UNIVERSIDAD DE CHILE
Instituto de Asuntos Públicos
Departamento de Ciencia Política

En busca de la Tierra Prometida ...Cultura Política de Líderes Evangélicos

Tesis para optar al grado de Magister en Ciencia Política

Candidato: María Francisca Calderón Castro
Profesor Guía: Emmanuelle Barozet

Mayo 2008

“Todos deben someterse a las personas que ejercen la autoridad. Porque no hay autoridad que no venga de Dios, y las que existen, fueron puestas por El”
(Romanos 13,1)

Agradezco a todos aquellos que hicieron posible el desarrollo de esta tesis: A Dios, mis padres y hermano, a Mariano, a mi profesora Guía, a los pastores que me concedieron las entrevistas, a mi tribu, a mis amigos y a mis mascotas.

INTRODUCCIÓN

En la actualidad, las disciplinas sociales a nivel mundial realizan una revalorización de las manifestaciones religiosas como germen de comunidades, símbolos, creencias y prácticas de impacto social (Light, 1991). Dicha postura se sustenta en la observación de una creciente participación de grupos religiosos en la esfera pública.

Si bien uno de los ejemplos notorios de dicho fenómeno son los grupos fundamentalistas musulmanes (Kepel, 2003) el mundo cristiano latinoamericano no se ha quedado atrás. Tanto en Perú (Espinosa, 1995) como Guatemala (Stoll, 2002), un sector importante de iglesias evangélicas apoyaron candidaturas presidenciales, favorecieron a Fujimori y a Efraín Ríos Montt, respectivamente. Los casos de Perú y Guatemala nos permiten reconocer al componente religioso como un fenómeno presente en el campo político de nuestra región. Su estudio, por ende, abre interesantes perspectivas de análisis para el cientista social a la hora de indagar respecto de las lógicas que intervienen en la adscripción política de quienes profesan el pentecostalismo.

Para analizar las creencias, ideales y tradiciones que dan contenido al comportamiento político (Bobbio, 1991) de los protestantes, nos propusimos elaborar una tesis que estudiará a aquellos líderes que influyen en las decisiones de tipo estratégico de las comunidades cristianas, esto es, los pastores, por ser éstos quienes encabezan y motivan el accionar público y privado de la iglesia y de sus miembros.

Para lograr los objetivos propuestos se decidió desarrollar la tesis a partir de los tres siguientes ejes, histórico, religioso y de socialización política:

a) Eje Histórico: a través del eje histórico la tesis brindará un breve estudio de la historia de las iglesias. Éste posibilitará conocer el origen de instituciones, creencias y valores dentro del grupo. Es más, remitirnos al pasado dotará al presente de una razón de existir (Villoro, 1993). Así por ejemplo, es sabido que la participación política de la Iglesia Metodista Pentecostal, es distinta a la Iglesia Evangélica Pentecostal (Sepúlveda, 1999). La primera ha tenido feligreses candidatos a cargos públicos y la segunda, históricamente, se ha mantenido al margen de la discusión pública. Sin embargo, se desconoce el motivo que fundamenta esta diferencia.

b) Eje religioso: Las religiones se expresan a través de símbolos (palabras y acciones) que tienen un significado adicional al que poseen (Light, 1991,525). Para los evangélicos la Biblia es la base de sus creencias y el fundamento de sus prescripciones conductuales. La libre interpretación de las Escrituras que realizan los evangélicos (Gysel, 2005), ha impedido la uniformidad de criterios al momento de justificar bíblicamente sus actos públicos. Así, en América Latina, los miembros de las iglesias protestantes, hasta hoy debaten cómo se deben entender ciertos versículos. Extractos como:"Todos deben someterse a las personas que ejercen autoridad. Porque no hay autoridad que no venga de Dios, y las que existen, fueron puestas por él" (Romanos,13,1) generan discusión entre los cristianos. Los sectores liberales consideran que dicho trozo llama a denunciar los abusos, a cambiar el sistema y a un mayor compromiso social de la iglesia (Stoll, 2002), mientras las facciones fundamentalistas consideran que no es necesario reinterpretar el texto y que el versículo alude a una clara sumisión al poder público (Stoll, 2002). Este tipo de debates es la base que legitima la mayor o menor apertura pública de los evangélicos. En Chile no existe una

clara percepción del modo con que los protestantes justifican bíblicamente su acción o inacción política.

c) Eje socialización política: El eje socialización política permitirá reconocer los procesos sociales vividos por los líderes, que influyeron en el desarrollo de sus orientaciones más o menos proclives a los objetos políticos (García, 1991).

Así por ejemplo, un individuo que durante su vida ha estado expuesto a estímulos políticos y se ha involucrado con ellos, tendrá una actitud participativa distinta a aquellas personas que no han tenido una gran exposición a incentivos a favor de la intervención pública. En cuanto al proceso de socialización familiar, se debe tener presente que en los últimos años la autoridad paterna ha dejado de ser central en la socialización familiar al promover una mayor participación (Ranney,1982). Por lo tanto, sería interesante conocer cómo las transformaciones sociales se expresan en las orientaciones políticas evangélicas

Para investigar las actividades e interpretaciones políticas de los dirigentes evangélicos, hemos decidido realizar entrevistas en profundidad a informantes privilegiados (Kottak, 2002), quienes poseen un conocimiento particular respecto del tópico tratado, gracias a su experiencia, talento o preparación.

Posteriormente, para analizar las inclinaciones políticas de los pastores se utilizará el enfoque de la cultura política. Cuando Almond y Verba elaboraron el enfoque culturalista contemporáneo, propusieron ir más allá del estudio de las disposiciones económicas y sociales para explicar las orientaciones políticas. Ellos plantearon abordar los factores psicológicos y culturales que explican las disposiciones hacia el sistema político (Benedicto, 1999). La utilización de criterios culturalistas implica reconocer que en la mayor o menor inclinación política de los

individuos, participan sentimientos, conocimientos, opiniones y juicios, que derivan en conductas y criterios de legitimidad (Eckstein, 1988).

2) Objetivo de la Investigación

2.1) Objetivo general:

Analizar las orientaciones políticas de los líderes pentecostales.

2.2) Objetivos específicos:

- Distinguir las corrientes de pensamiento político de algunos dirigentes y pastores pentecostales.
- Identificar las características de los líderes pentecostales proclives a la participación como de los indiferentes a la misma.
- Conocer los canales participativos que promueven los dirigentes públicos evangélicos.

3) Pregunta de la investigación e hipótesis del trabajo:

Esta investigación intentará responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es la cultura política que poseen los líderes evangélicos en Chile?. Para responder esta pregunta se propone la siguiente hipótesis:

Los pastores pentecostales poseen y promueven culturas políticas opuestas y contradictorias. Mientras algunos optan por una mayor participación política, otros prefieren las actividades alienadoras en su grey[1]. Las actitudes más o menos proclives al compromiso político de los pastores se relaciona con situaciones como: el proceso de socialización política del líder, la historia participativa de su comunidad

[1] El diccionario de la Real Academia Española (2001) define grey como: Congregación de fieles cristianos bajo un legítimo pastor.

y los fundamentos bíblicos existentes detrás del accionar público de la iglesia.

4) Descripción de las fuentes

La primera fuente utilizada consiste en datos bibliográficos y documentos gráficos, material que nos permitirá conocer la evolución social, política e histórica, de la participación política de los líderes pentecostales. Adicionalmente, durante el desarrollo de esta investigación, la autora participó en cultos de este credo con el fin de lograr, un conocimiento del lenguaje simbólico de estas iglesias.

La segunda de estas fuentes fueron las entrevistas a pastores y dirigentes pentecostales. Sabemos que estas iglesias han sido estudiadas por diversos cientistas sociales (Lalive D'Epinay 1968; Tennekes 1985, Fontaine 1991; Brothner 1992; Fediakova 2004, etc), quienes han destacado lo disperso de esta comunidad. Razón por la cual fue necesario acotar el universo estudiado. En esta tesis se trabajó con pastores pertenecientes a 6 (seis) iglesias: Cuatro pastores de la Iglesia Metodista Pentecosta (IMP), Cuatro pastores de la Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP) y un pastor de las iglesias que constituyeron el genérico Otras Iglesias Pentecostales: Iglesia del Dios Pentecostal, Iglesia Ejército Evangélico de Chile, Misión Iglesia Pentecostal e Iglesia Evangélica Pentecostal Reformada (Ver Anexo 1), es decir, un total 13 entrevistados.

Con cada uno de los pastores sostuvimos entrevistas individuales. Las consultas eran semiestructuradas. Una pauta general respecto de la relación de su iglesia y la política.

5) Plan de la Tesis

Capítulo I: Aspectos preliminares: En esta área del trabajo se pretende analizar el enfoque de la cultura política, para luego conocer cuál ha sido su aplicación en Chile. Se pretende describir sus aspectos metodológicos para establecer su utilidad en este trabajo.

Capítulo II: En este capítulo se pretende describir la historia de las iglesias pentecostales. Se buscará distinguir las creencias, ritos y costumbres públicas de sus líderes, para así, avanzar hacia el esclarecimiento de las actitudes histórica políticas de estos dirigentes religiosos.

Capítulo III: En esta parte se transcribirá el resultado de las entrevistas a líderes evangélicos, destacando sus apreciaciones, juicios y actos respecto de la política. Se informará respecto de sus distintas formas de socialización política y de la construcción del universo simbólico político pentecostal.

Capítulo Primero: El estudio de la Cultura Política

Para algunos (Almond, 1988) el estudio de la cultura política es antiguo. Se remonta a cientos de años atrás. Lo que habría facilitado su enriquecimiento a lo largo del tiempo. Por tal motivo, el desarrollo de este enfoque requiere de una clarificación conceptual de sus principios constitutivos, para establecer los parámetros que utilizaremos en la presente tesis.

En el siglo V a C. Aristóteles afirmó: "*El hombre es un animal político*"[2]. Por medio de esta aseveración el filósofo ratificó la condición social del humano, un ser que para subsistir requiere de la coexistencia con otros, necesita de la vida en comunidad, en *koinonia* (Sartori, 1992). Esta agrupación, en la medida que se complejizó, desarrolló relaciones de poder entre sus miembros y con ellas, surgió la política.

La vida en sociedad permitió a los hombres elaborar formas, costumbres, creencias, etc., que les explicó su entorno, les dio sentido a su vida y además, les aportó una identidad al conjunto. En síntesis, les aportó una sapiencia que los distinguió de los otros. Este compuesto de conocimientos se denominó cultura, entramado de saberes que une a una comunidad, por cuanto comparten una misma idea de pertenencia entre sus miembros (Wittaker, 1993).

El grupo de creencias y actitudes relativas a la organización del poder y de la autoridad, constituyen las ideas de política de la comunidad. Y aquellas nociones subjetivas del poder conforman la cultura política del grupo (Wittaker, 1993).

El estudio contemporáneo de la cultura política comenzó hace cincuenta años, cuando Almond y Verba intentaron cambiar la

[2] ARISTOTELES, La Política, Libro I, Capítulo I

investigación politológica al incluir en su análisis el estudio de procesos políticos reales (Gabriel, 1990:135). Su primer objetivo fue definir, claramente, los términos de este enfoque. Delimitaron su estudio a partir de actitudes y orientaciones hacia los objetos políticos (el sistema político, sus partes y las funciones del ciudadano en política). Esta restricción les permitió comprender la distribución de actitudes políticas en un país o en un grupo más pequeño de personas. Sin embargo, luego de este enunciado, los cientistas sociales desarrollaron diversos enunciados para este término, lo que diversificó los trabajos del área. Así por ejemplo, Patrick separó cuatro tipos de acepciones: el objetivo (Easton) orientado a distinguir las creencias, normas, valores y concepciones de la autoridad que definen el rango de conductas aceptables dentro del sistema político dado; Psicológico (Almond, Powell y Verba), aquella donde la cultura política se interpreta como el conjunto de orientaciones psicológicas hacia objetos políticos predominantes entre los miembros de un sistema político; Heurística (Pye): aquella donde la cultura política es vista como un constructo hipotético, que posteriormente hay que contrastar con la realidad, de la pauta de orientaciones que hacen distintivo a un determinado sistema; Comprehensiva (Fajen, Tucker), aquella que incluye en la definición de cultura política no sólo los elementos actitudinales sino también a los comportamientos implícitos y explícitos del individuo (Madueño, 1999).

La pluralidad conceptual alusiva a la cultura política generó críticas contra sus estudiosos. Se les consideró arbitrarios al definir según la conveniencia de cada caso el contenido del enfoque. Además, se los acusó de normativistas por tratar de establecer "un deber ser" de análisis (Madueño, 1999). Sin embargo y pese a estas críticas, "la cosa existe y es interesante utilizarla"[3]. Ahora bien, antes de iniciar una tesis relativa a la Cultura Política de líderes evangélicos, se definirán las

[3] Términos de Maurice Duverger, citados por Lechner, Norbert, "Cultura Política y democratización", Santiago, FLACSO, 1987.

ideas centrales de este enfoque, así como se describirá su evolución y los estudios realizados por académicos nacionales e internacionales.

A través del desarrollo de este capítulo se pretende que el lector reconozca que este es un enfoque antiguo, que en su actualización han sido utilizadas distintas disciplinas y han trabajado muchos autores y que si bien, es reconocido el uso de metodologías exploratorias (encuestas) en las investigaciones culturalistas, la experiencia nacional, registra, en los trabajos del área, el uso de diversos procedimientos (análisis del discurso, antropología social) que también han enriquecido las indagaciones de este campo.

1.1) La evolución del estudio de cultura política

El estudio de la cultura política, entendida como el análisis de los sentimientos, emociones y conocimientos relativos a la política (Easton, 1969) tuvo su origen en la antigüedad (Almond, 1988) cuando los filósofos creían que el carácter de los ciudadanos determinaba el tipo de gobierno que los regía. Un ejemplo de esta reflexión causal, fueron las ideas expresadas por Platón, en su obra La República. Allí, describió cuatro constituciones defectuosas, sustentadas, según él, en las estructuras sociopolíticas de las polis y en los caracteres[4] de sus ciudadanos.

Siglos más tarde, Maquiavelo continuó con el análisis vinculante entre emociones y comportamiento político. Es más, en su obra "Discurso sobre la primera década de Tito Livio", comparó las virtudes cívicas de los romanos republicanos con la corrupción de sus contemporáneos. Esta confrontación le sirvió para destacar su admiración por los

[4] Libro VIII:
Aristocracia, propia de hombres de alma buena y justa.
Timocracia, propia de hombres ávidos de éxitos y pasionales.
Oligarquía, propia de hombres amantes de la riqueza, negocio y despreciadores de pobres.
Democracia, propia de hombres libres con capacidad ilimitada para hacer lo que quieran.
Tiranía, propia de sociedades con zánganos.

antiguos y resaltar, cómo las virtudes de un pueblo colaboran en un buen gobierno (Sabine, 1997). El "Florentino", continuó realizando este tipo de acercamientos teóricos porque creía que para prever el futuro, había que consultar el pasado …"*porque los acontecimientos de este mundo presente, siempre encuentran en ese pasado su justo semejante*", y según él, estas constantes se repetían, particularmente, en el ámbito de las pasiones humanas (Ansart, 1997).

Posteriormente, Alexis deTocqueville en su obra: "La Democracia en América", quiso desentrañar cuáles eran las pasiones dominantes en aquella democracia. Para poder establecer el futuro de este régimen (Ansart, 1997). Identificó tres tipos de pasiones:

- Por bienes materiales: es el gusto por la riqueza.
- Por la igualdad: es la pasión que sostiene a la Democracia
- Por la libertad: es un gusto sublime que rechaza la dependencia.

Y por último, otro ejemplo que ilustra la relación de valores y orientaciones políticas, fue la reflexión de Max Weber en su obra: "La Ética protestante y el espíritu del capitalismo". En ella, el autor destacó la función protagónica de los valores morales y religiosos en la conformación de instituciones políticas y económicas (Ansart, 1997). Según Weber (1998), la ética e ideales puritanos influyeron en el desarrollo del capitalismo al promover ciertas conductas: el rechazo a lo mundano y la búsqueda de mejores posiciones económicas.

Y como estos pensadores, Aristóteles, Tácito, Rousseau, entre otros (Ansart, 1997), analizaron las orientaciones políticas a partir del estudio de las emociones, sentimientos y creencias hacia objetos políticos. Posteriormente, la aplicación de este modelo de reflexión fue interrumpida hasta mediados del siglo XX, cuando algunos cientistas

sociales lo retomaron para explicar la crisis política acaecida luego de la Segunda Guerra Mundial.

Hasta los años veinte, se pensó que la consolidación democrática dependía de la alfabetización e industrialización social (Hobsbawm, 2006), se suponía que a mayor instrucción de la población habría una significativa consolidación democrática: sin embargo, la emergencia de la dictadura nazi en Alemania y el fascismo italiano, países con altas tazas de crecimiento, demostró que esa premisa era falsa, más aún, cuando la caída de los gobiernos democráticos se transformó en un fenómeno creciente en todo el orbe: en 1920 existían 35 gobiernos constitucionales; en 1938, quedaban diecisiete y en 1944, una docena. En síntesis, este desplome demostró la fragilidad de las democracias occidentales (Cot y Mounier, 1980: 252) y lo equivocado de las deducciones que explicaban la consolidación democrática a partir de supuestos educativos.

Otro de los paradigmas políticos que perdió preeminencia ante la crisis política, fue la idea de afianzamiento democrático a partir de el ”traspaso de valores e instituciones”. Se pensaba que la consolidación de este régimen en América Latina, dependía del asentamiento de entidades y de la transferencia de valores. Algunos destacaron el desarrollo de la moral política como fuente transformadora: de personas comunes a ciudadanos responsables (Cot y Mounier, 1980). Otros optaron por enfatizar la función de la economía en el asentamiento democrático, mientras más próspera es una nación, mayores son las posibilidades de la subsistencia democrática (Lipset, 1980). Sin embargo, las crisis políticas latinoamericanas demostraron que en las relaciones entre Estado y sociedad, también influían las tradiciones políticas y la habilidad de líderes para promover los cambios políticos (Panizza, 2001).

La crisis de los paradigmas democráticos generó en los académicos, nuevos esfuerzos por identificar las bases económicas, sociales y

culturales, vinculadas a la estabilidad de este régimen (Benedicto, 1995). Algunos se centraron en relacionar la personalidad autoritaria con las actitudes conservadoras. Según Adorno, los temperamentos podían clasificarse de dos formas: duro – blando; derecha - izquierda (Adorno, 1950). Otros, (Almond y Verba, 1950) trabajaron con variables culturales y se distanciaron de las premisas económicas. El trabajo de estos últimos constituyó un quiebre, una ruptura con las propuestas educativas y economicistas vigentes hasta entonces, puesto que incorporaron elementos como: valores, gestos, costumbres, acciones simbólicas, etc. En suma, anexaron elementos culturales para explicar las orientaciones políticas de la población.

El enfoque utilizado por Almond y Verba intentó explicar las bases que dirigen la conducta política individual. Su análisis permitió relacionar las orientaciones psicológicas con el comportamiento y con el funcionamiento de las instituciones políticas. En su trabajo utilizaron supuestos extraídos de la sociología, psicología social y antropología (Almond, 1988) con el objeto de distinguir los elementos subjetivos, lo que la gente piensa, siente y cree y además, identificar los componentes colectivos del análisis político, es decir, la distribución de orientaciones hacia objetos políticos (Magre, 2003) para así, explicar el origen de la estabilidad o inestabilidad de las democracias.

1.1.1) Los aportes de las Ciencias Sociales al trabajo de Almond y Verba:

Tres fueron las ciencias sociales que aportaron al desarrollo del enfoque culturalista difundido por Almond y Verba (1963). La sociología, la psicología social y la psicoantropología. Sus aportes fueron los siguientes:

El aporte de la sociología: éste tuvo relación con el uso de variables subjetivas en la explicación de hechos políticos y sociales. De los

sociólogos europeos, el más influyente en la obra de Almond y Verba, fue Max Weber, quien consideró a las actitudes, valores y sentimientos, como importantes variables explicativas de la acción social (Almond,1988). Otro autor relevante en esta área fue Talcott Parsons, quien, junto a Shills, identificaron las orientaciones para la acción social o las formas de "interiorización que cada individuo hace del sistema político en su propia psicología" (Cot y Mounier, 1980: 253).

Considerando las dimensiones aportadas por Parsons y Shills, Almond y Verba distinguieron tres orientaciones (cognitiva, afectiva y evaluativo) respecto del sistema político (Bobbio, 1981), sus entradas o demandas (input), las estructuras ejecutivas que deciden o salidas (output) y por último, el individuo propiamente tal (Almond y Verba, 1992). Según los autores, estas disposiciones colaborarían en la formación de los universos perceptivos de las personas:

- Orientación afectiva: está constituida por las reacciones emocionales que produce la interacción de los individuos con el sistema político, el Estado y los actores políticos. Este intercambio puede producir reacciones positivas o negativas, para el ejercicio de las prácticas políticas (Paniagua, 1991).

- Orientación cognitiva: es la información y conocimiento que los individuos poseen respecto del sistema político, los actores y sus roles. Estos datos son adquiridos mediante la interacción entre el individuo y las estructuras que ejercen un poder de constreñimiento en su comportamiento: Estado, partidos políticos, movimientos, la familia, la escuela, los tribunales, la policía, etc. (Paniagua, 1991).

- Orientación evaluativo: son los juicios y opiniones sobre fenómenos políticos. En su elaboración se requiere de la

combinación de información, sentimientos y compromiso de valores (Bobbio, 1981).

Estas orientaciones fueron aplicadas a:

- Los objetos que forman el sistema político propiamente tal
- Las orientaciones hacia el proceso de entrada hacia el sistema político
- Las orientaciones hacia el proceso de salida del sistema político
- Las orientaciones hacia el propio papel en política (Magre, 2003).

El aporte de la psicología social: éste apuntó hacia la comprensión y explicación de la influencia de grupos e individuos en las actitudes y comportamientos personales. Para el uso de esta idea, los autores distinguieron a la "actitud" como unidad de análisis (Almond, 1998), reconociéndola como una predisposición particular para responder a un estímulo singular (Manheim, 1983: 15). Al definir "actitud" como predisposición, se afirma que existe una suerte de condicionamiento psicológico, que hace que las respuestas sean coherentes con las creencias individuales y por lo tanto, no respondan a condicionamientos mecánicos ni autómatas sino, conforme a esquemas mentales, a predisposiciones u orientaciones culturales, que fueron aportados al sujeto mediante su socialización política.

La socialización política es un proceso por el cual la sociedad transmite al individuo orientaciones y creencias que dan sentido al accionar del grupo (Magre, 2003). Esta actividad permite a las personas incorporar símbolos, valores y actitudes relativas a la política, en otras palabras, a través de este proceso los individuos conocen los valores y la cultura política de su entorno (Manheim, 1983). La socialización política no es sólo un mecanismo de transmisión de conocimientos, es el modo cómo

el grupo perpetúa su cultura y las instituciones que la constituyen logrando con ello, la legitimación de su ordenamiento. Esta actividad se inicia en la niñez y culmina con la muerte o el aislamiento social de las personas (Peshard, 2001). Dentro de los agentes de socialización política es posible destacar la familia, el colegio y los medios de comunicación, entre otros:

- La familia, este grupo entrega las primeras informaciones políticas al individuo, le aporta creencias y lealtades políticas básicas, especialmente, durante la infancia. Es más, se dice que las orientaciones hacia la autoridad que poseen los individuos es el resultado de sus propias interacciones infantiles con los progenitores (Pershard, 2001). Por cierto, esto no es absoluto, según Percheron[5], la capacidad de transmitir estas orientaciones está limitada por la facultad de los padres de transmitir el mensaje, la visibilidad de las opciones políticas de los progenitores para el niño y la coherencia interna de lo comunicado y lo percibido en el entorno (Magre, 2003).

- La escuela, esencialmente constituye una institución de enseñanza, se encarga de aportar conocimientos y otorgar experiencias en ciertos ámbitos del poder. Es conocida la relevancia y preocupación dada por los Gobiernos y ciertas instituciones (partidos políticos, padres, apoderados, etc.) a los contenidos de los programas de educativos y a su forma de transmisión. Esta preocupación se sustenta en el cuidado por la formación política de las futuras generaciones, es sabido que una mejor educación mejora los niveles de confianza en el mundo, aumenta la participación política y crece la inclusión en agrupaciones sociales (Peshard, 2001). Si bien en el ámbito práctico la escuela impulsa los comportamientos inclusivos por medio de la elección de delegados o centro de alumnos (Magre,

[5] Citado por Benedicto

2003). También pudiera propagar discordancias a través de sus teorías y rutinas, por ejemplo, fomentar los valores democráticas y practicar conductas autoritarias (Percheron, 1985).

- Medios de comunicación: los medios de comunicación (radio, televisión, diarios) difunden masivamente información relativa al quehacer del país y el mundo, logrando en quienes gustan de la política, un mejor nivel de información y mayores conocimientos. En cuanto a su impacto socializador, éste es débil comparado con otros agentes socializadores más personalizados como la familia (Magre, 2003). No obstante, han logrado competir en audiencia con otros agentes transmisores de información política (partidos, sindicatos, etc), lo que ha modificado el impacto de éstos, en el comportamiento y orientaciones individuales.

Aporte de la psicoantropología: Linton hizo uno de los aportes más relevantes de esta disciplina a la cultura política. Fue el primero en incorporar la idea cultural a los estudios de sociedades amplias. Para ello, este autor, utilizó conceptos como: subcultura, rol y estatus cultural. Es más, enfatizó en sus trabajos el uso de recursos estadísticos pues, aseguraba que eran los únicos que podían establecer diferencias entre las culturas políticas de las naciones (Almond, 1998).

En síntesis, los aportes de la sociología, psicología y psicoantropología al análisis culturalista, facilitó el desarrollo cualitativo de este enfoque. Sus trabajos se centraron en el estudio de las relaciones de padres e hijos, las orientaciones individuales ante la autoridad y el sistema político. No obstante, la incorporación del uso de encuestas a estos estudios modificó esta tendencia y la orientó hacia la medición de actitudes (Adler, 1998).

1.1.2) El desarrollo de la investigación de Almond y Verba

Una vez esclarecido su marco teórico culturalista Almond y Verba decidieron aplicarlo en una investigación. En 1963, estos cientista sociales aplicaron una encuesta simultanea en cinco países que consideraron ejemplos de desarrollo económico y social (Estados Unidos, Inglaterra, México, Italia y Alemania). Una vez realizada la recopilación de información distinguieron la cultura política de una nación cómo: la particular "distribución de las pautas de orientación hacia objetos políticos entre los miembros de dicha nación"(Almond, 1970) y reconocieron tres tipos de cultura política:

- Parroquial, propia de sociedades simples o tribales, cuyas funciones políticas coinciden con estructuras económicas y religiosas (Bobbio, 1981). Esta tipología se desarrolla en grupos con orientaciones políticas mínimas (Benedicto, 1995).

- Súbdito, corresponde a la cultura política de ciudadanos de regímenes autoritarios. Estas personas se preocupan de que el gobierno ejecute las decisiones, es decir, están atentos a los outputs del Sistema política. Por ende, son pasivos respecto del proceso de toma de decisiones (Bobbio, 1981). En este modelo, el ciudadano "apenas es conciente" (Benedicto, 1995: 251) de las entidades que canalizan sus demandas y de su propia eficacia política.

- Participante: se distingue por la actitud activa de los ciudadanos, tanto hacia los in puts como los outputs del sistema político (Bobbio, 1981). Los ciudadanos están atentos al sistema político, su estructura, procesos políticos y administrativos. Esta disposición, políticamente activa, provoca en los individuos sentimientos de aprobación o rechazo hacia el sistema político (Benedicto, 1995).

Estos modelos deben ser entendidos como “tipos puros” o modelos ideales que no existen en la realidad. Por ende, en la cultura política de las organizaciones sociales se distinguirán mixtas. Es más, es posible que en ellas se manifiesten singularidades de los tres arquetipos, aunque uno prevalezca sobre los otros.

Para explicar la relación entre tipo de cultura política y las orientaciones individuales, los autores utilizaron los términos adhesión, apatía y alienación (Almond y Verba, 1992). La primera disposición se desarrolla cuando hay conocimientos y juicios positivos en el individuo respecto del sistema político, sus partes y del propio individuo. Las otras orientaciones se manifiestan cuando predomina en las personas hostilidad o indiferencia hacia el sistema político (Bobbio, 1981).

A través de sus investigaciones, estos autores quisieron ir más allá de la identificación de las características económicas y sociales, ligadas a un sistema político (Benedicto, 1995). Ellos retomaron las consideraciones culturalistas y psicológicas para explicar la vinculación entre individuos y grupos; entre estructura y proceso político. Por tal razón, en sus publicaciones relacionaron la micro con la macro política.

Una vez que Almond y Verba publicaron sus trabajos, fueron criticados por los cientistas sociales, se les acusó de etnocentristas y deterministas, entre otras faltas. La primera acusación se basó en el método utilizado para distinguir culturas políticas, la oposición de las características democráticas de los países anglo parlantes versus las singularidades políticas de los otros Estados. Esta metodología implicó reconocer a los regímenes anglos como ideales, como arquetipos generalizados y exportables e ignorar la influencia de los procesos histórico – políticos en la formación de culturas políticas (Pateman, 1971). Este acercamiento impidió que en el trabajo de Almond y Verba se identificaran los verdaderos conflictos del desarrollo político en los

Estados. El segundo cuestionamiento apuntó en contra del determinismo de los autores. Supusieron que una sociedad política, generaba actitudes políticas y éstas, un comportamiento. Al utilizar excesivamente las explicaciones psicologistas, no resolvieron la contradicción entre valores, actitudes y conocimientos individuales y el funcionamiento del sistema político concreto (Benedicto, 1995).

A estos reparos hubo que sumar las críticas de otros académicos que cuestionaron otros postulados del enfoque culturalista. Lagroye, por ejemplo, sostuvo que uno de los supuestos de la cultura política consiste en afirmar que las personas, más allá de sus desacuerdos, comparten una misma cultura y por lo tanto, sus comportamientos son similares. Según esto, las contraculturas de los grupos minoritarios y marginados, serían producto de anomias o socializaciones frustradas. Esta afirmación desconoce las diferentes aprehensiones individuales y colectivas que genera la política (a pocas personas les interesa). Estos errores pudieran conducir a los académicos a "confundir el alma del pueblo y las mentalidades características de sus integrantes" (Madueño, 1999:49). Por tal motivo, este autor propuso analizar las creencias y actitudes que "prevalecen en el conjunto de las relaciones sociales", enfatizando las que afectan las conductas políticas y que dan origen a distintas culturas políticas dentro de una misma sociedad, es decir, desconoció la existencia de una "única" cultura política en una nación y promovió la idea de "varias"culturas políticas, en un mismo Estado.

Los marxistas por su parte, tampoco estuvieron conformes con los postulados culturalistas. Ellos suponen que los cambios de las actitudes son el resultado de transformaciones estructurales en lo económico y lo social. Por lo tanto, niegan que las actitudes tengan un poder explicativo autónomo. Sin embargo, según Almond, esta crítica fue deshechada por los neomarxistas (Almond, 1988), luego de sus conflictos en Chechenia y Afganistán, allí descubrieron que la política y

el Estado tienen una cierta autonomía y que la étnia, la religión y el nacionalismo, no permiten, fácilmente, la resocialización.

Por último, los partidarios de la elección racional también atacaron la utilización de orientaciones subjetivas (sentimientos, normas y valores) como variables de estudio. Para ellos el análisis del comportamiento político debe realizarse a partir del cálculo: "costo-beneficio de la acción política en los actores". Por ende, rechazan los acercamientos que desconocen esta lógica (Almond, 1988).

