo social a la búsqueda del nexo monocausal que impone la continuidad de los fenómenos sociales. Se niega así la variabilidad e indeterminación de los fenómenos, reduciendo el análisis a diagnósticos sociales a partir de los cuales se pueda orien-

tar el comportamiento humano. Frente a ello, se arguye que la opción sociopolítica del pentecostalismo es clara, a decir, desarticular completamente a la sociedad aymara. De manera que sólo “cuando la sociedad andina desaparezca como tal, la venida del Señor será cierta. Por ahora su función será la de preparar el camino y esto significa aniquilar estructuralmente la sociedad y construir sobre sus ruinas, una sociedad moderna” (Guerrero 1994: 11), pues el movimiento pentecostal es visto como una inevitable consecuencia histórica de siglos de dominación, sub-desarrollo y anomia. Frente a ello los autores asumen una concepción prescriptiva y normativa de la comunidad, donde los aymaras deben optar irrestrictamente por la comunidad aymara, independiente de lo que ellos quieran o escojan. Y frente a ello, la comunidad aymara deber ser siempre una comunidad fundamentalmente cristiana, es decir católica, pues lo sagrado resulta reducido al catolicismo.

Pero, ¿por qué en la década de los 80 se discute un concepto antropológico y sociológico tan clásico como el de comunidad? ¿Por qué las estructuras adquirieron tal nivel de constreñimiento? ¿De dónde se desprende una concepción altamente victimizante del sujeto aymara? En términos contextuales es importante destacar que en Chile se vivían los tiempos terribles de la dictadura militar, donde principios comunitarios como la confianza, la seguridad y el bienestar eran constantemente pisoteados. En este contexto, el Estado protector se convirtió en un Estado destructor, transformándose muchas veces en el enemigo de la sociedad. La sociedad chilena, especialmente las ciudades, se transformaron en espacios peligrosos. De ahí que no sea raro el retorno de la nostalgia por la comunidad (Bengoá 1996). No obstante, pese al peligro o los riesgos, los individuos buscan ser sujetos de su propia historia, aunque esté constreñido por los límites que le brinda su cultura. De ahí que el aymara comienza a hacerse visible como un actor que decide, elige y construye su futuro en autonomía con la comunidad, fenómeno que se verá reflejado también en los análisis esbozados al respecto en otros periodos de producción científica.

✧ REVITALIZACIÓN ÉTNICA EN LA COMUNIDAD PENTECOSTAL

Una tercera etapa en el desarrollo de la antropología del pentecostalismo, mapuche en este caso, se inicia con los

trabajos de Rolf Foerster (1989 y 1995), quien continúa con la postura de d'Épinay al señalar que el pentecostalismo implica un proceso simultáneo de ruptura y continuidad con la cultura indígena (Foerster 1989: 14-15). Uno de los elementos más significativos sostenidos por Foerster (2005), Guevara (2008) y Moulián (2012), es que rompen con aquella idea presente en las investigaciones del pentecostalismo aymara que conciben a la conversión pentecostal como un fenómeno basado en el *ex nihilo subjecti*, optando por apelar más bien a un relacionismo cultural y cuestionando la concepción estática de la comunidad y la cultura. Bajo esta nueva mirada el proceso de conversión ocurre cuando se relaciona significativamente con los conceptos, creencias, mitos y ritos cultural y localmente sustentados, pues de lo contrario sería un proceso accidental e irrelevante. Así, cuando la conversión deja de ser aislada y se transforma en un fenómeno relativamente intenso y extenso, puede afectar a la cultura, entendida esta última como un proceso y no solo como un hecho.

Foerster destaca que los aspectos de continuidad que existen entre el pentecostalismo y la cultura mapuche son la valoración del pasado indígena, la dimensión ritual y la lengua vernácula (Foerster 1989 y 1995). A diferencia de lo que ocurrió con el mundo aymara, los conversos mapuches se definirían más como mapuches que como católicos, por lo que no existe una negación ni demonización del pasado, sino una resignificación del mismo. Además, existe una revaloración de la ritualidad mapuche que se expresaría en el culto pentecostal. Finalmente, señala que otro de los elementos significativos es la revalorización de la lengua mapuche, asunto observado también por d'Épinay (1968).

A la hora de entender los factores que influyen en el crecimiento del pentecostalismo mapuche, Foerster destaca cinco causas internas: a) la crisis comunitaria vivida por los mapuches; b) la división de las reducciones; c) la pauperización económica; d) el debilitamiento de la estructura interna del poder; e) y la precariedad de las organizaciones indígenas locales y regionales (Foerster 1989 y 1995). Al igual que los investigadores anteriores, Foerster adhiere a una concepción epistemológica fundacionalista de la comunidad, al considerarla como un espacio-tiempo donde la identidad se sustenta en la unicidad, la homogeneidad y la semejanza. La comunidad se fundamenta en

la existencia de vínculos comunes y la identificación de un pasado único y común. Bajo esta concepción las crisis comunitarias son caóticas, pese a que las crisis son frecuentes en este contexto, destacándose especialmente la crisis rural y campesina. Esta última se tornó compleja y profunda porque significó la migración y la digresión de los individuos, poniendo en riesgo los vínculos afectivos, la identidad tradicional y la memoria cultural que el individuo mantenía con su comunidad étnica.

En segundo lugar Foerster, siguiendo la línea psicopsicológica de d'Épinay, recurre a una postura psicoantropológica de la teoría de la privación relativa para comprender la pobreza, la marginalidad y la discriminación, en tanto producen frustraciones e insatisfacciones, lo que suscita la búsqueda de respuestas a los cuestionamientos, sentido a la anomia y satisfacciones inmediatas, como lo ofrecía el pentecostalismo. Para el caso mapuche, Foerster destaca que el empobrecimiento del mapuche se sumaba a otras asociaciones estigmatizadoras vinculados a su pertenencia étnica (Foerster 1995). El indígena, discriminado por ser indio y pobre, encontraba en el pentecostalismo la respuesta de la virtud espiritual y simbólica. De igual forma, ante la crisis organizacional y de legitimidad del poder que recayó sobre las autoridades tradicionales, concebidas como ineficientes ante la sociedad y el Estado chileno, Foerster encuentra en el pentecostalismo una comunidad sustituta donde la organización del movimiento, el rol de las mujeres, los pastores y el trabajo religioso daban respuesta a esta situación. De esta forma han ofrecido una alternativa de comunidad, una resignificación de la pobreza como consuelo y la esperanza de movilidad socioreligiosa, y una estructura organizacional y de poder similar a la mapuche.

De igual forma Foerster destaca tres factores externos en la crisis comunitaria mapuche y la importancia de la comunidad pentecostal-mapuche: el apoyo del Estado a las misiones protestantes para su trabajo misionero, la ausencia de un Estado mediador y proteccionista, y las afinidades entre el pentecostalismo con la cultura mapuche (Foerster 1989 y 1995). A ello debemos sumar las posturas racistas que caracterizaban a las misiones, en particular las protestantes (Piedra 2002). Por lo tanto, la cultura mapuche fue despreciada y atacada desde flancos políticos y religiosos. No obstante, el pentecostalismo logró establecer un vínculo cultural con los mapuches a

través de una serie de prácticas utilizadas para vincularse con lo sagrado.

Foerster también destacó la importancia que adquirió el pentecostalismo urbano en el proceso de migración mapuche hacia los centros urbanos, al igual como lo hiciera d'Épinay (1968), analizándolo también desde la teoría de la privación relativa. En este contexto destacó la emergencia de fenómenos como la enfermedad y el desempleo, así como también la desesperanza, la anomia y el sinsentido de la vida urbana, tanto en el plano individual como familiar (Foerster 1989: 18). En la misma línea de Willems (1967) y d'Épinay (1968), Foerster concibe al pentecostalismo como una comunidad alternativa para los mapuches migrantes urbanos, entendiéndola simultáneamente como una “comunidad terapéutica”, “comunidad de empleo”, “comunidad de la esperanza” y “comunidad de sentido” (Foerster 1995).

En términos más concretos, el autor destaca que la comunidad pentecostal transforma el rito de la curación tradicional, el machitún, que es propiamente un rito mágico, en un rito religioso (Foerster 1995: 157). Si bien aquí encontramos la continuidad que hay entre los ritos del machitún y el culto pentecostal, el autor manifiesta su discontinuidad al señalar la diferencia entre rito mágico y rito religioso. Al separar religión y magia, el autor reproduce las limitaciones propias de la tradición funcionalistas de la antropología, aunque también rinde tributo a la larga tradición weberiana y durkheimiana que utiliza esta distinción.

