

Tensiones en el campo religioso protestante-evangélico chileno. Jóvenes profesionales y sociabilidades en los procesos de movilidad religiosa*

Tensions in the Chilean Protestant-Evangelical religious field. Young professionals and sociabilities in the processes of religious mobility

Tensões no campo religioso protestante-evangélico chileno. Jovens profissionais e sociabilidades nos processos de mobilidade religiosa

Fabián Luis Bravo Vega**

Universidad de San Sebastián Santiago de Chile, Chile
Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, Chile

Cómo citar: Bravo Vega, F. (2022). Tensiones en el campo religioso protestante-evangélico chileno: jóvenes profesionales y sociabilidades en los procesos de movilidad religiosa. *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1), p347-373

DOI: <https://doi.org/10.15446/rsc.v45n1.90224>

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de investigación e innovación

Recibido: 30 de agosto del 2020 Aprobado: 28 de mayo del 2021

* Los resultados expuestos a continuación corresponden a algunos extractos y resultados reelaborados publicados en el libro *Fe en tránsito: Evangélicos chilenos en los tiempos de la desinstitucionalización*, publicado en 2020 por el mismo autor bajo la editorial CEEP Ediciones, el cual corresponde a un proyecto financiado por la fundación Icala (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano) realizado en Santiago de Chile durante 2019. Agradezco también el financiamiento de la Beca de Doctorado Nacional de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID).

** Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad San Sebastián sede Santiago, Chile; Becario ANID N° 21200689; Doctorando en Estudios Americanos, Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

Correo electrónico: fabian.bravo.v@usach.cl—ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8720-2806>

Resumen

El siguiente artículo presenta algunos resultados de una investigación que analiza el campo religioso protestante-evangélico chileno en el contexto de la desinstitucionalización de lo religioso, un fenómeno caracterizado por un cambio en la disposición individual hacia la autoridad y una mayor distancia con los vínculos institucionales tradicionales. Se plantea cómo los procesos de individualización y pluralización, asociados a las transformaciones socioculturales de los últimos años, inciden en las dinámicas internas de dicho campo. Principalmente, este escenario conduce una apertura a múltiples modos de creencia y adscripciones comunitarias. Para ello, se analiza el rol de las organizaciones basadas en la fe del mundo universitario y su influencia en jóvenes profesionales. Estas últimas son entendidas como comunidades desreguladoras del campo religioso, espacios de resignificación y agencia creativa, las que enriquecen la religiosidad comunitaria, siendo organizaciones más eficaces en leer las sensibilidades de las nuevas generaciones. Al mismo tiempo, se plantean como territorios de disputa por el capital religioso con las iglesias convencionales. Todo lo anterior tiene implicancias en los procesos de diversificación y movilidad religiosa que estructuran la identidad protestante-evangélica, caracterizada por la presencia de mayores tensiones entre las expectativas institucionales y las pretensiones de realización personal. Posteriormente, se propone un modelo teórico de movilidad religiosa, el cual busca objetivar los elementos que componen estos tránsitos. Con esta finalidad, dicha propuesta se basa en la imbricación de factores estructurales, desafíos existenciales y experiencias de ruptura, los que configuran sus condiciones de posibilidad. Finalmente, se concluye que las dinámicas internas de intenso tránsito y movimientos al interior del mundo evangélico constituyen fenómenos que exigen ser abordados desde nuevos enfoques teórico-analíticos que permitan dar cuenta de su complejidad. En cuanto a la metodología del trabajo, esta consistió en una estrategia cualitativa que utilizó el método de historias de vida, las técnicas de observación participante y entrevistas abiertas semidirectivas.

Palabras claves: campo protestante-evangélico chileno, desinstitucionalización, desregulación, movilidad religiosa, organizaciones basadas en la fe, pluralización.

Descriptor: comunidad religiosa, estudiante universitario, experiencia religiosa, organización juvenil.

Abstract

The following article presents some results of an investigation that analyzes the Chilean protestant-evangelical religious field in the context of the deinstitutionalization of religion, a phenomenon characterized by a change in individual disposition towards authority and a greater distance from traditional institutional ties. This research proposed the manner in which the processes of individualization and pluralization, associated with the sociocultural transformations of recent years, affect the internal dynamics of this field. Mainly, this scenario leads to an opening to multiple modes of community belief and ascription. For this, the role of faith-based organizations in academia and their influence on young professionals is analyzed. The latter are understood as deregulatory communities of the religious field. They are also seen as spaces of resignification and creative agency that enrich community religiosity and are more effective in reading the sensibilities of the new generations. At the same time, these organizations are posed as disputed territories for religious capital with conventional churches. This has implications for the processes of religious diversification and mobility that structure the protestant-evangelical identity, characterized by the presence of greater tensions between institutional expectations and claims to personal fulfillment. Afterwards, I propose a theoretical model of religious mobility seeking to establish the elements that are part of this transit. To this end, the proposal is based on the interweaving of structural factors, existential challenges, and experiences of rupture, that configure its conditions of possibility. Finally, it is concluded that the internal dynamics of intense traffic and movements within the evangelical world constitute phenomena that demand to be approached from new theoretical-analytical approaches that allow their complexity to be accounted for. The methodology consisted of a qualitative strategy, making use of the life stories method, participant observation technique, and semi structured open interviews.