Así, luego de estos cuestionamientos, por un tiempo el enfoque culturalista pareció agotado, no tuvo grandes avances en su plano teórico (Benedicto, 1995). Pese a esto, las investigaciones relativas al comportamiento político continuaron, especialmente, en los países anglosajones (Parkin, 1972). En los últimos años, los especialistas han manifestado la transformación de la cultura política occidental a partir de los cambios sociales, políticos y económicos de las sociedades industrializadas, lo que impulsó la elaboración de nuevas investigaciones por intermedio de este enfoque.

1.1.3) Las nuevas aportaciones a la Cultura Política, Ronald Inglehart y la revolución silenciosa de los valores.

A finales del siglo XX, Ronald Inglehart, profesor de la Universidad de Michigan, retomó el análisis culturalista iniciado por Almond y Verba, para explicar el origen de los cambios sociopolíticos acaecidos en la sociedad contemporánea. En sus trabajos explicó la transformación social a partir de la vinculación de los cambios económicos a la evolución cultural y de la repercusión de éstos, en los cambios políticos (Inglehart, 1991). Según este autor, las modificaciones en las sociedades industrializadas provocaron un realce de los valores postmaterialistas y el declive de los materialistas.

Para Inglehart el actual escenario sociopolítico es producto de un reordenamiento valórico de los ciudadanos de algunos países. Desde hace años, los avances tecnológicos y económicos, propiciaron una mutación en diversos ámbitos sociales: el mercado laboral, la estructura ocupacional, la educación, entre otros. Estas evoluciones redundaron en una transformación cognitiva y emotiva de las personas socializadas en dicho escenario (Inglehart, 1991) las impulsó a privilegiar los valores post materialistas (autorrealización) antes que los materialistas, disminuir los conflictos de clase y apoyar a los movimientos sociales (Benedicto, 1995).

Para explicar la transformación cultural, Inglehart utilizó dos hipótesis: la socialización y de la escasez (Selios, 2006). En la primera hipótesis sostuvo que los valores individuales responden a las condiciones predominantes durante la adolescencia, es decir, una persona cuya pubertad transcurrió en circunstancias económicas favorables, se preocupará de los valores inmateriales mucho más, que quién tuvo una juventud humilde. Entonces, a partir de las experiencias juveniles el individuo ordenaría sus prioridades valorativas en la adultez. La segunda teoría postula que los individuos otorgan importancia a las cosas que escasean. Basado en la teoría de necesidades de Maslow, este autor afirmó que las personas privilegian la seguridad material y física. Una vez que sus carencias fueron satisfechas, se preocupan de los valores no materiales, pertenencia, realización, etc. (Benedicto, 1996). Por lo tanto y basados en las hipótesis de Inglehart, una buena situación sociopolítica y económica, propicia que muchas personas se preocupen y privilegien su bienestar post materialista.

Los postulados que explican los cambios sociales a partir de la dicotomía materialismo-postmaterialismo han sido criticados por reduccionista, por simplificar en demasía los ejes de análisis sociopolíticos. Algunos autores proponen incorporar nuevas dimensiones valóricas al estudio del cambio cultural, por ejemplo:

autoritarismo – liberalismo (Flanagan, 1982); tradicionales – post tradicionales (Harding, 1988) o cultura moderna v/s post modernismo (Gibbins, 1989). Es más, el mismo Inglehart reconoció que el post materialismo conforma, sólo, un ámbito dentro de la transformación cultural de costumbres, opciones sexuales, ideas religiosas, etc (Inglehart, 1991) que ocurren actualmente. Independientemente de las falencias de este autor, su importancia reside en haber retomado los factores culturales para explicar la metamorfosis sociopolítica actual.

1.2) Cultura política y cultura religiosa

Dado el tópico de la tesis (cultura política de líderes pentecostales), es necesario aludir, sucintamente, a los trabajos realizados en esta área. Los estudios que han abordado los tópicos relativos a la cultura política y la cultura religiosa se han concentrado en la dimensión legal-institucional del fenómeno religioso y han ignorado su dimensión teológica (Pérez, 2003). Por tal razón se ha dicho que la perspectiva religiosa ha sido poco utilizada por los académicos. Es más, se ha planteado que este análisis espera mejores días (Echegollen, 2005). Para algunos, este desuso ocurre porque los cientistas sociales asumen el análisis del poder a partir de sociedades laicas, alejadas de la idea de Dios y por ende, inmunes a la influencia de principios y creencias religiosas.

Regularmente, el estudio de los vínculos entre política y religión ha sido realizado a partir de las relaciones institucionales entre la iglesia (especialmente, la Católica) y el Estado. En dichos trabajos se ha omitido el influjo de creencias y principios religiosos que orientan el pensamiento y la acción política de los individuos (Pérez, 2003). Tradicionalmente, los casos que mezclan política y religión se han enmarcado en las siguientes esferas, el cesaropapismo, el clericalismo y el laicisismo de Estado (Rey, 1994).

- El cesaropapismo, unión del poder civil y religioso en una persona. En esta condición, la iglesia es considerada un órgano más, del Estado. Por ende, el Jefe de Estado adquiere competencias que abarcan el ámbito temporal y espiritual de los súbditos. El, dicta leyes para los fieles, no en cuanto a su condición de ciudadanos, sino en cuanto a su confesión religiosa (Bobbio, 1986).
- El clericalismo: tendencia de una iglesia o comunidad religiosa a inmiscuirse en los asuntos seculares, para transformar los poderes públicos en instrumentos de sus aspiraciones (Rey, 1994).
- El laicisismo de Estado: Esta idea se puede explicar a partir de dos expresiones, cultura laica y estado laico (Rey, 1994). El primer concepto procede de las filosofías racionalistas e inmanentistas, que rechazan la verdad revelada, absoluta y definitiva y procuran la búsqueda de la verdad a través del examen crítico y la discusión. El segundo planteamiento, estado laico, defiende la independencia de las instituciones públicas y de la sociedad civil respecto del magisterio eclesiástico. Separa jurídicamente a la iglesia y el Estado, garantizando la libertad de los ciudadanos respecto de ambos poderes.

En el último cuarto de siglo el involucramiento político, social y económico de las iglesias ha sido más evidente, especialmente, a partir del surgimiento de iniciativas como la Teología de la Liberación, las iglesias electrónicas y los movimientos fundamentalistas. Estas iniciativas han provocado en algunos académicos una revalorización de los discursos de estos grupos y de sus formas de socialización, lo que ha redundado en nuevas investigaciones y trabajos respecto de este tema (Kepel, 2005).

1.3) El estudio culturalista en Chile

En Chile los cientistas sociales han realizado diversos acercamientos al estudio de la cultura política nacional. Algunos han elaborado trabajos basados en encuestas y otros, a través de estudios que utilizan metodologías como el análisis del discurso o análisis antropológicos, etc.

1.3.1) El análisis de la cultura política por medio de encuestas

El análisis de la cultura política chilena a partir de encuestas tuvo sus inicios en los trabajos de Eduardo Hamuy. Este cientista social analizó entre 1957 y 1973, el posicionamiento político de los chilenos. Su trabajo constituyó el llamado "Archivo Hamuy" (Baño, 1993) base de datos de diversas investigaciones posteriores.

Durante el gobierno militar fueron limitados los estudios de opinión pública, razón por la cual los trabajos basados en exploraciones disminuyeron. Sólo a partir de 1983, año en que el ministerio del Interior autorizó la apertura política del régimen se volvieron a examinar estos temas (Silva, 2005). En aquel tiempo reaparecieron los partidos políticos, las revistas independientes y se retomaron las investigaciones basadas en encuestas de opinión. En 1986, Chaparro publicó un estudio donde sostuvo que la cultura política nacional estaba marcada por las contradicciones. Estas incoherencias se sostenían en la existencia simultánea de posiciones, actitudes y valores polarizados (proclives a la democracia o al autoritarismo) que no poseían canales de expresión (Chaparro, 1986).

Al finalizar la dictadura, los trabajos se orientaron a identificar las transformaciones de las actitudes políticas chilenas. En 1987, Rodrigo Baño estimó, luego de catorce años de un régimen autoritario, que en el

país aún existían condiciones favorables para la democracia (Baño, 1989).

Al cumplirse 30 años del golpe militar, Carlos Huneeus realizó un trabajo sobre la cultura política de los chilenos, creencias y juicios políticos, a la luz del impacto del golpe y el régimen militar impuesto a raíz de éste (Huneeus, 2003). En su investigación reconoció que la cultura cívica nacional está marcada por la confluencia de elementos propios del autoritarismo y de las decisiones de actores e instituciones establecidas durante los años 90.

1.3.2) Los otros trabajos:

Los otros estudios de cultura política se caracterizaron por abordar desde diversas metodologías, las particularidades que propiciaron el orden político – social chileno. Incluso algunos trataron de esclarecer las singularidades del carácter y ser chileno. Los hubo genéricos, sustentados en revisiones bibliográficas y entrevistas como los realizados por: Godoy, Hernán, "El carácter chileno" y otros. Estas investigaciones fueron criticadas por Augusto Merino (1979) por considerar estos acercamientos inmóviles: es imposible definir ahistóricamente los rasgos definitorios de una cultura política. Es sabido que la estructura social modifica la psicología de los individuos y con ello, le otorga un sello a la cultura. Por lo tanto, la descripción de una cultura debe ser realizada aludiendo a la estructura social imperante en el momento del estudio. Otra de sus críticas apunto hacia la idea de homogeneidad cultural, Merino advirtió la inexistencia de una cultura política más bien, distinguió la presencia de variadas subculturas en el país

Otra forma de analizar la cultura política nacional fue por medio del estudio del lenguaje y los discursos políticos (prensa, televisión, panfletos, manifiestos, etc.). Estos trabajos pretendieron distinguir

cómo una agrupación habla o se representa a sí misma en palabras. Desde esta perspectiva quien se destacó fue Guillermo Sunkel, autor de: Razón y pasión en la prensa popular. Este académico examinó la "imagen" del pueblo en diarios populares de masas, durante el régimen democrático entre los años 1930 a 1970 (Sunkel, 1985). Este académico sostuvo que los diarios populares de masas tuvieron dos líneas de desarrollo: la primera vinculada a la matriz racional[6] –iluminista y la segunda, a la simbólica -dramática[7]

Además de los estudios culturalistas basados en el lenguaje. Hubo trabajos basados en la antropología social. En esta área, Larissa Adler y Ana Melnick, investigaron antropológicamente, la cultura política de los partidos de centro. Para ellas, la cultura política constituye:

"un lenguaje de comportamiento compuesto por la "gramática" y el "habla". La gramática es el conjunto de categorías y reglas que representa la continuidad en la cultura, y el habla es su comportamiento lingüístico, el cuales por naturaleza variable …en este contexto, la cultura política constituye la gramática de las relaciones de dominación/subordinación/cooperación; es decir, la gramática del control social: del poder y su forma de expresarse (Adler y Melnick, 1998:12) ".

En su acercamiento, las autoras entienden esta disciplina sobre dos bases:

a) Estructuras de las redes sociales que tienen relación con el poder: esta se relaciona con la dirección en la que se dan los intercambios (horizontales o verticales), de lo que se

[6] Esta matriz se caracteriza por ser laica e impulsar posturas anti-clericales y anti-religiosas. Algunos de sus elementos básicos son. La razón es presentada como un medio; el progreso como el fin de la historia; la educación e ilustración son impulsadas como los medios fundamentales de constitución de la ciudadanía política, etc.

[7] Esta matriz se sustenta en elementos religiosos. El mundo es presentado en términos dicotómicos: bien y mal, cielo e infierno, etc. es por medio de las categorías religiosas que se hará inteligible el conflicto histórico-social, los conflictos interpersonales y los de carácter subjetivo.

intercambia y de la articulación que se da entre las redes (Adler y Melnick, 1998, 12).

b) El sistema simbólico que la legitima y retroalimenta: consideran manifestaciones como discursos, rituales políticos, lenguajes, arquitectura, mitos de la cosmología política, los emblemas, el uso de tiempos y espacios, etc. (Adler y Melnick, 1998: 13).

1.) Definición de cultura política

Hemos considerado identificar, cuáles son los términos que este enfoque, tendrá en la presente tesis:

Entendemos que de la cultura política derivan líneas de conducta, criterios de legitimidad para las instituciones y contextos para los pensamientos y sentimientos políticos. Al provocar estos efectos, la cultura política media entre las personas y su percepción de las entidades políticas (Eckstein, 1988). Por ende, pensamos que la cultura política es el conjunto de orientaciones (Rosenbaum, 1972) hacia las instituciones, procesos y productos del sistema político y que éstas, intervienen entre el individuo y las instituciones políticas. Además, reconocemos que la cultura política es producto de la historia colectiva de un grupo (Benedicto, 1995) y además, es consecuencia de las experiencias individuales de sus miembros. Por lo tanto, es un producto colectivo e individual a la vez (Paniagua, 1991)

Por último, consideramos que la cultura política posee dos funciones, una individual (entrega a las personas los significado y sentidos de su accionar político) y colectivo (permite la internalización grupal de valores y creencias) y por medio de estas funciones, controla los conflictos y permite la superviviencia del sistema social. En síntesis, de la cultura política derivan líneas de conducta, criterios de legitimidad para las entidades y contextos para los pensamientos y sentimientos

políticos. Por tal razón, influye en los momentos, contenidos y cambios políticos que generan las sociedades (Eckstein, 1988).

Comentario del capítulo: Luego de un repaso general al enfoque culturalista, su evolución, críticas y desarrollo nacional, cabe destacar su relevancia para las ciencias sociales. El análisis de la cultura política de un grupo nos permite distinguir la legitimidad reconocida a un sistema político (Benedicto, 1995), nos facilita conocer cuáles son las creencias, compartidas por la población, que transforman la obediencia individual en adhesión a un régimen.

Sabemos que la permanencia de los regímenes políticos requiere de ciertas actitudes y hábitos de apoyo de la población. Específicamente, de consensos sobre las "reglas del juego" y de actitudes como la confianza interpersonal o el interés por la política (Inglehart, 1988). Luego de los actuales cambios sociales, donde cada vez menos personas están dispuestas a participar en política y mayor es el desinterés por esta materia, urge retomar (Madueño, 1999) el análisis culturalista para indagar las ideas, costumbres y hábitos (entre otros) que han promocionado estas actitudes a nivel individual y colectivo, y verificar si estas posturas han transformado la idea de legitimidad política que reconoce la población.

Capítulo Segundo: Irrupción pentecostal en Latino América y en Chile

A lo largo de la historia, las religiones y la política han tenido una relación dual, en ocasiones disociadas y en otras, compenetradas. Desde la perspectiva cristiana, el distanciamiento entre el orden religioso y el poder político (Lagroye, 1994) se justificó en los primeros siglos gracias a las afirmaciones de Cristo, quien dijo: "*Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*". A estas expresiones de distanciamiento se sumaron los planteamientos de San Agustín y su idea de la doble naturaleza del hombre, espiritual y corporal: ciudadano de este mundo y de la ciudad de Dios. Por lo tanto, desde sus inicios, el cristianismo contó con argumentos que lo separaron de la política (Ver anexo 2).

Si bien desde sus orígenes el cristianismo incitó a las personas a separar lo profano de lo sagrado, lo temporal de lo espiritual (Lagroye, 1994) esta predisposición no fue eterna. Sus preferencias políticas cambiaron cuando los creyentes notaron que la fe se desarrollaba en comunidad, en grupos de personas que comparten creencias y prácticas comunes. Además, recordaron que fueron llamados a "ser sal de la Tierra y la Luz del mundo", es decir, reconocieron que su estadía en el mundo era una oportunidad para producir efectos en él, y por lo tanto, debían involucrarse más en los asuntos públicos (Stoll, 2002).

Las interpretaciones dirigidas hacia la intervención pública y las hostiles a ella (una u otra) han dirigido el actuar político de los evangélicos. Lo incompatible de ambas opciones ha impedido su conciliación y es más, ha transformado la participación política cristiana, en un tema de tensión y discusión entre las iglesias (Svensson, 2005).

A través del desarrollo de este capítulo se pretende que el lector reconozca que la discusión por la función política de las iglesias evangélicas también se estableció en América latina. Si bien la forma cómo se ha desarrollado este debate ha variado según la realidad de cada sociedad o país. En todos ellas se aprecia una emergencia social cristiana y una mayor participación política pentecostal, sin que ello implique la desaparición de sectores conservadores que se apartan de la política y que con su actitud demuestran, la fragmentación de las orientaciones cristianas.

Durante la evolución de esta parte veremos la intervención política de este credo ligada a situaciones como: los gobiernos militares, la influencia de teleevangelistas y la modificación de sus interpretaciones bíblicas. Todos estos hechos facilitaron su emergencia pública y su extensión en el continente americano.

2.1) Emergencia evangélica en América Latina, establecimiento de una nueva identidad política y religiosa.

En los últimos años, el escenario político – religioso de América latina se ha pluralizado. Se han desarrollado nuevos movimientos espirituales que han mermado el predominio católico y han diversificado las actitudes, comportamientos y mentalidades religiosas de los habitantes de la región (Bastián, 1997). Este reacomodo de orientaciones ha facilitado la renovación e innovación de las expresiones religiosas y es más, ha facilitado la persistencia de las religiones más allá de lo esperado por los académicos (Luckmann, 1967).

Avanzado el siglo XIX, la sociedad occidental comenzó a privilegiar el uso de las ciencias y de las perspectivas laicisistas, para explicar su entorno. Esta nueva actitud racional, facilitó la secularización social y con ella, propició la relegación a un segundo plano de las creencias religiosas. La nueva condición disminuida de las religiones, facilitó el

vaticinio de su futura situación en un marco subjetivo y personal, ya no como una doctrina de grupo (Luckmann, 1967). Se creyó incluso, que estas creencias y prácticas desaparecerían (Keller, 1991). No obstante, los hechos demostraron que el avance de la secularización provoca en los credos dos tendencias:

a) Una renovación religiosa: esfuerzo por restaurar las antiguas religiones (Light, Keller, Calhgun, 1991).
b) Innovación religiosa: esfuerzo por crear nuevas religiones o cambiar las existentes, para mejorar las soluciones a los problemas de la gente (Light, Keller, Calhgun, 1991).

Esta última opción fue la que ocurrió en América Latina a partir del siglo XX., hubo un proceso de renovación religiosa y reorganización de los credos, que provocó nuevas actitudes públicas y políticas en algunos sectores cristianos.

2.1.1) Distribución de los credos durante el siglo XIX: catolicismo religión de las mayorías y protestantismo, fe de las minorías.

América Latina siempre ha sido un continente religioso (Bastián, 2003). La espiritualidad de sus habitantes quedó de manifiesto en sus creencias místicas ancestrales y en su rápida asimilación del catolicismo. En los albores del siglo XX, el 92% (Parker, 1996) de la población latinoamericana era católica (anexo 3). Este predominio se construyó desde la Colonia gracias a la capacidad sincrética de sacerdotes y misioneros. Estos, conciliaron los símbolos sagrados de indígenas y europeos originando un credo popular de rápida asimilación. Así, donde antaño hubo templos dedicados a divinidades precolombinas, los sacerdotes alzaron iglesias; si antes los bailes eran dedicados a los dioses del clan, luego del asentamiento hispano, fueron dirigidos en honor a un Santo Patrono. Esta capacidad de adaptación

permitió al catolicismo ser un medio de cohesión social, basado en la unión de símbolos y creencias (Macionis, 2003).

Si bien el catolicismo colonial fue un recurso religioso conciliador entre autóctonos y españoles, en lo político ratificó las disposiciones hispanas. Legitimó el orden establecido (Bastián, 2003) y apoyó el *status quo* de los conquistadores. Por tal motivo, no dio espacios a la crítica ni a las ideas modernas. La complicidad de la iglesia predominante y las autoridades españolas, facilitó el sometimiento de la población y la imposición de una hegemonía cultural sobre la sociedad mestiza e indígena latino americana (Sepúlveda 1999).

Durante el siglo XIX, los protestantes que se avecindaron en el territorio (ingleses y alemanes), fueron incapaces de elaborar un proyecto evangelizador acorde a la realidad de la región. Ellos propagaron un mensaje intelectual e individualista para una población cuya lengua desconocían (Silletta, 1987). Por tal motivo su labor se limitó a difundir su credo entre emigrantes y los hijos de éstos (Parker, 1996, 250). Este modelo "propagandístico", limitado a extranjeros y/o su descendencia, se llamó iglesias de trasplante (Bastian, 1997) por originarse a partir del "traslado" de los fieles, desde un continente a otro. Este modelo de evangelización protestante, acotada a una minoría, no mermó la feligresía católica ni afectó su condición de iglesia mayoritaria.

A mediados del siglo XIX, un número importante de países se independizó, lo que generó cambios en la distribución religiosa de los Estados. Las nuevas administraciones intentaron modernizar su Administración Pública por medio de la educación y la aprobación de leyes laicas que disminuyeran la influencia de la Iglesia Católica (Bastián, 1990). Gracias a estos esfuerzos secularizadores, fueron decretadas leyes que separaron la Iglesia del Estado y que restringieron el accionar público de la iglesia mayoritaria. Bastián (1997) reconoció dos consecuencias en las estrategias republicanas, la diversificación

religiosa en América Latina. Se amplió la posibilidad de asentamiento de otros credos en la región como: protestantes, espiritistas, teosóficas y parareligiosas (Francmasonería), quienes constituyeron una minoría vinculadas a los sectores liberales y, la renovación del catolicismo: el riesgo de perder la primacía religiosa entre la sociedad civil, motivó a esta institución a desarrollar iniciativas a favor de la recatolización de los Estados (se consagraron países a la Vírgen, México 1895; Brasil, 1930).

Pese a los esfuerzos de los gobiernos liberales, al comenzar el siglo XX, el catolicismo mantuvo su preeminencia social y religiosa: Los *Te Deum* siguieron siendo organizados por esta iglesia, el Nuncio Apostólico, continuó siendo el Decano del Cuerpo Diplomático (Silva, 2003) y los protestantes siguieron siendo minoría. La distribución religiosa se mantuvo así hasta 1910, fecha en que comenzó la irrupción social de un nuevo movimiento evangélico: el pentecostalismo[8] y con él, se inició una nueva modificación en la distribución de credos de la región

2.1.2) Instauración del Pentecostalismo en Latinoamérica

El pentecostalismo es la corriente más joven del cristianismo, su rápida difusión y sus variadas iglesias han marcado su desarrollo en el continente. Esta agrupación se caracteriza por su énfasis en la relación personal con Dios, a través del bautismo[9]. Esta concepción es conocida como avivamiento (revival) o derramamiento masivo de la Tercera Persona de la Trinidad. Por intermedio de este hecho, sus miembros reconocen hablar en lenguas y/o entrar en estados de éxtasis (Sepúlveda, 1999). Sepúlveda dice que existen registros de estas

[8] En esta tesis se entenderá pentecostal como sinónimo de evangélico, persona que cree en la manifestación del Espíritu Santo. Distinto de los llamados protestantes, fieles de iglesias históricas nacidas luego de la Reforma de Martín Lucero (Iglesias Luterana, Anglicana y Presbiteriana o Calvinista).

[9] Se llama al momento en que el Espíritu Santo se revela al creyente, generando en él, una conversión o confirmación de su fe. Si bien los detalles de esta experiencia varían de un caso a otro, se mantiene la idea de un hito, una marca en la vida (antes y después del bautismo).

manifestaciones a nivel mundial y en un mismo período[10] (1898 a 1910), lo que explicaría la emergencia plurifocal de este movimiento.

A nivel continental, el origen de estas iglesias varió conforme a las singularidades de cada país, hubo comunidades que surgieron a partir de un cisma de una iglesia protestante (Chile), otras se levantaron luego del trabajo misionero (Las Asamblea de Dios en Brasil) y otras fueron consecuencia de la conversión de latinos que vivieron en Estados Unidos y posteriormente, se reinstalaron en su país de origen (Silletta, 1987). Es posible reconocer tres vertientes en este grupo: el clásico, iniciado por avivamientos norteamericanos; el carismático, desarrollado en iglesias tradicionales (católica, protestantes y ortodoxa) a partir de los años 60 y el autóctono: proveniente de las iglesias evangélicas locales (Sepúlveda, 1999).

Los antecedentes de este movimiento se remontan a la Jerusalén del siglo I, durante el "Día de la Cincuentena o Pentecostés"[11]. Las Escrituras narran cómo aquel día los apóstoles recibieron el bautismo del Espíritu Santo, situación que les permitió hablar en otros idiomas (lenguas) y predicar el Evangelio a todos los hombres[12].

Si bien el pentecostalismo moderno se reconoce heredero de la iglesia primitiva, sus orígenes doctrinarios y su praxis, comenzaron en el metodismo predicado por J. Wesley en el siglo XVII (Bothner, 1994). Este evangelista entregó su mensaje civilizador entre los pobres ingleses: mineros, campesinos y criminales. Por medio de sus sermones invitó a los más pobres a convertirse, santificar su vida y buscar la redención personal (Fontaine, 1991). En aquella época dominaba el campo religioso británico el calvinismo. Según su doctrina "sólo los elegidos serían salvados". La condición de "salvo" se manifestaba a

[10] Calle Azuza, Los Angeles, Estados Unidos (1906); Pandita Ramabai, Kedgaon, India (1906); Convención de Keswick, Inglaterra (1898); Iglesia de Sargento Aldea, Santiago, Chile (1909).
[11] Fiesta judía celebrada siete semanas después de la Pascua, dedicada a agradecer a Dios por las cosechas.
[12] Hechos 2, 1-12

través del bienestar económico y social. Por lo tanto, quienes eran pobres y carecían de bienes materiales formaban parte de los condenados al infierno. A diferencia de estos preceptos, Wesley afirmó que cada uno podía llegar a la salvación mediante dos etapas: la conversión, fase en que se purificaban los pecados actuales y, la perfección o segunda bendición, en este período se purificaba el pecado innato. Estas ideas rompieron con el paradigma religioso imperante en el Reino Unido, les dio a los desposeídos la probabilidad de "la salvación" y además, originó una iglesia, la Metodista.

Una parte del mensaje original metodista fue recogido y adaptado por los pentecostales latinoamericanos, quienes lo transformaron en normas, costumbres y prácticas, que los hicieron una agrupación singular y de rápida aceptación entre la población más humilde de la región. Dentro de sus características es posible destacar su ruptura con el entorno y su énfasis en la Escritura. Este grupo se distinguió del protestantismo histórico por no propagar valores democráticos ni aspirar a la instrucción de las masas, más bien conformó una cultura opositora a la élite y al liberalismo (Peredia, 2004). Esta congregación en lo social, se preocupó por la promoción de valores tradicionales y oponerse a los cambios. En lo religioso, entendió literalmente la escritura Bíblica, creyó en el poder sanador del Espíritu Santo y realizó ritos entusiastas donde los feligreses entraron en trance, profetizaron y hablaron en lenguas (Parker, 1996). Según su cultura, las Escrituras son la base de su accionar diario. Cada acto de su vida es regulado o legitimado por un versículo bíblico (Muñoz, 1974). Esta característica los distinguió de otras iglesias y provocó su ruptura con el orden tradicional. Sus contenidos cambiaron la cultura de sus feligreses (Martin, 1992) y transformó sus prioridades personales, otorgándoles disciplina y la posibilidad de participar en una comunidad. Sin embargo, esta nueva actitud también tuvo un costo social para sus feligreses:

- Fueron separados de su iglesia de origen, la metodista, por prácticas no ortodoxas, doctrinas falsas y contrarias a las Escrituras (Hoover, 2002).
- Fueron considerados irracionales al revalorizar el "cristianismo carismático". Ellos creían en la manifestación de los dones del Espíritu Santo (profecía, lenguas y sanación).

Las orientaciones y usos pentecostales también transformaron la vida pública y privada de sus feligreses. En lo privado los alejó de conductas profanas como el alcoholismo y otros excesos[13] y reorientó sus vidas hacia Dios y su propia familia[14]. Esto significó dar un giro en la vida, cambiar prioridades, abandonar antiguas costumbres e incorporarse a un credo con cultos emotivos, donde invitan a los fieles a alejarse del mundo y a estar llanos al bautismo del Espíritu Santo (Muñoz, 1974). Normalmente, ellos narran su cambio de vida por intermedio de su testimonio. En estas ocasiones se escucha: "cuando yo era católico era borracho … le pegaba a mi mujer". Estas declaraciones manifiestan el abandono de un orden y la incorporación a otro, mejor que el anterior, que les permite participar en una comunidad de personas (Martin 1992).

En lo público, este credo justificó la sumisión absoluta a las autoridades[15] y distanció a sus fieles del fútbol, las fiestas y la política[16], razón por la cual se les consideró reticentes a participar en cambios socio políticos y promotores del orden establecido. Para algunos, tanto la disposición política como su rápida expansión es consecuencia de una conspiración norteamericana contra la sublevación de las clases oprimidas y el desarrollo de las iglesias populares (Lowy, 1999). Estos autores destacan cómo la expansión de este grupo coincidió con los gobiernos militares de la región y con los

[13] Gálatas 5, 19-26
[14] Efesios 5, 25-33
[15] Romanos 13, 1-3
[16] Mateo 22, 21 - 22

viajes de evangelistas estadounidenses a esta zona. Por tal motivo, relacionan el crecimiento pentecostal con los aportes e influjos norteamericanos. Esta última hipótesis ha sido cuestionada por desconocer el trabajo de los predicadores latinoamericanos (humildes, semianalfabetos y autodidactas), quienes exhortan a sus fieles al aire libre. Muchos de sus logros en materia de promoción lo alcanzan gracias a su carisma y a su capacidad explicativa de la Biblia, no al uso de medios de comunicación ni a una formación teológica profunda (Bastián, 1994)

2.1.2) Motivos del crecimiento pentecostal

Son variadas las teorías que explican el crecimiento de esta agrupación. Una de las respuestas más clásicas pertenece a Lalive D'Epinay (1968), quien entrevistó a un grupo de pastores pentecostales y protestantes chilenos con el fin de conocer su actitud frente a la política. Según este autor, el éxito de este grupo es consecuencia de las redes de protección y confianza que elaboran estos grupos. Esta característica permitiría el acercamiento y separación social de sus miembros. Lalive D'Epinay llamó a esta hipótesis de continuidad y discontinuidad:

- Discontinuidad: la desaparición de la Hacienda y la migración del campo a la ciudad, desarrolla en los desplazados una pérdida de sentido, una falta de orientación. En la ciudad los emigrantes son extraños y desconocen las reglas de convivencia. Por tal motivo, les cuesta incorporarse al orden citadino. En dicho escenario las iglesias se transforman en un refugio para los trasladados: los reciben, acogen y facilitan su incorporación a una comunidad de hermanos. Junto con ello, estas agrupaciones restringen el accionar público de sus fieles, limitan las actividades foráneas a la comunidad, puesto que organizan reuniones diariamente (Lalive D'Epinay, 1968). Así, estas iglesias incorporaban a los desplazados pero restringían su participación pública

- Continuidad: la comunidad es organizada como una "familia" cuya cabeza es el pastor. Esta autoridad es percibida como un padre o patrón que guía y orienta a sus hermanos (feligreses). Por lo tanto, los recién llegados reencuentran en la agrupación evangélica, patrones sociales similares a los que conocieron en la hacienda pero adaptados a su realidad citadina. (Lalive D'Epinay, 1968).

De esta manera la reiteración de los vínculos patronales, facilitó la incorporación de los más humildes a las nacientes comunidades pentecostales. Allí, los feligreses hallaron un sentido de pertenencia a un grupo, a una grey suficientemente numerosa como para ser reconocido por la sociedad (Martin, 1992) y dejar de ser invisible y anónimo para el resto de la población.

Otro de los motivos que explica la expansión de este grupo es el proselitismo personal que realizan sus fieles, por medio de discursos sencillos, de fácil penetración en la población (Peredia, 2004). Estas iglesias difunden su credo en todo lugar: en las calles, en el trabajo, en las plazas, etc. Esta característica los ha transformado en unos propagandistas de su fe (Galilea, Poblete, 1984), los ha convertido en personas comprometidos con "*el anuncio… del mensaje de salvación*"[17]. Esta tradición oral, conocida como Teología del Espíritu (Bastián,1997) generaría en el laico un vínculo, una identificación con el desarrollo de la misión (Vergara, 1968) que los impulsaría a predicar por doquier en la casa, con los amigos, vecinos, compañeros de trabajo, etc.