Al igual como lo hiciera Guerrero para el caso del pentecostalismo aymara, Foerster destaca la valorización del tiempo como otro aspecto clave para comprender las diferencias y similitudes culturales entre mapuches y pentecostales. De un lado, el antropólogo destaca que el pasado mapuche es pensado en relación con la valoración de los antepasados, el presente como el tiempo en el que se está inmerso y se valora por que se es pentecostal, y el futuro como una proyección con valoración escatológica (Foerster 1995). En este escenario, por un lado existiría un pasado mitológico donde moran los antepasados, y por otro lado existiría el pasado histórico de la comunidad. Aquí, “el pasado religioso de los ancestros es considerado como puro, limpio y lleno de fe” (Foerster 1995: 158). Idea cercana a la concepción dual del tiempo

desarrollada por Eliade (2000), quien distingue entre tiempo sagrado y tiempo profano. En este caso para el pentecostal mapuche el tiempo pasado implica un tiempo fasto, memorable, idealizado e historizado. En cambio “el presente, es valorado negativamente: los nguillatunes y machitunes se han degenerado, corrompido por el vicio del alcohol, por la falta de fe” (Foerster 1995: 158). De igual forma se replica una concepción doble del presente, pues existe un presente entendido como caótico y nefasto debido a la existencia de múltiples ritualidades, germen de la corrupción y degeneración de los especialistas; pero también se presenta una valoración del presente, en tanto se refiere a la existencia de la comunidad pentecostal, donde existe una revitalización de las ritualidades mapuches y las ritualidades cálticas pentecostales. Sin embargo, no se trata de una concepción lineal, sino relacional del tiempo, pues “para los pentecostales el ayer aparece como arquetipo del presente, de la comunidad cáltica, que sólo puede ser recreado por los nuevos ritos de la comunidad pentecostal” (Foerster 1995: 158). A diferencia de los aymaras pentecostales, como veremos más adelante, para los pentecostales mapuches el pasado es representado como el tiempo ideal, mítico y edénico, donde la comunidad pentecostal sería una sombra de ese tiempo y espacio ideal, de allí que los ancestros continúan siendo importantes.

Otro aspecto significativo y particular que aborda Foerster es la valoración que adquiere lo sagrado, entendida como fuente de todo poder. Sin embargo, ese poder requiere del hombre para que fluya y sostenga lo profano (Foerster 1995: 158). En este sentido Foerster continúa en la línea de Eliade (2000) al subrayar la centralidad que adquiere lo sagrado en la vida de los pentecostales, los mapuches y por lo tanto de los pentecostales mapuches. Es tal la relevancia que le asigna a lo sagrado que finalmente se constituye en una ontologización de lo sacro: un sentido abarcador y trascendente, donde lo sagrado no está separado de lo profano, sino que lo profano es también sacralizado. Por lo tanto, lo sagrado se traslada relacionalmente entre lo trascendente y lo profano, donde no sólo los especialistas tienen acceso a ese poder emanado por lo sagrado, sino toda la comunidad. Es por ello que, “para ambas comunidades rituales, lo sagrado no constituye una representación autónoma bajo la forma de valores, de palabras, de logos. Los valores se realizan en la comunidad, la mimesis ritual impide que ellos sean

transformados en valores trascendentales” (Foerster 1995: 159). Por lo tanto, lo sagrado se constituye en valores prácticos y cotidianos.

Para Foerster el pentecostalismo mapuche implica un proceso de revitalización de la religiosidad étnica, al igual como lo concebirá Tudela (1993) para el caso del pentecostalismo aymara. Por ello señala que “las manifestaciones religiosas pentecostales presentan una serie de continuidades con la religiosidad tradicional del mapuche. Más que ruptura, tenemos la impresión de que el pentecostalismo queda atrapado en la lógica del sincretismo religioso mapuche” (Foerster 1995: 159), es decir el pentecostalismo que se “mapuchiza”. Al igual que los investigadores anteriores, este autor enfatiza el continuismo revitalizado que realiza el pentecostalismo de la religión mapuche, entendiendo que su aumento en algunas zonas evidencia la necesidad de una acentuación de lo religioso. Para el autor, la que está realmente amenazada es la identidad cultural, “amenaza que viene del secularismo de la sociedad nacional, que pretende reducir la identidad del mapuche a su posición en la estructura social” (Foerster 1995: 159). Así, el crecimiento del pentecostalismo es más bien un efecto de la crisis de la cultura mapuche, producida por elementos como el Estado represivo y la secularización de la sociedad que concibe despectivamente a la religiosidad indígena y campesina en general.

El pentecostalismo brindaría a los pentecostales mapuches los recursos para realizar una protesta simbólica (d’Epinay 1968; Tenekkes 1985), pero también los recursos para alzar una protesta cultural y social. En este sentido, “los mapuches pentecostales aceptan determinados conceptos que valorizan lo real de un modo crítico (su separación frente al mundo). Con esto, protestan frente a las condiciones sociales que surgen de la subordinación que les toca vivir” (Foerster 1995: 161). Se trata de la emergencia de una crítica social que concibe a la sociedad como suciedad (Tenekkes 1985), mientras ellos se auto-representan como una comunidad fraterna, solidaria, de confianza y donde sólo en ella los valores se realizan. Esta propuesta de comunidad reproduce una concepción clásica y fundacionalista, entendida como una entidad clausurada, pese a que se auto-conciba como abierta a la entrada de nuevos conversos o el regreso de los descarriados. Finalmente, el autor vuelve a la imagen de comuni-

dad donde el pentecostalismo mapuche es un “refugio” para su identidad (Foerster 1995:161); idea heredada de d’Epinay (1968), donde la comunidad emula siempre un lugar cálido, acogedor y confortable, por tanto, una idealización de la comunidad que deja de lado los aspectos conflictivos, cismáticos y contradictorios que caracteriza el pentecostalismo en general, y del cual el pentecostalismo mapuche no a estado exento, como lo evidenciarán posteriormente Guevara (2009) y Moulián (2005).

Si bien Foerster concibe a la comunidad como el *topos* donde emerge la dialéctica histórica, igualmente predominará lo antiguo que va restituyéndose en la comunidad cültica, aunque su fundamento será más religioso que mágico (Foerster 1995: 162). El pentecostalismo mapuche aparece así como una síntesis temporal, espacial, ritual, mítica y organizacional entre el pentecostalismo y la religión mapuche. Es más una religión mapuche que pentecostal, por lo menos en el contexto rural, donde la comunidad aparece como un espacio de resguardo y escondite que emula una especie de ruca o cueva en la montaña. Aquí aparece una nueva limitante en el análisis de Foerster, al definir la comunidad tal como la definen sus integrantes, a decir, como un espacio-tiempo armónico, equilibrado, afectivo y fraterno, donde el conflicto desaparece al ser lanzado fuera de la comunidad. Como recordara Bauman, una comunidad con estas características “tiene un dulce sonido, lo que evoca esa palabra es todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad, aplomo y confianza” (Bauman 2005: 9). Por ello el conflicto es algo externo y maligno, donde fuera del ámbito cültico “reina el mal” (Foerster 1995: 157). Bajo esta idealización el conflicto siempre está alejado de la comunidad pentecostal, de la comunidad mapuche o del espacio intersticial existente entre ambas.

En esta tercera etapa encontramos también otras investigaciones innovadoras, como la de Patricio Tudela, quien se centró en describir los factores y mecanismos ideológico-religiosos presentes en la conversión de los aymaras a las iglesias evangélico-pentecostales en la zona andina de Arica y Tarapacá (Tudela 1993: 15), llegando a concluir que el éxito de este movimiento religioso se debe esencialmente a la revitalización comunitaria que desarrollan dentro de la población indígena. Para el autor, el diagnóstico es claro: “los aymaras abandonan paulatinamente la tradición religiosa aymara-católica, por la anomia y la

deprivación relativa y real, que predispusieron al aymara a la búsqueda de nuevas fórmulas de solución ideológica a la crisis desatada por la modernización y, en particular, la chilenización, expresión más regional de una aculturación forzada” (Tudela 1993: 15). En este contexto, el cambio religioso es reflejo de un cambio ideológico. Sin embargo, agrega enfático que esta argumentación no permite hablar en estricto rigor de la extinción de la comunidad ni del *ethos* aymara, como lo hicieron Van Kessel (1980) y Guerrero (1982). La propuesta estará dirigida más bien a entender la dimensión de revitalización comunitaria propuesta por el movimiento pentecostal. En este sentido Tudela deja el funcionalismo ortodoxo de los investigadores del pentecostalismo aymara anterior, para recurrir a una psicoantropología del funcionalismo heterodoxo, similar a la de Foerster. Utilizando la teoría de la de-privación relativa, se remonta a la antropología, en un intento de salvar una cultura infundiéndola de un nuevo propósito y una nueva vida, algo trabajado ya por autores clásicos (Lanternari 1965; Pereira 1978; Worsley 1985 [1968]). Un tercer aporte de Tudela sería incluir al protestantismo y no sólo el pentecostalismo, como lo hicieron todos los investigadores del pentecostalismo aymara, dejando de lado, por ejemplo, a la Iglesia Adventista, la iglesia protestante más antigua en territorios aymara. Su último aporte es la introducción de la teoría de la secularización en su discusión. Pese a ser un concepto en franca decadencia en la fecha que lo utilizó⁶ (Casanova 1994), logra mostrar la pérdida de interés en la religión entendida desde un punto de vista tradicional, aunque sirviéndose también de un concepto bastante manoseado para la época como es la anomia. No obstante, el trabajo de Tudela es uno de los más ricos en términos teóricos para el caso del protestantismo aymara, como también lo serán los trabajos de Moulián (2005 y 2012) para el caso mapuche.