Keywords: Chilean Protestant-Evangelical field, deinstitutionalization, deregulation, faith-based organizations, pluralization, religious mobility.

Descriptors: religious experience, religious institutions, university students, youth organizations.

Resumo

O artigo seguinte apresenta alguns resultados de uma pesquisa que analisa o campo religioso protestante-evangélico chileno no contexto da desinstitucionalização do religioso, um fenômeno caracterizado por uma mudança na disposição do indivíduo para a autoridade e uma maior distância dos laços institucionais tradicionais. O documento considera como os processos de individualização e pluralização, associados às transformações socioculturais dos últimos anos, estão afetando a dinâmica interna deste campo. Principalmente, este cenário leva a uma abertura para múltiplos modos de crença e adesão à comunidade. Para isso, é analisado o papel das organizações baseadas na fé no mundo universitário e sua influência sobre os jovens profissionais. Estas últimas são entendidas como comunidades desregulamentadas no campo religioso, espaços de ressignificação e agência criativa, que enriquecem a religiosidade comunitária, sendo organizações mais eficazes na leitura das sensibilidades das novas gerações. Ao mesmo tempo, eles são apresentados como territórios de disputa para o capital religioso com as igrejas convencionais. Tudo isso tem implicações para os processos de diversificação e mobilidade religiosa que estruturam a identidade protestante-evangélica, caracterizada pela presença de maiores tensões entre as expectativas institucionais e as pretensões de realização pessoal. Posteriormente, é proposto um modelo teórico de mobilidade religiosa, que busca objetivar os elementos que constituem esses trânsitos. Para este fim, esta proposta se baseia no entrelaçamento de fatores estruturais, desafios existenciais e experiências de ruptura, que moldam as condições de possibilidade. Finalmente, conclui-se que a dinâmica interna de intenso trânsito e movimentos no mundo evangélico constituem fenômenos que exigem ser abordados a partir de novas abordagens teórico-analíticas que permitam dar conta de sua complexidade. Quanto à metodologia do trabalho, esta consistiu em uma estratégia qualitativa que utilizou o método da história de vida, técnicas de observação participante e entrevistas abertas semidiretivas.

Palavras-chave: campo protestante-evangélico chileno, desinstitucionalização, desregulamentação, mobilidade religiosa, pluralização, organizações baseadas na fé.

Descritores: comunidade religiosa, estudante universitário, experiência religiosa, organização juvenil.

Introducción

Si pudiéramos mencionar un fenómeno representativo de nuestros tiempos sería la actual crisis de confianza y legitimidad de las instituciones. En efecto, en la actualidad estamos siendo testigos de una evidente escisión entre las estructuras normativas tradicionales y los individuos. Esta disociación trae consigo una serie de problemáticas que se traducen en una disonancia socio-cognitiva permanente de la realidad social. A nivel colectivo, se cristaliza en malestar generalizado, en tanto que, a nivel institucional, se observa indiferencia e ineficacia en su gestión.

Esta incapacidad para proveer un sentido de pertenencia, identidad y normatividad por parte de las instituciones —tanto modernas como tradicionales—, adscribe a una tesis de mayor alcance en las sociedades occidentales: la individualización, de la cual, a su vez, se derivan procesos de personalización (Lipovetsky, 2014) y reflexividad (Beck, 1998), los que genera una disposición más crítica y exigente frente a la autoridad.

Para el caso de la religión, la crisis se ha manifestado en un declive de las prácticas y compromisos tradicionales, sumado a los escándalos mediáticos, vinculados a abusos sexuales y casos de corrupción, los cuales terminan mermando la legitimidad de la institucionalidad del catolicismo y del cristianismo-evangélico, los sistemas de creencia más importantes de Chile en términos de adscripción y tradición (Bahamondes, 2017).