2.1.3) El pentecostalismo durante los regímenes militares

Luego de avecindados en la región, estos evangélicos se expandieron, lentamente, por todo el territorio. Su número creció, básicamente,

[17] San Marcos, 15,16

durante las dictaduras militares constituidas entre 1960 y 1985, período en que algunos uniformados notaron en ellos, principios que, a diferencia de otras iglesias (católica y protestante), no cuestionaban su legitimidad ni promovían la subversión. Por tal motivo, facilitaron su propagación.

Así como la administración militar no tuvo conflictos con los evangélicos, sí encontró resistencia en otros grupos progresistas vinculados al catolicismo y al protestantismo histórico. Esta oposición se basó en un compuesto de ideas y prácticas relativas a la responsabilidad social religiosa, conocidas como la Teología de la Liberación.

La Teología de la Liberación fue un grupo de documentos (Löwy, 1999) basados en prácticas y valores cristianos que destacaron la "opción preferencial por los pobres" (Puebla, 1979) de algunas iglesias. Sus planteamientos sirvieron de fundamento contra las reformas económicas de las dictaduras y las desigualdades sociales que éstas producían. Incluso, algunos de sus seguidores promovieron la insurrección popular y la participación de los cristianos en la guerrilla, por tal motivo, se transformaron en enemigos de las dictaduras.

Ante la protesta social, las dictaduras intensificaron sus esfuerzos por restaurar el orden de la población. Sus estrategias de pacificación variaron desde la represión, restricción de las libertades públicas y la promoción de instituciones dispuestas a colaborar con el régimen. Estas iniciativas tuvieron como consecuencia indirecta, el aumento de los pentecostales y la ratificación de coincidencias entre uniformados y evangélicos: cuando el Gobierno limitó las libertades individuales y colectivas, las iglesias evangélicas se transformaron en un lugar de refugio para izquierdistas derrotados (Fediakova, 2004), un sitio donde las personas se podían expresar y reunir libremente y donde muchos hallaron la fe.

Por otro lado, las transformaciones económicas del régimen, también hallaron respaldo en las prédicas cristianas. Cuando los militares impusieron el modelo capitalista, los pastores ya promocionaban la superación personal y privilegiaban las estrategias individuales por sobre el accionar colectivo, es decir, exhortaban valores propios del "espíritu capitalista: competencia individual y acumulación privada"(Löwy, 1999, 149), principios que los distanciaba de otras propuestas en boga, la economía centralmente planificada de los marxistas y la tesis desarrollista de la CEPAL. Y los acercaba a los regímenes militares. Gracias a las mutuas coincidencias entre uniformados y pentecostales, ambos sectores trabajaron sin entorpecer su gestión.

2.1.4) Contactos de las dictaduras con los telepredicadores y su influencia en la expansión pentecostal

Una de las observaciones políticas que se le hicieron al Pentecostalismo, fue su condición de filial norteamericana, disfrazada de credo religioso. Para algunos, (Silletta, 1987) su discurso anti revolucionario y sus vínculos con telepredicadores norteamericanos, proclives a las dictaduras de derecha, ratificaban su condición de "cara espiritual de la dominación norteamericana" (Martin, 1992). Por tal motivo, en algunos países latinoamericano, su presencia generó desconfianzas que fueron disipadas años después.

Al respecto podemos acotar los siguientes datos: La participación política de líderes religiosos estadounidenses no es novedoso, ésta comenzó hacia el año '20, cuando un grupo de pastores cuestionó la validez de la Teoría de la Evolución por ignorar la intervención divina en la creación del Universo (Kienzler, 2002). Luego de un juicio en los Tribunales, varios Estados optaron por prohibir la enseñanza de la teoría darwiniana, situación que marcó uno de los hitos del siglo XX en

materia de intromisión de la religión en las políticas públicas (Kepler, 2005).

Superada la controversia con la teoría de Darwin, también conocida como "el proceso del Simio" (Kiezler, 2002). Los predicadores continuaron entregando un mensaje moralizador y político desde los púlpitos. Avanzado el siglo XX, las mejoras en los medios de comunicación y las colaboraciones de sus fieles, les permitieron predicar desde nuevos escenarios, la televisión y la radio. Gracias a las donaciones de sus seguidores muchos pastores pudieron comprar espacios en la televisión o incluso, sus propias radio emisoras, lo que les permitió ser conocidos en todo Estados Unidos y el mundo (Kepler, 2005) con el apelativo de telepredicadores[18].

Durante los gobiernos militares se divulgaron programas evangélicos en Sudamérica y también se promocionaron constantes y variadas incursiones misioneras norteamericanas (Parker, 1996). Esta penetración facilitó las muestras de apoyo de evangelistas a los gobiernos de la región, por ejemplo, Jimmy Swaggart afirmó en Santiago (1987): "*le diremos al mundo que Chile es un país libre y me encargaré de difundirlo…le dije al presidente que las medidas que tomó años atrás para detener el comunismo aquí en Chile, servirán para que la historia lo trate como uno de los grandes …"* (Silletta,1987).

Así, como algunos predicadores manifestaron su apoyo a la dictadura del General Pinochet. Otros expresaron su favor al dictador guatemalteco Efraín Ríos Montt. Para ellos, el gobierno evangélico del General, transformaba a dicho Estado en "un faro de luz para el continente. Un modelo de rectitud bíblica frente a otros países amenazados por las mismas fuerzas satánicas: la idolatría católica y la teología de la liberación" (Stoll, 2002).

[18] Dentro de este grupo, los más conocidos en América Latina fueron: Rex Humbard, Pat Robertson, Jimmy Swaggrt, quienes grabaron programas de televisión difundidos en la región, durante las dictaduras militares: Club 700, Club PTL, etc.

Respecto de la influencia de los telepredicadores y, específicamente, del rol que jugaron sus programas de televisión en la expansión pentecostal latinoamericana, queremos señalar lo siguiente: Es cierto que algunos de ellos otorgaron su apoyo a las dictaduras de derecha pero, los hechos demuestran las personas se "convierten" o adhieren a un credo por disuasión personal, más que por influjo televisivo (Martin 1992). Además, para abordar los motivos del crecimiento de estas iglesias es también necesario recordar que otras condiciones, por ejemplo: los resultados de las prédicas callejeras y el sacerdocio universal de sus feligreses, característica que los compromete a promocionar su fe dondequiera que estén; los problemas de personal de la iglesia católica, la falta de sacerdotes limitó su trabajo evangelizador en algunas zonas del continente, etc. (Lowy, 1999). Por lo tanto, la función que jugaron los telepredicadores en la difusión del pentecostalismo fue, constituirse en un elemento más, de propaganda. Su influencia no fue gravitante en dicho fenómeno.

2.1.5) Influjo de la escatología en las orientaciones políticas pentecostales

Para comprender la emergencia socio política pentecostal, junto con tener presente el influjo de los gobiernos militares, también es útil recordar cuál fue la reflexión que los motivó a distanciarse de la política y, cuál fue el argumento que, posteriormente propició su participación.

Orginalmente, los pentecostales fueron partidarios de la doctrina milenarista, establecida a partir del Apocalipsis[19] de Sn. Juan, en la cual se plantea que Cristo volverá a la Tierra a gobernar por 1.000 años. Luego de este período, acaecerá el Fin del mundo y el Juicio Final (Merino, 1987). Como los cristianos desconocen el momento de la consumación de esta profecía. Muchos optaron por una actitud de

[19] Apocalipsis 20, 1-10

abandono, de huelga social e inactividad política (Juergensmeyer, 2001) que justificaron a partir del inminente cumplimiento de este augurio. Es más, muchos renunciaron a comprometerse en el corto y mediano plazo, por ignorar cuándo vendrá Cristo a la Tierra y tendrá fin el orden conocido (Muñoz, 1974).

Posteriormente, reemplazaron las ideas milenaristas por la perspectiva postmilenial. Esta idea explica que Cristo volverá a la tierra luego de 1.000 años de gobierno religioso. Por lo tanto, para apresurar la venida de Cristo, es necesario participar en política (Juergensmeyer, 2001) y evangelizar esta actividad. Esta última iniciativa se sustentaría en un nuevo cuerpo de creencias llamados: Teología de la Superación y de la Prosperidad. Básicamente, sostienen que los cristianos deben aprovechar las ventajas que les dio Dios para evangelizar la Tierra. En política esto implica la intervención del creyente para lograr la transformación el mundo (Acosta, 2007).

Ambas doctrinas escolásticas han dirigido e inspiran el accionar político evangélico. La opción postmilenial fue abrazada por sectores menos conservadores del pentecostalismo e ignorada por los tradicionalistas, quienes continuaron con su compromiso de abandono público, que no implica un aislamiento social absoluto (ellos envían a sus hijos a colegios públicos y trabajan en el mundo).

2.1.6) La nueva actitud pentecostal, una mayor participación política.

El cambio político pentecostal comenzó durante los gobiernos militares dada la falta de legitimación religiosa de los uniformados. En aquel tiempo, las iglesias evangélicas, a diferencia de la católica, no criticaron los excesos de los militares y es más, justificaron muchas de sus conductas, lo que facilitó la exposición pública de sus líderes en Actos Oficiales y medios de comunicación gubernamentales. La notoria

emergencia social de dirigentes evangélicos y el aumento de fieles pentecostales, sirvió de base para un nuevo avance en la inclusión política de este grupo. Una vez que se restauró la democracia en el continente, muchas comunidades y pastores contaban con el reconocimiento social y el número de fieles suficientes para organizar un partido y/o un movimiento político confesional.

Algunos ejemplos que ilustran la participación política de líderes evangélicos en América latina son los casos de Guatemala, Brasil y Chile. En estos ejemplos los recursos religiosos fueron utilizados para apoyar variados regímenes, democráticos y no democráticos, lo que demuestra la dispersión de sus orientaciones políticas.

2.1.6.1) Guatemala: este es un Estado con una posición regional estratégica para iniciativas de conversión y propagación evangelística. Limita con México, Panamá y posee puertos en el Pacífico y en Atlántico. Esta ubicación la transformó en un territorio de mucho trabajo misionero. Actualmente este es el país con mayor proporción de evangélicos en el continente. Su número alcanza el 30% de la población del país (Bastián, 1994). La expansión de este grupo correspondería a tres factores (Silletta, 1987): las conversiones personales, el proselitismo realizado por dos gobiernos de presidentes pentecostales, la dictadura de Efraín Ríos Montt (1982 a 1983) y la administración de Jorge Serrano Elías (1991-1993) y por último, la colaboración de Estados Unidos (esta última explicación es la más rechazada por reducir políticamente una teoría religiosa).

El crecimiento pentecostal guatemalteco al igual que el chileno, se desarrolló durante las dictaduras militares (1966 a 1982), período en que el anticomunismo de los uniformados coincidió con el discurso y valores contrarrevolucionarios de los predicadores cristianos. Estos acuerdos facilitaron el desarrollo de simpatías mutuas y la promoción de seminarios y escuelas evangélicas en el territorio (Lowy, 1999).

Hacia 1960 los pentecostales guatemaltecos representaban el 3% de la población (Bastián 1999), al igual que en buena parte de Latinoamérica. Su extensión fue paulatina hasta 1970, año en que la llegada de misioneros evangélicos facilitó su expansión. Los predicadores en sus exhortaciones destacaban la sumisión, absoluta, a las autoridades, se oponían al marxismo y privilegiaban el cristianismo carismático. Es decir, entregaban un mensaje del agrado de la dictadura imperante llamando a la obediencia y contradiciendo a los movimientos subversivos y a los teólogos de la liberación. Por tal motivo, contaron con el apoyo de los militares, quienes favorecieron su transformación en un influyente grupo religioso, a través de su creciente importancia social y política. Este hecho los ubicó a la vanguardia de los movimientos pentecostales de América Latina (Cantón, 1998).

En 1982 el General Efraín Ríos Montt dio un golpe de Estado y se transformó en el primer evangélico gobernante de la República de Guatemala. Su gestión, al igual que la de sus predecesores, tuvo la oposición de grupos guerrilleros y activistas religiosos (Stoll 2002) a quienes atosigó a través de operaciones militares contra la subversión. Se distinguió de las otras administraciones por promover el pentecostalismo entre los ciudadanos. Todos los domingos realizaba discursos moralizadores por la radio, en los que invitaba a la conversión y al abandono de las armas. Muchos se convirtieron por las palabras del General y otros lo hicieron para salvar sus vidas. En aquel tiempo el catolicismo era considerado una creencia revolucionaria. Por lo tanto, quienes deseaban demostrar su desacuerdo con la guerrilla, debían renunciar a dicha fe. Por otro lado, las derrotas de los subversivos y la idea de luchar contra un imposible, algo que no cambiará, hizo que muchos se alejaran de la iglesia católica y se incorporaran a las clases pentecostales (Löwy, 1999). En 1983 las constantes acusaciones de genocidios indígenas, durante operaciones militares, terminaron con el gobierno del dictador por medio de un golpe de Estado.

El siguiente gobernante evangélico que tuvo Guatemala, esta vez en democracia, fue Jorge Serrano Elías (1991 a 1993) miembro de la iglesia El Shadai. En su administración hubo casos de corrupción y de malversación de fondos públicos, las que provocaron las protestas de la población y su renuncia, antes del término del período presidencial (Bastián 1999).

Actualmente, el número de evangélicos guatemaltecos aumenta 10% cada diez años (Stoll 2002) y es más, se estima que en los próximos años éste, será el primer país latinoamericano mayoritariamente, evangélico. No obstante, el desprestigio de los gobernantes de este credo dificulta, que en el corto plazo, sea electo un nuevo mandatario Pentecostal.

2.1.6.2) Brasil: este es el segundo país americano con mayor cantidad de evangélicos, después de Estados Unidos. Su número aproximado alcanza a 26 millones de personas lo que equivale al 18% de la población (Rozende 2005).

Respecto de la experiencia pentecostal en Brasil y Chile. En 1967, Emilio Williams publicó Followers of the new faith. En dicho texto sostuvo que las incompatibilidades entre las culturas protestantes y las culturas nacionales de ambos países, no son tantas (Guerrero, 1994). Para este autor existen semejanzas entre el catolicismo popular y el pentecostalismo. Este nexo se vincularía con la creencia en experiencias místicas y la existencia de líderes carismáticos, lo que facilitarían el traspaso del catolicismo popular al mundo evangélico.

Tanto en Brasil como en Chile, el crecimiento de estos cristianos se consolidó a partir del quiebre con la estructura tradicional (la migración desde zonas rurales hacia zonas industrializadas provocaron un desajuste en el migrante, quien fue integrado a la comunidad a través

de su participación en cultos que le aportaron la identidad social que le faltaba, dada su condición de desplazado (Soneiro, 1991).

Si bien estas iglesias protestan simbólicamente en contra del orden jerarquizado que promueve la iglesia católica. También enfatizan la idea del sacerdocio universal en sus laicos y pastores, quienes están llamados a promover su fe, gracias a la legitimación que el Espíritu Santo les otorga (Williams, 1967). Por lo tanto, sus fieles practican el proselitismo político, al igual que sus hermanos chilenos.

Al igual que en el resto de Sudamérica, la proliferación pentecostal en Brasil ocurrió durante la administración militar. En aquel período, la influencia de la Teología de la Liberación en la Iglesia Católica y en otras iglesias protestantes, propició que estas instituciones desarrollaran iniciativas que promovían la organización poblacional en comunidades de base. Este tipo de trabajos sirvió para discutir las necesidades ciudadanas y constituir misas populares (servicios religiosos con amplia participación de la membresía), nombrar delegados de la palabra (laicos que predicaban en zonas rurales) y promover el estudio del Exodo[20]. Todas estas actividades generaron en la población el espacio para criticar a la administración militar. Por tal razón, fueron rechazadas por la dictadura (Lowy, 1999).

La intervención socio político de sacerdotes y pastores, los transformó en opositores al régimen (Lowy 1999). Sus desacuerdos con el gobierno provocaron su persecución por parte de organismos de la represión, y también, generaron la transformación de la cultura política brasileña. Antaño las organizaciones de base eran muy pocas y luego de los debates públicos y el desarrollo de comunidades, se constituyeron nuevos partidos y movimientos políticos (Partido de los Trabajadores y el movimiento de los sin Tierra, respectivamente) que se incorporaron al sistema político brasileño.

[20] Éxodo 1,1-15, 21.Texto bíblico que narra la liberación de los judíos de la esclavitud de los egipcios.

Fue en este escenario de resistencia al Gobierno, que éste inició sus primeros contactos con los evangélicos. Luego de sus conversaciones, se decidió colaborar con la promoción y establecimiento de iglesias conservadoras en el país. Una de las estrategias utilizadas fue la autorización de reuniones masivas en estadios de fútbol con telepredicadores (Maracaná, 1982). A partir de entonces diversas iglesias se desarrollaron en dicho país: Iglesia Pentecostal Brasil para Cristo cuyo pastor, Manuel de Mello, transmite sus programas de evangelización a través de una red de 250 emisoras. Otro ejemplo es la "Iglesia Dios es Amor", del pastor Davi Martins Miranda. Este evangelista posee un programa "La Voz de la Liberación", que es transmitido por 573 emisoras (Silletta, 1987).

Para Martin (1992) la incorporación política de los evangélicos se propició gracias a sus vínculos con los militares. Orias (2007) en cambio, destaca como causal de este hecho a dos situaciones: primero, su rápido crecimiento y segundo, los pentecostales estimulan la participación de sus dirigentes. Para ellos las iglesias deben estar ancladas en el mundo. Por tal motivo, reconocen la existencia de una responsabilidad política que obliga a sus obispos a formar parte del debate público. Ambas interpretaciones se complementan, los uniformados les dieron la oportunidad a estos cristianos de salir del anonimato y ellos, se adaptaron a su condición.

La participación política de líderes evangélicos se remonta a 1974, año en que éstos llamaron a sus feligreses a votar por los candidatos de la Junta Militar (Löwy 1999). Posteriormente, en 1986 (Freston 1986) varios dirigentes pentecostales participaron en las elecciones parlamentarias de ese año, fueron electos 36 diputados evangélicos para la Asamblea Constitucional Brasileña. Si bien los parlamentarios pertenecían a distintos partidos e iglesias, lograron organizarse para defender demandas y/o temas comunes (familia, aborto, etc), lo que les

valió el apelativo de "Bancada evangélica". Los pentecostales han seguido participando en campañas parlamentarias, logrando elegir en 20 años (desde 1986 a 2006), entre el 5% y el 12%[21] del Congreso Brasileño[22].

En sus cruzadas electorales, los evangélicos utilizan todos sus recursos, materiales y humanos, para darse a conocer. Sus maniobras varían desde el uso de radios y canales de televisión, propiedad de obispos e iglesias (Freston 1994) la apelación al voto corporativo afirmando: "un hermano vota por un hermano" y por último, la utilización del púlpito como medio de propaganda (Bastián 1994)

La experiencia política de los evangélicos brasileños es importante por constituir una incorporación significativa al sistema político de su país (Martin, 1992). No obstante, la variabilidad de sus resultados electorales (1994: 26 diputados electos;2002: 62 diputados electos; 2006: 41 diputados electos) ha hecho que algunos consideren su presencia en el escenario político como volátil.

2.2) Resumen de la historia de los evangélicos en Chile

La introducción del protestantismo en Chile tuvo por objeto la evangelización del país. Los primeros misioneros llegaron hacia el siglo XIX, (Lalive D'Epinay 1975). Estos predicadores eran profesionales ilustrados que por iniciativas individuales o privatistas (Appl, 1996), arribaron para difundir sus credos. Si bien su primer objetivo apuntó hacia la "reproducción" de su fe, su formación intelectual les impulsó a promover la cultura en el nuevo continente (Parker, 1993,250). Por tal razón, se esforzaron en la creación de espacios sociales y legales favorables a sus propósitos.

[21] Resultado de elecciones: En 1986:36; 1990:31; 1994:26;1998:48; 2002:62; 2006:41
[22] Este parlamento posee 531 escaños en la Cámara Baja.

El primer misionero protestante que vino, oficialmente, al país (1821) fue Diego Thompson. Este evangelizador fue conocido en latino América por su trabajo a favor de la difusión bíblica y la promoción de su sistema educativo, el lancasteriano. Fue por esta última labor que Bernardo O'Higgins lo contrató. Se le pidió que fundara y desarrollara colegios conforme a su sistema pedagógico.

Una vez establecida la República durante el siglo XIX, los líderes políticos se preocuparon por disminuir la influencia de la iglesia católica y las congregaciones protestantes se preocuparon por enviar al territorio a predicadores dispuestos a asentarse en Chile. Esta iniciativa dio origen a una nueva etapa evangelizadora, la misionera (Appl, 1996). Mientras se establecían en el territorio, algunos de los predicadores tomaron contacto con sectores anticlericales, liberales y masones, con quienes comenzaron a idear maneras de laicizar las instituciones estatales (Villalobos, 1991,694). Los acuerdos entre protestantes y liberales ocurrieron porque los primeros, no sólo querían salvar almas, también deseaban rescatar a la población del "oscurantismo católico", romper con su tradicionalismo y participar en la promoción social y económica del país. Los segundos en tanto, creían que la erradicación de la ignorancia mejoraría la vida de los ciudadanos. Por eso ambos sectores promocionaron la fundación de Escuelas protestantes. Este hecho les permitió "quebrantar" el poder de la iglesia católica (Córdova, 2003).

La desacralización del Estado se concretizó en la aprobación de las llamadas "leyes laicas" (Frías, 1986), normativas que sacaron de la jurisdicción de la iglesia Católica a los matrimonios y los cementerios y además, crearon el Registro Civil. En la aprobación de estas leyes trabajó David Trumball, misionero y fundador de la obra presbiteriana en Chile, quien se destacó por impulsar el desarrollo de la tolerancia (Sepúlveda, 1999).

Luego de establecidos en Chile, muchos protestantes se incorporaron al sistema político nacional participando en partidos políticos o siendo candidatos al Parlamento, es más, algunos de ellos fueron electos diputados[23]. A través de su incorporación pública, muchos de estos cristianos pretendieron transformar religiosa y políticamente al país. Al respecto David Trumbull afirmó:

"Sabido es que la sociedad religiosa modela a la sociedad civil, que según sea la religión del hombre así será su vida pública y privada … La Reforma, al contribuir el arraigo de los principios democráticos y libertarios en la política, como el trabajo, industria e instrucción en la economía, está indisolublemente ligada a ellas. Por lo que, si una nación adopta estos principios sin antes haber efectuado una reforma religiosa, no podrá mantenerlos por mucho tiempo, ya que la religión tiene una íntima relación con la política, como tiene también con los negocios, la sociedad y los hogares"

La apertura religiosa del Gobierno, permitió que se avanzara en una nueva estrategia de evangelización protestante, la inmigracionista. Esta se realizó, indirectamente, gracias a la iniciativa migratoria del gobierno chileno (Appl, 1996). Hacia 1845, el gobierno promulgó la Ley de Territorios Baldíos, dirigida a promover la colonización del sur del país. Incluso, la administración nacional se preocupó de fomentar la migración alemana hacia Chile. La llegada de los germanos (de mayoría luterana) obligó a sus dirigentes solicitar el envío de pastores para que guiaran a las comunidades recién avecindadas en Chile.

Desde mediados del siglo XIX, la cultura política del gobierno se enfrentó con la cultura religiosa católica, por considerarla incompatible con los principios y proyectos republicanos. Por tal razón, trataron de disminuir su influencia. Es más, las propias autoridades del régimen,

[23] Diputados: 1888, fue electo Ricardo Trumbull, abogado, presbiteriano y miembro del partido radical. También fue electo ese año Victor Corner, miembro de la Congregación Alemana y militante del partido Liberal.

pese a oponerse a las manifestaciones religiosas, propiciaron el establecimiento de protestantes en Chile, para colaborar con la difusión de sus ideas democráticas. El asentamiento de nuevas congregaciones religiosas en el país, no modificó la distribución religiosa[24] de los chilenos, la iglesia católica continuó concentrando el mayor número de fieles. Sin embargo, las iniciativas laicisistas del Gobierno, colaboraron con la diversificación espiritual de la población (Muñoz, 2002).

Mientras sectores liberales y conservadores discutían el ámbito de influencia de la Iglesia romana. Ocurrió un cambio en la religiosidad popular nacional. Se incorporó un nuevo actor al sistema social chileno, el pentecostalismo.

2.2.1) Orígenes del pentecostalismo nacional

El surgimiento del pentecostalismo en Chile coincidió con la crisis social de los albores del siglo XX, en aquella época la rápida industrialización de los centros urbanos estimuló la migración de habitantes de las zonas rurales hacia la ciudad. Allí, la falta de viviendas y las bajas remuneraciones, provocaron desencanto en muchos de los migrantes y además, estimularon el descontento social y los alzamientos populares[25] (Vial, 2003). En algunos casos, las condiciones de vida y la calidad de foráneo, alentó a obreros, zapateros, lavanderas y albañiles (Canales, 2000) a buscar modos de superar el desarraigo y la soledad (Fontaine, 1991) en comunidades religiosas como las iglesias protestantes, especialmente, la iglesia metodista.

Hacia 1902, llegó a Valparaíso Willis C. Hoover, un carismático pastor de la iglesia Metodista Episcopal, quien decidió organizar en su

[24] El censo de 1907 entregó la siguiente distribución religiosa en el país: Católicos:98%; protestantes: 1%; No saben: 0.8%; No creyentes:0.1%

[25] 1903: huelga portuaria; 1905: el mitin de la carne; 1906: huelga antofagastina;1907: la matanza de Santa María de Iquique

comunidad vigilias y estudios relativos[26] a Pentecostés (Canales, 2000). El objeto de estas actividades era promocionar la santificación de los fieles (Sepúlveda, 1999). Una noche de 1909, en que Hoover encabezaba una de sus reuniones, miembros de la comunidad manifestaron ataques de risa, llanto, glosolalia y danza (Hoover, 2002), que interpretaron como expresión del "derramamiento del Espíritu de Dios" en ellos (Sepúlveda, 1999). A partir de ese día, los arrebatos se repitieron cada noche de reunión, situación que incomodó a las autoridades de la iglesia Metodista Episcopal. Las autoridades de la iglesia resolvieron expulsar al pastor y a sus seguidores por sus prácticas antimetodistas, contrarias a las Escrituras e irracionales. Fue entonces cuando Hoover y sus seguidores, decidieron organizar una nueva agrupación religiosa, la iglesia Metodista Pentecostal (IMP).

A consecuencia del cisma, la IMP tuvo que elaborar estrategias de autofinanciamiento y autoformación, puesto que su antigua casa matriz no envió más recursos económicos a los disidentes ni colaboró con la formación teológica de sus pastores. Fue así como desarrollaron un modo singular de organización e instrucción, el que originó un pentecostalismo autóctono local (Appl, 1996).

La Iglesia Metodista Pentecostal congregó a personas de estratos bajos (Canales, 2000), quienes creían, como todos los cristianos, que un orden divino solucionaría sus problemas (Merino, 1980) y que podían experimentar vivencias propias de la iglesia primitiva. Todas sus expectativas eran reforzadas en reuniones diarias, donde se solicitaba a los feligreses el alejamiento de sus antiguos modos de vida y el desarrollo de actividades, únicamente, en la comunidad (Sepúlveda 1999). De este modo, paulatinamente, sus prácticas y creencias los alejaron de su entorno habitual (al que llaman "mundo") y los incorporaron a comunidades

[26] Hechos, 2,2-5.

Hacia 1932, una acusación de carácter moral[27] contra el pastor Hoover (Appl, 1996), culminó con la salida de éste y la de 8 pastores más, de la IMP. Una vez fuera de la iglesia, los expulsados decidieron formar una nueva asamblea, a la que llamaron Iglesia Evangélica Pentecostal. Esta nueva agrupación se constituyó en la segunda denominación pentecostal más grande del país (Sepúlveda, 1999). Desde entonces, ambas iglesias crecieron en número de seguidores y a través de variados cismas, originaron a un sector de las iglesias pentecostales autóctonas de Chile (Canales, 2002).

La formación de este movimiento espiritual satisfizo las necesidades místicas de personas modestas que no eran atendidos por la verticalidad de la Iglesia Católica, ni por el protestantismo de la clase media chilena (Appl, 1996). Este nuevo conjunto de ideas y prácticas le ofreció a la población: la seguridad de una comunidad donde compartir, una cierta dignidad humana de respeto por el hermano y la certeza de la salvación. Promesas que canalizaron las necesidades espirituales de los miembros de sectores populares.

Luego del primer cisma pentecostal, las iglesias continuaron expandiéndose y dividiéndose por todo el país. Si bien estos evangélicos constituyeron un universo disperso, Ossa (1991) destaca en ellos, rasgos comunes les otorgan una identidad. Para este autor, la concepción aislacionista del mundo o de oposición a éste, y su sentido de pertenencia a una comunidad universal con creencias, hábitos y símbolos singulares, les aporta un *ethos* cultural que los separa y distingue del resto de la sociedad nacional.

Pese a que su fragmentación es una debilidad por cuanto limita sus consensos y acuerdos entre sí (Muñoz, 1974). Al mismo tiempo, facilita

[27] Un joven aseguró que había vivido desde 1929 a 1931 como consorte sexual de Hoover. Esta declaración provocó que el pastor entregara la Superintendecia y fuera juzgado por un tribunal de 5 presbíteros. Durante el juicio Hoover confesó haber sentido atracción por el muchacho, pero negó haber tenido alguna relación íntima con él (Rasmussen, 1987, 47).

su crecimiento nacional (sus iglesias están presentes en todos los barrios). Esta estrategia de evangelización logró privilegiar la expansión eclesiástica y renunciar a otras formas más directas de influencia en la sociedad, por cuanto limita sus alianzas(Sepúlveda, 1998).

2.2.2) El crecimiento Pentecostal

Según algunos, el gran acierto de los pentecostales estuvo en interpretar el lenguaje popular. Mientras las iglesias protestantes históricas (metodistas y presbiterianas), desde su llegada al país, se dedicaron a fundar escuelas y evitaron el contacto con los sectores bajos. Las iglesias pentecostales desde su fundación trabajaron con los grupos populares (Peredia, 2004). Tal vez este contacto propició en ellos, el desarrollo de un mensaje cristiano sustentado en elementos de la cultura popular como la prédica callejera, la liturgia y la música (Larraín, 2003).

Uno de los trabajos que expone el crecimiento de este movimiento fue el de Christian Lalive D'Epinay, El Refugio de las Masas (1968), para él existen condiciones estructurales (Guerrero, 1994) que permitieron su desarrollo: la irrupción del modelo capitalista en sociedades atrasadas significó un quiebre con el orden tradicional (Parker, 1993) y el derrumbe de sistemas de vida como la Hacienda. La crisis de un modelo favoreció la implantación de otro arquetipo que reemplazara al paradigma anterior.

La crisis del orden tradicional generó la migración de campesinos a la ciudad, lugar donde desconocían las reglas de convivencia y donde el pentecostalismo "reprodujo un orden social familista y paternalista" (Lalive D'Epinay, 1968, 20) lo que facilitó la integración del foráneo a una comunidad. Al mismo tiempo, que incorporó socialmente a los extraños, restringió su participación en otro tipo de actividades, al

comprometerlos a participar en reuniones diarias. Por tal motivo, se dijo de ellos que enajenaban y desenajenaban a sus fieles.

