Epistemologías en movimiento: movilidades, trayectoria investigativa y producción de conocimiento en la sociología de la religión entre lo Andino y el Cono Sur

Dr. Miguel Ángel Mansilla
Universidad Arturo Prat (UNAP) – Chile

Trayectoria biográficas, nostalgias y movilidades

Mi trayectoria como sociólogo halla su raíz en la inmensidad de Pico Truncado, en la provincia de Santa Cruz, Argentina. Allí, durante el frío latido de la década de 1960, confluyeron las geografías del exilio de mis padres: él, navegando desde la isla de Chidguapy; ella, desterrada de la isla de Maillén. De esa intersección herida por la miseria, entre la biografía íntima y el peso de la estructura social, nací el 27 de febrero de 1969. Mi nacimiento no fue un hecho aislado, sino un jirón más en el tejido de un éxodo colectivo: la migración masiva de isleños del sur de Chile hacia la Patagonia austral. Aquel desgarro respondió a tres fenómenos estructurales: la devastación de los bosques de alerce por el fuego colono y terrateniente; el abandono de un Estado chileno ciego a las pestes y crisis agrícolas insulares; y el rigor de una economía estacional que regalaba abundancias estivales para luego hundir los inviernos en el hambre, la pobreza y la miseria. En el reverso de la carencia, la agroindustria, el petróleo y las estancias ovinas de Magallanes o Santa Cruz se encendieron como faros de atracción. Fue una migración escalar, un peregrinaje con estaciones de intemperie en Coyhaique o Punta Arenas, persiguiendo los rastros del llamado "sueño

chilote". Aquel imaginario operaba como una tierra prometida esculpida en la mente del isleños y del chilote: la promesa del pan, el milagro de la carne abundante, los derechos ganados y la esquiva autonomía frente al patrón. Sin embargo, como todo espejismo de los desposeídos, ese horizonte cobró su precio en monedas de discriminación, estigmatización y violencia hacia el chileno. Mi nacimiento quedó así inscrito en las venas de ese ciclo migratorio austral que, entre 1920 y 1990, mudó los archipiélagos por la estepa, obligando al espíritu a buscar su arraigo en la distancia.

No obstante, la intemperie del poder nos alcanzó temprano: mi madre, al igual que cientos de migrantes desterrados, fue expulsada por el régimen de Juan Carlos Onganía bajo el estigma de la ilegalidad. Aquella desdicha administrativa forzó a mi padre a replegarse con la familia, pero él jamás regresó del todo. Vivió — y murió — habitado por una persistente nostalgia por Argentina, un suelo que para él no era un mapa, sino el sinónimo de la dignidad arrebatada. Durante mi infancia, los modismos argentino-patagónicos poblaban nuestra cocina como tesoros ocultos, ecos que debí sepultar en el silencio al incorporarme a los muros de la educación secundaria urbana. En los días más oscuros, cuando la lluvia del sur arreciaba y el hambre se instalaba en la mesa, mi padre encendía el fuego de la palabra para salvarnos de la desesperanza. Nos narraba la abundancia de la otra orilla y el trato digno del patrón ausente, levantando un doloroso contraste con el desprecio de los "gringos" (alemanes) de Puerto Montt, descendientes de colonos que deshumanizaban los cuerpos de los temporeros en faenas sin piedad. En su memoria herida, los derechos laborales no eran leyes frías; eran una gesta mística del peronismo que funcionaba en nuestro hogar como una pedagogía política popular, tejiendo con hilos de nostalgia las nociones de justicia social, memoria y la sagrada moral del trabajo campesino.

La nostalgia heredada de mi padre fue la brújula que guió mi regreso a Argentina en mayo de 1988, una travesía a la intemperie donde aprendí el arte amargo de sobrevivir como migrante: caminar con los bolsillos vacíos, arrastrar el cansancio y dormir en los bancos fríos de hospitales o

terminales de buses, aguantando hasta que un empleo salvara mis días. No obstante, de camino a Bariloche, el destino cruzó mis pasos con dos mujeres chilenas y evangélicas que, adivinando mi desamparo y sin pedir nada a cambio, me abrieron las puertas de su hogar en Neuquén. Aquella hospitalidad incondicional, recibida en medio del desierto, fue el primer quiebre profundo en mi forma de entender los lazos humanos. Llegué un sábado en la noche y a la mañana del domingo me llevaron a un templo pentecostal de la Iglesia del Señor; un rincón habitado por un centenar de compatriotas chilenos donde, meses después, viví mi conversión. Sin embargo, la realidad de la calle no tardó en recordarme que en Neuquén ser chileno y ser evangélico era cargar con una doble cicatriz de desprecio social. Pero mi conversión no fue solo un pacto con el cielo; fue un violento despertar cognitivo. Yo venía de un mundo técnico-industrial rígido, aferrado a las matemáticas y la física, y acunaba el sueño, entonces imposible, de pisar un aula universitaria para estudiar ciencias físicas y/o matemáticas. No obstante, el encuentro con las páginas de la Biblia y su lectura intensa torció el rumbo de mis ojos, empujándome hacia el misterio de las humanidades y el pulso de las ciencias sociales. Para arreglar mi condición legal, en enero de 1990 partí a Buenos Aires y me cobijé en un templo de las Asambleas de Dios en Ezeiza. Aquella iglesia se llamaba, con justa poesía, el Arca de Noé: un refugio donde compartíamos parroquialmente más de diez nacionalidades en el exilio — rusos, polacos, españoles, chilenos, brasileños y bolivianos — guarecidos bajo el mismo diluvio de la distancia. A fines de ese año, con la mochila cargada de preguntas y un alma transformada, pisé de vuelta mi patria definitiva.

Al regresar a Puerto Montt, busqué refugio en la isla de Maillén. Aquel era un territorio sitiado por la pobreza, donde el pan y las faenas se desvanecían con el verano: la vida se concentraba en apenas seis meses, mientras los otros seis transcurrían bajo el azote implacable del viento, el frío y la lluvia. Sin embargo, aquellos inviernos eternos, húmedos y hostiles se convirtieron en mi monasterio social. Ese repliegue forzado me sepultó en un estudio vehemente de la Biblia, cuyas páginas crípticas me

obligaron a usar el diccionario como un arma diaria para descifrar la densa caligrafía de la Reina-Valera 1960, abriéndome las puertas a textos de historia antigua. Para una academia aséptica que mira la fe desde la distancia, leer la Escritura es un mero ejercicio folclórico o un síntoma de fanatismo. Para mí, esas lecturas fueron mi primera trinchera de resistencia frente a un destino social que ya me había sido asignado. Aquel ejercicio hermenéutico quebró mis certezas en tres frentes: primero, me permitió desarmar la idea de que la pobreza era un diseño divino; un dogma sacralizado por el catolicismo local que enseñaba a los isleños a besar sus propias cadenas. Segundo, al trenzar los relatos bíblicos con el devenir de la antigüedad, hallé las primeras claves analíticas para interpretar los procesos históricos. Tercero, resignifiqué el mar, la tierra, las mareas y los astros, intuyendo que lo sagrado siempre hunde sus raíces en la cultura; un hallazgo seminal que años más tarde definiría mi sociología. Descubrí también la perversa paradoja de nuestra tierra: el desprecio estructural hacia el campesino pobre frente a la veneración del patrón que lucra del campo sin haber doblado jamás el lomo. Finalmente, las páginas sagradas me proveyeron de un blindaje simbólico contra la hostilidad. Si en Argentina la herida era ser chileno, en Maillén el estigma era ser evangélico, una identidad deslegitimada que en las esquinas rurales habilitaba la agresión. Aprender a oler el peligro y a escapar de las golpizas de hombres encendidos por el alcohol se volvió mi rutina de supervivencia. Para sobrevivir en ese hostil universo masculino, debí aplicar una astuta adaptación pragmática: reinterpreté el texto sagrado que dicta que "nada de lo que entra por la boca contamina al hombre", aceptando beber el trago mínimo exigido para desactivar la violencia y simular pertenencia. En esa tregua amarga, entre el barro y el secreto, aprendí que la sociología no se escribe desde un escritorio limpio, sino aprendiendo a respirar en la intemperie.