Tudela sitúa el desarrollo sociohistórico de la población aymara en un contexto de aculturación. En este escenario, existen dos fenómenos que resultan claves para entender la crisis que la caracteriza: la anomia social generada ante los grandes procesos de aculturación que ha sufrido la población aymara y que hunde sus raíces en el

fenómeno de la chilenización; y por otro lado, el fenómeno de la deprivación relativa, el cual se produce cuando el aymara tradicional observa y compara su realidad actual con el pasado o proyección futura, generándose una discrepancia negativa entre las expectativas que definen los individuos y la realidad que los rodea (crisis social), lo que gatillaría un estado de deprivación psicológica. En este escenario, “la conversión religiosa puede ser perfectamente un mecanismo o reacción ante la crisis” (Tudela 1993: 18). Por lo tanto, el autor continúa con una concepción fundacionalista de comunidad, al entenderla como un organismo autosuficiente, cerrado y ordenado, y donde el conflicto es algo externo. No obstante, a diferencia de los otros investigadores, el conflicto no lo produce el pluralismo y la diversidad religiosa, sino la modernización que viene del Estado y el contacto urbano.

Para entender la transformación comunitaria, agrega el autor, es necesario distinguir las circunstancias individuales y supra-individuales asociadas a la conversión. En el primer caso, el autor señala que los testimonios evidencian que “no hay convertidos que no mencionen una etapa de crisis, tensión y angustia previa a la conversión” (Tudela 1993: 19). Más concretamente, Tudela infiere que existen tres factores individuales que suscitan la conversión: “(a) la tensión que angustia al aymara y que resulta de lo que aquí se interpreta como deprivación relativa, (b) una experiencia decisiva en la vida del individuo que lo impulsa a cambiar su vida, y (c) la naturaleza del contacto e interacción con personas ya convertidas a las iglesias evangélico-pentecostales” (Tudela 1993: 19). Sin embargo, el proceso de conversión destacado por Tudela no se diferencia en nada de las investigaciones realizadas en otros contextos sobre este tema, sean indígenas o no. Por ejemplo, algunos la entienden como una movilidad religiosa dramática que implica un cambio radical de la historia de vida (Garma 2004: 224), que construyen relatos que ensombrecen el cuadro de los tiempos precedentes para justificar la nueva adhesión (Hervieu-Léger 2004: 128), o que implica una transformación radical de la identidad y de la orientación vital, suponiendo el tránsito de un universo discursivo a otro (Prat 2007: 109). Pero todos hacen referencia a la crisis, la angustia y la búsqueda de solución. Por lo tanto, pareciera que el proceso de conversión contiene en sí un relato generalizable que suele estar atravesado por la crisis, las ofertas religiosas plausibles y las decisiones personales.

⁶ Al respecto, se pueden consultar algunas importantes publicaciones que problematizan la teoría de la secularización en: Cox 1985; Kepel 1991 y Casanova 1994.

Por otro lado, en el plano supraindividual, el autor argumenta que el sujeto aymara está predispuesto a emprender una respuesta religiosa de esta naturaleza ante la crisis, pues culturalmente está constituido como *homo religiosus*. Esto se ve potenciado por el fenómeno de la secularización y la labor proselitista de los misioneros evangélicos, caracterizados por promulgar un mensaje que invita a la conversión (Tudela 1993: 19). Al igual que Foerster, Tudela ontologiza lo sagrado, aunque se acerca más a la postura de Geertz al entender a la religión como la esencia de la cultura (Geertz 2005), no obstante individualiza el esencialismo religioso al centrarlo más en el sujeto aymara que en su cultura. En este sentido, Tudela fundamenta la crisis comunitaria del aymara en la secularización. La comunidad protestante se ofrece como una comunidad más secularizada, al establecer un vínculo institucional entre lo rural y lo urbano, lo tradicional y la modernización, lo individual y lo social; todo mediado por la comunidad pentecostal que le asigna importancia a la escolaridad, el trabajo y la movilidad social.

Este autor hace especial hincapié en la conversión, como lo destacará más adelante Guerrero (1998), comprendiéndolo como un fenómeno revitalizador de la comunidad. Siguiendo la línea de Worsley (1985 [1968]), concibe a este proceso de revitalización como “la acción de un movimiento que busca transformar el sistema social y establecer un nuevo orden, frente a la crisis y el descontento social entre sus miembros” (Tudela 1993: 20-21). En esta línea argumentativa, “el proceso de revitalización tiene un impacto ideológico en la sociedad que conduce a una transformación en la visión de mundo y ethos” (Tudela 1993: 21). De manera que la conversión aymara al pentecostalismo debe ser vista como un intento de revitalizar y establecer el orden social y religioso resquebrajado por la modernización. El movimiento evangélico-pentecostal entre los aymaras asume así las características de un movimiento de revitalización de la comunidad aymara, generando un proceso de diversidad y competencia comunitaria donde la organización y adaptación a los cambios en sistema social es clave para alcanzar la institucionalización del movimiento (Tudela 1993:22-23).

El autor destaca la importancia que posee el horizonte cultural aymara para la conversión. Por ello enfatiza que “los conceptos culturales, con los cuales el individuo interpreta su experiencia y la de otros, dependen del

contenido de la socialización tradicional aymara y de la resocialización que exige la integración a un grupo de referencia (religiosa) diferente” (Tudela 1993: 29). En este sentido Tudela está en sintonía con otras investigaciones realizadas de América Latina, al sostener que la conversión no significa la desaparición de la identidad anterior, sino que permanece en forma latente y se hace visible cuando las circunstancias lo demandan (Fortuny y Loret 1998: 150). Esto se evidencia claramente en la diversificación cultural de las ritualidades, plano en el cual el pentecostalismo posee más efectividad, ya que los cultos son verdaderos tiempos de catarsis canalizados a través de la música, el llanto, los abrazos o la oración, donde se manifiesta la angustia frente a la vida y se dramatiza la experiencia religiosa.

La ideología evangélica se torna vital porque sus creyentes mantienen “una sumisión individual, los líderes esperan de sus adherentes un unánime consenso ideológico y los pastores se atribuyen una supuesta autoridad religiosa” (Tudela 1993: 31). Y es por ello que los valores, normas y conductas introducidas por las comunidades evangélicas-pentecostales resultan efectivas y permiten entender, parcialmente, el desencadenamiento de una crisis religiosa que conduce a la desorganización de la comunidad aymara. Por ello también logran “alteran el orden social preexistente, especialmente en lo que se refiere a materia religiosa, sistema de autoridad y participación” (Tudela 1993: 33). De allí el carácter verdaderamente transformador de los pentecostales en la comunidad aymara, pero también revitalizador, ya que los evangélicos pentecostales no dejan de ser aymaras, sino que conforman un nuevo tipo de comunidad que compete con la comunidad tradicional, pero que también le inyecta un nuevo sentido a la comunidad aymara, una competencia externa-interna, una especie de sentido de resistencia a la comunidad aymara a través del catolicismo y de la memoria andina. Es en ese doble sentido que el pentecostalismo revitaliza a la comunidad: a los aymaras convertidos y a los aymaras que resisten y defienden sus tradiciones étnico-católicas frente a la amenaza pentecostal.