2.2.3) La participación política de los pentecostales chilenos

La relación de los pentecostales con la política ha sido caratulada, a través del tiempo, como una vinculación distante, sin compromiso o como de huelga social pasiva (Lalive D'Epinay 1968), es decir, manifestaban respeto a las autoridades y pasividad ante los problemas del mundo. Por tal motivo, se los consideró defensores del *status quo* y opositores de los cambios (Fontaine, 1991). Incluso se afirmó que este grupo disputaba el público con los partidos de izquierda. Según Lalive D'Epinay (1968), esta pugna existía porque ambos grupos compartían la misma carencia. Los evangélicos eran expresión de la miseria real y los socialistas, protestaban contra esa situación. Si bien estos grupos, compartían sus penurias. Diferían en las respuestas que ofrecían ante los mismos problemas. Los pentecostales contestaban con un mensaje apolítico y religioso. Y los marxistas respondían con un contenido político y ateo (Soneiro, 1991). Por todo esto, siempre se los caratuló como despolitizados e independientes.

Si bien el mensaje evangélico se destacó por su oposición a ciertas instituciones "mundanas" como: la iglesia católica, la sociedad y los partidos políticos (Lalive D'Epinay, 1975). Hubo hechos sociales que rompieron con su actitud y los impulsaron a movilizarse por sus demandas. El letargo social evangélico fue interrumpido en dos ocasiones entre 1940 y 1966, en ambas oportunidades por iniciativas del Gobierno. En 1944 la Ley "Muñoz Cornejo" intentó obligar a los empleados públicos a asistir a clases de catolicismo, lo que provocó se organizaran marchas de evangélicos en contra de la promulgación de dicha Ley (Canales 2002) y en 1966, cuando el Ministerio de Educación intentó implementar un plan de enseñanza de catolicismo en las escuelas fiscales. Es decir, cuando sus intereses estaban en riesgo,

abandonaban su apoliticismo, se organizaban para protestar y presionaban a los dirigentes nacionales.

La participación de evangélicos en marchas y protestas fueron actos excepcionales. Hasta ese momento, su idea de separación del mundo incluía: abstenerse de participar en sindicatos, partidos políticos y expresiones culturales (fondas y bailar cueca). Y sus nociones de participación pública se limitaban a la obediencia a las leyes, responsabilidad en el trabajo y elecciones municipales, parlamentarias y presidenciales (Sepúlveda, 1999).

Las vinculaciones políticas esporádicas de los pentecostales fueron más constantes hacia finales de la década de 1960, época en que el aumento de evangélicos (Anexo 5), la radicalización política de la sociedad y las iniciativas de sindicalización campesina y juntas de vecinos, entre otras (Villalobos 1991) transformaron a este grupo en un electorado por cautivar. Las iniciativas de incorporación política tuvieron dispares resultados (Sepúlveda, 1999). En las localidades geográficamente apartadas, la escasez de líderes permitió a los evangélicos, acostumbrados a hablar en público y dirigir reuniones, ocupar cargos directivos en las organizaciones sociales. Distinta fue la suerte de aquellos evangélicos que habitaban las zonas urbanas, a quienes los cultos vespertinos limitaron sus actividades sociopolíticas, pero no impidieron que fueran partidarios de cambios, es más, hacia principios de los años ’70, Tennekes comprobó que muchos de ellos votaban por sectores marxistas (Tennekes, 1985).

El disímil resultado de las experiencias políticas de los fieles, sumado a la atomización de las iglesias, permitió que dentro de las congregaciones hubiese gran diversidad de opciones políticas, desde quienes rechazaban la participación de fieles en partidos (Lagos 1988) hasta quienes promocionaron una candidatura política como el “Movimiento evangélico Allendista” (Canales 2002).

2.2.3.1) Los evangélicos y el Gobierno Militar

Hacia finales de los años ’60 y principios de los ”70, Chile vivió una crisis político social que culminó con un Golpe de Estado, el 11 de septiembre de 1973 (Vial 2003). Luego de la toma del poder por los uniformados, los evangélicos concordaron que el pronunciamiento era algo positivo, que resolvería la crisis económica, social y moral de Chile. (Sepúlveda, 1998). Sin embargo, rápidamente se destacaron dos tendencias al interior de esta entidad: Unos apoyaron decididamente a la Junta afirmando: “*El pronunciamiento de las Fuerzas Armadas, en el proceso histórico de nuestro país, fue la respuesta de Dios a la oración de todos los creyentes que ven en el marxismo la fuerza satánica de las tinieblas en su máxima expresión”*[28] y los otros, se incorporaron a los grupos opositores al régimen.

Mientras, un sector de evangélicos manifestaba públicamente su respaldo al Golpe, la otra facción expresaba su preocupación por las víctimas del Régimen (los simpatizantes de la Unidad Popular). En sus palabras destacaban la necesidad de asistir a los detenidos de la Junta, razón por la cual se incorporaron a iniciativas que promovían la defensa de los derechos humanos (Lagos, 1988).

Las orientaciones de los líderes evangélicos, unos a favor y otros en contra del Golpe de Estado. Fue una expresión clara de los desacuerdos de sus posturas públicas. Además, estas divergencias marcaron el comienzo de las transformaciones socio políticas que vivirían estas iglesias durante este período:

El primer cambio que vivió el pentecostalismo en tiempos de dictadura fue numérico. Paulatinamente, la cantidad de fieles se duplicó. Así en

[28] Declaración de apoyo a la Junta Militar (13/12/1974)

1972 representaban el 6.2 %[29] y en 1992, alcanzaron un cifra cercana al 13,2%[30]. Este progresivo aumento se debería a que muchos simpatizantes de izquierda buscaron refugio en los templos (Fediakova, 2004) y además, a que el Gobierno, únicamente, autorizaba las actividades religiosas, lo que habría propiciado la [31]incorporación de nuevos fieles, quienes buscaban donde canalizar sus inquietudes espirituales.

La segunda transformación evangélica fue su emergencia pública. Las críticas de la iglesia católica contra los uniformados por la violación de los derechos humanos, provocó una creciente deslegitimación religiosa de las instituciones del Régimen. Esto obligó a los militares a rodearse de otros credos, menos censores, dispuestos a legitimar espiritualmente su obra (Lagos, 1988).

La censura católica y de un sector minoritario de evangélicos contra la Junta Militar, propició acercamientos entre el Gobierno y un sector de pastores. A consecuencia de estas aproximaciones se negoció el establecimiento de un *Te Deum* Evangélico o Acto de Acción de Gracias (1974) por el país y sus gobernantes (Canales, 2002). Esta actividad entregó mutuos beneficios a sus organizadores: aportó la aprobación espiritual a los militares y facilitó la notoriedad pública de los pentecostales. Si bien para algunos líderes este nuevo prestigio significó "desplazar al enemigo religioso de su lugar de dominación" para otros, esta irrupción sólo provocó nuevas divisiones entre las iglesias, los partidarios y los detractores del gobierno (Lagos, 1988).

El Te Deum evangélico sirvió para crear un órgano de "enlace" entre evangélicos y la Junta. Se le llamó CENCA (Centro Evangélico Nacional Coordinador de Actividades) y su objetivo era facilitar la concordancia de ambos sectores. Posteriormente, esta institución fue reemplazada

[29] Instituto Nacional de Estadísticas, Censo 1972, Santiago
[30] Instituto Nacional de Estadísticas, Censo 1992, Santiago
[31] Consejo de Pastores: Asamblea reguladora de la opinión de las iglesias evangélicas.

por el Consejo de Pastores (1975), asamblea consultiva y reguladora de la opinión de las Iglesia Evangélica chilena. (Sepúlveda, 1998).

Mientras un amplio sector de iglesias pentecostales se mostraron partidarias de la dictadura. Otro grupo de evangélicos compuesto por denominaciones más progresistas, se organizaron junto a un sector de la iglesia católica y a miembros de iglesias protestantes históricas y constituyeron entidades orientadas a la defensa de los derechos humanos y a la solidaridad (Fediakova, 2004). Su objetivo era constituir organismos ecuménicos especializados en dichos temas (Sepúlveda, 1998). Algunos de ellos fueron: el Comité de Cooperación para la paz, Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas (FASIC), Servicio Evangélico Para el Desarrollo (SEPADE).

Hacia 1981, un pequeño grupo de iglesias "abiertas al ecumenismo" (Sepúlveda, 1998, 144) decidió organizarse para denunciar la situación de Chile y romper con la hegemonía del Consejo de Pastores, como portavoz de los evangélicos. Así nació la Confraternidad Cristiana de Iglesias, entidad paralela a los grupos partidarios del gobierno y opositor a la Junta Militar.

Durante la dictadura, las orientaciones políticas de los evangélicos, como las del resto de los chilenos, se dividieron en dos, los partidarios y los detractores del Gobierno. Para los primeros, la administración de Pinochet facilitaba su expansión y reconocimiento público de las iglesias pentecostales. Para los otros cristianos, la administración central era un obstáculo en el desarrollo de las religiones, al limitar las libertades públicas. Ambas posturas se mantuvieron durante todo el período, si bien fueron discordantes, propiciaron una de las inclusiones políticas y sociales más importantes de los evangélicos y con ella, su ruptura con el apoliticismo que se les había imputado (Guerrero, 1994)

.

2.2.3.2) Los evangélicos en los gobiernos de la Concertación

En Chile, la relación entre política y religión ha variado entre compromiso, indiferencia, participación y reprobación. Hubo acuerdos entre protestantes y los gobiernos liberales del siglo XIX para la promoción de valores republicanos. Existió pasividad en los pentecostales de los albores del siglo XX quienes se negaron a participar en partidos políticos. Prevaleció la desaprobación de la dictadura en los evangélicos progresistas y, colaboración con el Régimen Militar en los sectores conservadores. Por ello, uno de los problemas de la transición fue el establecimiento de una nueva relación entre gobierno y cristianos. Que permitiera superar las diferencias entre los pentecostales y facilitara la cooperación entre ellos y el Gobierno.

Al retornar la Democracia al país, los evangélicos constituían el 13.2% de la población[32]. La gran cantidad de sus fieles y la apertura política del país, facilitó la conservación de iniciativas como el Te Deum evangélico y la incorporación de pastores en iniciativas de reconciliación como: la Comisión Retting y a la Mesa de Diálogo (Canales 2002).

La incorporación de las iglesias a temas públicos propiciada por el Gobierno, allanó el camino hacia acercamientos de las iglesias, incluso de aquellas contrarias al accionar del Consejo de Pastores en Dictadura. Las conversaciones entre dirigentes pentecostales propició la creación de un nuevo ente de coordinación, el Comité de Organizaciones Evangélicas (COE), entidad orientada a la defensa de los intereses de las iglesias (Sepúlveda, 1999), particularmente, de la formulación de iniciativas jurídicas favorables a las iglesias. A partir de 1993, esta entidad dirigió sus esfuerzos a favor de la aprobación de una Ley de Cultos, proyecto dirigido a generar la Igualdad Jurídica de las Iglesias. Además, estuvo a cargo de la organización de la "Marcha por la Igualdad" (1993), iniciativa que reunió a los evangélicos para

[32] Censo 1992, Instituto Nacional de Estadísticas

manifestarse en contra de la lentitud de la tramitación de la Ley de Cultos. Finalmente, esta normativa fue publicada en 1999 por el Gobierno de Eduardo Frei Ruiz Tagle (Canales 2002).

Luego de la aprobación de la Ley de Cultos, los evangélicos, nuevamente, mostraron sus matices y continuaron fundando nuevas instancias de organización (Sepúlveda, 1999). La fragmentación evangélica facilitó el desarrollo de distintas entidades interdenominacionales como COE (Comité de Organizaciones Evangélicas), CENACH (Consejo Evangélico Nacional de Chile), CUPREM (Consejo de Unidades Pastorales Región Metropolitana), etc (Canales, 2002).: Ninguna de ellas concentra la opinión de todas las iglesias pentecostales. Por tal razón, se dificulta la valoración de su real representatividad. Sin embargo, si bien estas instituciones dispersan los intereses evangélicos, al mismo tiempo, manifiestan su emergencia social.

2.2.3.3) Las candidaturas evangélicas a cargos públicos

Luego de haber desarrollado iniciativas públicas a favor y en contra de la dictadura y del establecimiento de gobiernos democráticos. Muchos evangélicos descubrieron un nuevo interés público dirigido hacia la participación política y hacia la evangelización de un nuevo espacio (Sepúlveda, 1999).

La nueva inquietud política evangélica, fue canalizada a través de candidaturas apoyadas por partidos de izquierda y derecha. El único esfuerzo cristiano por constituir un movimiento, partido político o proyecto confesional fracasó (Alianza Nacional Cristiana). Según Sepúlveda (1999) porque la cultura política de este sector, valora el pluralismo y reconoce en los laicos a los únicos que pueden participar activamente en esta labor.

A mediados de los años 90, surgió entre estos cristianos un movimiento político, la Alianza Nacional Cristiana. En 1996, este grupo firmó un acuerdo electoral con Renovación Nacional. Su convenio facilitó la elección de 4 concejales en las elecciones municipales de ese año. Dicho acuerdo no pudo ser renovado en la siguiente elección (2000), lo que impidió la reelección de sus candidatos. Pese a este *impasse,* quienes sí lograron su reelección fueron los candidatos apoyados por o militantes de partidos políticos (Ver anexo 6).

Uno de los esfuerzos importantes en materia de inclusión política evangélica, fue la candidatura presidencial del pastor Salvador Pino (1999). Su candidatura tuvo dos obstáculos para alcanzar su confirmación:

a) No reunió el número de firmas suficientes para su inscripción en el Registro Electoral.
b) No contó con el apoyo de los pastores. Si bien se afirma que estas iniciativas carecen de legitimidad (Fediakova, 2004). El mayor inconveniente que enfrentó el pastor Pino fue la crítica de sus hermanos pastores. Esta reprobación se dirigió contra el abandono de su labor. Para los líderes evangélicos, el "llamado" al pastoreo es irrenunciable (ver entrevistas). Por tal motivo, ellos no apoyaron ni apoyarán candidaturas políticas de pastores.

Comentario del capítulo: En el último medio siglo, la distribución religiosa de América Latina ha cambiado. Mientras el catolicismo, credo mayoritario en la región desde el siglo XVIII, ha disminuido su preeminencia, la irrupción de otros credos cristiano-protestantes y de movimientos espiritistas, ha permitido la diversificación del abanico confesional de esta zona.

Uno de los grupos religiosos que más ha crecido es el pentecostal, su aumento tuvo su origen en distintos factores: el espacio que ofrecen a

sectores marginales de la población, el auge de dictaduras que apoyaron su desarrollo y las reformas políticas que propiciaron su inclusión en los sistemas políticos de cada país (Bastián, 1997).

La incorporación política pentecostal ha sido variada, algunos fundaron partidos confesionales, otros se inscribieron en partidos tradicionales y por último, también hubo quienes fundaron partidos de inspiración cristiana (Zub, 1999). En general, sus opciones políticas han sido variadas, aunque mantienen algunos temas que los aglutinan, la defensa de ciertas instituciones (la familia) y valores (derecho a la vida).

Chile no ha escapado al cambio en su distribución religiosa. También aquí los pentecostales han experimentado un aumento desde su constitución en 1909, hasta hoy. Su mayor expansión ocurrió durante la dictadura militar, período en que la falta de legitimación religiosa del régimen, facilitó el acercamiento de los militares a estas iglesias. A consecuencia de estos contactos se estableció el Te Deum Evangélico o Acto de Acción de Gracias por los Gobernantes. Esta iniciativa propició una, más rápida, emergencia pública de estas instituciones.

Al término del régimen autoritario, los evangélicos apoyaron la aprobación de la Ley de Cultos, iniciativa que pretendía igualar jurídicamente a las iglesias del país (1999). La presión de estas comunidades mediante una marcha llamó la atención, porque durante años, algunos de sus fieles, defendieron su aislamiento social y político (Tennekes, 1985) como un valuarte que los identificaba y que constituía parte de su cultura política.

En los últimos 15 años, algunos fieles han participado en alianzas electorales con partidos políticos con el fin de elegir, en cargos municipales, a candidatos de sus iglesias. Incluso, tuvieron un pre candidato presidencial. No obstante, estas iniciativas no han sido

relevantes en su trayectoria (Sepúlveda, 1999), por cuanto no han concitado el apoyo masivo de los pentecostales.

La mayor transformación de este sector se encuentra, no sólo en su visibilidad pública, sino en su transformación cultural, ellos no sólo se incorporan a partidos políticos, también han tomado parte en otras iniciativas (educación y salud), lo que les ha permitido redescubrir a la sociedad como área de responsabilidad y evangelización. Por tal motivo, no es de extrañar su paulatina mayor notoriedad y su incorporación en debates que antaño ignoraron.

Capítulo Tercero: La cultura política de los líderes evangélicos

Para comprender la Cultura Política de dirigentes pentecostales, nos detendremos en la socialización política. Se apela a este contenido por cuanto las predisposiciones políticas no son producto de un proceso mecánico ni automático, son el fruto de actitudes y valores aprendidos individualmente. Estos dominios sustentan el papel político, presente y pasado (Cot y Mounier, 1980) y además, permiten el desarrollo de ámbitos de competencia política (Benedicto 1993). Por lo tanto, por intermedio de este proceso reconocemos que la socialización de estos dirigentes religiosos es el producto de su exposición a agentes sociales (familia, escuela, medios de comunicación, iglesia, etc). y de sus experiencias individuales (Magre, 2003). Así, tanto sus acciones como sus creencias han colaborado en la constitución de su cultura política.

Veremos la socialización política de los pastores, destacando sus experiencias infantiles, juveniles y por último, su vivencia durante la dictadura militar. Durante dicho proceso, conoceremos la percepción política que les transmitieron sus padres; identificaremos sus vinculaciones políticas juveniles y por último, nos detendremos en los efectos personales del Régimen Militar.

a) Socialización Política de los dirigentes religiosos.

El objetivo de esta sección es mostrar cuál fue la influencia los procesos de socialización política en la conformación de las identidades políticas de los pastores. Sabemos, que esta actividad se destaca como un medio de aprendizaje de orientaciones políticas (Manheim, 1983) y que es aquí donde los individuos se apropian de categorías elementales como la evaluación y el juicio político. Es decir, es la etapa donde adquieren las premisas que posteriormente, constituirán los fundamentos de sus creencias políticas (Lagroye, 1993). Por tal razón, el examen de esta

actividad permitirá conocer los influjos de la socialización primaria y secundaria, en los cambios y en la estabilidad de las adscripciones políticas de los líderes pentecostales.

a.1) La infancia

Al comparar los procesos de socialización política de los dirigentes religiosos, detectamos diferencias en sus experiencias. El 60% declaró haber recibido su primera influencia política en su familia. De estos, la mitad recibió una formación orientada a la exclusión política y los otros, hacia la participación. Las familias que promovieron la inclusión política en sus hijos fueron los padres de los pastores de las Otras Iglesias Pentecostales. Quienes tuvieron una experiencia menos comprometida con la política fueron los líderes de las Iglesias Metodista Pentecostal y Evangélica Pentecostal.

Al examinar las biografías de los entrevistados se detectó una correlación entre las orientaciones políticas de los padres y las de los dirigentes religiosos. El 80% de los padres de los dirigentes de las OIP, conversó de política con sus hijos, situación que influyó en las adscripciones políticas de sus descendientes: "mi padre fue dirigente sindical, con él hablaba de política"[33], "Heredé el ADN de mi madre …ella siempre andaba solucionando problemas"[34], "Mi papá me hablaba de política para hacer afín con los principios de la Palabra"[35], "Mi papá estaba vinculado al partido comunista y mi mamá al partido nacional … hablábamos harto de política"[36]. A diferencia de estos padres, los otros progenitores (familiares de los dirigentes de la IEP e IMP) nunca comentaron temas políticos con sus hijos. Los pastores repiten: "No les interesaba la política"[37] o "mi padre me hablaba de Dios solamente"[38].

[33] Entrevista Pastora Juana Albornoz, 3/6/ 2007
[34] Entrevista al Pastor Hédito Espinoza 4/2/2007
[35] Entrevista al Pastor Emiliano Soto, 20/6/2007
[36] Entrevista a Mario Muñoz,15/3/2007
[37] Entrevista al Pastor Salfate 11/6/2007
[38] Entrevista al Pastor Vega 13/2/2007

Así, observamos una correspondencia entre los vínculos políticos de los padres y la mayor propensión política de sus hijos, futuros pastores y dirigentes pentecostales. Esta relación implicó que aquellos padres familiarizados con tópicos políticos, promocionaran en sus hijos una inclinación más política, que aquellos indiferentes a ella.

En la socialización política de los pastores tuvo gran importancia su formación educativa (Todos los miembros de la IEP terminaron su Enseñanza Secundaria, sólo uno de ellos estudió en un Instituto Profesional; Todos los pastores de la IMP terminaron su Enseñanza Secundaria, la mitad de ellos realizó estudios Universitarios; Los pastores del grupo OIP, son los que poseen mayor instrucción. Si bien el 20% no terminó sus estudios primarios, el 60% realizó estudios universitarios y el otro 20%, terminó su Enseñanza Secundaria completa).

Durante su proceso educativo algunos pastores complementaron sus concepciones sociales y políticas. En general, los dirigentes que no conversaban de política con sus progenitores, tuvieron sus primeros contactos en esta materia en el colegio o con los amigos (el 54%). Por ejemplo, el 75% de los pastores de la IEP escuchó, por primera vez, la palabra democracia en el colegio; lo mismo el 50% de los dirigentes de la IMP y el 40% de los miembros de OIP. A consecuencia de sus relaciones sociales juveniles, hubo pastores que profundizaron lo discutido en casa, siguieron promoviendo el interés por la política: "yo milité a los 14 años en la Izquierda Cristiana y después, en el Frente Patriótico Manuel Rodríguez"[39] o "tenía compañeros de colegio y vecinos que eran dirigentes de la Democracia Cristiana con ellos hablaba de política"[40]. Otros, no incorporaron nuevas percepciones políticas: "me

[39] Entrevista a Mario Muñoz 15/3/2007
[40] Entrevista a Pastor Emiliano Soto, 20/6/2007

envolví en lo que era el cristianismo …no me interesaba la política”[41] o “despertamos tarde a nuestra situación en el campo cívico”[42]

Los pastores que tuvieron una instrucción más completa se abrieron a otros espacios de socialización. Su educación les facilitó el acceso a información más variada, lo que sumada a sus experiencias individuales, conformó percepciones y actitudes proclives a la inclusión política. Toda esta situación redundó en un sentido de competencia política que facilitó su identificación con el sistema político. Y posteriormente, permitió el desarrollo de iniciativas políticas que mejoraron su situación en el sistema, a través de la fundación de organismos interdenominacionales como CUPREM (Canales, 2002) o La Mesa Ampliada.

a.2) Influencia de la iglesia en la socialización política juvenil de los pastores de la Iglesia Metodista Pentecostal y Evangélica Pentecostal

Para comprender la socialización juvenil de los pastores, es necesario tener en cuenta la historia de su iglesia. Por cuanto analizamos la socialización de dirigentes religiosos y en estos casos, la religión puede cumplir un papel más importante que otros procesos, en la socialización individual (Percheron, 1985). Las iglesias también entregan valores y principios que se concretizan en comportamientos. La intención de estas organizaciones es que las conductas de sus feligreses sean coherentes con sus creencias. Por ende, para conocer qué esperan estas iglesias de su grey, es necesario recordar cómo ha sido la vinculación política de estas iglesias.

La historia política de las Iglesias Metodista Pentecostal (IMP) y Evangélica Pentecostal (IEP) durante los años ’20 a ’50, se caracterizó

[41] Entrevista a Pastor Hédito Espinoza 6/2/2007
[42] Entrevista a Pastor Durán, 28/12/2006

por esporádicos contactos con dirigentes políticos nacionales. La IMP tuvo líderes que negociaron el apoyo electoral pentecostal a Arturo Alessandri Palma (Rasmussen Helland, 1987). Mientras, la IEP siempre se mantuvo distante de estos acuerdos (Valencia, 1988). Más allá de estas experiencias sus vinculaciones políticas eran pocas, consideraban a esta actividad mundana[43]. Por ende, sus comunidades religiosas nunca fueron un sitio donde discutieran este tema.

El distanciamiento político y el esfuerzo evangelizador, fueron las características de los fieles de las Iglesias Metodista Pentecostal y Evangélica Pentecostal. Estas conductas se aprecian en las palabras de los pastores que recuerdan dicho período: "a mis padres les interesaba predicar el Evangelio"[44], "había muchas cosas que a uno le inculcaban como prohibiciones … en ese tiempo hablar de política era hablar del diablo[45]", "la iglesia nuestra ha sido siempre apolítica"[46], "entendemos que Dios es lo primero y último"[47]. En rigor, su aislamiento social y político fue la expresión de sus juicios sobre el mundo y su proyecto de sociedad.

a.3) Efectos de la Dictadura Militar en la vinculación política de los pastores.

Un hecho que marcó sus orientaciones políticas fue el gobierno militar, no sólo porque en este período se estableció el Te Deum Evangélico (1974) y con él, lograron una mayor notoriedad pública (Sepúlveda, 1998). Más bien porque propició nuevas divisiones dentro de los evangélicos[48]. La experiencia del Golpe Militar en algunos profundizó su compromiso político y en otros, mantuvo su conducta aislacionista.

---

[43] Entrevista al Pastor Fuentes 25/7/2007
[44] Entrevista al Pastor Durán, 28/12/2006
[45] Entrevista al Pastor López 13/3/2007
[46] Entrevista al Pastor Valencia, 4/1/2007
[47] Entrevista al Guía José Silva, 19/2007
[48] Por ejemplo, los que estaban a favor del Te Deum evangélico se organizaron en el Consejo de Pastores y los opositores, en la Confraternidad Cristiana de Iglesias.

La Iglesia Evangélica Pentecostal no tuvo feligreses víctimas de atropellos a los derechos humanos. Sus pastores jamás hablaron de política, como tampoco tomaron parte en el Te Deum. Por lo tanto, ellos no manifestaron ningún cambio en sus disposiciones políticas: "acá nadie sufrió consecuencias porque no estábamos metidos en nada, eso es lo que procuramos nosotros"[49]. Otros pastores, miembros de otras iglesias, vivieron experiencias que les hicieron acercarse y alejarse de la política.

La experiencia de los pastores de las OIP fue opuesta a la expresada por los líderes de la IEP. Recordemos que ellos tuvieron una socialización política proclive a la participación. Por lo tanto, sus orientaciones fueron ahondadas durante la dictadura. Por ejemplo algunos dijeron: "participé en un grupo de jóvenes en la Vicaría de la Solidaridad, después milité en la Izquierda Cristiana y luego, en el Frente Patriótico Manuel Rodríguez"[50] o "Durante la dictadura utilicé el púlpito para expresar planteamientos políticos, para volver a la Democracia y luchar por la causa de los Derechos Humanos"[51].

Así como algunos dirigentes evangélicos optaron por enfrentarse al Gobierno Militar y trabajar por el retorno de la democracia a Chile. Otros notaron en la crisis institucional los errores políticos de la iglesia evangélica. Y desde entonces, comenzaron a relacionarse con este tema: "cuando murió el Presidente Allende, muchos hermanos lloraron …otros tuvieron una actitud poco cristiana frente a su fallecimiento … ahí me dí cuenta el grave error que cometió la iglesia evangélica de no enseñarle a nuestros hermanos, de no orientarles en cuanto al asunto político contingente"[52].

---

[49] Entrevista al Pastor Rojas,30/7/2007
[50] Entrevista a Mario Muñoz 15/3/2007
[51] Entrevista a Pastora Juana Albornoz 3/6/2007
[52] Entrevista al Pastor Hédito Espinoza 6//2/2007

Por último, la experiencia más extrema fue la de un pastor quien, a los 18 años (1973) tuvo que custodiar a los detenidos del Estadio Nacional. Desde entonces, no participa en política, no está inscrito en el Registro Electoral ni le agrada hablar del tema. El dijo:"hice el servicio militar en 1973. Lo pasé muy mal. Estuve en el Estadio Nacional …vi gente de mi generación, sé dónde vivían, no eran políticos y nunca más los ví …desde entonces no me volví a inscribir"[53]

La experiencia de la Dictadura Militar provocó en algunos pastores una transformación en su percepción de la política. Meynaud (1969) relacionaría la experiencia histórica con los cambios en las percepciones políticas de los sujetos (pastores). En estos casos la situación vivida (Quiebre Institucional y polarización de la población), permitió la incorporación de nuevas perspectivas frente al poder. Por ende, esta situación habría provocado en los pastores el desarrollo de nuevos vínculos con la esfera política, algunos que se habían mostrado interesados se alejaron de ella (Vega); otros se interesaron en el tema (Espinoza) y otros, profundizaron su inclusión política (Albornoz, Muñoz). El único sector que jamás manifestó interés por la inclusión política, ni antes ni después del Gobierno Militar, fue la Iglesia Evangélica Pentecostal.

b) Cultura Política de Líderes Pentecostales

La preocupación por la propensión política las personas surgió a partir de la evolución de la politicidad humana. Es sabido que el hombre, naturalmente, vive en comunidad. Normalmente las personas no viven aisladas, buscan compañía de sus semejantes. Por lo tanto, este contacto facilita el desarrollo de relaciones de poder e influencia, vínculos que se mantienen en el tiempo y originan sistemas políticos (Dahl, 1985). Esta situación, ha hecho que algunos afirmen que el hombre es espontáneamente un "ser político". Esta proclividad, fue

[53] Entrevista Pastor Vega, 13/2/2007

reconocida en el siglo V a C por el filósofo griego, Aristóteles, quien afirmó : “el hombre es un animal político” (*zoon politikon*) y es más, en el siglo XX se habló de la ubicuidad de la política, se dijo que esta ciencia se hallaba en todas partes. Basados en estas afirmaciones es factible suponer que a las personas les interesa la política. Sin embargo, las encuestas y estudios de los últimos años muestran que cada vez existen mayor cantidad de personas que afirman ser desinteresados en el tema o simplemente se declaran apolíticos. Aquí la pregunta es ¿qué ha ocurrido?.

Algunos (Dahl,1985) explican el creciente desinterés ciudadano por la política a partir de variables como la efectividad política, en la medida que las personas crean que con sus propios esfuerzos pueden afectar su entorno sociopolítico (Magre, 2003), mayor es su interés político. De este modo, el compromiso político depende de la capacidad autoreconocida de alterar su medio. Ambos parámetros (interés y efectividad) están interrelacionados y se retroalimentan, un mayor interés político se relaciona con la advertencia de una mayor efectividad política y la inversa, el menor interés político responde a una menor efectividad política.

En la presente tesis corresponderá a los pastores informarnos respecto de su mayor o menor inclinación hacia la participación política. De esta forma sus comentarios nos permitirán conocer cuál es su interés político subjetivo.

I) Orientaciones hacia el propio papel en política.

La dimensión del propio papel en política, incorpora tópicos que suponen al individuo dentro del sistema político, guardan relación con el involucramiento de los ciudadanos con la política (Interés político subjetivo y Efectividad Política).

I.I) Interés político subjetivo

Se conoce como interés político subjetivo al nivel de motivación favorable o desfavorable, que poseen los individuos respecto de la política (Magre, 2003). La mayor inclinación hacia esta área corresponde con un mayor interés personal por la política. A la inversa, una menor disposición hacia la política, redunda en una baja motivación hacia esta área.

La forma de establecer el compromiso individual con la política es por medio de la interrogación: ¿le interesa la política? (Benedicto, 1995). Mediante esta consulta se pretende que el entrevistado autoevalúe su orientación e inclinación por esta actividad (Magre, 2003). Si bien esta pregunta ha sido criticada por su generalidad y por lo complejo que resulta para algunos establecer: qué es política (Baño, 1987) se ha mantenido vigente como indicador de implicancia política subjetiva.

Normalmente, el interés por la política es influído por externalidades como: el ambiente electoral: la gente manifiesta un mayor interés político en período de elecciones y desinterés, en épocas no electorales; la instrucción de los entrevistados: las personas con mayor escolaridad expresan una significativa disposición a la discusión y a la exposición a informes políticos (Almond y Verba, 1970), y el nivel de ingresos: las personas de ingresos bajos tienen una menor disposición a comprometerse en política que aquellas de salarios más altos. No obstante la existencia de instancias que promueven y disipan el interés por la política. La verdad es que estas respuestas tienden a la estabilidad en el tiempo, es decir, un apático político, no se transforma en un ferviente interesado del tema, porque en su país se realicen elecciones (Baño, 1987).