En ese mismo período de búsqueda, mis pasos me llevaron a las Asambleas de Dios en Puerto Montt. El verdadero asombro de aquel templo no fue teológico, sino profundamente humano y ejemplarizante: allí vi, por primera vez, rostros que venían de mis mismos barrizales de pobreza pero

que habían logrado conquistar las aulas universitarias. Esos profesionales encarnaban un horizonte que para mí era de ciencia ficción: un empleo estable, un hogar seguro y un automóvil; conquistas que la congregación leía como bendiciones, pero que mis ojos devoraban como pruebas vivas de que era posible torcerle la mano al destino. Esas vidas se convirtieron en los espejos donde me atreví a mirar mis propios anhelos, transformando la universidad de una quimera lejana en un norte posible y deseable. Al fuego de ese nuevo despertar, mis lecturas bíblicas hallaron un aliado en las mesas de la biblioteca municipal. Allí, entre diccionarios viejos e historias de mundos antiguos, mi mente comenzó a mudar de piel, desplazando el fervor místico hacia el latido de las ciencias sociales. En esas tardes de silencio descubrí tres palabras que resonaban como conjuros: filosofía, antropología y sociología. Elegí la última no por su promesa de un salario o un porvenir cómodo, sino por el misterio de su fuerza simbólica. Cuanto más la nombraba en voz baja, más me seducía la promesa cognitiva que guardaba en su centro: el poder sagrado de aprender, de comprender el dolor del mundo y, al fin, de parir mi propio sentido, como señala Paulo Freire.

Decidido a torcerle la mano al destino, me preparé para el ingreso universitario y postulé deliberadamente al Norte Grande como una estrategia de distanciamiento social y material frente a un sur que en mi memoria estaba asociado a la intemperie, el hambre y el frío de la precariedad. Elegí la Universidad Arturo Prat (UNAP), en Iquique, buscando el exilio voluntario a casi tres mil kilómetros de mis barrizales de origen. Del pentecostalismo vivido en la escasez arrastraba conmigo una férrea ética del sacrificio, el esfuerzo y la valentía, además de una asombrosa memorización de pasajes bíblicos que hasta entonces habían sido mis únicos escudos contra la adversidad. Ya en las aulas universitarias, resignifiqué las páginas sagradas: despojado del antiguo rigor moral, transformé la Biblia en un manual de autoformación motivacional, repitiendo obsesivamente sus versículos como un mantra diario para alterar mi realidad. Aquella adscripción religiosa me proveyó también de un salvavidas material; una red de hospitalidad pentecostal que me regaló un techo gratuito el primer mes

y que luego troqué por mi propio trabajo doméstico para sostener mi primer año de estudios. Sin embargo, fue la universidad — y el encuentro definitivo con la sociología — lo que provocó una grieta irreversible en mi arquitectura mental al descubrir la política como la dimensión constitutiva y latente de todo lazo social. Ese choque cognitivo desnudó mis propias contradicciones: advertí que mi familia arrastraba una filiación pinochetista (relacionada con Augusto Pinochet) y que yo mismo, por herencia acrítica, compartía ese alineamiento dócil. Fue un ejercicio de extrañamiento desgarrador constatar que defendía una identidad política vaciada de fundamentos reflexivos. A través del debate y las lecturas febriles con compañeros y grupos de estudio, aprendí a deconstruir aquello que reconocí como una "fe política", idéntica en su ceguera a la "fe religiosa" que había defendido en los templos. En el pentecostalismo de mi juventud, el mundo era un campo de batalla espiritual que exigía memorizar el dogma para repeler al enemigo. Esa pedagogía apologética me había servido para blindar mi identidad, pero no mi pensamiento, desprovisto como estaba de marcos interpretativos frente a la historia. El descubrimiento de las sistemáticas violaciones a los derechos humanos cometidas por la dictadura marcó mi punto de no retorno: allí cobraron carne las nociones de dictadura, democracia, izquierda y derecha. Aquella metamorfosis de mi antigua fe política me llevó, en 1999, a volcarme con pasión en la campaña presidencial del socialista Ricardo Lagos. Con el triunfo de la segunda vuelta en enero del año 2000, regresé a mi hogar en el sur no con el ansia de un creyente, sino con la audacia de un sociólogo dispuesto a intervenir políticamente en mi propia familia, resuelto a desmontar los viejos fantasmas y miedos al comunismo que la dictadura había sedimentado y que los discursos radiales de la época seguían propagando con insistencia y finalmente ganamos y nuestras almas se llenaron de tanta algarabía, como si hubiésemos ganado un mundial de fútbol.

Junto a este vuelco ideológico, cargaba con el peso de una profunda angustia cronológica: ingresé a las aulas universitarias a los veintiséis años, una edad en la que mis compañeros ya acariciaban el egreso o el título

profesional. Aquella disparidad me instaló en la certeza persistente de vivir retrasado, corriendo una carrera contra el tiempo. Sin embargo, mi mayor desazón no fue la edad, sino la súbita y violenta revelación de mi abismal ignorancia. Aquella máxima socrática del "solo sé que nada sé" cobró carne en mí, despojada de cualquier romanticismo filosófico; no era un motivo de humilde sabiduría, sino el síntoma de una orfandad absoluta de capitales y de una asfixiante angustia existencial. Para sobrevivir al naufragio, me volqué de forma obsesiva a los libros de cada materia. Mi calvario radicaba en que no bastaba con digerir las lecturas obligatorias; para comprenderlas, me veía forzado a buscar otros textos que me explicaran los contextos que yo desconocía. Me consagré al encierro del estudio con tal ferocidad que mis compañeros asumieron que mi rechazo a "carretear" (salir de fiesta) respondía a un estricto puritanismo evangélico. Preferí mil veces que me colgaran el cartel de fanático religioso antes de que descubrieran mi verdadero y vergonzoso secreto: mi analfabetismo político y mi desnudez de capital cultural, y que además lo sumaran como parte del ser evangélico. Esa verdad me estalló en las manos al morder la fruta prohibida de la sociología. Durante los primeros tres años, el currículo se sumergía en los clásicos: pura historia, economía, filosofía y teoría. Paradójicamente, ese viaje no me destruyó; haber descifrado durante inviernos enteros las crípticas y elevadas metáforas conceptuales de la Biblia me proveyó de la elasticidad mental necesaria para dominar el lenguaje interno de la teoría, aunque el contexto externo del mundo siguiera siendo un misterio por resolver. El verdadero desafío me aguardaba en cuarto año con las asignaturas electivas. En esas fechas, el curso medular de Sociologías de las Religiones era dictado por el profesor Bernardo Guerrero Jiménez; sin embargo, su legendaria severidad y su cicatería en las calificaciones sembraban tal pánico que decidí esquivar sus aulas, postergando un encuentro que el destino, inevitablemente, terminaría por cobrarme.

Ingreso a la sociología de la religión: entre experiencia creyente, reconfiguración y construcción del objeto

Concluí la carrera de sociología en 1999 y, al alba del año 2000, logré que el profesor Bernardo Guerrero Jiménez asumiera la dirección de mi tesis de pregrado, orientada a desentrañar los hilos que trenzan al pentecostalismo con la pobreza. Fue en la forja de aquel estado del arte donde inicié mi familiarización sistemática con los autores, enfoques y tradiciones analíticas que fundaron el campo de estudio. En ese aprendizaje tomé contacto con las obras de los grandes referentes que habían cartografiado el alma evangélica chilena: desde el icónico Christian Lalive d'Epinay y el agudo Hans Tennekes, hasta los investigadores nacionales Humberto Lagos, Arturo Chacón, Manuel Ossa, Irma Palma y Manuel Canales. Guardé una profunda admiración por esta generación; hombres y mujeres que se atrevieron a escudriñar la religión popular bajo la sombra de la dictadura militar, gestando conocimiento crítico en las condiciones políticas más adversas de nuestra historia. Mi obsesión analítica se centró en descifrar una paradoja: por qué ciertas vertientes pentecostales reproducían de forma indirecta la miseria, mientras otras procreaban rutas de movilidad social. Descubrí que el primer sendero se amarraba a una orgullosa autoidentificación como la "religión de los pobres", mientras el segundo nacía de las corrientes neopentecostales, permeadas por los tele-evangelistas de los años ochenta. En los altares de la pobreza gobernaba una teología premilenarista que dictaba un desprecio absoluto hacia las lógicas del mundo: el empleo era apenas un medio instrumental de sobrevivencia, se proscribían las aulas universitarias y se desalentaba la compra de viviendas. Todo se supeditaba a la inminente llegada de Cristo, bajo la certeza de que cualquier bien acumulado quedaría atrapado en la tierra para el usufructo del Anticristo. Sin embargo, mi investigación me permitió comprender que esta huida no era una cobarde evasión social o un mero consuelo metafísico; era, en realidad, una feroz crítica social y política contra la exclusión, bellamente codificada en el lenguaje de los símbolos sagrados.