La constitución de esta nueva comunidad aymara evangélica establece un vínculo lo suficientemente intenso como para hacer posible la revitalización comunitaria, aunque ya no bajo los cánones estrictamente aymaras (Tudela 1993: 37). En primer lugar, esto se aprecia en el plano ideológico,

donde la comunidad evangélica introduce un nuevo criterio: ya no es importante el vínculo local ni étnico, sino la pertenencia religiosa, algo que más adelante sostendrá también Moulián. En segundo lugar, se manifiesta en el plano social, donde se genera una identificación de los miembros mucho mayor con la iglesia que con la comunidad o localidad de residencia, lo que se hace extensivo también a la familia. Esta situación de transformación de la tradición andino-católica evidencia que “las relaciones y la interacción entre los comuneros han sido revitalizadas y alteradas como consecuencia de una experiencia religiosa históricamente diferente a la tradicional y a la costumbre” (Tudela 1993: 39). No obstante, Tudela debilita su concepción comunitaria fundacionalista al concebirla de manera cerrada. Si bien es posible evidenciar cierta cerrazón en comunidades conversionistas como las evangélicas-pentecostales, debemos recordar que con el regreso de los “des-carriados” y la llegada de los “convertos” la comunidad se abre a los cambios y las crisis. Por lo tanto, no sólo está expuesta a la crisis la comunidad aymara, sino también la comunidad evangélica-pentecostal. Esto último no fue percibido por los investigadores, quienes vieron en el pentecostalismo sólo una comunidad vital, revitalizadora y avasallante. Pero la misma crisis que afectó a la comunidad indígena será la que afectará a las comunidades evangélicas-pentecostales: la modernización y la urbanización.

Esto le permite afirmar a nuestro autor que la llegada de esta nueva religión pentecostal simplemente aceleró la crisis social que venía desarrollándose en la sociedad aymara producto de la modernización. Este nuevo movimiento religioso escinde a la comunidad aymara tradicional, en tanto no sigue una serie de ideas (ideología) y prácticas tradicionales que permitían renovar los vínculos de solidaridad y de identidad social andina. Sin embargo, Tudela es crítico de la concepción etnocida de Van Kessel (1980) y Guerrero (1982), al señalar que la crisis comunitaria no implica que esto condujera a una de-estructuración definitiva de la comunidad aymara. En estos análisis, sostiene finalmente Tudela, queda la impresión de que los aymaras “no son capaces de laborar respuestas a los embates ideológicos resultantes del contacto. Si los aymarás elaboran bajo condiciones de control ideológico y dominio físico, especialmente entre los siglos XVI y XVIII, un sincretismo, ¿cuánto más pueden hacer ellos hoy?” (Tudela 1993: 46). Pese a que Tudela, al igual que los demás investigadores, desarrolla un concepto de suje-

to colectivo que invisibiliza a los sujetos concretos, hace explícita la capacidad de respuesta, asimilación, adaptación y resistencia cultural de los actores, algo que no solemos encontrar en los investigadores del pentecostalismo, excepto en la segunda etapa de Guerrero (1994 y 1998).

≈ PROCESOS Y REALIDAD ÉTNICA EN EL PENTECOSTALISMO INDÍGENA

En esta etapa los investigadores del pentecostalismo aymara cambiaron su postura pan-rupturista y holocáustica del pentecostalismo, abandonando su anterior funcionalismo y adhiriéndose más bien a un lineamiento de corte estructural funcionalista, similar al que utilizara d’Epinay (1968). Ahora se preocuparán de los elementos de continuidad-discontinuidad presentes en la interacción entre el pentecostalismo y la cultura local, logrando así responder a la pregunta por el crecimiento y asentamiento del pentecostalismo en las comunidades aymaras. Homológamente, los investigadores del pentecostalismo mapuche (Guevara 2008; Moulián 2005, 2012) enfatizarán la relación entre continuidad y ruptura del pentecostalismo con la cultura mapuche.

Respecto al primer caso, esto se evidencia de manera muy clara cuando Guerrero y Van Kessel destacan que “entre la medicina andina y la medicina pentecostal existe una relación de continuidad y ruptura” (Van Kessel y Guerrero 1987: 14). El pentecostalismo logra situarse y ganar adherentes porque su oferta religiosa entra en consonancia con la cultura aymara, estableciéndose así la relación de continuidad. Esto se aprecia en el plano médico ritual, donde tanto en la curación como en el diagnóstico de la enfermedad concurren elementos míticos y religiosos comunes (Van Kessel y Guerrero 1987). No obstante, los autores de igual forma enfatizan más bien la discontinuidad de la cultura aymara con el pentecostalismo, pues aunque reconozcan que el *Yatiri* y el Pastor provienen de la tradición andina, el pentecostalismo es visto como rupturista, pues “los actores que en ella participan lo hacen motivados por horizontes culturales e ideológicos totalmente distintos” (Van Kessel y Guerrero 1987).

Respecto al caso mapuche, Guevara también destaca las continuidades y discontinuidades entre las autoridades tradicionales mapuches y los líderes evangélicos. Para

ella, el pastor simboliza culturalmente el vínculo con la comunidad (Guevara 2009: 171), pues normalmente es un indígena, situación que ocurre en mayor medida en comparación con los aymaras. Por lo tanto es una autoridad social, cultural y simbólica. Pero si bien el pastor encarna un rol respetado y admirado por la comunidad pentecostal, también genera conflictos en el ámbito comunitario, especialmente entre familiares o amigos no evangélicos, quienes ven que su líder se aleja y reformula sus antiguas tradiciones. En este contexto, el pastor mapuche es concebido como el representante legítimo del ámbito espiritual de la nueva comunidad de fieles. El reconocimiento de un *werkén* (mensajero) tradicional mapuche como espiritual pentecostal, permite una continuidad y legitimidad que se naturaliza frente al resto de la comunidad. De manera que el pastor pentecostal mapuche resignifica y traspone códigos, creencias y valores, por lo que se trata de una figura que encarna una doble autoridad local (Guevara 2009: 171). Esto se manifiesta especialmente en el plano de la oralidad, pues existe cierta continuidad entre la tradición de los grandes oradores mapuches (evidenciada especialmente en el ritual del *nguillatún*), con la práctica de la oratoria propia del culto pentecostal, quienes, si bien no celebran este ritual mapuche, sí realizan una serie de actividades para apropiarse de esta tradición (Guevara 2009: 173).

Se aprecia una diferencia entre el pentecostal aymara y el pentecostal mapuche. Por un lado, el *Yatiri* utiliza fármacos tradicionales como complemento de su terapia, mientras que el pastor los rechaza por ser elemento de idolatría, invocando la pureza espiritual de sus saneamientos para legitimarse como profeta de Dios. Mientras que por otro lado, tanto la *Machi* como la Dorca pentecostal recurren a remedios y yerbas medicinales como complemento de los procesos de sanación. A pesar del enfoque rupturista, finalmente Van Kessel y Guerrero señalan que “a través de tantas inversiones y contradicciones, ambos se inscriben en la misma concepción de la medicina: la integración del enfermo en su medio divino y su medio social. O sea, se trata de la misma foto” (Van Kessel y Guerrero 1987: 41). Así, tanto Van Kessel y Guerrero como Guevara logran situar culturalmente la comunidad pentecostal. Siguen la línea de d’Epinay (1968) al destacar que las autoridades étnicas encuentran su espacio al interior de las comunidades pentecostales: el *Yatiri* y el *Cacique* en el Pastor y la *Machi* en la Dorca. No obstan-

te la comunidad pentecostal sigue siendo descrita como una comunidad patriarcal y adultocéntrica, donde el único sujeto es el pastor, con excepción de Guevara que logra insertar, aunque sólo circunstancialmente, a la *Machi*.

Por otro lado encontramos a Moulián, quien señala que “el pentecostalismo supone una forma de experiencia religiosa similar a la de la religiosidad ancestral, pero postula un modelo de salvación individual, mientras que la relación del mapuche con las entidades numinosas depende de los comportamientos colectivos” (Moulián 2004: 47). Aunque con un matiz diferente, Moulián destaca que el pentecostalismo presenta relaciones de afinidad con la religiosidad mapuche tradicional, especialmente por el misticismo y la cosmovisión del mundo, concebido como un espacio dual de confrontación entre fuerzas positivas y negativas. Sin embargo, igualmente existe una ruptura con los elementos simbólico-culturales de la religiosidad mapuche (Moulián 2004: 47). Tanto para Moulián como para Guerrero, el pentecostalismo, pese a sus elementos de continuidad, enfatiza sus elementos de ruptura con la cultura indígena. Aunque en Moulián no existe una concepción caótica de la cultura mapuche, ni tampoco responsabiliza al pentecostalismo de la crisis mapuche, pues concibe a la cultura de manera dinámica, siempre en reformulación y crisis.