Según las encuestas del CERC realizadas entre 1989 y el año 2002 (Huneeus, 2003), los chilenos manifiestan un alto grado de desinterés

por la política. Al finalizar la dictadura en 1989, se alcanzó el mayor interés por la política (46%) y el menor grado de desinterés (55%). Resultados que son coherentes con un proceso de reimplantación democrática. En este estudio se destacó que durante los gobiernos de Aylwin y Frei el encanto con la política tendió a la baja (de un 41% a 32%) mientras el desinterés aumentó hasta alcanzar un 80% en 1997. Estas tendencias se mantuvieron hasta 1999, año de la campaña presidencial de Ricardo Lagos y Joaquín Lavín. En aquella elección el interés aumentó a 36% y el desinterés disminuyó a un 63%. Si bien estos resultados exponen un cambio en las disposiciones políticas ciudadanas, luego de realizadas las votaciones las tendencias fueron retomadas.

A nivel nacional, el estudio de las implicancias políticas subjetivas evangélicas ha sido analizado en distintos períodos, antes de la dictadura y después de ésta. Uno de estos trabajos fue el realizado entre 1990 y 1991 por Arturo Fontaine y Harold Beyer. Los académicos seleccionaron un grupo de 1.206 personas de distintos credos, a quienes encuestaron. Para el análisis de los pentecostales, se optó por agruparlos bajo el genérico "evangélicos", lo que impidió establecer sus diferencias denominacionales (Fontaine y Beyer, 1991). Si bien en este estudio se apreció un claro desinterés por la política en los encuestados, quienes expresaron elocuentemente esta tendencia (76%) fueron los evangélicos. A raíz de esta respuesta y otras similares, se concluyó que este grupo era independiente y despolitizado, características que coincidieron con los resultados de trabajos anteriores, en los que se les identificó como apolíticos (Lalive de Epinay, 1968). Finalmente, los autores explicaron este desinterés político como consecuencia de las inclinaciones autoritarias de los evangélicos. Para Fontaine y Beyer así como otros autores (Lipset, 1980) es posible distinguir características autocráticas en los fieles cristianos, especialmente en aquellas comunidades de corte milenarista cuyos mensajes enfatizan la idea de salvación e infierno, por sobre ideas como

el evangelio social. En otras palabras, su preocupación por alcanzar la salvación impide que se preocupen por lo mundano, por la política.

Cuadro N°1

Grado de interés en la política[54]

	Total	Católicos Observantes	Evangélicos Observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 años	Educación 8 y más
Muy interesado	5.9	5.6	3.5	2.3	2.3	6.9
Interesado	20.5	27.6	15.7	15.9	10.5	23.3
Poco interesado	34.3	22.6	14.7	24.6	28.2	36.0
Muy poco o nada interesado	35.1	35.9	61.7	53.9	56.4	29.2
No contesta	4.2	8.3	4.4	3.3	2.5	4.7

Tamaño de la muestra: Este cuestionario fue aplicado a 1.185 personas de 18 años o más.

Quince años después del trabajo de Fontaine, Eugenia Fediakova(2003) realizó otra investigación relativa a la interrelación evangélicos y política en Chile. En sus conclusiones discrepó, en parte, con quienes los tildaron como "grupo apolítico". En su estudio planteó la existencia de un nuevo interés político evangélico, simpatía que se concretizó en iniciativas como el partido político, Alianza Nacional Cristiana (1995) la negociación de cupos en las elecciones municipales de 1994 y las candidaturas evangélicas en dichas las elecciones, de lo cual dedujo un

[54] FONTAINE Y BEYER (1991), "Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública" En: Revista de Estudios Públicos N°44, Primavera, Santiago, CEP: 110

replanteamiento de las responsabilidades políticas, no sólo como elector sino como candidato y partícipe de esta sociedad.

En el presente trabajo también se consultó a los líderes por su interés político. Sus respuestas fueron:

Cuadro N°2

	IEP	IMP	OIP
Sí, me interesa	1	3	5
No, no me interesa	3	1	0

El cuadro N°1 da cuenta del interés por la política manifestado por los líderes evangélicos. Los miembros de la Iglesia metodista Pentecostal y los pertenecientes a las otras iglesias Pentecostales, manifestaron una clara inclinación hacia esa área. Esta tendencia fue unánime entre los líderes de la OIP. La excepción a esta tendencia fueron los dirigentes de la IEP, quienes expresaron un mayor desinterés por el tema.

Los miembros de la IEP, negaron cualquier vinculación o interés por la política, dijeron distinguir en ella características distantes del ideal cristiano. Ellos afirmaron: "la encuentro sucia"[55], "es algo frío, del mundo"[56].

Este desinterés pudiera explicarse por el nivel de educación de los entrevistados. Se sabe que la mayor instrucción promueve un mayor interés político. Los pastores de la IEP poseen, en su mayoría, Licenciatura de Enseñanza Media (sólo uno estudió una carrera Técnico Profesional), por ende, basados en el parámetro educativo, es probable que no les interese la política. Por otro lado, esta actitud es coherente

[55] Entrevista Superintendente Eduardo Valencia, 4/1/2007
[56] Entrevista Pastor Fuentes, 25/6/2007

con la historia no participativa de Iglesia Evangélica Pentecostal. Tradicionalmente, los líderes de esta iglesia se excluyen de las actividades político públicas. Así por ejemplo, el pastor Durán, pastor gobernante de la Catedral Evangélica, comentó que todos los años se invita a esta iglesia, a tomar parte en el Te Deum evangélico. No obstante, ellos no participan. Al comparar estas respuestas con lo afirmado por Fontaine se precibe una coherencia con la idea de apoliticidad evangélica, así como no se percibe una actitud participativa o de nuevo pacto social del que habla la profesora Fediakova.

Otro parámetro de análisis es el estudio del lenguaje simbólico (Lagos, 2001) que utilizan para caracterizar lo político y lo religioso. Para los líderes religosos de la Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP), la política es lo opuesto a lo que ellos pregonan y ajeno a su ámbito de acción. En sus palabras se distingue el uso de términos simbólicos que dividen el mundo en dos, la iglesia y los otros, lo sagrado y lo profano, el orden y el caos:

Iglesia Evangélica Pentecostal	La política
Se preocupa y pertenece a lo sagrado	Pertenece al mundo (lo mundano)
Es espiritual	Es materialista
Propicia el bien y la salvación	Hay mentiras, existe condenación.

Esta distinción se aprecia cuando se les solicita que cuenten cuál es la función de la IEP. Los dirigentes afirman tender al bien, preocuparse de lo sagrado. La IEP se preocupa y pertenece a lo sagrado, "propicia el bien y la salvación"[57]. Posteriormente, se les pidió su percepción de la política, ellos dijeron, "pertenece al mundo[58]", "hay mentiras y existe condenación"[59]. Al confrontar estas percepciones, destaca lo antagónico que resulta la política de sus valores. Por ende, les genera rechazo,

[57] Entrevista Pastor Rojas, 30/6/2007
[58] Entrevista Pastor Fuentes, 25/6/2007
[59] Entrevista Pastor Rojas, 30/6/2007

puesto que reconocen en la política actitudes ajenas al cristianismo: es materialista y reñida con sus valores, por ende, es lógico, su desinterés político.

La percepción de la política de esta iglesia se asemeja a lo expresado por Tennekes (1985). Para este autor, los pentecostales creen que el pecado del hombre reside en los males sociales (mentiras, violencia, etc). Por lo tanto, ellos claman por el cambio de vida en cada individuo. La política y el mundo cambiarán cuando todos se conviertan al Evangelio. Mientras ocurre esto, cada comunidad cristiana se eleva como alternativa de vida social y por tal motivo, su acción política más efectiva es la predicación y la construcción de comunidades religiosas.

A diferencia de los miembros de la IEP, los dirigentes de la iglesia Metodista Pentecostal y los de las Otras Iglesias Pentecostales, manifestaron un mayor interés por la política. Ellos dijeron: "me gusta estar informado, uno quisiera hacer más ante los problemas"[60]. En sus respuestas se aprecia un mayor interés por la política, que no es sólo el deseo de información, también se vincula a un mayor compromiso de acción. Ellos reconocen en su interés por la política, un medio para superar los problemas existentes en la sociedad.

Este es un interés guiado hacia la inclusión, no sólo hacia la información, hacia el compromiso y la acción. En la Iglesia Metodista Pentecostal estas orientaciones se concretizan en iniciativas como la fundación de la Corporación Evangélica para el Desarrollo, entidad dirigida a la promoción de estudios y valores evangélicos y los operativos cívicos que organiza la Catedral;actividades comunitarias donde profesionales de la iglesia (médicos, abogados, contadores) ofrecen sus servicios gratuitos, un día del mes, en un barrio de Santiago. A través de estas acciones se pretende, dice el pastor Durán,

[60] Entrevista al Pastor López 13/3/2007

"demostrar quiénes somos, para que la comunidad entienda la labor de la iglesia evangélica"[61].

Este mayor interés pudiera explicarse por los estudios de los pastores (hay un universitario con estudios en Teología en una institución estadounidense y los otros con cursos de perfeccionamiento). Otro factor que explicaría su interés por la política a diferencia de los líderes de la Iglesia Evangélica Pentecostal, es su experiencia histórica. La Iglesia Metodista Pentecostal fue la encargada de negociar con el Gobierno del General Pinochet el estableciendo de un Te Deum evangélico. En aquel tiempo, las denuncias de la iglesia católica contra los abusos del régimen militar, obligaron a los uniformados a buscar otra entidad dispuesta a concederle legitimidad religiosa a su gestión (Sepúlveda, 1998). Fue así como la IMP negoció con el gobierno militar el establecimiento de un Te Deum evangélico (tradición que se mantiene hasta hoy) y que aumentó la exposición pública de sus dirigentes (Lagos, 1988).

En otras palabras, la características educativas e históricas son las que distinguen el mayor o menor interés subjetivo político de los líderes de estas iglesias.

En cuanto a los otros miembros de las otras iglesias evangélicas, estos expresan un mayor interés por la inclusión política y la participación, a todos les interesa la política. Este es el grupo con mejor preparación académica (3 con estudios universitarios) y con mayor experiencia política (tres líderes con experiencia como militantes de partido). Dentro de este grupo se encuentra el ex encargado de Asuntos de gobierno y civiles de la Unión de Iglesias Evangélicas de Chile, el presidente de CUPREM, el moderador de la Mesa Ampliada de la Unión Nacional Evangélica, el fundador del Consejo de Unidades Pastorales, CENACH y la actual Capellán evangélica de la Moneda y además, pastores de sus

[61] Entrevista al Pastor Durán 28/12/2006

iglesias. Además del interés por la política que manifiestan, estos pastores se destacan por la capacidad de organizar a las líderes de las iglesias Evangélicas, lo que facilita la promoción de sus demandas y un mejor diálogo con autoridades de Gobierno y Parlamento, lo que redunda en aumentar su interés por esta materia.

En las respuestas de los pastores proclives a la inclusión política se destacan sus deseos por colaborar con la sociedad a través de propuestas cristianas y valores religiosos. Estas ideas concuerdan con lo planteado por Martin (1992), quien afirmó que los pentecostales rechazan la política por corrupta, pero que cuando manifiestan algún interés político lo hacen por adquirir una voz propia y promocionar su moral, antes desarrollar sus propios programas políticos.

I.II) Efectividad política

La efectividad política es la percepción relativa a la capacidad de afectar, mediante los propios esfuerzos, el entorno sociopolítico (Gabriel, 1991). Esta cualidad se relaciona con la predisposición personal a participar y promover acciones políticas (Magre, 2003) basados en la creencia de poder alterar resultados existentes. En otras palabras, como afirma Kalndermans (1984) el sujeto que participa en política lo hace porque se percibe eficaz, se cree apto para ejercer un derecho y solicitar el cumplimiento de una obligación. La actitud de quien se percibe con mayor efectividad, difiere de quien desconfía de su propia capacidad política, éste no intenta modificar ni alterar su entorno sociopolítico (Morales, 1994).

La efectividad política es una habilidad formada durante la socialización primaria y reforzada o debilitada por las experiencias de la adultez. Sabemos que es al interior de la familia donde se transmiten las orientaciones básicas hacia la política. Sin embargo, esta situación no es determinante de conductas futuras, su efecto es limitado. A lo largo

de la vida las personas se vinculan con agrupaciones secundarias (iglesias, sindicatos, etc) que pueden tener mayor influencia, que el núcleo doméstico. Recordemos que los grupos secundarios incorporan a sus miembros discursos y prácticas, por tal motivo, resocializan a sus miembros y en ocasiones, sus pautas reemplazan a las aprendidas en el hogar (Benedicto, 1998).

Para Almond y Verba esta característica sirve de contrapeso a la confianza política o satisfacción – insatisfacción por el desempeño de las autoridades. La desconfianza en las autoridades puede contrarrestarse a través de la creencia en la generación de cambios en la gestión gubernamental, generados a partir de iniciativas personales. En otras palabras, se cree en la posibilidad de someter el poder del gobierno a los controles públicos de la población. Por tal motivo, este tópico es utilizado para conocer la efectividad política autoreconocida por los sujetos.

Para conocer la efectividad política autoreconocida, se les consultó a los pastores:

Además de votar, ¿qué puede hacer usted en política?, sus respuestas fueron:

Cuadro N°3

	IEP	IMP	OIP
Puedo hacer algo más	0	2	5
No puedo hacer nada, sólo votar	4	2	0

Los miembros de la Iglesia Evangélica Pentecostal desconocieron cualquier nivel de efectividad política, lo que es coherente con su

desinterés por esta materia. En sus respuestas afirmaron: "nosotros sólo votamos"[62], "tratamos de evitar esas cosas"[63] y "nada"[64]. Estos dirigentes limitan su accionar político a lo regulado por la ley, ellos únicamente, votan. Dicen "evitar esas cosas", esta afirmación se sustenta en la interpretación que realizan de su entorno y que se desprende de su lenguaje simbólico (Lagos, 2001). Para los dirigentes de la IEP, la política forma parte del mundo, promueve la condenación. En cambio ellos, velan por lo sagrado y por la salvación de los fieles. En pocas palabras, la política encarna lo contrario a sus valores. Por tal motivo, no se vinculan con esta materia más allá de lo establecido por la autoridad, el ejercicio del voto. Por ende, tampoco intentan incidir en esta materia.

La mitad de los líderes de la Iglesia Metodista Pentecostal reconoció interactuar en política, más allá del ejercicio del voto, ellos dicen "opinar"[65] y "promover la participación de otros"[66].La otra mitad de estos dirigentes afirmó no poder hacer nada[67]. Dado que la efectividad política es una condición que se apoya en la experiencia personal (Benedicto, 1998). Es en dicha área dónde enconramos justificación a estas respuestas. Aquellos que dijeron poder incidir en política, son dirigentes que interactúan con autoridades nacionales. El pastor López formó parte de una comitiva que acompañó a la Presidente Bachelet a un viaje a Haití, cuando ésta era ministro de Defensa. El otro pastor, Salfate fue el nexo entre su iglesia y la candidatura de Ricardo Lagos en la campaña presidencial de 1999.

El pastor Durán, es el pastor gobernante de la Catedral Evangélica, en dicho cargo le ha correspondido, organizar el *Te Deum* evangélico y

[62] Entrevista al Guía José Silva, 19/1/2007
[63] Entrevista a Pastor Eduardo Valencia, 4/1/2007
[64] Entrevista Pastor Fuentes, 25/6/2007
[65] Entrevista a Pastor López, 13/3/2007
[66] Entrevista Pastor Salfate, 11/6/2007
[67] Entrevistas a los Pastores Vega 13/2/2007 y Durán 28/12/2006

recibir a los distintos dignatarios del país. Esta situación facilita su interacción con las autoridades de Chile.

Los contactos entre el Gobierno y las autoridades evangélicas, han facilitado la interacción de ambos sectores y la negociación de mutuos beneficios. Recordemos que algunos de estos pastores acordaron con los candidatos presidenciales (Bachelet, Piñera y Lavín) un eventual apoyo a sus candidaturas. Toda esta situación redunda en una mejor percepción de efectividad política. El pastor que dijo no hacer nada en política, fue quien realizó el servicio militar en 1973. A raíz de su experiencia no quiso saber más de política, ni pretende afectar el quehacer político nacional.

Mientras los miembros de la Iglesia Evangélica Pentecostal no se reconocen efectividad política, lo que es coherente con su desinterés por esta materia. Los otros líderes religiosos creen poder incentivar la participación de otros. Los líderes de la IMP, consideran que su compromiso con la política va más allá de la promoción de ésta. Estos pastores comentan la posibilidad "de apoyar causas, enriquecer ideas"[68] e incluso, de "orientar a sus feligreses[69]".

Las experiencias de estos dirigentes religiosos les permite afirmar a todos, categóricamente, que ellos pueden realizar algo más en política. La mitad de estos pastores fue o es militante de algún partido político, una es socialista y el otro, fue miembro de la Izquierda Cristiana y del Frente Patriótico Manuel Rodríguez. Los otros han formado parte de instituciones como CUPREM, CENACH, etc. y es más, negociaron con el Gobierno la elaboración de la Ley de Cultos y el 31 de Agosto como el día Nacional de las Iglesias Evangélicas[70]. Por lo tanto, sus experiencias

[68] Entrevista a Mario Muñoz, 15/3/2007
[69] Entrevista a pastores Juana Albornoz 3/6/2007 y Hédito Espinoza 6/2/2007
[70] "Presidenta Bachelet Celebra el Día de los Evangélicos" Prensa Evangélica, Número 79, 1° de diciembre de 2007

de vida, sumado a su alto interés político, redunda en que estos pastores sean los de mayor efectividad política autoreconocida.

Para Bartolomé (2007) el autoreconocimiento de altos niveles de efectividad política se explican por su identificación como ciudadanos participantes, poseedores de una comprensión ilustrada y proclives al ejercicio del control de la agenda (Dahl, 1999). Estos pastores, miembros de la Iglesia Metodista pentecostal y de las Otras Iglesias Pentecostales son mejor educados que los dirigentes de antaño y además, cuentan con mejores accesos a la información. Por ende, se muestran más capacitados para juzgar e influir en su entorno. Por otra parte, su autopercepción ha sido ratificada en sus negociaciones con dirigentes políticos nacionales, los que han reforzado su efectividad política.

II) Orientaciones hacia el sistema político en general

Se conoce como orientaciones hacia el sistema político al conjunto de sentimientos y creencias provocados por el sistema político, la comunidad y el régimen, en las personas (Magre, 2003). Según el tipo de orientación que generan estos "objetos", es posible distinguir la legitimidad reconocida al régimen. Recordemos que éste, no sólo incorpora coercitivamente a los ciudadanos, también lo hace mediante la generación de sentimientos y conocimientos singulares.

Peshard (2001) destaca que si bien ya no existe el "espíritu solidario" de los ´60, (época en que Almond y Verba realizaron su investigación culturalista) y no obstante, el pragmatismo de quienes miden sus costos y beneficios antes de realizar alguna acción política. Aún persisten cuestionamientos a la relación de los factores culturales y las democracias existentes. Por tal razón, es interesante saber qué posibilidad de permanencia y cambio ha sufrido este régimen, especialmente, en grupos influyentes como los religiosos.

II.I) Confianza interpersonal

El diccionario de la real Academia define confianza como “seguridad, esperanza firme que se tiene de algo o alguien”. Esta condición es útil para la subsistencia de las relaciones humanas y el mantenimiento del sistema político, por cuanto aporta certezas del otro y disminuye las incertidumbres que se tienen del extraño. En otras palabras, la atenuación de las desconfianzas facilita la cohesión social y el trabajo grupal (Peshard, 2001).

Una sociedad con altos índices de confianza cree en la existencia de normas implícitas que regulan las conductas individuales. Estas reglas sociales guardan relación con la reciprocidad, la solidaridad y los compromisos con los demás. Por tal motivo, favorecen la disposición a la colaboración y el desarrollo de relaciones sociales y políticas estables (Selios, 2006).

La existencia y respeto de normas incondicionales que regulan la convivencia y que son consideradas un patrimonio común, provoca en los ciudadanos un sentimiento de identificación con su comunidad política y sus instituciones (Ruiz, 1993). Unicamente, a partir de esta base pueden parecer legítimas las reglas del régimen, especialmente, la democracia. Por tal razón, se las considera una pieza vital en el logro de la cooperación entre ciudadanos y en la promoción de su integración a las instituciones públicas (Huneeus, 2004). Así, en la medida que el ciudadano desarrolla una mayor confianza interpersonal, posee una mejor disposición a participar y organizar actividades en conjunto con otros. Esta cualidad transforma a las personas en ciudadanos negociadores y promotores de acuerdos políticos.

Según Ruiz (1993), la confianza permite a la democracia ser más que un conjunto de reglas y procedimientos. La transforma en un grupo de

fines ético – políticos que se expresan en instituciones y prácticas. No podríamos comprender el sentido de las reglas y los procedimientos democráticos, si ellas no fueran expresión de fines y valores.

Sabemos que la Confianza Interpersonal es necesaria para la Democracia, puesto que desarrolla la capacidad de organizar a la población. Esta característica es fundamental para el establecimiento de una participación política más eficiente. Gracias a esta condición, las reglas del juego democrático se pueden ejecutar, por ejemplo, en una elección. Allí los candidatos reconocen al adversario como un contendiente con el que hay que vivir. En el supuesto de ganar, la confianza interpersonal es la base que permite creer que los perdedores se comportarán como una oposición leal (Linz, 1996), actuando conforme a las normas imperantes. Por estas características, esta singularidad se ha transformado en el puntal del pluralismo y la competencia leal.

Según el Latinobarómetro (2007)[71], la confianza en Américalatina se basa en la experiencia y el contacto personal. En este territorio no existe una confianza abierta a terceros como ocurre en el primer mundo. Los sudamericanos confían en las personas con quienes han interactuado y han tenido experiencias exitosas. Por tal razón, los niveles de confianza en la región son muy bajos.

En Chile la confianza interpersonal es baja.(Huneeus, 2004). Aproximadamente, el 90% de los chilenos considera que nunca son lo suficientemente cuidadosos con los demás. Este bajo indicador nacional fue constatado desde los años ’80, período en que comenzó a consultarse sobre dicho tema en las encuestas. La inexistencia de información previa a 1973, respecto del mismo, impide saber si éste, es un fenómeno nuevo. Según Huneeus esta desconfianza se explica por la

[71] Informe Latinobarómetro 2207, Banco de datos en línea. www.latinobarometro.org.

cultura represiva impuesta por el Gobierno Militar, régimen que exacerbó la idea de lucha contra un enemigo y que además, se autoproclamó como la respuesta de Dios a un pueblo creyente que deseaba ser salvado (Lagos, 2001).[72].

Los grados de confianza interpersonal chilenos debilitan la cooperación vecinal y obstruyen el desarrollo de iniciativas a favor de la superación de problemas comunes como la seguridad ciudadana. Un barrio informado con organizaciones activas, es más difícil de asaltar que aquel sector donde cada quien resguarda sus bienes. La desconfianza debilita la democracia por cuanto no necesita personas aisladas, requiere de agrupaciones ciudadanas dispuestas a defender intereses, debatir y negociar (Dahl, 1999). De no mediar cambios, y mantenerse los bajos niveles de confianza y participación, la democracia nacional pudiera convertirse en una democracia electoral (Sartori, 1989), régimen en el que sólo se vota, no importa la discusión, el debate ni el enriquecimiento de ideas.

Sabemos que un alto nivel de confianza interpersonal es la base de la capacidad asociativa. Favorece la participación en grupos, acciones vecinales, etc. en pos de objetivos compartidos. En espera que los dirigentes religiosos manifestaran su confianza subjetiva, se les preguntó respecto de su disposición a trabajar con miembros de otras agrupaciones: Opus Dei y Homosexuales. Se les consultó:

Pregunta 1: ¿estaría dispuesto a trabajar con el Opus Dei en iniciativas contra el aborto? (fue elegido este grupo por ser un grupo ultra católico, no querido por evangélicos ni por la población liberal del país. Además, se abordó el tema del aborto por que es un tema recurrente en las políticas públicas que más críticas provoca en los sectores religiosos).

[72] NOTA, "Ustedes deben saber que el movimiento del 11 de septiembre fue esencialmente dirigido a salvar la parte espiritual del país"

Pregunta 2: ¿Estaría dispuesto a trabajar con grupos gay para eliminar la discriminación? (fue elegido este grupo por ser un sector que genera discusión en la población. Además, si nos remitimos a la Escritura, las prácticas homosexuales fueron definidas como causales de condenación[73], por tal motivo

Primero examinaremos su disposición a colaborar con otros y posteriormente, su capacidad discriminadora.

Al analizar la disposición o tendencia a trabajar con otros los resultados son los siguientes.

Cuadro N°4

Respuesta	Iglesia Evangélica Pentecostal	Iglesia Metodista Pentecostal	Otras Iglesias Pentecostales
Sí, trabajaría con otros	0	3	4
No, no trabajaría con otros	4	1	0

Mayoritariamente, los líderes evangélicos poseen una disposición a trabajar con otros. Esta tendencia es marcada en los miembros de la Iglesia Metodista Pentecostal y en las Otras Iglesias Pentecostales. La excepción la componen los miembros de la Iglesia Evangélica Pentecostal, quienes no están dispuestos a trabajar con nadie.

Estos resultados difieren de aquellos obtenidos a nivel nacional en las encuestas. Sabemos que en Chile existe un alto grado de desconfianza interpersonal, lo que es coherente con los líderes de la Iglesia

[73] 1Co 6, 9-10

Evangélica Pentecostal. Sin embargo, estos resultados son incongruentes con las respuestas de los líderes de las otras iglesias pentecostales, quienes, en su mayoría, están dispuestos a participar con otros grupos en distintas iniciativas.

La falta de coherencia entre los niveles de confianza de los chilenos y los líderes religiosos pudiera tener un sustento religioso. Según lo planteado por Cousiño y Valenzuela (2002), los modos de entender el cristianismo (protestante y católico) repercuten en los grados de seguridad expresados por las personas[74]. La doctrina pentecostal privilegia la fe como instrumento de salvación. En otras palabras, creen en lo que no se ve y confían en lo que es una promesa. Los católicos en cambio, creen que la salvación eterna se alcanza por medio de la fe y los actos, acciones concretas que pueden ser observadas y evaluadas. Así, mientras el pentecostalismo no exige mayores pruebas para promover relaciones de confianza con desconocidos. El catolicismo exige de los desconocidos una expresión clara, observable y concreta de sus cualidades para entregarles su confianza. Lo que redunda en que los primeros sean más confiados que los segundos.

Los miembros de la IEP se niegan a trabajar con estos grupos, pese a concordar con el Opus Dei en su defensa de la vida. Su rechazo a trabajar con otros se sustenta en su percepción de quienes componen lo propio y lo ajeno. Los miembros de esta iglesia se definen como "peregrinos y advenedizos"[75] y" extranjeros en esta tierra"[76]. Es decir, ellos se consideran distantes y separados de las personas extraña a su iglesia. Regularmente, ellos invitan a participar en su iglesia, pero no están dispuestos a salir de ella, y trabajar en conjunto con otros grupos para promocionar sus ideas.

---

[74] Niveles de confianza en países europeos: Suecia 66%; Noruega 65%; Dinamarca 58%; Holanda, 53%; Irlanda 34%; Austria, 32%; Francia, 23% Portugal, 14%
[75] Entrevista Pastor Fuentes, 25/6/2007
[76] Entrevista al Guía José Silva,19/1/2007

Los líderes de la Iglesia Evangélica Pentecostal entienden que su misión no es participar en organizaciones ni promover iniciativas públicas. Ellos se consideran pasajeros en este mundo, por ende, restringen sus actividades en el ámbito profano. Es más, su interés de vida no se halla en esta vida. Ellos se orientan hacia lo divino, hacia quien, consideran, ha dispuesto todo: "todo está dentro de la voluntad de Dios con un propósito"[77], actitud que es coherente con su historia. Recordemos que los miembros de esta Iglesia jamás han participado en actividades públicas (Valencia, 1988).

A diferencia de los miembros de la Iglesia Evangélica Pentecostal, los líderes de la Iglesia Metodista Pentecostal manifestaron claras intenciones por trabajar con otros públicamente: "Queremos demostrar quienes somos para que la comunidad entienda la labor de la Iglesia Evangélica."[78]. esta afirmación fue reforzada por expresiones como:"No tengo problemas en trabajar con quien sea"[79] y "Así como trabajaría con el Opus Dei …trabajaría con el partido comunista por esa idea"[80]

Conforme a su tradición participativa, los miembros de la IMP, mayoritariamente, están dispuestos a organizarse y trabajar por un tema que los convoca, la defensa de la vida. Esta actitud la sustentan en textos bíblicos, defensa de principios, la búsqueda de la notoriedad pública y por último, su experiencia. Recordemos que esta iglesia es la encargada de organizar el Te Deum Evangélico y también, ha participado en marchas a favor de la Aprobación de la Ley de Cultos, es más, para demostrar su disposición organizativa, uno de los pastores narró su experiencia constituyendo una agrupación de colaboración social. Sólo uno de ellos afirmó no estar dispuesto a trabajar con el Opus Dei. Pese a ser opositor al aborto, en él fue más fuerte su rechazo hacia una organización católica.

---

[77] Entrevista al Guía José Silva,19/1/2007
[78] Entrevista al Pastor Durán 28/12/2006
[79] Entrevista al Pastor Salfate 11/6/2007
[80] Entrevista al Pastor López 13/3/2007

En cuanto a las otras iglesias pentecostales, si bien expresan una alta confianza interpersonal y manifiestan una clara disposición a trabajar con otros. Los miembros de estas iglesias realizan una clara discriminación respecto de ciertos temas. Algunos de ellos cuestionan la ilegitimidad de los abortos e incluso, están dispuestos a realizar acercamientos con grupos homosexuales. Esta conducta no había sido apreciada en las otras iglesias.

Quienes están dispuestos a trabajar con el Opus Dei en iniciativas contrarias al aborto afirmaron: "Cristo no vino por los sanos, vino por los enfermos, no habría problemas"[81] y "Trabajaría con ellos tanto como lo haría con mormones, Testigos de Jehová"[82]

Por otro lado, aquellos que no estuvieron dispuestos a trabajar con el Opus, afirmaron hacerlo por la defensa de la madre:"La defensa de la vida también pasa por la madre[83]" y "Hay situaciones y situaciones … imagínese … el aborto terapéutico es una opción[84]"

En cuanto a los homosexuales:

Por siglos los cristianos han identificado la homosexualidad (Inclinación hacia la relación erótica con individuos del mismo sexo) como una de las prohibiciones bíblicas. Existen pasajes[85] que se refieren a esta conducta en forma negativa y por eso, es un tema que, generalmente, provoca rechazo entre los cristianos.

Sabemos que la IEP no participará en ninguna actividad, este caso no fue la excepción, tampoco trabajarían con gays. Sin embargo, hubo dos líderes que reconocieron haber conversado con ellos y haberlos

[81] Entrevista al Pastor Espinoza 6/2/2007
[82] Entrevista a Mario Muñoz 15/3/2007
[83] Entrevista al Pastor Emiliano Soto, 20/6/2007
[84] Entrevista a la Pastora Juana Albornoz 3/6/2007
[85] Génesis 19, 1-13. Levítico 18,22 y 20,13; Romanos 1,18-32, 1ª Corintios 6,9-10 y 1ª Timoteo 1, 8-11.

invitados a la iglesia. Por lo tanto, la condición de estas personas no es una limitante para ser recibidos por estos pastores.