Entre 2001 y 2005 ingresé al magíster, donde esculpí mi tesis sobre el neopentecostalismo chileno, guiado una vez más por el profesor Bernardo Guerrero Jiménez. Aquellas aulas expandieron mis fronteras bibliográficas hacia las canteras teóricas de Argentina, Brasil y, muy especialmente, México, un giro propiciado por docentes que portaban los debates del Colegio de México. Fue el tiempo de descubrir las obras de Daniel Míguez e Hilario Wynarczyk, y de Leonildo Silveira y Ricardo Mariano. En esa época de deslumbramientos, el texto que me sacudió con mayor fuerza fue el de Renée de la Torre. Me asombró su arquitectura metodológica — un mapa tan nítido que operaba como un manual de viaje — y la dignidad de su postura epistemológica. Renée desterraba el peyorativo concepto de "secta", desplegando una riqueza analítica más cercana a la lingüística que a las frías taxonomías tradicionales. Su rigurosa contextualización histórica convivía con un fundamento ético innegociable: a pesar de las barreras de la denominación estudiada, su pluma guardaba un respeto sagrado por las personas investigadas. En la otra orilla tropecé con el pensamiento de Jean-Pierre Bastián. Aunque en mis primeras lecturas su obra pareció un faro para comprender el suelo social del protestantismo latinoamericano, su mirada sobre el pentecostalismo terminó por revelárseme reduccionista. Bastián atrapaba al catolicismo en una herencia decimonónica, confinándolo a ser una fe antimoderna y antidemocrática. Bajo esa misma lógica binaria, sentenciaba al pentecostalismo como un mero parche espiritual o un dócil engranaje prodictadura, clausurando la riqueza del laicado para mirar únicamente los hilos del poder pastoral. En su mapa, solo el protestantismo histórico poseía las llaves de la modernidad; la fe dorada que el continente requería para salvarse del atraso. Enfrentarme a la tensión entre el respeto etnográfico de De la Torre y el determinismo de Bastián fue el crisol donde mi propia mirada sociológica aprendió a desconfiar de las recetas universales.

Por otro lado, los trabajos de Leonildo Silveira y Ricardo Mariano resultaron fundamentales para comprender el fenómeno neopentecostal como una expresión diferenciada del pentecostalismo clásico. Si bien la

Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) logró instalarse en Chile a comienzos de los años 2000 — con templos en diversas regiones, una decena en la Región Metropolitana y una catedral en la Alameda de Santiago —, jamás alcanzó el éxito ni la relevancia sociopolítica que ostenta en Brasil o en Buenos Aires. Por el contrario, la IURD fue deslegitimada con fuerza por la prensa y por otros sectores evangélicos, una hostilidad que la empujó a la marginalidad institucional y redujo sus altares a pequeños locales sin visibilidad pública. Esta resistencia me reveló que el neopentecostalismo en Chile no opera como un movimiento autónomo consolidado, sino como una sutil corriente de influencia transversal sobre las iglesias clásicas. Su poder no se asienta en la arena de las catedrales, sino en la levedad del aire: viaja a través de las estéticas de la música religiosa contemporánea y del eco de los ciberpredicadores digitales. Son estas nuevas mediaciones las que reconfiguran las prácticas, los discursos y el consumo del creyente, alterando la superficie del campo evangélico nacional sin llegar a quebrar su vieja y arraigada estructura histórica.

Durante la primera mitad de la década del 2000, la masificación de internet ensanchó las fronteras del conocimiento, abriendo el acceso a la bibliografía especializada sobre el pentecostalismo producida en otras latitudes. No obstante, ese tramo de mi vida estuvo marcado por las urgencias de la inserción laboral y el ejercicio profesional. Por entonces, el escenario académico chileno ofrecía un suelo árido para la formación doctoral en ciencias sociales: los escasos programas existentes, asfixiados por la falta de becas, blindaban sus aulas privilegiando la admisión de sus propios estudiantes, como una estrategia corporativa para asegurar el compromiso institucional. El viento cambió en 2005, cuando el gobierno de Michelle Bachelet implementó un Fondo Nacional de Becas que democratizó el acceso a la formación avanzada. En ese nuevo horizonte político-académico, la Universidad de Tarapacá (UTA) abrió las puertas de su doctorado en antropología. Ubicada en la frontera con Perú, esta trinchera del saber poseía un valor sagrado para mí, pues validaba tesis centradas en el estudio de la religión y el pentecostalismo. Cobijado por esta audaz apertura institucional,

cargué mis preguntas y mis dudas en la mochila, e ingresé formalmente al doctorado en el año 2006, listo para iniciar la etapa definitiva de mi madurez intelectual.

El año 2005 trajo consigo la publicación de mis primeros artículos académicos y, con ellos, el temprano choque contra los gruesos muros que en Chile dificultaban la circulación de saberes sobre la religión y el pentecostalismo. Lejos de resignarme a ese silencio editorial, opté por fundar un espacio autónomo: la *Revista Cultura y Religión*. Aquella quimera cobró vida gracias al amparo ciego y generoso de titanes como Isaac Caro, Alejandro Frigerio y Renée de la Torre, quienes me brindaron su respaldo sin que mediaran redes previas ni prestigios consolidados, pues yo apenas rozaba los albores de mi formación doctoral. Su fe en el proyecto nos permitió levantar un Comité Editorial y parir, en 2007, un primer número huérfano de recursos pero colmado de mística. En sus primeros vagabundeos, las páginas de la revista hablaron más de las texturas de la cultura que del misterio de la fe, un desequilibrio que comencé a revertir al volcarme a los caminos internacionales. El Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) en Buenos Aires, aquel mismo 2007, y mi bautismo en 2009 dentro de las aulas de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM) (hoy Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina o ACSRAL), se convirtieron en mis redes para pescar el proyecto e invitar a las mentes más jóvenes a tejer redes. La *Revista Cultura y Religión* devino entonces en mi llave maestra y estratégica: me abrió las puertas de los circuitos editoriales de la región, enlazándome con faros hermanos como *Sociedad y Religión*, del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL), y *Sociedade e Religião*, editada por el Instituto de Estudios de la Religión (ISER). Ese diálogo no solo me permitió honrar las sendas ya trazadas por aquellas publicaciones, sino ensanchar de forma irreversible mi universo conceptual con la savia y la polifonía de la bibliografía latinoamericana.

El verano de 2008 me guió hacia una pasantía doctoral en la Ciudad de México, un umbral que me permitió encontrarme con Carlos Garma

y desentrañar su etnografía pionera en comunidades indígenas. Sus hallazgos trizaban los prejuicios genéricos que confinaban al creyente nativo a ser una víctima del etnocidio o un dócil brazo religioso de los intereses estadounidenses. Esta estancia fue la llave maestra para abrazar la bibliografía original de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), nutriéndome de las investigaciones empíricas que Felipe Vázquez, Elio Masferrer y Patricia Fortuny desplegaban sobre el protestantismo en el continente. En 2009, mi breve paso por la Red de Estudios Latinoamericanos de Estudios Pentecostales (RELEP) cruzó mis pasos con mi colega Luis Orellana, una alianza intelectual de la que brotarían, con los años, cerca de una veintena de artículos y varios libros en coautoría. Ese mismo 2009, mientras Chile conmemoraba el centenario del pentecostalismo, el Congreso de la ACSRAL tomó las aulas de la Universidad de Santiago de Chile (USACH) bajo el liderazgo de Cristián Parker Gumucio. En aquel marco histórico, propiciamos el relanzamiento de *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno* (2009), la obra cumbre de Christian Lalive d'Epinay. El eco del libro fue precedido por un solemne acto conmemorativo donde nos congregamos a reflexionar críticamente sobre el surco teórico, metodológico y político que este texto, casi convertido en catecismo de la sociología del pentecostalismo había trazado en el estudio del pentecostalismo latinoamericano.