Para Van Kessel y Guerrero las rupturas son mayores. Estas se manifiestan claramente en la concepción antropológica: “para el aymara tradicional, el mundo es bueno, y es el arquetipo de toda bondad y generosidad. Para el andino pentecostal, en cambio, el mundo es malo, y el símbolo de toda idolatría, incredulidad y pecado” (Van Kessel y Guerrero 1987: 35). Este pesimismo absoluto, que no es inherente al pentecostalismo⁷, es dual. Por un lado, se trata de un pesimismo ontológico que considera a la sociedad como “suciedad” (Tennekes 1985: 98); y por otro lado, se trata de un pesimismo antropológico que considera al ser humano como un *homo lupus*, un ser irredento, que si bien puede cambiar parcialmente, siempre estará propenso a la caída. Por lo tanto, no es que el pentecostalismo considere como algo malo solo a la cul-

⁷ Puede apreciarse también en los movimientos milenaristas, largamente estudiados por la antropología (Lanternari 1965; Worsley 1968; Pereira 1969). Por su parte, el pesimismo antropológico posee una larga data en la filosofía política de tradición romana, la que puede evidenciarse en autores clásicos como Maquiavelo, Hobbes y Schmitt.

tura indígena, sino que se trata de una condición de la sociedad y el mundo en general. Es por ello que “las actividades “mundanas” (fiesta, baile, deporte, el consumo de coca, alcohol y cigarrillos, la acción política, social, la actividad sexual, etc.) son malas y prohibidas. Pero para el aymara tradicional, estas actividades tienen sentido y poseen un carácter ritual y religioso (Van Kessel y Guerrero 1987: 35).

Pero si bien los investigadores son asiduos conocedores de la realidad aymara, desconocen la realidad pentecostal, a diferencia de Moulián que es un conocedor de ambas realidades por su permanente trabajo etnográfico en ambos mundos. La pregunta que se les puede plantear a Van Kessel y Guerrero es: ¿qué compensaciones brinda el pentecostalismo para lograr sortear las prohibiciones comunitarias y sociales que le han permitido seguir existiendo? ¿Acaso el pentecostalismo no sacraliza la realidad cotidiana y desarrolla ritualidades para las diversas actividades que en ella se despliegan, como lo hace también la cultura aymara? Consideramos que los autores tienden a manifestar una especie de esencialismo cultural cuando enfatizan en exceso el antagonismo cultural existente entre lo andino y lo pentecostal. Como manifestación de esta postura, conciben a lo aymara como algo estático y a-histórico, no percibiendo las condiciones de aislamiento económico, político y social vivido durante la dictadura militar, la cual fomentó la crisis comunitaria que vivía la población aymara, donde el pentecostalismo paralelamente expresó este diagnóstico y entregó una oferta de sentido. Este fenómeno es algo que Worsley, desde el funcionalismo marxista, identifica como privación relativa (interna) y revitalización (externa) (Worsley 1985 [1968]), y que Tudela (1994) consideró en su análisis del protestantismo aymara.

En relación a la fundamentación cultural que Van Kessel y Guerrero le asignan al pentecostalismo, específicamente respecto a la relación enfermedad-salud, destacan que existe “una similitud en la etiología de la enfermedad, pero los contenidos no son idénticos. El concepto de culpa es distinto. Para el aymara se trata de “un error”, consciente o no. Este suele ser una falta o un defecto en las ritualidades y tabúes. Para el pentecostal es el pecado. El incumplimiento de las obligaciones ético-religiosas, es el origen de este pecado con la enfermedad subsiguiente” (Van Kessel y Guerrero 1987: 38). Junto a la etiología hay

un aspecto importante que aparece asociado a la idea de mito, esto es la ritualidad. No obstante, los autores desconocen que para los pentecostales también la causa de una enfermedad es el tabú, la impráctica de ritualidades o ritos más sofisticados.

Este punto es algo que Moulián desarrolla muy bien para el caso de los pentecostales mapuches, destacando que existe una “metamorfosis ritual del nguillatún y el culto pentecostal, que muestra la interdependencia entre los procesos de cambio social y ritual” (Moulián 2012: 531). El autor lo puede detectar y destacar, no sólo por su asunción epistemológica y teórica, sino también por su desarrollo metodológico, lo que lo llevó a desarrollar un amplio trabajo de campo entre los mapuches y entre los pentecostales mapuches. En esta línea, destaca que “el lepün y el culto pentecostal muestran las relaciones de interdependencia y autonomía relativa de los textos rituales respecto de los niveles de contexto y situación comunicativa” (Moulián 2012: 531), destacando una inter-ritualidad (interdependencia) pero también una innovación ritual (autonomía relativa) entre ritualidades, lo que manifiesta que tanto las ritualidades mapuches como las pentecostales no son puras reproducciones, sino que también existen innovaciones, concibiendo así a la cultura como un proceso dinámico y relacional. Quizás uno de los aspectos más relevantes del trabajo de Moulián sea el análisis de la ritualidad, algo tan importante para la antropología y para la religión, pero que ha sido algo desatendido por la investigaciones sobre el pentecostalismo a nivel global (Robbins 2009).

Por su parte, Van Kessel y Guerrero realizan un interesante análisis de la relación entre mito, víctima y ritualidad. Para ellos, el pentecostalismo tiene éxito en la cultura aymara porque la víctima es directamente la persona afectada. En las terapias recomendadas el especialista, que es el Pastor, es muy similar al *Yatiri*, y en ambos casos participa toda la comunidad (Van Kessel y Guerrero 1987: 39). La diferencia central que observan los autores es que, para el pentecostal, el causante de la enfermedad es el diablo, quien no deja tranquila a sus víctimas. Para resistir, esta víctima tiene que realizar un abandono y destrucción de las “puertas del mal”, es decir, los vicios y prácticas de ritos individuales (ayuno, oración y lectura bíblica) y comunitarios. En el caso del pentecostalismo mapuche, la especialista es la *Machi* y se relaciona con la especialista

pentecostal mujer, que en este caso resulta ser la Dorca (Guevara 2009).

Otro ámbito donde existe vinculación entre el pentecostalismo y las comunidades indígenas señaladas es en la dimensión onírica. En el caso aymara pentecostal, “para ambos: Pastor y Yatiri, los sueños son un inagotable recurso de interpretación... se legitiman como intérpretes del origen misterioso de la enfermedad; y actúan como cuidadores de un orden sagrado y divino que es absoluto, eterno e incuestionable” (Van Kessel y Guerrero 1987: 40). Los sueños y sus revelaciones cumplen distintas funciones, normalmente asociadas a la sanidad o bien a un llamado a la predicación, como lo aprecia Guevara en el caso mapuche, donde es a través de “una iluminación o de un sueño o de una profecía que se recibe la inspiración u la invitación a dedicar su vida como pastor y líder religioso” (Guevara 2009: 177). Aquí la autora establece un vínculo todavía mayor, pues aprecia una similitud y continuidad entre el *peuma* mapuche y el sueño pentecostal, pues ambos funcionan como un medio a través del cual se revela el espíritu a nivel individual o comunitario.

En un trabajo posterior, Guerrero, siguiendo la línea de Tudela, analiza la figura del converso, pero lo hace desde una lectura con ribetes posmodernos.⁸ En este contexto, la conversión aparece como “una solución a la crisis que le acontece al individuo. En otras palabras, es una solución de sentido” (Guerrero 1998: 111). Esta conversión al pentecostalismo adquiere un doble matiz, pues por un lado se trata de una necesidad material (búsqueda de trabajo, salud), mientras que por otro lado se trata de una necesidad simbólica asociada a la búsqueda de sentido. La radicalidad de la conversión aymara al pentecostalismo, aparece destacada por Guerrero cuando la concibe como una experiencia desgarradora. En los términos de los aymaras católicos, “la conversión expulsa al individuo de la tierra, de la Pachamama y lo centra ahora en un nuevo escenario donde la tierra ya no es la clave de su existencia como ocurre con la visión aymara católica de la realidad” (Guerrero 1998: 118). Pero este rechazo o indiferencia por la tierra, se puede interpretar dentro de un proceso más general de urbanización intensa, donde se pueden producir grados de urbanización en la ruralidad o ruralización en la urbani-

dad, y donde también se puede observar una nueva crisis de identidad, tanto religiosa como étnica. Guerrero interpreta la conversión como un proceso de redefinición identitaria que obedece a un relato arquetípico del converso, investigado en distintos contextos religiosos, históricos y culturales. Debemos recordar aquí que, en general, los conversos tiende a demonizar su pasado, valorar su presente y visualizar con optimismo su futuro. En cualquier caso, para Guerrero la conversión sólo es posible cuando al potencial converso se le presenta la nueva oferta religiosa como coherente y conocida, de lo contrario sería imposible comprender este proceso (Guerrero 1998: 119). En este sentido el autor fundamenta la comunidad pentecostal en la comunidad étnica, a partir de la conversión del sujeto.