En la IMP, si bien en su mayoría no están dispuestos a trabajar con homosexuales (3), hubo uno que afirmó: "no me atrevería a discriminar por eso"[86]. Los miembros de la Iglesia Metodista Pentecostal son llanos a participar con otros sin embargo, a la mitad de ellos les complica acercarse a los homosexuales. La Biblia cuestiona estas conductas y por tal razón, ellos también lo hacen. No obstante, ellos destacan al igual que los líderes de la IEP, que el problema no es con las personas. A ellos no les agradan las conductas opuestas a los parámetros evangélicos.

Y por último, los miembros de las Otras Iglesias Pentecostales, sólo uno se opuso tajantemente a trabajar con ellos. Dos se manifestaron en oposición a las conductas homosexuales por estar reñidas con la Biblia, pero afirmaron estar dispuestos a trabajar con ellos (siempre que esto no signifique la promoción de dicha conducta). Y los otros dos, afirmaron estar dispuestos a trabajar con los homosexuales sin mayores cuestionamientos. Es más, dos de estos pastores (el pastor Emiliano Soto y la pastora Juana Albornoz) participaron en un encuentro entre líderes religiosos y el MOVILH[87] (Movimiento de Integración y Liberación homosexual).

Las respuestas de los últimos pastores difiere de las opiniones de los otros líderes religiosos. Ellos son proclives al aborto y han participado en reuniones con homosexuales, lo que los distingue de sus pares. En general estos dirigentes religiosos son personas que participan en actividades ecuménicas (más que los otros pastores) y tienen mayor contacto con el Gobierno (Uno dirige la Mesa Ampliada y la otra, es la

[86] Entrevista al Pastor López 13/3/2007
[87] "Evangélicos se reunieron con el Movimiento de Integración y Liberación Homosexual" 15/enero/2007. www.noticiascristianas.org

Capellán Evangélica de la Moneda). Respecto de su participación con Homosexuales, ésta pudiera entenderse de dos maneras: tratan de generar las condiciones para que estos hermanos "retomen el camino hacia la verdad" o están relativizando los preceptos cristianos. Esta última actitud implicaría una apertura hacia la colaboración con una mayor diversidad de grupos, situación que los distinguiría de las otras iglesias pentecostales.

II.II) Orientaciones hacia la comunidad

El sistema político se basa y actúa sobre una comunidad político o conjunto de personas que la componen (Magre, 2003). El apoyo e identificación con este conjunto, más allá de discusiones políticas, permite conocer la sensación de integración del individuo y la disposición a obedecer las decisiones del gobierno. Un bajo nivel de identificación disminuye la legitimidad gubernamental y provoca incertidumbres respecto de la lealtad de los grupos y su capacidad de acatar las decisiones gubernamentales. Es más, se ha dicho (Dalton, 1999) que la debilidad de estos vínculos pudiera generar una guerra civil o una revolución.

Este tópico fue evaluado mediante la consulta: ¿se siente tan cristiano como chileno?, (por intermedio de esta pregunta se pretendió conocer si el individuo se identifica con el grupo. En el supuesto que la respuesta sea afirmativa, es posible que sienta que las decisiones de la colectividad son obligatorias Ross (1989).

Y las respuestas fueron:

Cuadro N°5

	IEP	IMP	OIP
Sí, me siento tan cristiano como chileno	4	2	3
No, me siento más cristiano que chileno	0	2	2

La Iglesia Evangélica Pentecostal, es la comunidad que mostró una mayor identificación con el país. Todos los líderes afirmaron sentirse tan cristianos como chilenos. Por tal razón, es difícil que estos líderes encabecen una movilización contra el Gobierno. Esta lealtad se sustenta en dos causales una, su educación. En comparación a los otros dirigentes religiosos, es el grupo con menor instrucción. Recordemos que Almond y Verba (1973) sostenían que la mayor instrucción hace más crítico al individuo respecto del sistema político. Segundo, ellos no sólo se definen como "apolíticos" también destacaron su creencia en todo "todo esta dispuesto por Dios con un propósito"[88]. Por lo tanto, su disposición está orientada a aceptar siempre la voluntad divina, incluso respecto de la nacionalidad

Aunque enajenados, los miembros de la IEP muestran una alta identificación con su nacionalidad, fueron capaces de igualar su identificación religiosa con su nacionalidad (sus respuestas fueron unánimes, todos se sentían tan cristianos como chilenos). La mitad de los miembros de la IMP dijo sentirse tan cristiano como chileno. Lo mismo ocurrió con los dirigentes de las OIP, la mitad de ellos equiparó su calidad de chileno con su condición de cristiano, en tanto que los

[88] Entrevista al Guía José Silva, 19/1/2007

otros líderes pentecostales afirmaron sentirse más cristianos que chilenos.

Los líderes religiosos que afirmaron sentirse más cristianos que chilenos, lo hicieron esgrimiendo motivos religiosos, ellos dijeron: "primero está Dios y luego mi Patria"[89], "Me siento cristiano de ciudadanía universal"[90] y "Dios le dijo a Abraham: *Sal de tu tierra* …me hace pensar que le dice corta el cordón umbilical con tu nacionalidad"[91]. Para Almond (1973) esta situación no se produjo por falta de conciencia del sistema, sino por una enajenación de éste. Esta interpretación por cuanto son los pastores con mayor orientación política. Su distanciamiento de la comunidad no es para desobedecer las leyes ni para iniciar una revolución, como predijo Dalton (1999). Simplemente, su interpretación del orden del mundo, en este ejemplo, les obliga a privilegiar lo divino.

II.III) Orientaciones hacia el régimen

Según el Latinobarómetro 2002[92], el 50% de los chilenos cree que la Democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno. Este resultado es bajo comparado con la media del continente que equivale al 56% (Huneeus, 2003)

El apoyo nacional a la democracia contrasta con las opiniones de otros países de características similares a la chilena. En España, por ejemplo, luego de la dictadura de Franco y del buen desempeño económico y social de los gobiernos democráticos, este régimen fue valorado por la población. Según Huneeus esta situación se explica por los siguientes motivos:

---

[89] Entrevista al Pastor Verdugo, 13/2/2007
[90] Entrevista a Mario Muñoz, 15/3/2007
[91] Entrevista al Pastor Salfate, 11/6/2007
[92] HUNEEUS, Carlos, (2003) "Chile un país dividido, la actualidad del pasado", Santiago, Catalonia: 104

- Algunos no distinguen el régimen del gobierno imperante. Por ende, sus respuestas no se relacionan con antidemócratas. Ellos confunden el orden político, dirigido por la Concertación con el que no están de acuerdo.
- Otros mantienen una visión positiva del antiguo régimen y negativa del actual
- Otros son anticapitalistas y desconocen los aciertos económicos. Por tal razón, no valoran la Democracia.

En cuanto a la pregunta: ¿es preferible la democracia a cualquier otra forma de gobierno?. Los chilenos han respondido positivamente en la siguiente proporción:

Cuadro N°6

Apoyos a la Democracia en Chile[93]

Año	Sí, es preferible la democracia a cualquier otra forma de gobierno.
1987	51%
1990	63%
1998	53%
2000	48%

Normalmente, se ha afirmado que los buenos resultados económicos colaboran con la legitimación democrática. Al respecto Dahl (1989) afirmó que el crecimiento económico favorecía la democracia, por cuanto mejoraba las condiciones de vida de la población y por ende, reducía los conflictos sociales y políticos.

En Chile la vinculación entre el apoyo a la democracia y el crecimiento económico pareció confirmarse a finales del siglo XX. Acá, la menor expansión económica coincidió con un período de caída en el apoyo a la democracia. En 1996, el PIB nacional alcanzó un 6.9% y el porcentaje

[93] HUNEEUS, CARLOS (2003), "Chile un país dividido, la actualidad del pasado", Santiago, Catalonia

de confianza en la democracia logró 41 puntos en la ciudadanía. En el año 2001, cuando el PIB bajó a 3.2%, el índice de confianza en la democracia descendió a 34 puntos[94].

.

Al consultarle a los líderes protestantes: ¿es preferible la democracia a cualquier otra forma de régimen?

Cuadro N°7

	IEP	IMP	OIP
Sí, es preferible la democracia	3	4	5
No, no es preferible	1		

Los miembros de las Iglesias Pentecostales apoyan, claramente, al régimen democrático. Esta respuesta avala la legitimidad que tiene la Democracia entre estos dirigentes religiosos.

Estas respuestas resultan paradojales, toda vez que esta alta aprobación contrasta con su bajo interés en la política y su baja capacidad de organizarse con otros. Si aludimos a las condiciones clásicas de la democracia, donde el desarrollo de este régimen requiere de ciudadanos informados, dispuestos a laborar con otros, las respuestas de los dirigentes de la Iglesia Evangélica Pentecotal resultan incongruentes. Según Alexander y Seiman, (1993) esto se explicaría porque los ciudadanos se adecuan a la realidad institucional donde viven. Es decir, el ser humano es capaz de aceptar las normas de los sistemas en que se desarrollan. No obstante, en el ejemplo de esta iglesia es posible creer que su adhesión a la Democracia descansa en la obediencia a la voluntad divina, más que a otros elementos. Hoy vivimos bajo este régimen y por ende, ellos apoyan esta administración.

[94] Datos, CEPAL 2002 Y LATINOBARÓMETRO, 2002

En los otros ejemplos, los miembros de las otras iglesias (IMP y OIP) es posible que su apego a este régimen se sustente tanto en su obediencia a los preceptos religiosos, como a su mayor interés político (no olvidemos que ellos habitualmente hablan de política y promueven la participación de sus fieles).

III) Orientaciones hacia las entradas

Se denomina orientaciones hacia las entradas a las disposiciones individuales dirigidas a tomar parte en política (Magre, 2003). Esta propensión se manifiesta en las inclinaciones hacia la participación en instituciones sociopolíticas (Benedicto, 1995). Esta característica es importante para los regímenes democráticos, por cuanto la discusión y el debate político en partidos u otras organizaciones políticas, permiten enriquecer la democracia (Dahl, 1985).

La noción de participación política alude a dos hechos: primero, la obligación de tomar parte por medio del voto; y segundo, el sentimiento de poder participar en las decisiones políticas. Ambas constituyen la intensidad y la forma de actividad política en que los ciudadanos se realizan en su comunidad (Benedicto, 1995).

III.I) Actitudes hacia la participación en organizaciones sociales y políticas

En 1968, Lalive D'Epinay consultó a un grupo de pastores pentecostales, si un evangélico podía ser miembro de una organización sociopolítica (Lalive, 1968,146). El rechazo fue fuerte. El 30% proscribió la inscripción en una Junta de Vecinos; el 49% se opuso a la afiliación en sindicatos y el 85% reprobó la militancia evangélica en un partido. Según estos líderes, estas instituciones eran demasiado políticas para un cristiano.

Años más tarde, en 1971, el Dr. Hans Tennekes consultó a un grupo de evangélicos respecto de su participación en organizaciones locales, sindicales y políticas. Sus respuestas fueron las siguientes[95]:

- El 45% dijo que las mujeres evangélicas no debían participar en Centros de Madres.
- El 62% dijo que el dirigente vecinal que se convierte debe abandonar su cargo.
- El 93% dijo que un evangélico no puede ser miembro de un club deportivo.
- El 62% dijo que un evangélico no puede ser miembro de un sindicato.
- El 85% dijo que un dirigente de partido político debe abandonar su militancia luego de convertido.

Luego de estos trabajos, se afirmó que este grupo un sector apolítico. Esta aseveración fue confirmada años más tarde, por Fontaine (1991), quien sostuvo que este era grupo mantenía opiniones independientes y despolitizadas. Más tarde, esta impresión fue ratificada en 1992, año en que Brothner publicó una encuesta realizada a un grupo de pastores de la IMP. En aquella oportunidad se les consultó ¿qué tipo de actividad política es bueno que desarrollen los hermanos pentecotales?. Sus respuestas fueron[96]:

- Orar por los que gobiernan 88.3%
- Votar 30.3%
- Ayudar a trabajar por algún candidato 0.9%
- Llegar a ser candidato o ocupar algún puesto público 3.8%
- Ninguno porque no es bueno intervenir en política 9.7%
- No sé 0.6%

[95] TENNEKES, HANS, (1985) "El Movimiento Pentecostal en la sociedad chilena" Iquique, CIREN
[96] BROTHNER,MATTHEW "El soplo del Espíritu: Perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile", www.cepchile.cl

Las orientaciones despolitizadas seguían prevaleciendo entre los pastores, al igual que lo habían hecho en 1968, en el trabajo de Lalive D'Epinay.

Para conocer la continuidad o interrupción de de esta tendencia se les consultó a los pastores:

Pregunta: ¿Está de acuerdo en que los cristianos participen en política?

Cuadro N°8

	IEP	IMP	OIP
Estoy de acuerdo		4	5
No, no estoy de acuerdo	4		

Las respuestas de los pastores de la IEP son las únicas similares a las entregadas a Lalive D'Epinay, Brothner y a Tennekes, los otros líderes han cambiado su forma de pensar. Los miembros de la Iglesia Evangélica Pentecostal consideran que sus preocupaciones no se encuentran en esta área y por ellos expresan desinterés: "Nosotros estamos dedicados al Señor"[97], "Somos extranjeros en la Tierra"[98], "Somos apolíticos"[99].

Es más, dentro de las entrevistas hubo un pastor que contó el testimonio de un "hermano" quien, luego de convertirse se alejó de la política. Ese feligrés solía contar en su testimonio: "*yo antes de conocer al Señor, militaba en un partido político… "*.

[97] Entrevista al Pastor Fuentes, /6/2007
[98] Entrevista al Guía José Silva, 19/2007
[99] Entrevista al Superintendente Eduardo Valencia, 4/1/2007

Los planteamientos de esta iglesia son coherentes con su historia participativa. Según cuenta el Superintendente Eduardo Valencia en una entrevista (1988), en 1957 esta agrupación pertenecía al Concilio de Pastores, institución que coordinaba a las iglesias encargadas de las campañas de evangelización (Valencia, 1988). Aquel año, el concilio de pastores decidió apoyar a un candidato del partido radical, iniciativa que provocó la renuncia de la IEP. El fundamento de esta acción fue intentar romper la "apoliticidad de la iglesia", característica distintiva de esta institución. No obstante, la mayor transgresión de esta iniciativa fue arriesgar la pureza de la iglesia. El aislamiento de la IEP es producto de las enseñanzas del pastor Willis Hoover, su fundador, quien dijo:" …nos llaman a la vida de separación para conservar lo que Dios nos ha encomendado …es tiempo de que aprendamos a guardar el depósito que nos ha sido encomendado, y que ese depósito corre más peligro de los medios amigos que de los enemigos declarados" (Hoover, 1910,110). El deseo de mantenerse al margen de la sociedad es el anhelo que ha guiado a esta agrupación durante toda su historia. La prevalencia de este deseo, no sólo destaca su actualidad, también resalta que una de las comunidades pentecostales, más amplias del país, aún desea mantenerse despolitizada.

En cambio los pastores de la Iglesia Metodista Pentecostal manifiestan interés y agrado por este tema, a diferencia de los líderes de la IEP y de aquellos pastores que fueron entrevistados por Lalive y Tennekes. Ellos afirman: "Si sienten el llamado de Dios a trabajar allí, está bien"[100], "Si sienten el llamado de Dios y llevan el Evangelio … bien" [101], "Si sienten que pueden aportar"[102]

Al analizar la viabilidad de la participación política de los cristianos. En sus palabras los pastores rescatan la vocación personal de los hermanos. Ellos recalcan expresiones condicionantes …"si sienten el

[100] Entrevista al Pastor López, 13/3/2007
[101] Entrevista al Pastor Salfate, 11/6/2007
[102] Entrevista al Pastor Vega, 13/2/2007

llamado", lo que no significa que abandonen su condición de cristianos. El interés que expresan por la participación política es corporativo, desean que se represente los intereses de la iglesia y los de su fe (Fediakova, 2002). Su postura complica la defensa de programas políticos, pero favorece la defensa de principios y valores.

La disposición participativa de los pastores de la IMP, implica un quiebre con las orientaciones históricas de esta agrupación. En los trabajos de Lalive (1968), Fontaine (1991) y Brothner (1992) se identificó a este grupo como desmovilizado. Sin embargo, aquí se expresa un cambio de actitud, una disposición a la participación de los hermanos.

El deseo de una mayor inclusión política de los pastores de la IMP, se explica a partir de la transformación que tuvo su iglesia en los últimos años. Ellos afirman, "Hay nuevas generaciones"[103]"queremos llegar a nuevos públicos"[104] e incluso destacan nuevas aspiraciones producto de la aprobación de la Ley de Cultos.

Los pastores de las OIP aportaron respuestas similares a las entregadas por los dirigentes de la IMP y disímiles a las aportadas por los pastores de la IEP. Ellos destacaron: "Necesitamos activas nuestros principios en el mundo donde vivimos[105]"; "Debemos predicar con la Palabra de Dios y con las acciones en todas las esferas[106]; o "lo promuevo … es forma de testimonio de sal de la tierra, hay que encauzar[107]. Estos dirigentes mantienen un discurso concordante con los pastores de la Iglesia Metodista Pentecostal. Ambos grupos aspiran a promocionar su fe en todos los ámbitos públicos. En este ejemplo se reitera el deseo de promocionar valores y principios. No intentan difundir programas políticos (Fediakova, 2003). Su postura implica un quiebre, una ruptura

[103] Entrevista al Pastor Salfate, 11/6/2007
[104] Entrevista al Pastor Durán, 28/12/2007
[105] Entrevista al Pastor Emiliano Soto 20/6/2007
[106] Entrevista a Mario Muñoz, 15/3/2007
[107] Entrevista al Pastor Hédito Espinoza, 6/2/2007

con los estudios que los identificaban como despolitizados (Fontaine, 1991) y una vez más, pone de manifiesto un cambio al interior de las actitudes políticas de los pentecostales.

Al comparar la predisposición inclusiva de los pentecostales chilenos con las fórmulas participativas desarrolladas por ellos, en América Latina, es posible apreciar un punto de acuerdo. En la región los evangélicos han tomado parte en el sistema político de tres formas: promoviendo la fundación de partidos confesionales (Perú), creando partidos amplios de inspiración cristiana (Brasil) y por último, han impulsado la inserción de sus fieles en los actuales partidos, solicitando la defensa de valores y cuotas de poder (Zub, 1992). Aparentemente, esta opción es la que prevalece en las preferencias de los pastores de las iglesias metodista pentecostal y en las otras iglesias. Pero no es considerada por los líderes de la iglesia evangélica pentecostal.

III.I.II) Disposición a formar un partido político

Luego de la manifestación de estas aperturas, tan proclives a la participación y de las experiencias de ciertas iglesias latinoamericanas que han incursionado en los sistemas políticos de su país, a través de partidos y candidaturas. Se les consultó a los pastores la viabilidad de un partido político evangélico. Allí hubo un cambio en sus orientaciones:

Pregunta: ¿estaría dispuesto a formar un partido político evangélico

Cuadro N°9

	IEP	IMP	OIP
Sí, estaría dispuesto a formar un partido político evangélico			
No, no estaría dispuesto a formar un partido político evangélico	4	4	5

Este es el único punto en el que están todos de acuerdo. Según ellos, cualquier candidatora provocaría una crisis vocacional en el pastor. Todos destacaron que no fueron llamados a formar partidos políticos, ellos fueron llamados a ser pastores. Esto explicaría porque no apoyaron la candidatura del pastor Pino en 1999. En las respuestas de los pastores distinguimos motivos que dan cuenta de la incompatibilidad de su rol con una candidatura:

Los miembros de la Iglesia Evangélica Pentecostal , concientes de su opción alejada de la política (Hoover, 1910) se muestran reacios a la formación de un partido político evangélico: "Somos apolíticos"[108], "Nosotros sólo votamos, nuestra labor no es política"[109], "Somos extranjeros en la Tierra"[110], "Nosotros no hemos sido llamados a ser

[108] Entrevista al Superintendente Eduardo Valencia, 4/1/2007
[109] Entrevista al Pastor Fuentes, 25/6/2007
[110] Entrevista al Guía José Silva, 19/1/2007

políticos ni a fundar partidos[111]". En sus palabras ellos desconocen cualquier función política. Conforme a su cultura, ellos identifican su labor en la tierra como exclusiva y excluyente: difusión del Evangelio. Todo lo que esté fuera de dicho marco es propio del mundo.

Diferentes a las respuestas de los pastores de la IEP son las ideas expresadas por los dirigentes de la Iglesia Metodista Pentecostal. Y de las Otras Iglesias Pentecostales. Mientras para los miembros de la IEP ni sus feligreses ni sus pastores están llamados a ser candidatos. Los miembros de la IMP y de las OIP afirman que su condición de pastores es un obstáculo para constituir un partido político. Los pastores de la IMP dijeron: "No hemos sido llamados para eso"[112];"No podemos mezclar las dos cosas, somos líderes cristianos guiando a un pueblo en lo que respecta a la religión"[113] y los pastores de las OIP afirmaron: "Nosotros los pastores no estamos llamados a formar partidos ni a ser candidatos. Nosotros debemos ganar feligreses"[114], "La labor de la iglesia es velar por la estabilidad espiritual de las personas. No está llamada a formar partidos políticos"[115].

Frente a las respuestas dadas por los pastores y al analizar el escaso apoyo que tuvo la candidatura del Pastor Pino, entre los pentecostales. Descubrimos en este fracaso un nuevo antecedente. Los académicos que han abordado este tema, dijeron que esta iniciativa fracasó por ser "prematura y poco preparada" (Fediakova, 2003). A estas explicaciones debemos sumar la referencia cultural, los por principios y las tradiciones, que restringen el apoyo pastoral a una eventual candidatura de uno de sus pares. Ellos entienden que su labor no es aspirar a cargos públicos. Su credo no legitima esta conducta, su llamado fue a evangelizar.

---

[111] Entrevista al Pastor Rojas, 30/6/2007
[112] Entrevista al Pastor López, 13/3/2007
[113] Entrevista al Pastor Salfate, 11/6/2007
[114] Entrevista al Pastor Emiliano Soto, 20/6/2007
[115] Entrevista al Pastor Hédito Espinoza, 6/2/2007

III.II) El voto

El voto o la participación ciudadana en las elecciones (Pastor, 1999) es la forma mínima de inclusión política en los regímenes. Por intermedio del sufragio el ciudadano expresa periódicamente sus opiniones y preferencias políticas (Lagroye 1993). Esta característica ha facilitado su identificación como un instrumento legitimador y organizador del poder en las sociedades de bases pluralistas.

En Chile el número de inscritos mayores de 18 años ha bajado en los últimos años[116]. En 1989, el 93.7% de la población mayor de edad estaba inscrita en los registros electorales. En el año 2001, esta cifra alcanzó el 78.5% y en el año 2004, 77%.

Huneeus (2003) plantea que esta respuesta pudiera explicarse por la mala imagen de la política que promovió la dictadura militar. Durante años la Junta militar de gobierno y sus funcionarios, desacreditaron todo aquello que se relacionaba con la política. Luego del retorno de la democracia, se creyó que esta disposición cambiaría con el advenimiento de la democracia. Sin embargo, no bastó la elección de autoridades, la vigencia del Estado de Derecho ni la pluralidad de los medios de comunicación, para que los chilenos manifestaran un mayor interés en la política. Una vez en el poder, las conductas de la clase política reafirmaron lo que antes se había dicho de ellos. Rápidamente hubo liderazgos personalistas y escándalos (Piñera Gate) (los dirigentes UDI afirmaron constituir un sector ajeno a los "políticos") que ratificaron su mala imagen en la población.

Desde la perspectiva pentecostal, el derecho a voto es muy importante, la han definido como: "un arma pacífica que Dios nos da para defendernos de las injusticias de los hombres"[117]. Esta disposición a

---

[116] "Conducta electoral. Propuesta de modificar el sufragio obligatorio" El Mercurio, 20 de mayo de 2004
[117] ¿Lo cívico es pecaminoso?, Chile Pentecostal N°535, enero 1961, pag 3 Santiago.

participar, fue ratificada en el lenguaje religioso[118], situación que los impulsó a inscribirse en los Registros Electorales, normalmente, los pentecostales, ejercen su derecho a sufragio.

Respecto del voto de este grupo religioso se ha dicho que es impredecible (Fediakova, 2003). Su impresivilidad descansaría en que, si bien el pastor pudiera ejercer un grado de influencia en las preferencias electorales de sus feligreses, la idea del sacerdocio universal que sustentan los pentecostales, es decir, su reconocimiento a las capacidades individuales de evangelización, le resta dominio al pastor sobre los fieles y les reconoce a éstos, igual facultad de decisión.

La impredecibilidad a la que aluden los académicos quedó de manifiesto en el siguiente hecho: en las investigaciones relativas al sufragio pentecostal, se dijo que en los ’70 habrían votado por la DC (Cox, 1995). En aquella oportunidad se sostuvo que el agnosticismo del candidato de la Unidad Popular, los habría llevado a votar por Radomiro Tomic. No obstante, en otros estudios (Tennekes, 1985) del mismo período, se sostuvo que la desconfianza de este grupo en la Democracia Cristiana, había inclinado a los pentecostales a votar por los candidatos del partido Comunista y del partido Socialista. Esta situación ratificó la percepción académica respecto del sufragio evangélico, no se puede prever.

Para conocer sus orientaciones frente al voto se les consultó:

Pregunta: ¿en qué se fija cuando vota?

Los pastores de la IEP destacan en sus orientaciones electorales, su predisposición por quienes respetan sus costumbres y valores. Ellos dijeron preocuparse de las características espirituales del candidato:

[118] Romanos 7,

"en su religión"[119], "que sea creyente"[120], "que nos deje seguir predicando"[121] y "en las cosas buenas que ha hecho"[122]. En su sufragio ellos privilegian singularidades religiosas. El centro de su cultura está constituída por elementos religiosos. Por tal motivo, en cada una de sus actividades ellos privilegian esta característica. Por ende, las votaciones no escapan a dicha tendencia.

La mitad de los líderes de la IEP destaca en sus orientaciones electorales, su predisposición por quienes respetan sus costumbres y valores.

A diferencia de los pastores de la Iglesia Evangélica Pentecostal, los miembros de la Iglesia Metodista Pentecostal dicen que cuando votan se preocupan por las características personales del candidato: "que nos respete"[123], "en sus ideas, en lo que propone y en su religión"[124]y "en la persona, que sea una persona dispuesta a trabajar con todos"[125]. Si bien uno de estos dirigentes reconoció que se fija en el credo de los candidatos al momento de sufragar. En su mayoría estos pastores privilegian cualidades personales, la tolerancia y el pluralismo del candidato.

Por su parte los miembros de las OIP afirmaron privilegiar con su voto a: "quienes son coherentes"[126], "trayectoria"[127], "valores espirituales"[128], "proyecto no en el partido"[129] y "en cuanto pueden ayudar al pueblo evangélico … a los más pobres y trabajadores"[130]. En este grupo toman en cuenta los proyectos. Las características de estos pastores, más

[119] Entrevista al Superintendente Eduardo Valencia, 4/1/2007
[120] Entrevista al Guía José Silva, 19/1/2007
[121] Entrevista al Pastor Fuentes, 25/6/2007
[122] Entrevista al Pastor Rojas, 30/6/2007
[123] Entrevista al Pastor Durán, 28/12/2006
[124] Entrevista al Pastor Salfate, 11/6/2007
[125] Entrevista al Pastor López, 13/3/2007
[126] Entrevista al Pastor Soto, 20/6/2007
[127] Entrevista al Pastor Verdugo, 13/2/2007
[128] Entrevista al Pastor Hédito Espinoza, 6/2/2007
[129] Entrevista a la Pastora Juana Albornoz, /6/2007
[130] Entrevista a Mario Muñoz 15/3/2007

proclives a la participación política, facilitaría su preocupación por los proyectos de los candidatos.

En ambos casos no se reconoce un voto partidario. Lo que concuerda con una tendencia nacional, la pérdida de simpatías, de lealtad por los partidos políticos (Rojo, 1992). Esto concuerda con el proceso de personalización de la política del que han hablado algunos académicos (Huneeus, 2002). El desapego a los partidos políticos tendría su origen, en parte, en dos situaciones: los años de descrédito de la política y los políticos durante la dictadura y la reinstalación democrática. Cabe señalar que luego del retorno de la democracia, la emergencia de liderazgos individualistas ratificó las opiniones contrarias a los políticos. De esta forma, los líderes pentecostales responderían a las mismas apreciaciones de la población con la salvedad que ellos están dispuestos a promover la participación (ver 3.1) para promocionar sus valores.

IV) Orientaciones hacia las salidas u out put

Se conoce como proceso de salida del sistema político u out put, a los productos prescritos e implementados por medio de las políticas públicas (Magre, 2003). Los out put guardan relación con las actuaciones concretas del sistema político (Benedicto, 1998), afectan e influyen en las creencias, opiniones y actitudes de los ciudadanos. Por lo tanto, cualquier análisis de esta etapa, identifica de qué modo los individuos perciben la efectividad de la gestión gubernamental.

Regularmente, la concreción de las políticas públicas influye, favorable o desfavorablemente, en las decisiones y actitudes de los ciudadanos, según sean sus resultados (Benedicto, 1998). La efectividad de la gestión gubernativa afecta la legitimidad reconocida al gobierno por parte de la ciudadanía. En la medida que una decisión gubernamental sea considerada justa, apoyarán dicha resolución. Por tal razón, son un

soporte en la promoción de la obediencia y asistencia de los regímenes políticos.

Respecto del apoyo de los ciudadanos al régimen, autores como Seymour Lipset (1959) y David Easton (1969) destacaron su importancia para la democracia. En sus escritos realizados entre 1950 y 1975, afirmaron que ésta, era una condición para asegurar la estabilidad y prolongación de la democracia.

Para Lipset, la estabilidad democrática de un Estado se sostiene en dos parámetros, los niveles de legitimidad y los niveles de efectividad capacidad de un régimen o estructura, para tomar y ejecutar las decisiones para superar sus retos (Morlino, 1980).

Basados en los preceptos de Lipset, se creyó que una alta legitimidad y una alta efectividad generarían estabilidad. Se pensaba que el reconocimiento a la autoridad y el logro de los objetivos gubernamentales bastarían para frenar los conflictos. Basados en esta creencia, se afirmó que una efectividad baja, sumada a una alta legitimidad, provocarían descontento, pero no generaría un quiebre en el sistema político, puesto que el reconocimiento a la autoridad detiene el menoscabo del sistema. Para este autor los quiebres en el sistema político eran producto de una baja legitimidad y una efectividad disminuida. Cuando la autoridad carece de respaldo, bastan pocos desafíos no superados para dañar su escaso apoyo.

Por su parte, Easton (1975) en su clásico estudio “sistema de análisis de la vida social”, estableció como fundamento de la estabilidad de un régimen a los apoyos que recibe de la población. Para este autor el apoyo político es la forma en que un individuo se orienta evaluativamente hacia un objeto político, a través de sus actitudes y/o comportamientos. Easton distinguió dos formas de apoyo, el difuso y el específico. El primero, es un apoyo genérico al sistema político (Morlino,

1980) es un cúmulo de actitudes favorables que posee la sociedad y que les permite aceptar los resultados de la gestión gubernamental a la que se oponen. En otras palabras, es un depósito de actitudes favorables de los miembros de una sociedad, de aceptar y/o tolerar los resultados de las decisiones gubernamentales, más allá de sus resultados (Easton, 1975).

El segundo tipo de apoyo, difuso, es un apoyo que sigue a las decisiones particulares y concretas tomadas por las autoridades para tomar ciertas demandas (Morlino, 1980).