El año 2008 abrió las puertas a mi investigación doctoral, una inmersión absoluta en *la cultura de la muerte y el morir en el pentecostalismo chileno* (Mansilla, 2016). Al igual que en mis inicios, me consagré durante tres años a una inmersión intensiva de las cartografías del más allá — el cielo, el paraíso y el infierno— rastreando sus espacialidades desde los mitos de Grecia y Egipto hasta el mundo cristiano y las cosmovisiones indígenas de América, de la mano de la antropología clásica. En paralelo, volví a sumergirme en las venas de la historia de Chile, desenterrando la literatura social como una clave interpretativa fundamental. Fue en ese descenso hacia los sepulcros de la fe donde experimenté un quiebre confesional irreversible; un progresivo y doloroso desencantamiento del pentecostalismo que

brotó de la insostenible tensión entre mis niveles de experiencia religiosa. Por un lado, palpitaba la vivencia concreta en una congregación de Iquique: cuatrocientos parroquianos, de los cuales más del sesenta por ciento eran migrantes peruanos y bolivianos, erigiendo el templo como una conmovedora "comunidad de comunidades". Por otro, resistía el pentecostalismo imaginado románticamente como la religión de los pobres; y, finalmente, se imponía el pentecostalismo observado con frialdad en sus archivos, mudanzas y sedimentaciones a lo largo de un siglo. Esta dislocación profunda entre el calor de la experiencia comunitaria, la representación simbólica y la tozuda historicidad institucional operó como mi gran punto de no retorno: el instante herido donde clausuré mi trayectoria religiosa para fundar, de manera definitiva, mi posicionamiento analítico e independiente como investigador.

Mi investigación me situó frente a las transformaciones del pentecostalismo chileno entre 1909 y 2009, un siglo que analicé a través de cuatro periodos históricos. A partir de la década de 1980, identifiqué el inicio de un silencioso desencantamiento; una mundanización y secularización interna donde el movimiento abandonó progresivamente su matriz como "religión de los pobres" para cortejar las lógicas de los sectores medios. Este giro trastocó la liturgia: la muerte, que antes gobernaba con solemnidad los púlpitos y editoriales, fue desterrada por el afán de edificar templos monumentales, el confort económico pastoral y la urgencia del bienestar material. Aquellos nuevos énfasis no solo poblaron las revistas, sino que conquistaron el medio emergente de la época: las ondas de los programas radiales. En 2009, el mundo evangélico hizo pública su fractura al sepultar la vieja utopía de "Chile para Cristo" y dividirse de forma irreversible entre la centroizquierda y la derecha. La fe dejó de ser un aparente y silencioso bloque monolítico para convertirse en una religión más dentro del pluralismo, con un voto fluctuante, idéntico a un cardumen que altera su rumbo según las corrientes de la sociedad. A partir de ese año histórico, el "hermano en la fe religiosa" claudicó definitivamente frente al nacimiento del "hermano en la fe política". Estas mudanzas no son huérfanas en la historia

de las religiones: Max Weber las descifró bajo el concepto de la rutinización del carisma, un eclipse de fervor que ya había domesticado las raíces del metodismo, los menonitas o el Ejército de Salvación. La evidencia comparada me reveló que los movimientos carismáticos florecen en el barro de las profundas crisis sociales al ofrecer un escudo comunitario de sentido; en contraste, cuando el neopentecostalismo logra garantizar la movilidad social, los empresarios y los políticos se mudan a los altares. Allí, el liderazgo abandona el ideal ascético de la moderación y prefiere sacralizar el éxito material a través de cualquier engranaje, asumiendo sin culpa las zonas grises de la corrupción. Esta arquitectura teórica la esculpí desde una antropología histórica, tomando como cantera principal las páginas de la revista *Fuego de Pentecostés* de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, analizada de forma sistemática a lo largo de cien años. Bajo este andamiaje, defendí con éxito mi tesis doctoral en abril del año 2011, cerrando un ciclo y abriendo las puertas a mi definitiva libertad intelectual.

Pentecostalismos en transformación: trayectorias, fronteras y reflexiones epistemológicas

Mi itinerario investigativo comenzó a cambiar en el 2011, bajo la luz del desierto de Tarapacá, conociendo el pentecostalismo aymara. Inspirado en los abordajes teóricos-simbólicos de Clifford Geertz y Victor Turner, comprendí que la conversión nunca es una ruptura total ni definitiva que sepulté el pasado cultural, sino una reconfiguración. Conocí que la furia iconoclasta — aquella urgencia de romper las antiguas divinidades — brota del sentimiento de exclusión de su propia comunidad. Así cobró sentido la belicosidad del yatiri (shaman) convertido, Braulio Mamani: el fuego de su prédica no era otra cosa que el síntoma de una grieta discursiva — el derrumbe del relato premilenarista clásico del pentecostalismo. Al desplazarse el horizonte teológico desde la salvación ultraterrena hacia las demandas inmediatas del presente, se desató la necesidad de reconfigurar la religiosidad naturalista nativa, impeliendo para que el converso aymara habitara la

espacialidad de los nacientes templos pentecostales. La destrucción de los pucarás y vestigios sagrados andinos no fue solo un acto de violencia; fue la paradójica manera en que el carisma, henchido de inmediatez, levantó murallas estables para postergar el regreso de Cristo y aprender a vivir en la tierra. Aquella frontera me enseñó que la religión es, ante todo, un territorio en movimiento. Por eso, entre 2014 y 2017, seguí los pasos de los aymaras y quechuas que cruzaban las fronteras (in)visibles entre Chile, Perú y Bolivia. Cobijado en el pensamiento comunitario de Jean-Luc Nancy, dejé las lecturas que reducían los templos a "puentes de refugio" para los migrantes y quienes se movilizan por las fronteras. Encontré que la religión evangélica opera como una "comunidad de comunidades": un tejido de hilos invisibles por donde circulan la nostalgia, el trabajo y la constante necesidad de habitar en comunidad. Conocí a un migrante que, lejos de ser víctima dócil del destino, agenciaba su propia historia a través de un creer nómada, flexible y colmado de pertenencias múltiples. Eran artesanos de una hospitalidad itinerante que yo mismo debí encarnar en los inviernos de mi propia biografía. En un tercer tramo del viaje, al adentrarme en las venas abiertas de la movilidad transfronteriza, el paisaje me reveló su misterio más íntimo: la frontera no disuelve el ser, lo reinventa. En las esquinas urbanas de los bordes, los cantos pentecostales difuminaban las banderas nacionales para tejer patrias invisibles y transfronterizas hechas de música, afectos, comidas y silencio. Era interesante observar que la comida era un rito antes y después de cada culto. En contraste, allí donde los pasos fronterizos se vuelven ásperos y el frío y el calor altiplánicos evidencian su severidad, el mundo evangélico actuaba como un ancla heráldica, un refugio donde las comunidades rurales reafirmaban sus identidades indígenas más ancestrales, trazando fronteras simbólicas tan nítidas como las cumbres andinas. La frontera dejó de ser una línea en el mapa para revelarse como territorios del espíritu: espacios sagrados y dinámicos donde el mundo andino contemporáneo, sigue recreando su identidad y su cultura.

Uno de los pasajes más profundos y conmovedores de este viaje fue adentrarme en el corazón evangélico, aymara y quechua, que late en las

alturas de Perú y Bolivia. Allí, en la inmensidad del altiplano peruano, el paisaje religioso me reveló una historia distinta a la hegemonía pentecostal que yo conocía en Chile: el escenario estaba habitado por el adventismo. Aquella historia no nació en la asepsia de los templos, sino en la resistencia, en los albores de 1910, cuando se trenzó de forma indisoluble con el destino de Manuel Zúñiga Camacho. Este líder aymara, un visionario proscrito, ya había desafiado el mito del indio analfabeto por naturaleza, al fundar en 1902 la escuela de Utawilaya. Aquella precaria aula de adobe no era solo un techo para resguardarse del viento puneño; fue una trinchera, primero de alfabetización y luego de una nueva sacralidad. Es considerada una experiencia pionera de alfabetización indígena y educación rural en América del Sur. Zúñiga Camacho intuyó que enseñar a leer no era un acto piadoso, sino un bautismo de palabras escritas y leídas para defender la tierra ancestral y reclamar la autonomía jurídica de su pueblo frente al yugo del patrón y la religión de hacienda.