Toda conversión implica conflictos culturales y sociales que muchas veces conllevan procesos violentos, discriminaciones y estigmatizaciones. Si bien Guerrero no desarrolla este conflicto para el caso de las conversiones, entiende que la forma en que se narra el pasado, presente y futuro, es una primera fuente de violencia. En este contexto, existe un “descrédito por la vida pasada, conceptualizada como diabólica o perdida” y también una “condena al otro, al católico, por seguir reproduciendo prácticas tipificadas como equivocadas” (Guerrero 1998: 359). De parte de los aymaras católicos, también existe una apreciación recelosa, irónica y de mofa hacia los evangélicos. En suma, se trata de un escenario “marcado por la violencia simbólica” (Guerrero 1998: 359).

Los autores también han destacado los aspectos políticos y económicos de la conversión y la identidad pentecostal, donde se concibe a los pentecostales simultáneamente como hijos de Dios y ciudadanos útiles a la patria, pues existe una alineación con el ideario del Estado nación (Guerrero 1998: 365). Algo que también destaca Guevara en la pentecostalidad mapuche, donde la Iglesia opera como un espacio donde se genera una “reapropiación del lo estatal, desde lo étnico y religioso. En esta lógica, el líder religioso, a la vez líder mapuche y líder político (de izquierda o derecha) apela al lado étnico, religioso, o político, dependiendo de la coyuntura o situación donde se encuentra” (Guevara 2009: 174). De ahí también que pueda ser entendida la iglesia como un espacio de formación de dirigentes, entre otras cosas porque el líder pentecostal indígena tiende a asumir una postura política más abierta que sus pares de la ciudad.

⁸ Siguiendo la líneas de autores como Clifford 1995, Rosaldo 1991 y Reynoso 1998.

Una vez que se produce el proceso de conversión, viene el dilema de la superposición identitaria y comunitaria ¿Qué es más importante, la identidad étnica o la identidad religiosa? ¿Es posible mantener un vínculo y un diálogo entre las comunidades mapuches y las comunidades pentecostales? La superposición o desplazamiento identitario se observa tanto para el caso aymara como mapuche. Respecto a este último, Moulián señala que “la comunidad pentecostal propone una identidad que se define a partir de la adscripción religiosa, no étnica. Como tal, tiende a borrar las fronteras étnicas, pues el origen es indiferente para ser hermano en la fe” (Moulián 2004: 47). No obstante Moulián, al igual que todos los investigadores del pentecostalismo indígena, no distingue entre los pentecostales convertidos y los pentecostales “de cuna”. ¿Hay diferencias entre jóvenes y adultos pentecostales? ¿Hay diferencias entre hombres y mujeres pentecostales? ¿Hay diferencia entre líderes y laicos pentecostales? ¿Hay diferencias entre indígenas pentecostales urbanos e indígenas pentecostales rurales? Estas son algunas de las preguntas que no quedan resueltas, pues se asume un concepto general, sin rostro ni género, sin edad ni distinción de poder, a la hora de referirse al pentecostal aymara o mapuche.

No obstante, para Moulián el pentecostal presenta su distinción identitaria, religiosa y ética a partir de los beneficios económicos asociados a la movilidad social que puede verse aparejada al proceso de conversión. Por ello “los valores sociales que propugna el pentecostalismo no son de solidaridad étnica, sino la legitimación del trabajo, el ascetismo, la defensa de la familia monógama, promoviendo la integración de sus miembros a la sociedad nacional por la vía laboral individual” (Moulián 2004: 47). En este sentido, el pentecostalismo es una vía hacia la modernización de la etnicidad, promovida conscientemente por los líderes pentecostales como bendición divina; concibiendo a la tradición, la ruralidad y el trabajo comunitario como símbolos de pobreza y atraso. En este sentido, el antropólogo se acerca a otras investigaciones sobre el pentecostalismo indígena que ven en la conversión pentecostal una vía de movilidad social (Miller 1979; Wright 1988; Garma 1989; Andrade 2008), pero también de modernización. No obstante, ¿no se desliza también entre los antropólogos una concepción romántica de la etnicidad, que vincula siempre lo étnico con la solidaridad familiar, comunitaria y de sobrevivencia;

mientras perciben al pentecostalismo como promotor acérrimo de valores individualistas? Debemos destacar que se trata de una individualidad parcial, pues como destaca Guevara, en muchas reuniones de asociaciones indígenas los mismos pentecostales, convertidos en dirigentes étnico-políticos, atacan simultáneamente al gobierno y a la iglesia católica por la falta de tierras comunitarias, producto de los robos y usurpaciones históricas (Guevara 2009: 169).

Sin embargo, Moulián ve un irreversible proceso de modernización étnica donde el pentecostalismo es un gran impulsor, pues si bien el culto pentecostal resulta tradicionalista en el ámbito religioso, en términos sociales es modernizador, ya que busca la des-diferenciación étnica bajo la rúbrica de la integración a la nación (Moulián 2004: 48). Este autor es uno de los pocos investigadores que logra destacar el carácter dualista y paradójico del pentecostalismo, tal como lo han hecho otros antropólogos (Droogers: 1991). Además, dado que la identidad religiosa pentecostal prima sobre cualquier otra, la filiación étnica resulta secundaria e incluso irrelevante (Moulián 2012: 550). En este contexto, el culto no sólo expresa transformaciones sociales, sino que también es un vector de éstas (Moulián 2004: 47). No obstante, la práctica del culto no se debe al énfasis modernizador del pentecostalismo, sino a su énfasis tradicional cúl-tico, concretamente por “su afinidad con las formas de experiencia de la religiosidad indígena y su congruencia con las representaciones cristianas previamente socializadas por la evangelización católica” (Moulián 2012: 531). En el plano epistemológico, Moulián es el único investigador que asume una clara postura fundaciona-lista comunitaria, al observar que en el pentecostalismo se aprecia una apariencia de refundacionalismo de la comunidad indígena, pues existen una serie de aspectos religiosos precedentes que se ven aquí “articulados (en el pentecostalismo) en un proyecto refundacional, que se acopla y es afín al proceso de cambio social” (Moulián 2012: 531). Esto se aprecia claramente en la relación que se da entre la ritualidad mapuche y la pentecostal. El rito pentecostal “restituye la experiencia de lo numinoso, desvanecida en el *lepün* y presente sólo de modo simbólico en la eucaristía católica” (Moulián 2012: 544). En ese sentido Moulián, al igual como lo destacara d’Epinay (1968), entiende al culto pentecostal como un significante del *lepün* mapuche, pero en el caso del

pentecostalismo el culto adquiere una dimensión instrumental y psicológica.

Sin embargo, Moulián, al igual que Van Kessel y Guerrero para el caso aymara en la década de 1980, observa una crisis cultural del mundo mapuche. Sin embargo, no transforma el pentecostalismo indígena en el chivo expiatorio de aquella crisis étnica, ni tampoco asume una concepción apocalíptica al respecto. Destaca más bien que la desestructuración del universo cultural mapuche supone una crisis de los referentes de sentido no resueltos por el catolicismo, donde el pentecostalismo ofrece una “solución intermedia” (Moulián 2012: 547). De alguna forma, al igual que d’Épinay, sostiene que pese a que el pentecostalismo contribuye al fenómeno de la crisis, se aprecia en él una especie de reserva de etnicidad mapuche (o refugio étnico), pues ofrece una interpretación y una solución de sentido a la crisis cultural para los conversos. En ese sentido “el orden social dominante sitúa al mapuche en posiciones de marginalidad social y condiciones de precariedad económica, haciendo de la etnicidad un obstáculo para la integración del sistema. El pentecostalismo resuelve este problema” (Moulián 2012: 547). Pero esta intermediación ofertada por el pentecostalismo implica supeditar la identidad étnica a la identidad pentecostal, disolviendo la fuerza de las instancias comunitarias y exaltando las satisfacciones de la existencia individualizada, de ahí que el culto ofrezca soluciones a los dramas del sujeto marginal. Moulián no se preocupa por el futuro de las comunidades mapuches o pentecostales, por lo tanto no se pregunta si es posible que la aparición de nuevos líderes pentecostales mapuches, vinculados más a la cuna pentecostal que a la conversión, produjera una posible re-etnificación. O en la medida que el Estado o la sociedad chilena vaya disminuyendo el estigma hacia el indígena y una crítica hacia cualquier grupo que invisibilizara la identidad indígena, ¿los pentecostales flexibilizarán las fronteras comunitarias e identitarias étnico-religiosas?