Por mucho tiempo se pensó que un bajo apoyo específico al sistema político afectaría al apoyo difuso. También, se creyó que altos niveles de apoyo difuso permitirían superar etapas de bajo apoyo específico, provocadas por problemas coyunturales. Sin embargo, los hechos dieron cuenta de relaciones distintas a lo esperado y cuestionaron lo afirmado por Easton y Lipset, por ejemplo:

Según los estudios realizados por el Latinobarómetro (2007)[131], se observa a nivel regional, una relación contradictoria entre el apoyo a la Democracia, el nivel de participación ciudadana y la satisfacción con el régimen. Basados en el modelo clásico de Democracia, sabemos que este ordenamiento espera de sus ciudadanos una alta participación dado los beneficios que provee a las personas: desarrollo humano, autodeterminación, respeto por los derechos esenciales, etc. (Dahl, 1999). Sin embargo, conforme a lo investigado, el 31% de los habitantes de la región no ha tomado parte en ningún tipo de organización social ni política. En Chile esta situación abarca al 45% de la población. Otro indicador que demuestra la baja participación individual es la asistencia a manifestaciones autorizadas. En América latina, esta actividad ha disminuido de un 25% en 1995 a 13% en 2007.

[131] Informe Latinobarómetro 2007, Banco de datos en línea, www.latinobarometro.org

Si bien existe a nivel regional, un bajo grado de involucramiento político en los ciudadanos, la democracia paulatinamente, ha concitado el apoyo de las personas. Las investigaciones demuestran que los habitantes del continente reconocen que este régimen posee dificultades pero, también destacan que es el mejor sistema de gobierno. Su aprobación aumentó de un 68% en 2002 a 72% en 2006.

La alta aprobación que obtiene la democracia en América Latina, contrasta con sus magros resultados en el plano de la satisfacción reconocida al régimen. Este indicador ha bajado en 13 países[132]. En Chile el apoyo a la Democracia bajó de 42% en 2006 a un 36% en 2007.

¿Qué pasó?, ¿porqué los ciudadanos apoyan a un régimen con el cual están insatisfechos?. Aparentemente, cada vez es más común hallar a ciudadanos con altos niveles de apoyo al sistema político, pero muy críticos con sus resultados, es lo que Pippa Norris llamó "*critical citizens*", ciudadanos críticos, personas que no se conforman con votar cada cierto tiempo y que le exigen más, a los Gobiernos. Para comprender este fenómeno será necesario adentrarnos en los influjos que rodean al apoyo político.

IV.I) Legitimidad de las autoridades.

Según Gabriel (1990), la legitimidad se entiende como una convicción, una creencia de que es correcto y bueno aceptar y obedecer a las autoridades. Por su parte Easton (1975) agrega que este reconocimiento implica que los individuos entienden a estos "objetos" como adecuados a sus principios morales, a su idea del bien en la esfera pública.

[132] Uruguay, Venezuela, Brasil, México, Colombia, República Dominicana, Paraguay, Perú, Guatemala, Chile, Argentina, Honduras, El Salvador

Siguiendo a Easton, la legitimidad del poder público puede proceder de tres fuentes:

- Ideológica: la convicción moral de que la persona tiene derecho a mandar dentro de algunos límites, independientemente de la manera en que accedido al poder (Easton, 1975).
- Estructural: se cree en la legitimidad de las autoridades por cuanto éstas, como el procedimiento con que llegaron a ocupar sus cargos son correctos (Easton, 1975).
- Cualidades personales: se basa en la idea del carisma del titular.

Basados en esta distinción de orígenes de legitimidad, se consultó a los pastores: "¿en qué elementos se sustentan el poder del gobierno?" y se les propuso que eligieran dos opciones, entre las siguientes:

1) Dios (la voluntad divina determina que estas personas nos gobiernen)
2) Moral (tienen derecho a mandar).
3) Constitución (las reglas del país lo determinaron así).
4) Los méritos (ellos ganaron esa autoridad).

Los resultados de esta pregunta demostraron que los dirigentes evangélicos reconocen una legitimidad estructural al gobierno (11 optaron por la Constitución). Al destacar la Constitución como base de sustentación del gobierno, reconocen que las autoridades alcanzaron dicho cargo mediante procedimientos legales. Esta idea está igualmente presente en los pastores de la Iglesia Evangélica Pentecostal, Metodista Pentecostal y en aquellos pertenecientes a las Otras Iglesias Pentecostales.

El otro puntal de estas respuestas, es el reconocimiento es la idea del mérito de las autoridades. Según los dirigentes religiosos, las

autoridades han realizado acciones, procedimientos que les han hecho merecedores de dicho rango.

Al destacar como herramientas legitimadoras de las autoridades a la Constitución y los méritos, los dirigentes cristianos descansan el derecho de mando en situaciones legales, respetando las normas políticas que estableció el Estado.

La distribución de las contestaciones de los dirigentes fue distinta en cada una de las iglesias. Los miembros de la Iglesia Evangélica Pentecostal no le otorgaron ninguna fuente legitimadora ideológica. Sus respuestas oscilaron entre la Constitución y los méritos. Los miembros de la Iglesia Metodista Pentecostal, si bien destacaron la Constitución como fuente de legitimadora, también dotaron a la administración central de legitimación ideológica, al destacar a Dios, como quien a determinado que nos gobiernen y por último, los miembros de la OIP, si bien concentran sus respuestas en la Constitución , distribuyeron sus respuestas en las otras opciones.

IV.II) Confianza en el Gobierno

La confianza implica que las personas creen que sus intereses serán atendidos, aún si las autoridades, aún si las autoridades no son supervigiladas (Easton, 1975). Un cambio en esta percepción se debe a modificaciones en las lealtades partidarias o cambios en los rendimientos materiales y simbólicos de la conducción política (Gabriel, 1990).

Según el informe Latinobarómetro 2007[133], los Presidentes de la región y sus gobiernos poseen una dispar distribución de las confianzas ciudadanas. Los primeros concentran el apoyo, mientras los segundos,

[133] Informe Latinobarómetro 2007, Banco de Datos en línea. www.latinobarometro.org

cuentan con una mayor desconfianza ciudadana. Estos resultados son una muestra de la debilidad de las instituciones del sistema político latinoamericano y de la concentración del poder en la figura del Presidente de la República. A consecuencias de esta distribución de confianzas, se desacreditan aún más, las otras instituciones que no logran llamar la atención de los ciudadanos (Huneeus, 2003).

Cuadro Resumen[134]

Cuadro N°10

Promedio	Confianza en el Gobierno	Confianza en el Presidente
América Latina	39	43
Chile	45	54

Para conocer la evaluación que realizaban de la gestión del gobierno y de la defensa de sus intereses, se les preguntó a los dirigentes, cuál era su opinión respecto de la lucha contra la corrupción.

Al examinar las respuestas de los líderes de la IEP se destaca lo siguiente: todos ellos evitan criticar la labor del gobierno. En sus palabras afirman creer en la buena gestión gubernativa: "Ha tenido un buen desempeño, Dios dirige los destinos de nuestra Patria"[135]. Sólo uno de estos pastores reconoció una predisposición gubernativa hacia la solución de los problemas, pero culpan a la oposición quien, con sus constantes críticas, dificulta el trabajo de la administración central: "el gobierno trata de hacer bien las cosas, pero la oposición ahí está criticando"[136]. De esta constatación se desprende que esta institución privilegia la conciliación entre los ciudadanos y el gobierno, por sobre el

[134] Datos, Latinobarómetro 2007, Banco de datos en línea, www.latinobarometro.org

[135] Entrevista al Guía José Silva, 19/1/2007
[136] Entrevista al Pastor Rojas, 30/6/2007

ataque y la crítica a la gestión gubernamental. Interpretamos estos acontecimientos de la siguiente manera: La cultura de la Iglesia Evangélica Pentecostal orienta a sus seguidores a percibir todos los hechos de su entorno como manifestación de la voluntad divina: "Entendemos que todas las cosas … tanto personal como globales están dentro de la voluntad de Dios con un propósito"[137]. La intervención divina en el diario vivir implica que los hechos ocurren por la voluntad de Dios. Por tanto, no compete a los feligreses cuestionar esa situación. Si Dios ha dispuesto que ocurran lo hechos, a los cristianos les corresponde, simplemente, acatar sus designios. Por tal razón, no critican los problemas gubernativos. No existe en estos líderes el intento por articular los casos de corrupción con la inoperancia gubernativa. La vinculación entre la lucha contra la corrupción y la idea de la intervención divina tienen como consecuencia la promoción de una actitud pasiva frente a los acontecimientos político – sociales.

Los miembros de la IMP son más críticos que los líderes de la IEP. Si bien comparten un mismo origen, ambas iglesias fueron fundadas por Willis Hoover, al momento de criticar la corrupción y las iniciativas en su contra, de inmediato se manifiestan las diferencias entre estas comunidades. Los líderes de la Iglesia Metodista Pentecostal tienden a comprender la corrupción como un producto de la extensión de una administración: "el gobierno que está en el poder por mucho tiempo se corrompe"[138]. Junto con ello, tratan de explicar los resultados de la lucha anti corrupción: "Se tapan por que son todos del mismo partido"[139]. Estas actitudes permiten que estos dirigentes no temen criticar y es más, intentan explicar el origen del problema.

[137] Entrevista al Guía José Silva, 19/1/2007
[138] Entrevista al Pastor López, 13/3/2007
[139] Entrevista al Pastor Durán, 28/12/2006

Los dirigentes de la IMP han compartido con las autoridades[140], han intercambiado opiniones con las autoridades e incluso, han negociado su apoyo a una candidatura presidencial[141], es decir, son un sector religioso con un mayor contacto con dirigentes nacionales que la IEP. Estas experiencias, su mayor instrucción y nivel de ingresos, ha propiciado que sean más críticos con la administración.

Por su parte, los miembros de las Otras Iglesias Pentecostales mantienen una posición intermedia respecto de las autoridades, no son pasivos como la IEP pero tampoco promueven la crítica acérrima. De acuerdo a sus palabras, se puede apreciar que estos dirigentes religiosos tienden a exculpar al gobierno de los casos de corrupción. Al mismo tiempo, identifican sus orígenes en las administraciones anteriores. Para ellos, muchos de los problemas de la administración no se concentran en el Mandatario: "creo que la Presidenta ha hecho los esfuerzos necesarios"[142], sino en quienes los rodean: "tengo la peor opinión de la gente que rodea a la Presidenta … es parte de la corrupción, de la cultura que gobierna … es parte de la corrupción espiritual de la gente que nos está gobernando"[143]. Se aprecia entonces, que este grupo no realiza una crítica dura a las políticas contra la corrupción. Estos dirigentes intentan ser un poco más compresivos con la Administración Central. Tal vez, su trabajo ecuménico les hace mitigar sus respuestas.

En general, y según las apreciaciones de estos pastores y dirigentes pentecostales, las autoridades de nuestro país poseen altos niveles de legitimidad, basados en el reconocimiento a la legalidad de su elección y en sus propios méritos. Distinta es la situación de la confianza en el Gobierno. En este caso los pastores manifestaron respuestas matizadas

---

[140] El pastor Durán interactuó con los ex Presidentes Frei y Lagos en la Catedral. El pastor López, viajó junto a la Psdte. Bachelet (siendo esta ministro) a Haití
[141] Pastor Salfate, fue el nexo entre la Iglesia Metodista Pentecostal y la candidatura de Ricardo Lagos.
[142] Entrevista a Pastora Albornoz, 3/6/2007
[143] Entrevista a Mario Muñoz, 15/3/2007

de apoyo y rechazo a la gestión central, sin que esto implique un cuestionamiento a la autoridad del Poder Central.

Comentario del capítulo: Los seres humanos se distinguen entre sí por sus características físicas, psicológicas, actitudes, etc. Lo mismo ocurre con sus orientaciones políticas, algunos sujetos son más proclives a esta materia que otros. Como es de suponer, esta diferencia también quedó de manifiesto al entrevistar a algunos pastores pentecostales, respecto de sus predisposiciones políticas, unos se mostraron más interesados en el tema que otros. La dispersión de sus respuestas se sustentaría en los siguientes factores:

1) La instrucción: la educación de los pastores fue una de las características que distinguió sus respuestas. Aquellos con mayor instrucción manifestaron un mayor interés por la política, lo que desencadenó su proclividad hacia la participación. A diferencia de quienes con menor educación, se mostraron desinteresados en esta materia y además, se expusieron como personas reacias a la participación política.
2) La socialización familiar: mediante la socialización política (infanto-juvenil) estos dirigentes se identificaron con las orientaciones de sus grupos de pertenencia (Benedicto, 1995). En algunos casos, las mayores o menores inclinaciones políticas de los progenitores fueron reiteradas por los hijos. En los otros ejemplos, las experiencias personales provocaron un cambio en sus disposiciones políticas, algunos optaron por un mayor compromiso en esta área y otros, decidieron alejarse.
3) Historia participativa de las iglesias pentecostales: la dispersión de las experiencias políticas de estas iglesias, ha favorecido su adhesión a distintas opciones políticas. Esta característica ha evitado su encasillamiento en una u otra tendencia política. Respecto de los entrevistados, aquellos pertenecientes a las iglesias históricas (iglesia metodista pentecostal e iglesia evangélica pentecostal) expresaron distintas orientaciones. Los

pastores de la IEP han sido coherentes con la historia no participativa de su iglesia, ellos no promueven la participación política, más allá de lo exigido por la ley (el voto). En cambio, los pastores de la IMP, si bien originalmente mantuvieron una actitud apática, conforme a la historia de su comunidad, desde hace 30 años han intensificado sus contactos con el poder político. Sus dirigentes han manifestado un mayor interés por esta área e incluso, algunos de ellos promueven la inclusión de sus fieles en partidos políticos y organizaciones sociales. Respecto de los pastores de las Otras Iglesias Pentecostales, en su mayoría manifestaron una alta propensión hacia este tema. Sus orientaciones redundan en la promoción de la participación de sus fieles.

En líneas generales, las singularidades de estas iglesias y sus dirigentes, les facilitan su adhesión a distintas culturas políticas, unas más proclives a la inclusión política que otras. Sus actitudes políticas discrepan, en algunos casos, entre sí e incluso, difieren del promedio de las conductas nacionales. Algunas situaciones que ejemplifican esta situación son:

- La confianza: si bien la mayoría de los chilenos son desconfiados. Estos dirigentes expresaron una tendencia diferente, ellos dijeron ser más confiados. La explicación de este hecho se encuentra en los valores religiosos de estas personas, el cristianismo promueve la seguridad en lo que no se ve y la creencia en una promesa. En algunos casos, esta interpretación justifica la incorporación de los fieles en organizaciones sociales.
- El voto: en Chile, más del 23% de los mayores de 18 años no está inscrito en los registros electorales. En cambio el 100% de los entrevistados afirmaron estar inscritos. La justificación de esta diferencia, nuevamente, la encontramos en los valores

> religiosos de este grupo. Ellos creen que Dios lo manda así, "Todos deben someterse a la autoridad"[144], por tal motivo, ninguno de ellos se abstendría de inscribirse, conducta que difiere del promedio nacional.

Las diferencias expresadas por los líderes pentecostales, reiteran su adhesión a distintas culturas políticas, una más participativa que otra, pero ambas sostenidas en argumentos religiosos. La justificación espiritual, su socialización política y la historia de sus iglesias, hacen posible que sus orientaciones, sus culturas políticas, en el ejemplo de la iglesia evangélica pentecostal, se mantenga. En los otros casos, conserven sus inclinaciones participativas o evolucionen hacia una mayor visibilidad pública, específicamente, una creciente notoriedad al interior del sistema político nacional.

[144] Romanos 13, 1

CONCLUSION

La cultura nos permite entender los significados de las acciones, la relación entre el individuo y la sociedad. La expresión de este vínculo conforma tradiciones, conocimientos y ritos que permiten explicar el entorno.

En los últimos años ha ocurrido una transformación en las formas de vida, las instituciones, la ciencia y otros, que nos obligan a replantear los cánones culturales que nos han orientado y explicado nuestro medio. En esta tesis se propuso superar las incertidumbres que generan los cambios, mediante el uso del enfoque culturalista, ejercicio que esclareció los nuevos vínculos (valóricos y conductuales) existentes entre algunos líderes pentecostales y el sistema político nacional.

En los últimos años hemos sido testigos de la emergencia pública de sectores religiosos en el escenario político internacional. En este hecho no sólo participan los fundamentalistas, también toman parte personas que, abandonando su tradicional aislamiento político, decidieron incorporarse al escenario público de su país a través de partidos políticos, movimientos sociales y/o sindicatos.

América Latina y específicamente, Chile, también han experimentado el enriquecimiento de su sistema político, mediante el advenimiento de sectores pentecostales a movimientos sociales y partidos políticos. Esta nueva incorporación ha hecho patente la transformación de este grupo, muchos de ellos han dejado su tradicional aislamiento político y han sumado a sus principios, valores e ideas que promocionan la inclusión política.

Para conocer los cambios ocurridos en las orientaciones políticas de líderes religiosos, durante el desarrollo de esta tesis se entrevistó a un

grupo de pastores, cuyas respuestas fueron analizadas mediante el enfoque culturalista. Los resultados de este estudio merecen los siguientes comentarios:

Respecto de los datos obtenidos a partir de entrevistas a pastores pentecostales, se pueden establecer ciertas singularidades que dan cuenta de distintas culturas políticas al interior de este sector. En el capítulo anterior mostramos las orientaciones políticas de los pastores, dimensión por dimensión. Apreciamos las disposiciones de estos dirigentes respecto del sistema político, sus entradas, salidas e incluso, conocimos su autopercepción respecto de la política.

A partir de la información recopilada, sintetizaremos las orientaciones políticas que hemos identificado:

Iglesia Evangélica Pentecostal, la cultura política de esta iglesia es de enajenación y aislamiento social. Los pastores de esta iglesia expresan un desinterés, particularmente, alto respecto de la política. Así como tampoco se reconocen algún nivel de efectividad política, ellos no creen poder afectar su entorno sociopolítico.

Si tenemos en cuenta la historia de la IEP y los procesos de socialización política vividos por sus pastores, los resultados exhibidos no son extraños. Esta iglesia, históricamente, se ha mantenido al margen de las movilizaciones y de la participación política, a excepción del voto. Esta conducta se explica porque ellos anhelan mantenerse descontaminados, alejados del mundo (Hoover, 1910) para mantenerse limpios, sin pecado.

El distanciamiento promovido por la iglesia Evangélica Pentecostal ha ocurrido porque han aprendido a asociar al mundo con el pecado y a éste, con la política. Esta interpretación los ha alejado de las actividades políticas y ha centrado sus esfuerzos en la evangelización.

El único espacio en que los miembros de la IEP participan es en las votaciones. Esto es así, porque creen que, sólo así, obedecen al mandamiento bíblico "Toda autoridad ha sido impuesta por Dios"[145].

Esta cultura no es apropiada para el desarrollo de la Democracia, su desapego a la política, al debate público y a la participación con otros organismos sociales evita el diálogo y el enriquecimiento de las ideas. En síntesis, limita el razonamiento y el desarrollo de la tolerancia

Esta iglesia no es una entidad que promueva quiebres institucionales, ellos aceptan todo lo que ocurre porque es la manifestación de la voluntad divina. Por lo tanto, los miembros de esta entidad difícilmente, tomarán parte en algún movimiento reivindicatorio ni revolucionario.

Par quienes postulan que las iglesias evangélicas están participando más en política, la actitud aislacionista de los miembros de la IEP (entre 400.000 a 500.000 personas) refuta dicha afirmación, así como reafirma a quienes creen que los evangélicos son despolitizados e independientes (Fontaine, 1991).

La Iglesia Metodista Pentecostal y los pastores de las Otras Iglesias Pentecostales: Los pastores de estas iglesias poseen interés en la política, participan en asuntos políticos y poseen un sentimiento activo de su propia competencia política.

En general los entrevistados, en comparación con los miembros de la IEP, son más proclives a la participación política. Se exponen, regularmente, a estos temas. Ellos hablan, normalmente, de política y además, promueven la participación política de sus feligreses, para poder influir, con distintos matices, en la comunidad.

[145] Romanos, 13,1-7

Si tomamos en cuenta la historia de estas iglesias y los procesos de socialización política, estos resultados no son de extrañar. Los miembros de ambos grupos fueron los más expuestos a estímulos políticos. Los pastores de la Iglesia Metodista Pentecostal tuvieron esporádicos contactos con dirigentes nacionales en el año 1925 con el fin de negociar con Arturo Alessandri la separación de la Iglesia y el Estado. Posteriormente, se organizaron para protestar contra la Ley Muñoz Cornejo que trataba de difundir el catolicismo en las escuelas públicas y por último, durante el Gobierno Militar, legitimaron dicha administración mediante la negociación del Te Deum evangélico.

Por cierto, al interior del sector más participativo es posible distinguir matices. Un sector moderado, representado por la Iglesia Metodista Pentecostal y parte de las Otras Iglesias Pentecostales. En ellas prima la interpretación conservadora de la Biblia, junto con la promoción de la participación política de sus feligreses.

El otro sector pentecostal proclive a la participación, se caracteriza por ser progresista, en él toman parte un sector de las Otras Iglesias Evangélicas, que manifiesta una clara opción por los pobres y además, promueven las prácticas ecuménicas, muchos más que las otras agrupaciones pentecostales.

Respecto de la socialización política de los pastores de la IMP, fue similar al proceso de los líderes de la IEP, no pertenecieron a familias, especialmente, vinculadas a la política, ni se involucraron de manera importante en política. En este punto se distinguen con los pastores de las OIP, el 60% de ellos tuvo o vinculaciones políticas en su juventud. Por cierto, ambos grupos (IMP Y OIP) se destacan por participar en iniciativas de integración pentecostal y por promover la participación política de sus feligreses.

Estos pastores promueven el desarrollo de iniciativas participativas, por cuanto consideran que la política es un lugar para influir y evangelizar. Si bien destacan a ellos no les corresponde la defensa de sus iglesias, ellos insisten en estimular la inclusión política de sus fieles, para promocionar sus valores en todos ámbitos de la sociedad.

La actitud de estas agrupaciones religiosas (IMP Y OIP) confirma lo expuesto por los investigadores sociales, este sector desea participar en política. Cuando los académicos afirman que los evangélicos están cambiando y desean tomar parte en política, se refieren a este sector.

Las características de la Cultura Política pentecostal explica sus modos de relacionarse con el Gobierno. Mientras algunos pastores (miembros de la Iglesia Evangélica Pentecostal) asumen todo lo que ocurre en la administración central como expresión de la voluntad divina. Los otros dirigentes religiosos, dadas sus singularidades, más educados, poseedores de mayores ingresos y más interesados en política, son más críticos al momento de analizar la gestión gubernamental.

En el mediano-largo plazo, es probable que seamos testigos de nuevas iniciativas pentecostales a favor de su incorporación política. Paulatinamente, fieles de la Iglesia Metodista Pentecostal y de las otras Iglesias Pentecostales, van a promover dentro de los partidos y de otros movimientos políticos la defensa de sus derechos, enriqueciendo con ello, la democracia nacional. Sin embargo, el aporte que pudieran realizar estos cristianos es limitado por las orientaciones de instituciones como la Iglesia Evangélica Pentecosta, entidad que se restringe a participar, mediante el ejercicio del sufragio.

La hipótesis que planteamos respecto de la existencia de Culturas Políticas pentecostales, distintas y contradictorias, fue respaldada con los datos que recopilamos. Es más, con nuestra información podemos afirmar que la existencia de estas expresiones implica que los cristianos

tienen distintos intereses, no poseen proyectos en común e incluso, promueven valores discordantes. Por tal motivo, creemos distinguir distintas estrategias para influir en la sociedad chilena:

a) Los sectores proclives a la inclusión política de sus fieles, creen que son capaces de persuadir a los ciudadanos y al mismo tiempo, promocionar sus valores "desde arriba", desde las esferas de poder del sistema político (partidos políticos, organizaciones sociales, etc.)
b) Los otros en cambio, creen que "desde abajo", desde el énfasis en la prédica callejera, la oración y el aislamiento público, pueden promocionar sus ideas y generar un cambio en las personas. La transformación que este sector promueve tendría un efecto multiplicador en la medida que aumente el número de sus feligreses.

ANEXOS:

ANEXO 1:
Organización de las Iglesias estudiadas

1) Iglesia Metodista Pentecostal: Esta iglesia fue fundada en 1910 por el pastor Willis Hoover. Posee iglesias en todo el país (Parker, 1996). Además, cuenta con filiales en cinco países (Argentina, Estados Unidos, Perú, Bolivia y Uruguay). Administrativamente se divide en 21 sectores, los que están a cargo de un Obispo presidente. Esta autoridad es la más importante dentro de la iglesia. Posee como atribuciones:

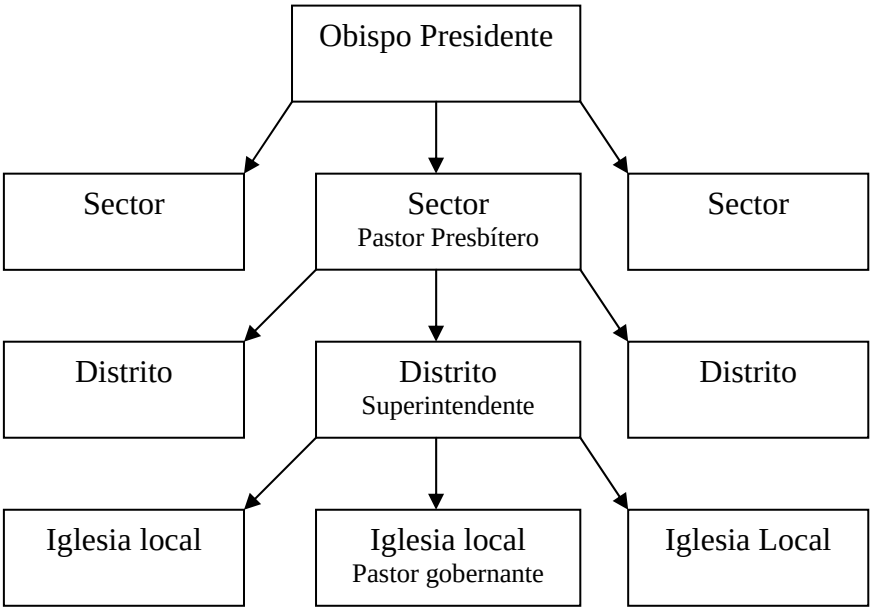
2) Asesoramiento espiritual a todos los miembros de su iglesia
3) Manejo comercial: compra, venta, arriendo, préstamos de propiedades y solicitud de créditos.
4) Administración de personal: contratación de funcionarios y pago de sueldos.

Según Parker los sectores son:

- Sector 1: Perú
- Sector 2: Bolivia
- Sector 3: Antofagasta
- Sector 4: La Serena
- Sector 5: Coquimbo
- Sector 6: Valparaíso
- Sector 7: Santiago
- Sector 8: Talagante
- Sector 9: Santiago
- Sector 10: Curicó
- Sector 11: Chillán

- Sector 12: Talcahuano
- Sector 13: Los Angeles
- Sector 14: Temuco
- Sector 15: Osorno y Puerto Montt
- Sector 16: Chiloé
- Sector 17: Punta Arenas
- Sector 18 y 19: Argentina
- Sector 20: Estados unidos
- Sector 21: Uruguay

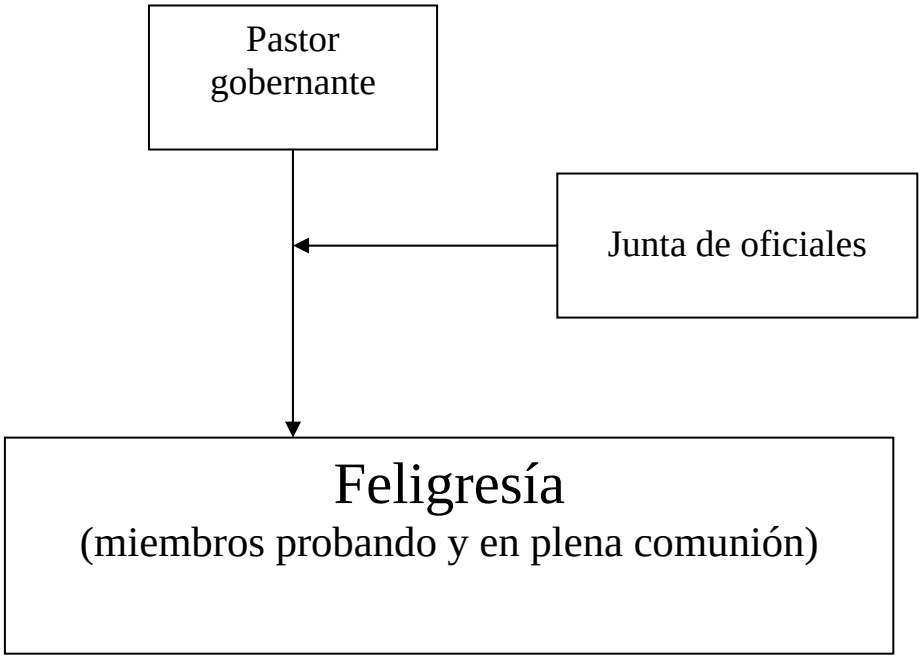
Administrativamente, cada sector es dirigido por un Pastor Presbítero y territorialmente, estos sectores se dividen en distritos a cargo de un superintendente, quien tiene a su cargo un número de iglesias o locales. En todas estas áreas el superior (pastor presbítero, el superintendente y el pastor local) está a cargote labores espirituales, administrativas y financieras.



La Iglesia local:

A nivel local las iglesias cuentan con un pastor gobernante, un consejo de oficiales y la feligresía. Las funciones de dichas entidades son:

- Pastor: líder espiritual de un área. El predica, enseña y exhorta conforme a las Escrituras.
- Junta de Oficiales: grupo de personas, nombradas por el pastor y que colabora con éste, en la dirección y administración de la iglesia.
- Feligresía: compuesta por los seguidores de la iglesia. Se divide en miembros probando y en plena comunión. Los primeros son personas que manifiestan interés por buscar a Dios, someterse a El y que están dispuestos a asistir con regularidad a los sermones. Los segundos son los miembros probando, que luego de un plazo no inferior a un año, se han incorporado a las actividades de la iglesia.



Se estima que en Chile existen 294 pastores, 5.500 templos (Peredia, 2004) y según cálculos internos de la Iglesia, cerca de 939.000 fieles (Parker, 1996). El templo central de esta iglesia es …

2) Iglesia Evangélica Pentecostal: Es la segunda iglesia pentecostal del país. Posee templos en todo el territorio y filiales en 14 países (Australia, Argentina, Bolivia, Brasil, Costa Rica, España, Ecuador, México, Paraguay, Perú, Suecia, Uruguay y Venezuela).

Administrativa esta iglesia se divide en zonas a cargo de un pastor presbítero (en Santiago hay tres zonas). En la Región Metropolitana cuentan con 24 locales, cada uno de los cuales posee alrededor de 100 a 300 miembros (Peredia, 2004).

Se estima, según cálculos internos, que cuenta con 408.000 fieles (Parker, 1996).

Otras iglesias pentecostales:

Este grupo corresponde a más de 2.000 denominaciones en el país. Se estima que abarcarían 693.000 personas (Parker, 1996)

3) Iglesia Ejército Evangélico de Chile: esta iglesia fue fundada en 1933 por Genaro Ríos Campos, ex miembro de la iglesia Metodista Pentecostal. Su organización administrativa la divide en sectores, cada uno de los cuales posee 5 iglesias a su cargo. Esta denominación está presente en las siguientes provincias del país: Talcahuano, Quilpue, Santiago, San Fernando, Linares, Ñuble, Tomé, Cabrero, Al Carbón, Santa Juana, Curanilahue, Bio Bio, Nacimiento, Lebú, Cañete, Malleco y Cautín.

4) Iglesia de Dios Pentecostal: Es una de las agrupaciones pentecostales grandes de Chile. Fue fundada en 1951, luego de su separación de la Iglesia Evangélica Pentecostal por desconfianzas internas. La división comenzó en Santiago y luego, se extendió al resto del país.