La misión de la Iglesia del Nazareno, iniciada en 1953 por los misioneros Skinner, cobró su verdadero sentido andino bajo el liderazgo del aymara Juan Tancara. En un tiempo sacudido por la Revolución Boliviana y el auge comercial del Puerto Libre de Arica, esta fe no buscó los espacios urbanos, sino que, siendo el mismo Tancara un agricultor, llevó la prédica nazarena hacia la precariedad de los campamentos de Azapa y Lluta, en los campamentos que se levantaban en los bordes de las líneas del tren de Arica (Chile) a La Paz (Bolivia). Aunque esta experiencia no tuvo el sello revolucionario de Puno, poseyó una belleza más íntima: se convirtió en un santuario para la palabra andina. Al predicar en lengua aymara, el templo arrulló el dolor del desarraigo, la nostalgia de la comunidad andina y operó como una red de amparo rural-urbana ante la fría soledad de las ciudades. Fue allí donde registré una experiencia de movilidad religiosa comunitaria: la migración colectiva de una congregación entera que, en el año 2000, empacó sus símbolos sagrados, del pueblo de Guallatire para fundar la Iglesia Nazarena de Guallatire en la ciudad de Arica. Aquel espacio devino en memoria viva y activa; un trazo de tierra natal traído a la urbe para que los

ancianos y ancianas, al cantar los viejos himnos, sintieran que jamás se habían marchado de su pueblo.

El desierto también me permitió contemplar el surco de una fe estacional, encarnada en una comunidad evangélica bautista aymara que descendía desde Oruro (Bolivia) hacia el valle de Caleta Vítor en Arica. Sincronizando sus vidas con los ciclos de la tierra, unas cincuenta personas migraban cada año siguiendo la ruta invisible de la cosecha del tomate. En esa travesía precaria, la comunidad no habitaba en la solidez de los templos, sino en los lazos de una hospitalidad interdenominacional que desafiaba las fronteras dogmáticas: al llegar, iglesias bautistas y pentecostales locales abrían sus puertas para transformarse en refugios compartidos. Aquel amparo fue vital para la infancia del desierto. Los templos se improvisaban como aulas de escuela y comedores, tejiendo un manto de cuidado comunitario que no solo resguardaba a los niños del rigor del sol, sino que aliviaba los brazos de las madres aymaras, permitiéndoles que sus hijos e hijas, durante las faenas agrícolas, estuvieran a salvo. Al marcharse el último verdor de la cosecha, la comunidad volvía a levantar el campamento y se desplazaba hacia nuevos territorios productivos. Al hacerlo, no dejaban su fe atrás: empacaban sus cánticos, sus biblias ajadas y sus altares portátiles, demostrando la existencia de una religión móvil; una tenaz iglesia en tránsito.

Una experiencia similar la observé en los barrios circundantes de Santa Cruz de la Sierra, en Bolivia, donde encontré una comunidad pentecostal quechua que desafiaba el olvido urbano. Aquel altar estaba custodiado casi por entero por el coraje de mujeres y niños, experiencias marcadas por el rigor del comercio itinerante y la sobrevivencia en las esquinas de la gran ciudad. Al caer la tarde, una vez guardadas las mercancías del día, aquellas mujeres encendían el fuego del espíritu mediante cultos celebrados enteramente en lengua quechua. El templo se transformaba entonces en un sagrado territorio de libertad. El aire se llenaba de un torrente de oraciones, dando paso a extensas prácticas catárticas y danzas extáticas. En medio de aquella profunda precariedad urbana, el ritual pentecostal operaba como un bálsamo de descarga simbólica: las lágrimas y el trance transmutaban

el dolor de la exclusión en un abrazo colectivo. El cuerpo, que durante el día era encorvado por el peso de la faena y la dureza y crudeza del trabajo, recobraba en la danza su dignidad perdida, reinscribiendo el sentido de lo sagrado en cada movimiento y tejiendo, en el exilio de los márgenes, un vínculo comunitario inquebrantable.

En los cerros de La Paz (Bolivia), una iglesia neopentecostal aymara me reveló cómo múltiples constelaciones culturales pueden habitar un mismo templo. Allí, el domingo se despliega como un viaje en el tiempo y el espacio a través de cuatro altares performativos. Las primeras horas de la mañana pertenecen a la memoria: un culto celebrado enteramente en lengua aymara, fiel a la solemnidad del pentecostalismo clásico y al peso sagrado de la palabra. Al mediodía, el aire muta hacia una estética globalizada; el templo se inunda con acordes neopentecostales de influencia australiana y brasileña, encendiendo una intensa emocionalidad que promete sanidad y milagros económicos, todo enmarcado en una vibrante vitrina de libros, souvenirs y promesas de prosperidad. Al caer la tarde, la liturgia se viste de fiesta andina y estalla en una ritualidad carnavalesca, donde las danzas y los ropajes multicolores evocan la magia de Oruro (Bolivia) o La Tirana (Iquique, Chile). Finalmente, la noche es tomada por la juventud aymara, que transforma el santuario en un escenario performativo inspirado en el fenómeno del *k-pop*. En ese clímax juvenil, los cuerpos y los ritmos globales se hibridan creativamente con la identidad nativa, demostrando que, en el altar de la modernidad andina, la fe no se fosiliza: se reinventa en cada generación.

Así, un solo templo cobijaba universos distintos, demostrando cómo la religión trenza la herencia andina, las corrientes de la globalización y la pluralidad teológica. En esa misma urbe paceña emergió la imponente iglesia Ekklesía, inspirada por Kathryn Kuhlman y conducida por Julio César Ruibal, cuyo eco político rozó desde el régimen de Hugo Banzer hasta el norte chileno, para luego respaldar a Evo Morales. Las distancias entre Ekklesía y la congregación Poder de Dios desnudaron dos dimensiones del neopentecostalismo: la primera encarnó un modelo de clase media, sobrio

y profesionalizado; la segunda estalló en una estética expresiva arraigada en la teología de la prosperidad. Sin embargo, cuando la estilización institucional de estos megatemplos enfrió su cercanía con las bases populares aymaras, el vacío fue habitado por nuevos altares en las laderas de El Alto (ciudad del Alto, Bolivia). Allí germinó la iglesia Luz de Dios es Vida, perteneciente a la denominación El Nazareno o "nazarenismo neocarismático" que vinculó la religión con la alfabetización y el amparo comunitario: pastores vinculados con el trabajo social y la pedagogía social. En sintonía, ciertos sectores de las Asambleas de Dios diseñaron redes institucionales de cuidado, sosteniendo económicamente a las ancianas aymaras en su vulnerabilidad. Este mapa revela el pulso del mundo evangélico: un territorio diverso donde los credos protestantes se tornan pentecostales en su fervor, mientras el pentecostalismo se "protestantiza" y apacigua sus formas a medida que sus fieles ascienden los peldaños de la estructura social. Cuando las iglesias se enfrían, los aymaras evangélicos poseen la memoria de la resistencia y el fuego de la creatividad para reinventar, desde sus propias cenizas, iglesias evangélicas más vivas: altares encarnados en la piel del desierto, tejidos comunitarios donde la fe vuelve a hablar en lengua indígena.

Los espacios fronterizos desnudaron transformaciones que agrietan definitivamente la ilusión de un pentecostalismo homogéneo. En lugar de una realidad singular, el territorio revela una constelación de pentecostalismos heterogéneos y multiculturales. En esta cartografía, es posible distinguir los pentecostalismos fronterizos, cuyos altares se resguardan en los bordes fronterizos, de los pentecostalismos transfronterizos, que entrelazan ambas orillas mediante redes vivas de cooperación y movilidad sagrada. Más allá de estas expresiones ancladas transnacionales, el campo contemporáneo respira a través de dinámicas globales de reconfiguración simbólica y organizacional. Son estas mutaciones de la fe las que me permitieron acuñar y conceptualizar dos categorías esenciales: el transpentecostalismo y el postpentecostalismo, conceptos teóricos necesarios para descifrar los nuevos itinerarios sagrados y las sutiles transformaciones que configuran el pentecostalismo en el mundo contemporáneo.

El transpentecostalismo encarna la transformación religiosa influenciada por la globalización y la desinstitucionalización religiosa. En este nuevo escenario, las identidades pentecostales se reconfiguran; el creyente ya no habita el confinamiento de una sola denominación, sino que navega — al amparo del universo digital — entre múltiples tradiciones y contenidos sagrados. Esta apertura ensancha la autonomía del sujeto en la gestión de sus pertenencias y en el tejido de su socialización religiosa. Sin embargo, este nomadismo no siempre fecunda un pluralismo real; en ocasiones, el consumo selectivo de información refuerzas viejas ideologías reforzadas en las redes sociales. En definitiva, aun en la quietud de los cuerpos y sin mediar una movilidad física, el entorno digital desata una intensa circulación simbólica de creencias. Así toman forma identidades religiosas más dinámicas, flexibles y emancipadas de la vieja obligatoriedad institucional, pero no significa que sean más innovadoras ni más autónomas.