Sin embargo, ni en el pasado ni en el presente Moulián encuentra esta flexibilidad étnico-religiosa, ya que en el ámbito de las representaciones culturales que los pentecostales realizan de la cultura mapuche se evidencian dificultades, pues “la actitud de los pastores y diáconos de las iglesias hacia el *lepün* oscila entre el distanciamiento crítico y la hostilidad explícita” (Moulián 2012: 549). En la medida en que hay una crisis de autoridad,

también la autoridad del pastor va haciendo mella, por tanto está la oportunidad de que la feligresía desobedezca los pronunciamientos del pastor. Por ello “la feligresía pentecostal sigue asistiendo al *lepün*... si bien existe una conciencia entre los fieles sobre la incompatibilidad entre los sistemas rituales, éstos mantienen hacia el *lepün* un aprecio fundado en sus historias familiares y relaciones personales con sus participantes” (Moulián 2012: 550). En el análisis del autor se aprecian dos aspectos. Por un lado se rompe con la dictadura del pastor, pese a persistir el pastorcentrismo. Y por otro lado, la cultura es entendida como memoria y patrimonio, rompiendo así con el esencialismo y también con el voluntarismo culturalista. En ese sentido, aunque el pentecostalismo impulsa el abandono del *nguillatún* (principal mecanismo de expresión pública de la especificidad étnica), su abandono no depende de las prescripciones pastorales, sino del decaimiento de su credibilidad o eficacia simbólica frente a otras ritualidades.

Guevara también aprecia el mismo fenómeno de abandono y disminución de las ritualidades mapuches que genera tensión y conflicto, destacando que “uno de los puntos de mayor tensión entre los Mapuche pentecostales y no pentecostales es el abandono del *Nguillatún*” (Guevara 2009: 182). Para los investigadores, y para los mismos mapuches también, el *nguillatún* representa la expresión de la identidad y del “ser” Mapuche. Por otro lado, los mapuches evangélicos denotan una cierta incomodidad cuando el tema de la no participación en el *nguillatún* es evocado. Tratan de evitarlo, pues a veces no están claras las razones de su no asistencia: o se lo demoniza como una práctica pagana o se aluden razones vagas y ambiguas para su rechazo (Guevara 2009: 182). Por otro lado, se debe recordar que el culto “no sólo propone una alternativa identitaria, sino que restringe a sus miembros a la asistencia del *lepün*, que es el principal mecanismo de expresión de la identidad” (Moulián 2012: 550). Así, los cultos pentecostales siguen siendo memoria práctica, aunque de manera distinta de las ritualidades y mitos mapuches.

Un aspecto significativo del análisis de los investigadores del pentecostalismo mapuche es que no demonizan el conflicto, sino que interpretan sus posibles ventajas, como resulta ser con la negociación de la alteridad (Guevara, 2009:182). Esta negociación se manifiesta entre

el acercamiento entre pentecostales y católicos, permanentemente en conflicto y mutuamente demonizados. No obstante, las comunidades mapuches han adoptado un discurso ecuménico, el cual “argumenta que tras las particularidades rituales del *nguillatun* se expresa el culto a un Dios único y universal, que es el mismo que adoran los pentecostales y católicos” (Moulián 2012: 550).

Así, el pentecostalismo mapuche implica una resignificación de la cultura mapuche, aunque no tanto una revitalización como lo observara Tudela con el protestantismo aymara, si bien la revitalización queda más clara en Guevara que en Moulián. Al respecto Guevara señala que la introducción de iglesias pentecostales en zona mapuche ha permitido una reformulación de las formas de ser y expresar la mapuchidad (Guevara 2009: 182). Además, la misma iglesia constituye un espacio alternativo para la formación de líderes mapuches, pero “al construir un “Universo de verdad pentecostal” bastante cerrado, producen en ocasiones más desencuentros y tensiones que encuentros, en las interacciones y relaciones con el resto de la comunidad no evangélica” (Guevara 2009: 184). De todas formas, aun cabría preguntarse porqué Moulián enfatiza la ruptura-continuidad y Guevara la continuidad-ruptura a la hora de comprender el proceso de redefinición étnica desarrollado en el pentecostalismo mapuche.

❖ COMENTARIOS FINALES

A lo largo del análisis de las investigaciones sobre el pentecostalismo mapuche y aymara producida en Chile, hemos podido evidenciar la predominancia de determinados presupuestos teóricos según el período en el cual se han producido estas investigaciones. En general, en un principio se aprecia el claro predominio de explicaciones estructurales, estructural-funcionalistas y funcionalistas a la hora de entender las especificidades y el éxito del pentecostalismo indígena; posteriormente, a partir de la década de los noventa, se habría producido un giro en estas investigaciones, especialmente debido a la mayor consideración de la figura de los actores sociales y su imbricación con la estructura social a la hora de establecer explicaciones. Esto se aprecia muy claramente en el tratamiento que recibieron los binomios comunidad/sujeto y comunidad étnica/religiosa.

En una primera etapa, el éxito del pentecostalismo fue asociado directamente a la función que la comunidad le ofrecía a la población indígena. Esta última, debido a los acelerados procesos de modernización (urbanización, crisis económica, crisis política, etc.), habría visto en el pentecostalismo una comunidad sustituta que les permitía reproducir el orden comunitario tradicional propio de las comunidades indígenas rurales, actuando como una especie de refugio sociocultural. Bajo esta propuesta, el concepto de comunidad remitía a una entidad unitaria, autosuficiente, clausurada, fuente de valores (o antivalores) y ajena a los hibridajes.

En este primer nivel de explicación, y como correlato de lo anterior, el indígena solía ser reconocido más como un sujeto sectario que como un actor indígena-pentecostal, además de ser concebido normalmente bajo la rúbrica de la carencia y la pasividad. Es decir, aparece como un sujeto que debido a su condición subalterna en la sociedad (entre otras cosas), figura como una especie de títere de la estructura social, fácilmente manipulable por la ideología y las prácticas que esta nueva secta le ofrecía de manera comunitaria, otorgándole una gratificación psico-social.

Posteriormente, con el devenir del tiempo y de nuevas perspectivas teóricas, comienzan a tratarse más especialmente las especificidades que poseen las manifestaciones del pentecostalismo en las comunidades indígenas. Las comunidades pentecostales siguen siendo vistas como especies de comunidades sustitutas que entregan una serie de gratificaciones a los sujetos. No obstante, se reconoce la existencia de un variado espectro de mediaciones culturales entre indígenas y pentecostales, las que hacen posible la existencia de diversos sincretismos. Sin embargo, la comunidad mapuche-pentecostal o aymara-pentecostal en realidad es predominantemente una comunidad pentecostal, en tanto sus valores y prácticas identitarias suelen estar más alineadas con la religión pentecostal, aunque no eliminando en ningún caso el horizonte indígena.

En las dos últimas etapas, los sujetos sociales fueron considerados por vez primera como indígenas y no meramente como individuos sectarios. Si bien se trata de actores que provienen de sectores histórica y socialmente desventajados, el foco de explicación de la conversión y

éxito del movimiento en la población indígena no radica únicamente en la manipulación de estos actores. Se considera que estos sujetos efectivamente realizan una apropiación y re-apropiación activa de la cultura pentecostal, siempre desde el horizonte de su cultura indígena. En este escenario, más allá de las limitaciones socioculturales estructurales, los sujetos paulatinamente pueden desplegar una serie de prácticas y creencias de manera emergente, lo que en última instancia haría más efectiva y dinámica la conversión, su pertenencia al movimiento religioso y a su etnia, y finalmente su identificación identitaria.

Finalmente, consideramos que pese a los significativos aportes realizados por los autores analizados, es necesario seguir desarrollando y profundizando esta última

línea de análisis. Por ejemplo, utilizando conceptos más flexibles de lo que se entiende por comunidad (pentecostal, indígena, pentecostal-indígena) y sujetos o actores sociales, entendiendo sobre todo la presencia de fenómenos intersticiales y poniendo especial atención a las vinculaciones o relaciones tejidas entre estas dimensiones. Sólo así podrán atenderse temáticas no consideradas, como el estudio del rol de los jóvenes, niños y mujeres pentecostales e indígenas, aportando de manera significativa al conocimiento de este movimientos religiosos y su relación con la sociedad.

Agradecimientos Este artículo es parte del proyecto de investigación posdoctoral FONDECYT N° 3120162, CONICYT.