5) Misión Iglesia Pentecostal: Esta iglesia nació en 1952, luego de una separación de la Iglesia Evangélica Pentecostal. El cisma ocurrió por diferencias en el nombramiento de un pastor, situación que motivó el alejamiento de 120 feligreses. Actualmente posee 10.000 inscritos y 5.000 activos:

Sexta Región (San Vicente y Picihidegua)
Octava Región (Concepción y Los Angeles)
Novena Región (Lonquimay, Victoria y Curacautín)
Región Metropolitana (Colina, Conchalí, Santiago, San Miguel, Pedro Aguirre Cerda, Lo Espejo, La Cisterna y La Granja).
A nivel internacional, posee sólo una filial, en Argentina.

En su organización, eligen democráticamente a sus líderes. Cada iglesia local es administrada por un pastor, el cual es propuesto por los fieles de la iglesia. La Junta de Oficiales de la iglesia, también es electa democráticamente.

7) Misión Iglesia Evangélica Pentecostal Reformada: Fue fundada el 12 de junio de 1988 por el pastor y Superintendente, Alfredo Soto Pardo, luego de su separación de la Iglesia Evangélica Pentecostal. Esta agrupación posee filiales en gran parte de Chile y el extranjero. Sus sedes se ubican en:

a) Santiago: La Cisterna, Lo Prado, Puente Alto y Maipú
b) Regiones: Quinta Región (Villa Alemana y Valparaíso); Sexta Región (Rancagua y Graneros); Octava Región (Chillán);

Novena Región (Pitrufquén) y Décima Región (Osorno y Frutillar)

c) Extranjero: Francia, España, Suiza, Holanda, Argentina y Estados Unidos.

Anexo 2:
Bases de la cultura política cristiana

Las bases ideológicas de los cristianos se encuentran en la Biblia, conjunto de libros compilados entre el año 1.000 a C.y el 100 d C., que comprenden el Antiguo Testamento (textos que cuentan las tradiciones histórico religiosas de los judíos) y el Nuevo Testamento (conjunto de cuatro Evangelios y cartas, que narran la vida y obra de Cristo y sus apóstoles (Rattey, 1995). Tanto las narraciones de este texto, como las afirmaciones de Jesús sirven para legitimar las creencias, prácticas y ritos de esta fe. La política no es ajena a esta situación. Por tal motivo, no es de extrañar que los cristianos fundamenten su accionar político a partir de sus versículos.

A lo largo de los siglos, los textos bíblicos han justificado la exclusión e inclusión política de los cristianos (Muñoz, 1974). Históricamente, sus dirigentes seleccionaron versículos bíblicos para justificar sus acciones públicas (Svensson, 2004). De este modo, los cristianos intentaron conducir su vida conforme a los principios de Dios (Smilde, 2004).

Argumentos de la exclusión política cristiana

Quienes sostuvieron que los cristianos no debían involucrarse en política (Stott, 2005), es decir, aquellos que defendían su aislamiento, lo hicieron creyendo en la irremediable condición pecadora del hombre (las personas son incorregibles). En pocas palabras, sostuvieron que el hombre posee una natural predisposición al pecado lo que le impide cambiar[146]. Por tal motivo, es preferible aislarse de él y de su entorno, lo mundano, para asegurar la propia salvación. A través de esta

[146] Salmo 14, 3

distinción religiosa (cristiano – mundo), los cristianos aislacionistas identificaron sus costumbres con lo bueno, lo que salva y a las tradiciones foráneas, con lo malo, con lo que aleja de Dios y condena. Por cierto, en esta última área ubicaron algunas actividades, entre ellas, la política.

Otro de los argumentos que distanció a los cristianos de la política fue la esperanza de la segunda venida de Cristo. Esta creencia constituye uno de los fundamentos de su fe (Kiezler, 2005). Quien desee formar parte de esta iglesia debe aceptar la idea del inminente retorno[147] de Dios a la Tierra. Para los cristianos la Segunda Venida tiene como fin reorganizar el mundo. Por tal motivo, los fieles esperan el cumplimiento de esta profecía para generar cambios en su entorno. Ellos se preguntaron: ¿qué sentido tiene tratar de reorganizar el mundo, si Dios transformará todo?, ¿para qué involucrarse en transformaciones político sociales, en circunstancias que Cristo cambiará lo conocido?. Así, este precepto le quitó sentido a cualquier eventual compromiso político cristiano (Stott, 2005)

De este modo, la identificación de la política con el pecado y la creencia en la Segunda venida de Cristo, originó conductas y prácticas que alejaron a los cristianos de esta actividad. Ellos no deseaban contaminarse con los males del mundo ni cuestionar los fundamentos de su fe. Así, la cosmovisión del cristianismo primitivo transformó a la política en algo impropio y ajeno a sus principios.

Respecto de esta interpretación cabe señalar que reduce el cristianismo a su dimensión eterna, quitándole su proyección temporal (Urrejola, 1987). La distinción de la iglesia como algo eterno y el mundo como algo temporal, facilita la identificación de lo terrenal con el reino de Satán. Según esta perspectiva (satanocrática) el mundo no es dominio de Dios sino del demonio. Por lo tanto, la maldad de lo profano impide

[147] Marcos 13, 24-37; Lucas 21,27; Mateo 24, 29-35.

prosperar a los cristianos y los degrada. Por ende, es preferible que los seguidores de Cristo se aislen del mundo.

El posicionamiento de las interpretaciones que condenaban la inclusión política cristiana, facilitó su alejamiento del escenario público. Este distanciamiento fue reforzado por los argumentos de los padres de la iglesia (Svensson, 2005), quienes concebían la política como algo mundano, distante del bien e impropio de los cristianos. Las aprehensiones de estos dirigentes fueron confirmadas por las palabras de Tertuliano. Este filósofo y teólogo cristiano del siglo III dijo: "*Nada nos es más ajeno que los asuntos públicos*" [148]. Esta aseveración ratificó los límites del accionar político cristiano.

Argumentos a favor de la inclusión política cristiana

Si bien desde los primeros siglos hubo cristianos distanciados de la política, también hubo fieles que pensaron en esta área, como un lugar de evangelización. Sus ideas se basaron en las palabras de Cristo: ustedes son la sal de la Tierra y la luz del mundo". Este llamado tenía interpretaciones que concluían en el involucramiento de los cristianos en política. Algunos creyentes destacaron la función de la sal, su trabajo era afirmar los caminos, evitar que se derrumbaran (Kurlanzky, 2003). Por ende, Cristo les pedía afirmar los caminos de los hombres hacia Dios. Seguir este mandato, exigía de los cristianos involucrarse en todas las sendas humanas, en todos sus quehaceres, para promocionar su fe. Esta interpretación implicó ampliar el ámbito del accionar cristiano al mundo. Por lo tanto, la política también debía incluirse dentro de sus obligaciones. La expresión, "Ser sal de la Tierra", pareció un compromiso con los otros, un llamado a salir al mundo no a esconderse del mundo. Incluso algunos plantearon que este versículo servía para destacar la idea de la redención: aunque hay maldad en las

[148] Tertuliano, Apología, 38

personas, aún se puede trabajar por ellos, aún se puede influir en la sociedad (Stott, 1995).

Luego del transcurso de los años, las interpretaciones religiosas proclives a la inclusión política fueron, al igual que la postura aislacionista, reforzadas por uno de los padres de la Iglesia. San Agustín de Hipona, filósofo cristiano del siglo V, afirmó que la política tenía relación con todo: (Svensson, 2005).

"a los muchos trabajos manuales, al cultivo de la tierra, la fundación de ciudades y los milagros de la arquitectura, al invento de los signos para la escritura, el habla y los gestos, a la música, la pintura y la escultura; a los muchos idiomas e instituciones antiguas y nuevas; a los muchos libros y monumentos que recuerdan el pasado; al cuidado de la posteridad; a la jerarquía de los oficios, rangos y dignidades, en la casa y en el Estado, en la guerra y en la paz, en los asuntos seculares y sagrados; a la capacidad para investigar e inventar, a la fluidez de la elocuencia ,la diversidad de la poesía, a las miles de formas de jugar y bromear, a la destreza al tocar instrumentos, a la exactitud en la medida, al arte de contar, a comprender el pasado y el futuro desde el presente"[149] Esta interpretación destaca la proyección sagrada y profana del cristianismo (Urrejola, 1987). Esta distinción sirvió para enfatizar que los hombres se deben desarrollar completamente en todas las áreas, conforme a la voluntad de Dios.

Desde entonces, el cristianismo ha oscilado entre estos extremos, algunos creen que la política es demasiado mundana para intervenir allí (los cristianos corren el riesgo de contaminarse). Mientras otros, creen que la fe debe afectar, absolutamente, todas las esferas de su vida, incluso la política.

---

[149] AGUSTIN DE HIPONA, *De Quantitate Animae, 33, 72*

A través del tiempo las iglesias Pentecostales optaron por los postulados de Tertuliano y se alejaron de la política, la consideraron corrupta como para incorporarla a sus quehaceres, más aún, cuando se reconocieron como ajenos al mundo: Ustedes están en el mundo pero no son del mundo. Por lo tanto, había una exigencia a distanciarse del pecado. El aislamiento (separación) sociopolítica que provocaron estas palabras fueron reforzadas por la falta de reconocimientos público de las comunidades. A muchas de estas iglesias les fueron reconocidos sus derechos, sólo, a partir del siglo XIX. Por lo tanto, también hubo un distanciamiento político obligado por el ordenamiento imperante en ciertos países (Svensson, 2005).

Luego de varios años, la apatía política de los cristianos llamó la atención de algunos cientistas sociales, quienes, utilizando el análisis de Hobbes (1963), los asemejaron a un grupo de ciudadanos pasivos, hombres que privilegiaban la fe en Dios y el respeto a las autoridades, antes que otra cosa. Esta interpretación explicaba por qué ellos se negaban a influir en las decisiones del gobierno pero intentaban que se les tratara correctamente por la administración.

A diferencia de los postulados anteriores, las ideas de San Agustín, permitieron que los planteamientos políticos de los cristianos se asemejaran al ideal del ciudadano, es decir, personas leales, respetuosas de las leyes y participativos (Almond, 1963, 196)

La tesis de san Agustín, quien incluyó al cristianismo dentro de todos los quehaceres del hombre, fue compartida por la iglesia católica y algunas iglesias protestantes, lo que facilitó su incorporación política, especialmente donde carecieron de restricciones legales que lo impidieran.

Anexo 3

Número de Católicos a inicios del siglo XVIII

I Católicos Romanos			**22.486.000**
a) América española continental		15.985.000	
Blancos	2.937.000		
Indios	7.530.000		
Mestizos y Negros	5.518.000		
b) América portuguesa		4.000.000	
c) Estados Unidos, Canadá y Guyana francesa		537.000	
d) Haití, Cuba, Puerto Rico y Antillas Francesas.		1.964.000	
II Protestantes			**11.636.000**
a) Estados Unidos		10.295.000	
b) Canadá, Inglaterra, Nueva Escocia, Labrador		260.000	
c) Guayana (inglesa y holandesa)		220.000	
		777.000	
		84.000	

d) Antillas inglesas e) Antillas holandesas y danesas			
III Indios independientes: no cristianos			**820.000**
Población total		34.942.000	

Fuente: Humbolt, Alexander von, Ensayo Político sobre la Nueva España, Editorial Nacinal, 1959, pg. 65-66

Anexo 4

Partidos y Movimientos Políticos evangélicos latinoamericanos.

País	Partido o movimiento	Años de creación
Argentina	Mov. Cristiano Independiente	1991
	Mov. Reformista Independiente	1994
Bolivia	Alianza Renovadora Boliviana (Arbol)	1992
	Servicio e Integridad	1995
	Organización Renovadora Auténtica	1995
Brasil	Bancada Evangélica	1986
	Movimiento Evangélico Progresista	1990
	Primer Encuentro Nacional Político Evangélico	1991
Colombia	Alianza Nacional Cristiana	1980
	Partido Nacional Cristiano	1989
	Movimiento Unión Cristiana	1990
	C-4 Compromiso Cívico Cristiano	1990
Chile		1996
Guatemala	Alianza Nacional Cristiana	198?
	Partido Central Auténtico Nacionalista	1993
	Alianza Cristiana	

México	Internacional de Partidos y Movimientos Evangélicos	1992 1996
Nicaragua	Grupo Lerdo de Tejeda Frente de Reforma Nacional Partido de Justicia Nacional	1992 1992 1996
Perú	Movimiento Político Cristiano Camino Cristiano Nicaragüense Frente Evangélico (FE) Movimiento Acción Renovadora (AMAR)	1980 1985 1990 1994
El Salvador	Unión Renovadora de Evangélicos Peruanos Presencia Cristiana	1993 1993
Venezuela	Movimiento de Solidaridad Nacional Movimiento Unidad Organización Renovadora Auténtica	1987

Fuente: Bastian, Jean Pierre "La mutación Religiosa de América Latina" Fondo de Cultura Económica, México 1997

Anexo 5
Evolución Censal de los evangélicos en Chile

En el año 1907 se realizó el primer censo en Chile. Desde entonces, los estudios de población se han repetido cada 10 años, abarcando tópicos como vivienda, alfabetismo y religión, entre otros.

En la identificación censal de cristianos reformados se han utilizado dos términos: protestante y evangélico, el primero en los censos de: 1907, 1920, 1930, 1952, 1960, 1970 y 1992; y el segundo, en 1930 y 1992. Históricamente, la denominación "protestante" abarcó a todas las denominaciones cristianas "no católicas", por tal motivo, era un nombre inclusivo, que comprendió a adventistas, adventistas del 7º día, albigense, anabaptista, anglicano, baptista, calvinista, cuáqueros, episcopalistas, evangélicos, hermanos apostólicos, luteranos, nienonitas, metodistas, menosisistas, mormones, moraves, pestecostales, puritanos, sabatistas, salvacionistas y testigos de Jehová (Censo, 1952), a diferencia del término evangélico, que originalmente se consideró como una rama del protestantismo (Censo, 1930) y posteriormente, se transformó en la expresión que incluía a adventistas, adventistas del 7º día, anglicanos, calvinistas, luteranos, metodistas y pentecostales.
Sólo en los empadronamientos de los años 1940 y 1982, fue omitida la variable religiosa del estudio de población.

Respeto a la evolución censal de los protestantes, ésta ha sido la siguiente:

AÑO	Porcentaje de población nacional
1907	1.03
1920	1.4
1930	1.6
1940	No se preguntó
1952	4.1
1960	5.6
1970	6.2
1982	No se preguntó
1992	13.2
2002	15.1

Anexo 6

Evangélicos elegidos en las Elecciones Municipales de 1996 y del 2000

Resultados de las elecciones del año 1996

Nombre	**Denominación**	**Partido**	**Comuna**	**Cargo**
Luis García	Voz en el Desierto	DC	Independencia	Concejal
Rafael Aguilar	Bautista	PS	Maipú	Concejal
Roberto Sepúlveda	Iglesia de Cristo	RN	Maipú	Concejal
Angélica Pino	Restauración 2000	RN	San Bernardo	Concejal
Nelson Rournat	Metodista Pentecostal	PPD	San Antonio	Concejal
Abel Contreras	Bautista	DC	Talcahuano	Concejal
Alfredo Kunkar	Metodista Pentecostal	PPD	Mulchén	Concejal
José Zamora	Bautista	PPD	Temuco	Concejal
Sergio Liempi	Bautista	RN	P. Las Casas	Concejal
Sergio Alfaro	Bautista	PPD	Melipeuco	Concejal
Pedro Canbihuante	Bautista	DC	Renca	Concejal
Héctor Mora	Bautista	PPD	El Bosque	Concejal
Roberto Parra	Bautista	DC	Viña del Mar	Concejal
Raúl Blanco	Metodista Pentecostal	PS	Puerto Montt	Alcalde

Antonio Garrido	Metodista Pentecostal	RN	Independencia	Alcalde
Rosa Oyarzún	Bautista	RN	P. Las Casas	Alcalde
Benjamín Soto	Bautista	PPD	Cunco	Alcalde

Resultados de las lecciones del año 2000

Nombre	Denominación	Partido	Comuna	Cargo
Luis García	Voz del Desierto	DC	Independencia	Concejal
Rafael Aguilar	Bautista	PS	Maipú	Concejal
Angélica Pino	Restauración 2000	RN	San Bernardo	Concejal
Nelson Rournat	Metodista Pentecostal	PPD	San Antonio	Concejal
José Zamora	Bautista	RN	Temuco	Concejal
Sergio Liempi	Bautista	RN	P. Las Casas	Concejal
Raúl Blanco	Metodista Pentecostal	PS	Puerto Montt	Concejal
Benjamín Soto	Bautista	PPD	Cunco	Concejal
Anselmo Peña	Presbiteriano	UDI	Lota	Concejal
Luis García	Presbiteriano	PPD	Talca	Concejal
Antonio Garrido	Metodista Pentecostal	RN	Independencia	Alcalde
Rosa	Bautista	RN	P. Las Casas	Alcalde

Oyarzún				
Roberto Sepúlveda	Iglesia de Cristo	RN	Maipú	Alcalde

BIBLIOGRAFIA

- ADLER, L y MELNICK A. 1998 “La cultura política chilena y los partidos de centro, una explicación sociológica” Santiago, Fondo de Cultura Económica
- ANSART P.1997, ”Los clínicos de las pasiones políticas” Buenos Aires, Nueva Visión
- ALMOND, Gabriel 1992 “La cultura política” Barcelona, Diez textos básicos de Ciencia Política, Ariel.
- ALMOND, G. y VERBA, S.1963 “The Civic Culture” Princeton University Press
- ALMOND, G.1990 “Una disciplina segmentada”, México, Fondo de Cultura Económica.
- APPL, Kart 1996, “Bosquejo de la historia de las iglesias en Chile”. Santiago. Platero
- ARISTOTELES “La Política” Barcelona, Iberia
- BASTIAN, Jean Pierre, 1997 “La mutación religiosa de América Latina”, México, Fondo de cultura Económica.
- BASTIAN, Jean Pierre, 1994 “Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina” México, Fondo de Cultura Económica.
- BAÑO R. 1993 “Inexistencia y debilidad de actitudes políticas” Santiago, Serie Estudios Políticos N°27, FLACSO
- BAÑO R. 1997 “Apatía y sociedad de masas en la democracia chilena actual”Santiago, FLACSO
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas 1997 “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido” Barcelona, Piados.
- BENEDICTO, Jorge 1995 “Sociedad y política” Madrid, Alianza.
- BROTHNER, Matthew 1994 “El soplo del Espíritu: Perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile”. Santiago Estudios Públicos, N°55, CEP

- CANALES, Hermes 2000, "Firmes y Adelante, Evangélicos por la Igualdad, Chile para Cristo. Santiago, Barlovento Editores
- COT Jean Pierre y MOUNIER Jean Pierre, 1980, Sociología Política, Barcelona Blume
- COUSIÑO, Carlos y VALENZUELA Eduardo, 2000 "Sociabilidad y asociatividad: un ensayo de sociología comparada" Santiago, Estudios Públicos N°77 CEP,321-339
- DAHL, Robert 1985 "Análisis Político Actual" Buenos Aires, EUDEBA
- DAHL, Robert 1999 "La Democracia: Una guía para el ciudadano" Madrid, Taurus
- DALTON E 2004 "El apoyo político y sus condiciones en perspectiva comparada" www.aecpa.es
- DELOYE, Yves, 2002 "Socialisation religieuse et comportement electoral en France", Revue française de science politique, vol 53, nº2-3, abril- junio pag 179-199
- DOWSE, Roberto 1993 "Sociología Política" Madrid, Alianza.
- FEDIAKOVA, Eugenia, " Separatismo o participación: Evangélicos chilenos frente a la política", Revista de Ciencia Política, Vol XXII, Nº2, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile. 32-45
- FEDIAKOVA, Eugenia 2004 "Somos parte de esta sociedad". Evangélicos y política en el Chile post autoritario, Revista Política, vol 43, Primavera, Universidad de Chile 253-284
- FONTAINE, Arturo 1991 "Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública". Santiago Estudios Públicos, Nº44, 63-124
- GABRIEL, Oscar 1990 "Cambio social y cultura política, el caso de la República Federal Alemana" Barcelona, Gedisa
- GRIGNON, Claude 1977 "Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l`espace politique", Actes de la Recherche en sciencies sociales, Nº16, 4-34

- GUERRERO, Bernardo 1994 " Estudios sobre el movimiento pentecostal" Iquique, Centro de Investigación de la realidad del norte.
- HUNEEUS, Carlos, 2003 "Chile un país dividido, la actualidad del pasado" Santiago, Catalonia.
- Informe Latinobarómetro 2007, Banco de datos en línea, www.latinobarometro.org
- INGLEHART, Ronald 1991 "El cambio cultural en las sociedades industrializadas avanzadas", Madrid, Siglo XXI Editores
- KEPEL, Gilles 2005 "La revancha de Dios" Madrid, Alianza Editorial.
- KIENZLER, Klaus, 2002 "El Fundamentalismo religioso" Madrid, Alianza Editorial.
- JUERGENSMEYER, Mark, 2001 "Terrorismo Religioso" Madrid, Siglo Veintiuno
- LAGOS Humberto 1988 "Crisis de la Esperanza: Religión y Autoritarismo en Chile" Santiago, Presor.
- LAGOS Humberto 2001"El Genral Pinochet y el mesianismo político" Santiago LOM
- LAGOS H. Y CHACON, Los Evangélicos en Chile: Una lectura sociológica" Santiago, Presor
- LAGOS H. 1988 "Crisis de la Esperanza, Religión y Autorirarismo en Chile" Santiago, Programa Evangélico de Estudios Socio-Religiosos, Ediciones Literatura Americana Reunidad
- LAGROYE Jacques 1993 "Sociología Política", México, Fondo de Cultura Económica
- LALIVE D'EPINAY 1968 "El refugio de las masas". Santiago, Pacífico
- LA BIBLIA, versión Reina Valera 1989, Tennesse Broadman & Holman Publishers

- LINZ, Juan 1989 “La quiebra de las democracias” Madrid, Alianza Editorial
- LIPSET S. 1987 “El hombre político” Buenos Aires, Tecnos
- LOWY, Michael,1999 “Guerra de dioses, religión y política en América Latina” México Siglo XXI Editores.
- MADUEÑOA Luis 1999 “Sociología Política de la cultura” Mérida, Universidad de los Andes
- MANHEIM Jarol 1983 “La política por dentro” México Gernika
- MANIN, Bernard “Los principios del gobierno representativo” 1998 Madrid Alianza Editorial
- MARTIN, David 1991 “Otro tipo de revolución cultural, El protestantismo en Latinoamérica. Santiago Estudios Público N°44, CEP
- MELLA, Orlando 1991 “Religiosidad popular, trabajo y comunidades de base”, Santiago Primus.
- MERINO, Augusto, 1980 “Problemas de la Cultura Política chilena”. Revista Universitaria N°4, Pontificia Universidad Católica de Chile, 39-46
- MEYNAUD, Jean y LANCELOT Alain 1969 “Las Actitudes políticas” Buenos Aires, Editorial Universitaria
- MORLINO, Leonardo 1985 “Cómo cambian los regímenes políticos”, Madrid Centro de Estudios Constitucionales
- MUÑOZ, David 2002 “Las sectas y movimientos religiosos en Chile” Santiago, Policía de Investigaciones de Chile
- MUÑOZ, David 2003 “La intención del Voto Evangélico en Chile” Santiago, Policía de Investigaciones de Chile.
- MUÑOZ, Humberto 1974 “Nuestros Hermanos Evangélicos”, Santiago Instituto de Teología, Universidad Católica
- ORTIZ, Juan 1990 “Los evangélicos y la política chilena: 1810-1891” Tesis de Lic. Universidad de Concepción. Concepción.

- PANIZZA, Francisco (2001) "Más allá de la democracia delegativa: la vieja y la nueva economía". En CHERESKY, Isidoro "Política e instituciones en las nuevas democracias latinoamericanas", Buenos Aires, Paidós.
- PARKER, Cristián 1993 "Otra lógica en América Latina, Religión Popular y modernización capitalista" Santiago, Fondo de Cultura Económica,
- PARKER, Cristián 1998 "Religión y cultura", En: TOLOZA, "Chile en los noventa" Santiago, Dolmen.
- PASQUINO, Gianfranco 1992 "Manual de Ciencia Política", Madrid Alianza.
- PASTOR, Manuel 1991 "Manual de Ciencia Política" Madrid, Mc Graw Hill
- PERCHERON, Anick "Traité de science politique" Paris, Universitaiires de France
- PEREDIA, Paula 2004 "Análisis del discurso del culto pentecostal", Santiago. Tesis para optar al grado de Licenciada en Sociología, Universidad de Chile.
- PIZZORNO, Alessandro 1994 "Identidad e interés" Madrid, Zona Abierta Nº69, 135-152
- RASMUSSEN Alice 1987 "La Iglesia Metodista Pentecostal, Ayer y Hoy", Santiago, Plan Mundial de Asistencia Misionera.
- RATTEY, Beatrice, 1995 "Los Hebreos" Santiago, Fondo de Cultura Económica
- REY CANTOR, Ernesto 1994 "Teorías políticas clásicas de la formación del Estado", Bogotá, Temis.
- RUIZ, Carlos 1993 "Seis ensayos respecto de la democracia" Santiago UNAB.
- SABINE, George 2000 "Historia de la Teoría Política", México, Fondo de Cultura Económica
- SANDOVAL Y OTROS 1998 "Los evangélicos en Chile hacia el año 2000", Santiago, Chile 97, FLACSO.

- SARTORI G.1989 “Teoría de la democracia” Madrid Alianza
- SELIOS, Lucía 2006 “Los últimos diez años de la cultura política uruguaya: entre la participación y el desencanto”. Salamanca En: América Latina Hoy, N°44, 63-85
- SEPULVEDA, Juan 1999 “De peregrinos a ciudadanos” Santiago, Konrad Adenauer.
- SILLETTA, Alfredo 1987 “Multinacionales de la Fe: Religión, Sectas e Iglesias electrónicas”, Buenos Aires, Editorial Contrapunto
- SILVA, Mario 2004 “ Ceremonial y Protocolo” Santiago, Fondo de Cultura Económica
- STOTT, John 2002 “La Fe cristiana frente a los desafíos contemporáneos”, Michigan, Libros Desafío
- SUNKEL, Guillermo, 1985 “Razón y Pasión en la prensa popular. Un estudio sobre cultura popular, cultura de masas y cultura política” Santiago, Instituto Latinoamericano de Estudios Internacionales
- SVENSSON, Manfred 2005 “C.S. Lewis, Etica y Política”, Madrid, Editorial Clie
- SWIDLER, Ann 1996/97 “La cultura en acción: símbolos y estrategias” Madrid Zona Abierta Nº77/78, 127-162
- TENNEKES, 1985 “El movimiento Pentecostal en la sociedad Chilena” Iquique, CIREN.
- TIRONI, Eugenio 2002 “El cambio está aquí”, Santiago, Sudamericana chilena.
- URREJOLA, Carlos 1987 “Supervivencia y progreso de la Democracia. Perspectiva Filosófica Cristiana” Santiago, Documentos Instituto Chileno de Estudios Humanísticos
- VALENCIA Y OTROS, 1988 “En tierra extraña: Itinerario del pueblo pentecostal chilenos” Santiago, Amerinda.
- WEBER, Max, 1998 “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” Madrid, Istmo.

- WEBER, Max 1997 “Sociología de la Religión”, Madrid Istmo.
- WITTAKER, James 1993 “La psicología social en el mundo de Hoy”, Bogotá Trillas
- ZUB, Roberto 1992 “Los evangélicos cada vez más políticos” En revista Envio, Managua, Universidad Centroamericana N°192

I N D I C E

Introducción
.....pag.3
Capítulo 1: El estudio de la cultura Política pag.9
1.1 Evolución del estudio de la Cultura política ... pag. 11
1.1.1 Los aportes de las Ciencias Sociales al trabajo de Almond y Verba ..... pag. 14
1.1.2 El desarrollo de la investigación de Almond y Verba ..... pag. 19
1.1.3 Las nuevas aportaciones a la Cultura Política. Ronald Inglehart y la revolución silenciosa de los valores. ..... pag. 22
1.2 Cultura política y cultura religiosa ..... pag. 24
1.3 El estudio culturalista en Chile ..... pag. 26
1.3.1 El análisis de la cultura política por medio de encuestas ..... pag. 26
1.3.2 Los otros trabajos de cultura política ..... pag. 27
1.4 Definición de cultura política..... pag. 29
Comentario del capítulo ..... pag. 30
Capítulo 2: Irrupción evangélica en América latina y en Chile ..... pag. 31
2.1 Emergencia evangélica en América Latina, establecimiento de una nueva identidad política y religiosa. ..... pag. 33
2.1.1 Distribución de los credos durante el siglo XIX: catolicismo religión de las mayorías y protestantismo, fe de las minorías.
..... pag. 33

2.1.2 Instauración del Pentecostalismo en Latinoamérica
..... pag. 35

2.1.3 Motivos del crecimiento pentecostal ..... pag. 39
2.14 Contactos de las dictaduras con los telepredicadores y su influencia en la expansión pentecostal ..... pag. 42
2.1.5 Influjo de la escatología en las orientaciones políticas pentecostales ..... pag. 44
2.1.6 La nueva actitud pentecostal, una mayor participación política
..... pag. 45
2.1.6.1 Guatemala ..... pag. 46
2.1.6.2 Brasil ..... pag. 48
2.2 Resumen de la historia de los evangélicos en Chile
..... pag. 51
2.2.1 Orígenes del pentecostalismo nacional ..... pag. 54
2.2.2 El crecimiento pentecostal ..... pag. 57
2.2.3 La participación política de los pentecostales chilenos
..... pag. 58
2.2.3.1 Los evangélicos y el Gobierno Militar .... pag. 60
2.2.3.2 Los evangélicos en los gobiernos de la Concertación
..... pag. 63
2.2.3.3 Las candidaturas evangélicas en Chile ... pag. 64
Comentario del capítulo ..... pag. 65

3) Capítulo Tercero: La cultura política de Líderes Evangélicos
..... pag. 67
a) Socialización Política de los dirigentes religiosos pag. 68

a.1) Infancia ..... pag. 69
a.2) Influencia de la Iglesia en la socialización política juvenil de los pastores de la Iglesia Metodista Pentecostal y Evangélica Pentecostal.
..... pag. 70
a.3) Efectos de la Dictadura Militar en la vinculación política de los pastores. ..... pag. 72

b) Cultura Política de Líderes Pentecostales ..... pag. 74
I) Orientaciones hacia el propio papel en Política .... pag. 75
I.I) Interés Político Subjetivo ..... pag. 76
I.II) Efectividad Política ..... pag. 83

II) Orientaciones hacia el Sistema Político en General ..... pag. 87
II.I) Confianza Interpersonal ..... pag. 88
II.II) Orientaciones hacia la comunidad ..... pag. 96
II.III) Orientaciones hacia el régimen ..... pag. 98
III) Orientaciones hacia las entradas o In Put ..... pag. 101
III.I) Actitudes hacia la participación en organizaciones sociales y políticas ..... pag. 101
III.II) Disposición a formar un partido político evangélico ..... pag. 106
III.III) El voto ..... pag. 109

IV) Orientaciones hacia las salidas o Out Put ..... pag. 112
IV.I) Legitimidad de las autoridades ..... pag. 115
IV.II) Confianza en el gobierno ..... pag. 117
Comentario del capítulo ..... pag. 121
Conclusión ..... pag. 124
Anexos ..... pag. 130
Anexo 1: Organización de las iglesias estudiadas ..... pag. 130
Anexo 2: Bases de la cultura política cristiana ..... pag. 136
Anexo 3: Número de Católicos a inicios del siglo XVIII ..... pag. 141
Anexo 4: Partidos y movimientos políticos evangélicos latinoamericanos ..... pag. 143
Anexo 5: Evolución censal de los evangélicos en Chile ..... pag. 145

Anexo 6: Evangélicos elegidos en las Elecciones municipales de 1996 y del 2000 ..... pag. 147
Bibliografía ..... pag. 150

“La Bruja sabía de la Magia Profunda, hay una magia más profunda aún que ella no conoce. Su saber llega sólo hasta el Amanecer del tiempo” (C.S. Lewis, 1950)