El postpentecostalismo relata el desencanto y las grietas que se abren en el pentecostalismo clásico cuando las estructuras institucionales intentan ejercer un control asfixiante sobre la intimidad de los creyentes. En este quiebre de certezas, los pastores y las viejas jerarquías eclesiales ven diluir su legitimidad frente a nuevas mediaciones: el ascenso de los influencers evangélicos que habitan las pantallas. Ágoras virtuales como *X* o *TikTok* adquieren una centralidad implacable en la producción y el eco de los discursos sagrados, desplazando la soberanía del templo físico como espacio exclusivo de socialización y disciplinamiento. Así, el peso de la autoridad religiosa se muda de coordenada: ya no descansa en los cimientos del dogma o el nombramiento institucional, sino que se subasta constantemente en la visibilidad, la interacción y el veredicto de la validación digital.

En una cuarta travesía (2021-2024), adentré mi mirada en los pliegues más ásperos del Norte Grande chileno, para rastrear las redes evangélicas intra y extracarcelarias que asisten a los prisioneros de origen aymara y quechua. El estudio me reveló que estas comunidades logran tejer hilos invisibles que rescatan la humanidad al recluso, uniendo las celdas con las familias distantes para mitigar el dolor del aislamiento e intentar

una esquiva promesa de reinserción. En este laberinto de rejas, los pentecostales despliegan una tenaz capacidad organizativa a través de sus "ministerios carcelarios", abriendo frentes de amparo tanto tras las rejas como en los hogares transfronterizos. Brindando hospedaje y acompañamiento a las familias que vienen de Bolivia a Iquique a visitar a sus parientes recluidos por el transporte de droga. Si bien las cúpulas de estas redes visten una fuerte presencia masculina, es el silencioso y cotidiano trabajo de las mujeres el que sostiene esta asistencia carcelaria, sobre todo de cuidado, atención y hospedaje. En estas geografías del dolor, las redes evangélicas transfronterizas operan como una red de refugios; umbrales donde el tiempo suspendido de la condena es ritualizado y resignificado. Frente a la erosión de los lazos comunitarios étnicos, la comunidad evangélica emerge como una comunidad sustituta, una red de emergencia para el indígena encarcelado, el desterrado y su familia. Son redes frágiles y hechas de precariedad, es cierto, pero en su interior abrigan sagrado capeo ante el abandono y la deshumanización carcelaria, para recrear la identidad indígena allí donde la exclusión y la incertidumbre la desprecian.

En una quinta travesía, que actualmente desbroza sus propios senderos, mis pasos se desplazaron hacia el sur de Chile, allí donde la Región de Los Lagos se fragmenta en archipiélagos y vientos australes. El propósito es auscultar la movilidad evangélica en los bordes donde coexisten los misterios insulares, los márgenes periurbanos y los pasos fronterizos que nos conectan con Argentina. El corazón del estudio late en la transformación sociocultural de los templos que habitan las islas de Puerto Montt y Calbuco, un tejido insular marcado por los profundos sismos históricos que han sacudido a estos territorios desde la lejana década de 1930 — crisis económicas, hambrunas, terremotos y dictadura militar. Para abrazar esta complejidad, mi andamiaje teórico se cobija en las epistemologías post: una mirada relacional y viva que se niega a confinar la realidad en binarismos fríos como isla o continente, sedentarismo o movilidad. Es un diálogo íntimo con la antropología del movimiento y el posfundacionalismo político, intuyendo que la religión, como el mar, es una fuerza en constante

movimiento y transformación. En estos parajes, el desvanecimiento de los antiguos lazos tradicionales no ha dejado la existencia vacía; por el contrario, ha parido un renovado y vibrante sentimiento comunitario que despierta con una intensidad sobrecogedora ante los trances más profundos de la condición humana: el misterio de la enfermedad, el dolor de la muerte o el júbilo de las festividades compartidas. Al mismo tiempo, las petrificadas instituciones religiosas se erosionan de forma silenciosa; la militancia rígida retrocede para dar paso a creyentes que buscan creencias sin altares ni pertenencias estables. Las creencias, los ritos y las prácticas emergen como geografías móviles y flexibles, puentes invisibles tendidos entre travesías marítimas, ondas radiales e intercambios de puros símbolos entre la insularidad chilena y la Patagonia argentina. Finalmente, figuras entrañables como los "creyentes golondrinas" y las romerías del turismo religioso le devuelven a la religiosidad insular su carácter devocional, pero ahora, itinerante, un andar peregrino profundamente enraizado en las historias, memorias y nostalgias de este mundo insular, fronterizo y patagónico.

Aportes investigativos y contextos de producción del conocimiento en los estudios de la religión en América Latina

No puedo cerrar este itinerario de vida académica sin rendir tributo a uno de los refugios más luminosos de mi trayectoria: la red tejida al alero de ACSRAL junto a mi entrañable colega Mariela Mosqueira, con quien sostengo tres proyectos que son, en realidad, actos de sueños y terquedad compartida. El primero tomó la forma de un libro: *Sociología del pentecostalismo en América Latina* (Mansilla; Mosqueira, 2021), una obra que no fue un mero ejercicio editorial, sino un hito fundacional que reunió las voces dispersas de hombres y mujeres entregados a grabar el recorrido tanto de pentecostales como de estudiosos del pentecostalismo, desde las ciencias sociales. En ese mismo año (2021), desafiando la quietud y, por qué no, el miedo que nos generaba la pandemia del COVID-19, dimos

inicio a la revista *Protesta y Carisma*. Este espacio académico nació para cobijar y visibilizar los saberes sobre el mundo evangélico contemporáneo, uniendo los esfuerzos de la UNAP y el CEIL. A pesar de los inviernos económicos y las grietas financieras que asedian a nuestras instituciones, este proyecto sigue vivo y consolidándose, empujando con dignidad su camino hacia los grandes sistemas de indexación internacional. En sintonía con ese fuego, hoy nos convoca la artesanía de un nuevo libro: *Sociología de las religiones en América Latina*, una apuesta que expande los límites de nuestra mirada y consagra una perspectiva comparativa y regional. Estas faenas compartidas no han sido en vano: han cimentado una red indómita de investigadores — muchos de ellos pertenecientes y participantes activos de RIFREM y ACSRAL — cuya promesa central ha sido fundar una casa abierta, acumulativa y generosa. Nuestra mayor herencia es el cuidado y la incorporación de las y los investigadores jóvenes que miran el fenómeno religioso con ojos nuevos. Es ahí donde la red se vuelve sagrada y estratégica: en su capacidad para entrelazar los latidos de varios centenares de voluntades, abriendo surcos para las nuevas generaciones y provocando ese instante mágico donde los académicos consagrados se sientan a la mesa con quienes recién inician el viaje. Es en ese diálogo intergeneracional — donde la audacia del neófito abraza la experiencia del avezado — donde el conocimiento deja de ser una fría propiedad individual y se transforma en una comunidad epistémica, asegurando que el hilo de nuestra memoria jamás se corte.

Mi itinerario teórico y epistemológico ha seguido los consejos de Clifford Geertz y Niklas Luhmann: la certeza de que las ciencias sociales solo mantienen su alma viva y su relevancia teórica si aceptan dialogar, de forma abierta y permanente, con otros saberes como la teología, la filosofía y la literatura. Acogiendo ese llamado, he procurado que mi aproximación a las religiones evite tanto la fría distancia del cientificismo aséptico como el fervor del creyente. Esta última postura suele confundir la sociología de la religión con una sociología religiosa que instrumentaliza la ciencia para blanquear discursos confesionales. Frente a ello, mi trabajo se configura

como un ejercicio deliberadamente interdisciplinario; un viaje donde los conceptos se trenzan con las humanidades y se sumergen en la memoria viva de los archivos y documentos escritos con el puño y letra de las propias comunidades pentecostales. En este último tramo, esa búsqueda me ha llevado a rastrear las huellas de lo evangélico en las páginas de la literatura chilena y latinoamericana, así como a descifrar los rostros y las sombras que el cine proyecta sobre la fe popular.