↪ REFERENCIAS CITADAS

- ANDRADE, S. 2004. *Protestantismo indígena. Procesos de Conversión en Chimborazo, Ecuador*. Flacso-Ecuador y Abya Yala, Quito.
- ANTAKI, CH. et. al. 2003. El análisis del discurso implica analizar: seis atajos analíticos. *Atenea Digital* 3: 1-22.
- BAUMAN, Z. 2005. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- BENGOA, J. 1996. *La comunidad perdida. Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile*. Ediciones SUR, Santiago de Chile.
- BROWNING, W., J. RITCHIE y K. GRUBB. 1930. *The West coast republics of South America. Chile, Peru and Bolivia*. World Dominion Press, London.
- CALVILLO, M. y A. FAVELA. 1996. Hacia la categoría del sujeto social en la teoría sociológica. *POLIS* 96: 13-51.
- CASANOVA, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, Chicago/London.
- CLARK, E. 1956. *The small sects in America*. Abingdon Press, New York.
- CLIFFORD, J. 1995. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- COX, H. 1985. *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna*. Sal Terrae, Santander.
- D' EPINAY, C. 2009 [1968]. *El refugio de las masas: estudio sociológico del Protestantismo Chileno*. USACH y CEEP, Santiago de Chile.
- DAMBORIENA, P. 1957. El Protestantismo en Chile, *Mensaje* (VI): 145-154.
- MIRCEA, E. 2000. *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad, Madrid.
- FLORES, G. 2011. Comunidad, individuo y libertad. El debate filosófico-político sobre una triada (pos)moderna. *Tramas* 34: 15-46.
- FOERSTER, R. 1986. La misión anglicana, primera iglesia protestante entre los mapuches. *Nütram* 3: 14-28.
- FOERSTER, R. 1989. Identidad y pentecostalismo indígena en Chile. *Creces* 6(10): 12-18.
- FOERSTER, R. 1995. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- FORTUNY, P y L. DE MOLA. 1998. Lo religioso, núcleo de identidad en los conversos. En *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, E. Mansferrer (Comp.), pp. 123- 154. Plaza y Valdés, México.
- FRODSHAM, S. 1926. *With Signs Following. The Story of the pentecostal Revival in the Twentieth Century*. Gospel Publishing House, Springfield.
- GARMA, C. 1987. *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*. Instituto Nacional Indigenista, México.

- GARMA, C. 2004. *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. UAM- Plaza y Valdés, México.
- GEERTZ, C. 2005. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- GIDDENS, A. 1999. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ, Y. 1980. La familia aymara: una estructura desintegrada y dominada. *Cuaderno de Investigación Social* 3: 34-38.
- GONZÁLEZ, Y. 1981. La nuclearización de la estructura familiar autóctona y el proceso de dominación interna. *Cuaderno de Investigación Social* 4: 24-29.
- GUERRERO, B. 1980. La estructura ideológica del movimiento pentecostal. *Cuaderno de Investigación Social* 3: 1-12.
- GUERRERO, B. 1982. La violencia pentecostal en la sociedad aymara. *Cuaderno de Investigación Social* 4: 34-44
- GUERRERO, B. 1983. Movimiento pentecostal y corrientes modernistas en el altiplano chileno. *Cuaderno de Investigación Social* 8: 1-36.
- GUERRERO, B. 1992. Conversión y salud en el altiplano chileno. Notas sobre el crecimiento evangélico en Cariquima, Comuna de Colchane, Provincia de Iquique. Chile. *Revista de Ciencias Sociales* 1: 30-36.
- GUERRERO, B. 1993. Identidad aymara e identidad pentecostal: notas para la discusión. *Revista de Ciencias Sociales* 2: 23-36
- GUERRERO, B. 1994. *A Dios rogando... los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*. Free University Press, Amsterdam.
- GUERRERO, B. 1998. La conversión al pentecostalismo. Una discusión teórica. *Revista de Ciencias Sociales* 8: 109-121.
- GUEVARA, A. 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* III(2): 172-195.
- GUNDERMANN, H., J. I. VERGARA y R. FOERSTER. 2005. Contar a los indígenas en Chile: autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002. *Estudios Atacameños* 30: 91-113.
- GUNDERMANN, H. y H. GONZÁLEZ. 2009a. Sujetos sociales andinos, antropología y antropólogos en Chile. *ALPHA* 29: 105-122.
- GUNDERMANN, H. y H. GONZÁLEZ. 2009b. Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX y XX. *Chungara* 41(1): 113-164.
- HERVIEU-LÉGER, D. 2004. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Editorial del Helénico, México.
- HONNETH, A. 1999. Comunidad. Esbozo de una historia conceptual. *Isegoría* 20: 5-15.
- HURTADO, A. 1995 [1941]. *¿Es Chile un país católico?* Editorial Los Andes, Santiago de Chile.
- KEPEL, G. 1991. *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Anaya, Madrid.
- KESSLER, J. 1967. *A study of the older Protestant missions and churches in Perú and Chile. With special reference to the problems of division, nationalism and native ministry*. Oosterbaan & le Cointre N.V., Goès.
- LANTERNARI, V. 1965. *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Seix Barral, Barcelona.
- LAPORTA, H. 1993. *Protestantismos: Formas de creencia. Estudio de casos de la presencia protestante en Chimborazo, Ecuador*. FLACSO-Ecuador, Quito.
- MENARD, A. y J. PINTO. 2007. Nombres, cuerpos y rostros mapuches. En *Mapuche y anglicanos. Vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe, 1896-1908*, A. Menard y J. Pavez (Comps.), pp.11-40. Ocho Libros, Santiago de Chile.
- MILLER, E. 1979. *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo Veintiuno, México.
- MOULIAN, R. 2004. De la reflexividad social a las mediaciones rituales: mutaciones, convergencias y paradojas en el Lepún y el culto pentecostal. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 8: 29-50.
- MOULIÁN, R. 2005. Mutaciones, convergencias y paradojas en el Lepún y el culto pentecostal. La contraparte de la reflexibilidad ritual. *Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación* 2: 113-134.
- MOULIAN, R. 2012. *Metamorfosis ritual. Desde el ngillatún al culto pentecostal. Teoría, historia y etnografía del cambio ritual en comunidades mapuches williches*. Ediciones Kúltrún, Valdivia.
- NANCY, J. 2007. *La comunidad enfrentada*. La Cebra, Buenos Aires.
- PÉREZ, E. 1975. La sociedad andina; una sociedad en desintegración. *Cuaderno de Investigación Social* 1: 57-74.

- PEREIRA DE QUEIROZ, M. 1978. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. Siglo XXI, Madrid.
- PIEDRA, A. 2002. *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante*. CLAI, Quito.
- PINTO, J. 1988. Frontera, misiones y misioneros en Chile, La Araucanía 1600-1900. En *Misioneros en la Araucanía 1600-1900*, Julio Pinto (Ed.). Universidad de La Frontera, Temuco.
- PRAT, J. 1997. *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*. Ariel, Barcelona.
- RADOVICH, J. C. 1983. El pentecostalismo entre los mapuches del Neuquén. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XV*: 121-131.
- REYNOSO, C. 1998. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona.
- RITZER, G. 1993. *Teoría Sociológica Contemporánea*. McGraw-Hill, México.
- RIVERA, C. 1998. La diáspora religiosa en Chiapas, notas para un estudio. En *Chiapas: el factor religioso*, pp. 173-188. Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México.
- ROBBINS, J. 2009. Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization. On the Social Productivity of Ritual Forms. *Social Analysis* 53(1): 55-66.
- ROBR, E. 1997. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Abya Yala, Quito.
- ROSALDO, R. 1991. *Cultura y Verdad. La reconstrucción del análisis social*. Grijalbo, México.
- SANTANDER, P. 2011. Por qué y cómo hacer análisis de discurso. *Cinta de Moebio* 41: 207-224.
- SLOOTWEG, H. 1989. *Mujeres pentecostales en Chile: un caso en Iquique*. TER, Iquique.
- TENNEKES, H. 1971/1984. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. CIREN Universidad Libre de Amsterdam, Iquique.
- TUDELA, P. 1993. Cambios religiosos y revitalización de la comunidad entre los aymaras de Arica 1960-1990. *Nútram* 33: 15-48.
- VAN KESSEL, J. 2005 [1980]. *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*. Cedla, Amsterdam.
- VAN KESSEL, J. y B. GUERRERO. 1987. Sanidad y salvación en el altiplano chileno: del yatiri al pastor". *Cuaderno de Investigación Social* 21: 1-44.
- WILLEMS, E. 1967. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Vanderbilt University Press, Nashville.
- WORSLEY, P. 1985 [1968]. *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*. Siglo XXI, Madrid.
- WRIGHT, P. 1988. Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea. *Cristianismo y Sociedad* 95: 71-87.
- ZAVALA, M. 2008. Los colonos y la escuela en la Araucanía: los inmigrantes europeos y el surgimiento de la educación privada laica y protestante en la región de la Araucanía (1887-1915). *Universum* 23(1): 268-286.

Documentos

- Chile Pentecostal (RCHP). 1911. N°16. Iglesia Metodista Pentecostal, Concepción
- Chile Pentecostal (RCHP). 1912. N°21. Iglesia Metodista Pentecostal, Concepción
- Chile Pentecostal (RCHP). 1912. N°25. Iglesia Metodista Pentecostal, Concepción
- Revista Chile Pentecostal (RCHP), 1961. Iglesia Metodista Pentecostal. Santiago.