Sin embargo, el campo no solo me ha entregado metáforas; también me ha confrontado con la tristeza más profunda. Al escuchar relatos de mujeres evangélicas de Chile, Bolivia y Perú, me encontré de frente con desgarradoras narrativas de violencia sexual y de género. Esas voces rotas me exigieron detener el paso, despojarme de la fría distancia e incorporar nuevas formas de escritura, habitando una ética innegociable ante la delicadeza infinita que implica custodiar información tan sensible, allí donde el formato rígido del *paper* académico resulta insuficiente. Comprendí entonces que investigar no es solo un ejercicio de recolección y análisis de datos; el desafío radica en lograr que la palabra trascienda los muros universitarios y abrace a la gente común. Mi apuesta es que la sociología actúe como un refugio de dignidad para quienes han sido quebrantados por el secreto y la impunidad, abriendo camino a otros géneros como el cuento, el ensayo y la novela histórica, que es también, otra forma de hacer sociología de las religiones. Se trata de ensayar un lenguaje más accesible y cercano, que devuelva el sentido a las mismas comunidades de las cuales uno extrae — y, a veces, involuntariamente expropia — sus historias de vida.

Mi contribución al campo ha consistido, fundamentalmente, en desentrañar las dimensiones políticas, culturales y sociales del pentecostalismo chileno, resquebrajando aquellas lecturas homogéneas y estereotipadas que nublan su comprensión. Entre ellas, he cuestionado con fuerza el mito que confina a los evangélicos a un alineamiento inherente y dócil con la dictadura militar. Mis hallazgos demuestran que sus posicionamientos políticos han sido heterogéneos y firmemente situados en la historia, distanciándose de aquellas primeras décadas fundacionales donde operaron

como una auténtica contracultura religiosa. En este sentido, la memoria del campo revela la existencia de denominaciones y liderazgos evangélicos que se alzaron como abiertos opositores al régimen de Pinochet, llegando incluso al audaz gesto de enviar cartas formales de denuncia al dictador en 1986. Así, mi trabajo restituye la pluralidad a un sujeto histórico complejo, demostrando que la fe bajo el autoritarismo también supo de disidencias y coraje.

Asimismo, la indagación histórica me ha permitido rescatar del olvido la militancia de líderes evangélicos en los cimientos de la izquierda chilena, documentando su participación clave en la fundación del Partido Comunista en 1922 y del Partido Socialista en 1933. Del mismo modo, la memoria del archivo constata el confinamiento de pastores en campos de concentración en 1948 bajo la Ley Maldita, así como la violencia infligida a sindicatos de densa filiación evangélica; una veta represiva que hallaría su eco más oscuro en la Masacre de Chihuio, aquel fatídico 9 de octubre de 1973 en las cercanías de Valdivia. Estas vidas fueron truncadas no por su adscripción religiosa, sino por su inquebrantable identidad obrera y política. Con ello, mi investigación sutura una brecha en la historiografía nacional, demostrando que, en el corazón de las luchas sociales del siglo XX, la Biblia y el ideal de justicia caminaron muchas veces bajo la misma lluvia y por el mismo sendero.

Asimismo, mi indagación ha buscado hacer justicia al rol pionero de las mujeres en la matriz fundacional del pentecostalismo chileno, desenterrando su función decisiva en la difusión y consolidación del movimiento a escala nacional. Este empeño exigió una revisión crítica a textos de la historiografía oficial pentecostal, como la *Memoria misionera: reseña histórica de los inicios de la Iglesia Metodista Pentecostal* (1948) de Willis Hoover. Descubrí que sus páginas reproducen una matriz colonialista e imperial que invisibiliza sistemáticamente los liderazgos locales, silenciando y desvalorizando la acción de las verdaderas arquitectas de esta fe en sus primeros inviernos institucionales. Más aún, este relato fundacional opera una sutil violencia androcéntrica: subordina la agencia religiosa femenina

y proyecta los conflictos personales del autor con las mujeres de su entorno sobre el devenir histórico del movimiento. Frente a ese olvido impuesto, mis investigaciones han restituido la centralidad y el coraje de figuras entrañables como Elena Laidalaw, Laura Ester y Mary Anne — esposa del propio Hoover —, constructoras fundamentales del nacimiento, la expansión y el sostenimiento del culto, demostrando que la historia oficial fue escrita desde un sesgo patriarcal que urge problematizar y reescribir desde sus raíces. Conocer el pentecostalismo a través de sus archivos, fuentes históricas y pliegues literarios permite comprender el fenómeno desde otras ópticas de autodefinición simbólica. Desde sus mitos de origen, este movimiento brota, de manera visceral, como la religión de los pobres y el refugio de las mujeres y de los indígenas, aun cuando la rigidez del dogma evite nombrarlo así. Esta autocomprensión se explica porque el pentecostalismo temprano, ajeno a las teologías frías y a las élites intelectuales, se construyó con los recursos culturales y el barro de los ladrillos de la arquitectura de los sectores populares. En ese escenario desamparado, la figura del pastor no emergió como un burócrata del espíritu, sino con la entrañable cercanía de un "hermano mayor": un espejo moral de trabajo, sacrificio y esfuerzo que articuló una pedagogía práctica para sobrevivir el día a día.

En algunos casos, ciertos liderazgos llegaron a constituirse en verdaderos "patrones de iglesias", acumulando y redistribuyendo caudales sociales, materiales y simbólicos con los que labraban redes políticas y rutas de movilidad social para sus fieles. Este engranaje organizacional permitió sortear con relativo éxito el primer gran cisma del movimiento en 1932, cuando la Iglesia Evangélica Pentecostal volcó sus ojos hacia Bolivia y la Iglesia Metodista Pentecostal cruzó hacia Argentina. Ambas denominaciones consolidaron una expansión nacional que avanzó con fuerza desde el centro hacia el sur austral de Chile, penetrando también por las venas de las sendas ancestrales: la huella aymara en el norte y el territorio mapuche en el sur. En este despliegue, la conversión indígena adquirió un peso estratégico, pues los nuevos creyentes ascendieron rápidamente a posiciones de liderazgo, mudando el cacicazgo tradicional por la investidura del

pastorado. Del mismo modo, el campesinado desposeído halló en el altar una paradójica vía de acceso simbólico a la figura del patrón; un estatus que el orden de la hacienda les había vedado históricamente por razones de raza y clase. A este entramado se sumó la conversión de militares, seducidos por la constante invocación de metáforas bélicas que pintaban la existencia como una guerra, una batalla o un combate sagrado, donde la mirada del fiel descubría en su pastor a un sargento marchando con firmeza al frente de sus soldados.

Sin embargo, uno de los pliegues más profundos de esta cultura religiosa radica en su concepción dicotómica del hacer: el "trabajo material" frente al "trabajo espiritual"; el laborar "para el mundo" en oposición al obrar "para el Señor". Mientras el primero era asumido como una pesada necesidad impuesta, manual y socialmente confinada, el segundo emergía como un horizonte de autorrealización libre y emancipador, portador de esquivas promesas de movilidad social, reconocimiento comunitario y acceso al prestigio. De ahí que el íntimo anhelo de tantos hombres conversos fuera alcanzar la investidura del pastorado. En consecuencia, el declive que hoy sacude al pentecostalismo chileno puede descifrarse como una crisis social, comunitaria y simbólica de la propia figura pastoral, cuya legitimidad se erosiona al mismo ritmo que la del actor político. Esto explica la urgencia con la que muchos pastores buscan hoy la profesionalización, el grado de teólogos o el refugio del campo académico. Al mismo tiempo, proliferan escuelas y cursos estivales como afanosas estrategias para reconfigurar el liderazgo ante el avance de la secularización, la mundanización de las bases y ese silencioso desplazamiento donde el viejo compromiso eclesial claudica frente a las lógicas del consumo y el descanso vacacional.

Otro eje que ha cobrado fuerza en mi andamiaje es la denominada ciencia ciudadana, asumida como una audaz estrategia epistemológica que busca involucrar a los propios sujetos en la gestación del conocimiento, abriendo las puertas a la coautoría. Este giro desplaza la asimetría clásica entre investigador e investigado hacia una lógica de participación reflexiva. Así, las personas no son meras fuentes de información; comprenden y

custodian cada estación del viaje investigativo: desde la intimidad de la entrevista y su transcripción, pasando por la lectura crítica, la edición y la autorización de los relatos, hasta la publicación final del libro concebido como un objeto simbólico y social. De este modo, el saber se emancipa del encierro exclusivamente académico para devenir un conocimiento situado, compartido y con verdadera potencia transformadora. En este horizonte, la investigación adquiere una honda dimensión restitutiva: los propios actores descubren que sus creencias y prácticas litúrgicas son legitimadas y valorizadas por la sociología y la antropología. La ciencia deja de mirarlos como simples objetos de estudio para reconocerlos como tejedores legítimos de sentido y de experiencia social.

Uno de los desafíos más cruciales para el porvenir de nuestra disciplina radica en la encrucijada donde se cruzan, simultáneamente, el destino de la fe como fenómeno social y el horizonte mismo de la sociología de la religión. El futuro de lo sagrado se inscribe hoy en dinámicas globales inquietantes, como el ascenso de las extremas derechas y su simbiosis con matrices espirituales, pariendo una preocupante extrema derecha religiosa. Estas corrientes agitan imaginarios de Estado mínimo, antiambientalismo, rechazo a la migración y hostilidad hacia las políticas fiscales de amparo social; una marea regresiva que, a mediano plazo, asediará a las universidades, los consejos científicos y los presupuestos destinados a la investigación de las religiones. Esta emergencia suele retroalimentarse con la radicalización en el extremo opuesto, configurando sociedades fracturadas, atravesadas por lógicas de enemistad, sospecha y violencias encendidas en las trincheras digitales. En este tablero polarizado, la religión tiende a cobijar los discursos de la extrema derecha antes que los de la izquierda radical. Este giro impone una audaz provocación analítica a nuestra disciplina, obligándonos a descifrar expresiones religiosas extremas e intolerantes, radicalmente ajenas al *ethos* crítico, reflexivo y democrático que funda nuestro oficio.

Un segundo aspecto relevante se amarra a las demandas identitarias de los grupos religiosos que, asediados por una crisis de futuro, deciden

replegarse hacia la nostalgia del pasado. Este repliegue interpela a nuestra disciplina a retornar con urgencia a los archivos y a las fuentes históricas — desde la prensa y la legislación hasta el cine, la televisión, la música y la cultura material — para desenterrar allí las raíces de las certezas perdidas. Paralelamente, este mismo eclipse del mañana ha herido a la sociología, que ha ido abandonando su imaginación prospectiva y su audacia ensayística por el temor reverencial a ser juzgada bajo los fantasmas del positivismo o el teleologismo. Nuestro desafío no radica en prescribir con altanería hacia dónde deben ir las religiones, sino en desplegar una imaginación sociológica capaz de vislumbrar hacia dónde se están desplazando. A este panorama se suma una mudanza espacial irreversible: las sociedades y las comunidades de fe ya no habitan con exclusividad los templos ni las plazas físicas, sino el tejido inmaterial de las redes sociales. Las escuelas de teología se virtualizan; los santuarios catedralicios enfrentan crisis de financiamiento que forzarán su reconversión funcional, y las bancas dominicales envejecen confinadas a una militancia de fin de semana. Finalmente, la eclosión de nuevas constelaciones religiosas que antes juzgábamos incompatibles — como pentecostalismos umbandizados, hibridaciones evangélico-católicas o cultos ambientalistas — dinamita los viejos manuales. Estas mutaciones nos imponen desafíos teóricos y metodológicos sustantivos, obligándonos a refundar las herramientas de la sociología de la religión en una América Latina que insiste en reinventar sus formas de buscar lo sagrado.

Por último, las políticas económicas, sociales y culturales impulsadas por los regímenes de extrema derecha profundizarán brechas sociales hasta volverlas llagas infranqueables, pariendo nuevas e inéditas periferias de empobrecimiento. En este mapa de la escasez, aquellas espiritualidades históricamente abrazadas a los sectores subalternos — el pentecostalismo popular, el catolicismo de base y las religiones afrodescendientes — experimentarán una intensa revitalización mística, al mismo tiempo que se convertirán en blanco de renovados estigmas, vigilancias y persecuciones tanto simbólicas como materiales. Paralelamente, el galope del colapso ecológico intensificará los zarpazos climáticos extremos: lluvias

torrenciales, heladas insulares, olas de fuego y calor que herirán de muerte a la agricultura y a la ganadería. Estas tierras yermas serán el caldo de cultivo para nuevas epidemias, inseguridades alimentarias y hambrunas. Sobre este escenario desolado, los éxodos humanos ya no marcharán empujados solo por el hambre económica, sino por crisis hídricas y ambientales. Este desarraigo absoluto reactivará en la memoria colectiva los viejos imaginarios mesiánicos, milenaristas y apocalípticos de larga data; antiguos relatos sagrados que vuelven a despertar del letargo para dotar de un agónico sentido a los hombres y mujeres que deben habitar el umbral del colapso y la incertidumbre radical.

En definitiva, la sociología de las religiones se encuentra hoy ante una encrucijada epocal; un tiempo de transformaciones profundas donde sus confianzas metodológicas y sus andamiajes teóricos y conceptuales son severamente interpelados por los signos del porvenir. Los escenarios emergentes que hemos descrito no representan meras variaciones en el termómetro de la fe, sino auténticos cataclismos sociales que obligan a nuestra disciplina a refundar sus herramientas de cara al segundo cuarto del siglo XXI. Enfrentar el estudio de fenómenos religiosos y sagrados en contextos de crisis civilizatoria, colapso ambiental y reconfiguración global del poder nos exige, en primer lugar, despojarnos de las viejas categorías estáticas herederas de la modernidad industrial. La disciplina urge transitar hacia escalas de observación más dinámicas, fluidas y transfronterizas disciplinariamente, capaces de capturar tanto el murmullo de la fe nómada en el universo digital como el grito de esperanza de las comunidades confinadas. El desafío ya no consiste en aplicar con frecuencia los manuales clásicos, sino en forjar una imaginación sociológica sensible y audaz, dispuesta a reescribir sus propios marcos interpretativos para devolverle la dignidad y el sentido a una humanidad que, aun al borde del abismo, insiste tenazmente en buscar la trascendencia.

Referencias bibliográficas

ALGRANTI, Joaquín. Cuatro preguntas, cuatro enfoques, cuatro ideas de sociedad: El pentecostalismo en el imaginario académico. *Revista Protesta y Carisma*, v. 1, n. 1, 2021.

BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina:* para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

CERIANI CERNADAS, César; CITRO, Silvia Viviana El movimiento del Evangelio entre los Tobas del Chaco argentino: una revisión histórica y etnográfica. *In:* GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo (org). *De indio a hermano:* pentecostalismo indígena en América Latina. Iquique: Campus; Ediciones El Jote Errante, 2005. p. 111-170.

DE LA TORRE, Renée. *Los hijos de la luz:* discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo. Guadalajara: CIESAS; ITESO; Universidad de Guadalajara, 1995.

FOERSTER, Rolf. *Identidad mapuche y religión:* el impacto pentecostal. Santiago de Chile: Ediciones Paulinas, 1989.

GARMA, Carlos. *Buscando el Espíritu:* Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México. Ciudad de México: Plaza y Valdés, 2004.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo. De la invisibilidad a la visibilidad académica: Estudios sobre el movimiento pentecostal en la sociedad andina. *Diálogo Andino*, n. 13, p. 39-51, 1994.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *El peregrino y el convertido:* la religión en movimiento. Ciudad de México: Ediciones del Helénico, 2004.

HOOVER, Willis Collins. *Memoria misionera:* reseña histórica de los inicios de la Iglesia Metodista Pentecostal. [S. l.]: IEP, 1948.

LALIVE D'EPINAY, Christian. *El refugio de las masas:* estudio sociológico del protestantismo chileno. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago, 2009.

LUHMANN, Niklas. *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2007.

MAFFESOLI, Michel. *El nomadismo:* vagabundeos iniciáticos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

MANSILLA, Miguel Ángel. *La buena muerte:* la cultura del morir en el pentecostalismo. Santiago: RIL Editores; Universidad Arturo Prat, 2016.

_____; MOSQUEIRA, Mariela (org.). *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. Santiago: RIL Editores; CEIL-CONICET, 2021.

NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000.

ODGERS-ORTIZ, Olga. Cambio religioso en la frontera norte: Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio. *Frontera Norte*, v. 18, n. 35, p. 111-134, ene./jun. 2006.

RIVIÈRE, Claude. *Los ritos profanos*. Barcelona: Península, 2007.

TARRIUS, Alain. Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: Conveniencia de la noción de territorios circulatorios. Los nuevos hábitos de la identidad. *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, v. 21, n. 83, 2000.

TENNEKES, Hans. *El Movimiento Pentecostal en la Sociedad Chilena*. Iquique: Ciren, 1985.

TURNER, Victor. *El proceso ritual:* estructura y antiestructura. Madrid: Taurus, 1988.