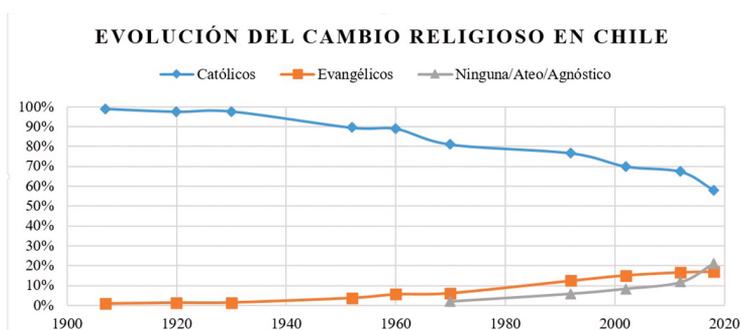
Si la pluralización ha sido uno de los constructos teóricos más sólidos para definir la fisonomía del campo religioso latinoamericano (Parker, 1996; Casanova, 2007), en el presente, la desinstitucionalización constituye el concepto consensuado desde donde los intelectuales del fenómeno religioso elaboran sus planteamientos analíticos a la hora de comprender y explicar las profundas transformaciones que dicho campo ha sufrido en las últimas décadas (Algranti, Mosqueira y Setton, 2019, p. 31): “creencia sin pertenencia” (Davie, 2005), “pertenencia sin creencia” (Hervieu-Léger, 2005), “religiosidad a la carta” (Champion, 1995), “espiritualidad translocalizada” (De la Torre, 2008) y otros conceptos, son asociados al proceso de desinstitucionalización de lo religioso.

Este proceso de dismantelamiento de la influencia institucional exige la redefinición y rearticulación de los distintos elementos que, en su conjunto, configuran el mundo religioso: simbólicos, materiales, emocionales, espaciales y territoriales, experienciales; además los circuitos de consumo, las relaciones con otros dominios de acción, por mencionar algunos. A su vez, implica repensar las iglesias y demás organizaciones hierocráticas como territorios con el potencial para la recomposición de nuevas categorías y narrativas sobre la descomposición de la religiosidad tradicional.

A nivel latinoamericano, un estudio realizado por el *Pew Research Center* (2014), acerca del cambio religioso en América Latina, mostró un decrecimiento sostenido del catolicismo desde un 94 % a comienzos del siglo xx hasta un 69 % en 2014. En contraposición, el mundo evangélico ha

experimentado un incremento que va del 1% al 19% en el mismo lapso¹. Una tendencia muy similar ocurre en Chile, sin embargo, en los últimos años se ha constatado un crecimiento de la desafiliación religiosa, lo que daría cuenta de un aumento en la capacidad de configurar y gestionar su sistema de creencia con autonomía de las doctrinas institucionales por parte de los individuos (PNUD, 2002), tal como puede apreciarse en el siguiente gráfico:

Figura 1. Evolución del cambio religioso en Chile



Fuente: INE, 2003 y 2013; Hinzpeter y Lehmann, 1999; Corvalán, 2009; Valenzuela, Bargsted y Somma, 2013; Pontificia Universidad Católica y Adimark, 2018.

En este contexto, la problemática del cambio religioso en Chile y América Latina ha sido un tema ampliamente debatido en los últimos años, como lo revelan los estudios de carácter cuantitativo anteriormente citados en el gráfico anterior. Si bien también existe una nutrida producción dentro del campo del protestante-evangélico chileno, casi la totalidad corresponde a la corriente pentecostal, esto se da principalmente ya que constituye el movimiento más representativo. Con todo, la literatura especializada ha incorporado una multiplicidad de variables tales como etnicidad, género, estratificación social, estrategias de comunitarización, subjetividades, identidad y participación política (Mansilla, 2012; Mansilla y Mosqueira, 2020).

Cabe señalar, además, que el tema de los procesos de migración religiosa en la región encuentra una abundante literatura sobre el tránsito desde el catolicismo al pentecostalismo (*Pew Research*, 2014; Jungblut, 2015), no obstante, y tal como plantea Lindhardt (2016), urge orientar la mirada en los movimientos, flujos y tránsitos al interior del mundo pentecostal. A pesar de lo anterior, consideramos que la atención no debe reducirse al análisis de las corrientes pentecostales y/o carismáticas, sino más bien extenderse a la interacción entre estos con las demás ramas protestante-evangélicas.

1. Cabe destacar que esta investigación incluyó además un 4% compuesto por creos tan diversos como Testigos de Jehová, mormones, musulmanes, hinduistas y una extensa lista religiosidades y espiritualidades sincréticas afrocaribeñas, afrobrasileñas e indígenas.

Es a partir del resultado de estas interrelaciones y correspondencias donde planteamos hallar algunas claves para desentrañar la complejidad de esta religiosidad contemporánea en su conjunto.

Dicho de otra manera, teniendo en consideración este sello marcadamente pentecostal del campo protestante-evangélico, se plantea la necesidad de establecer marcos inteligibles sobre el fenómeno a partir de un abordaje analítico multicausal, capaz de articular espacios de sociabilidad, procesos de conversión, movilidad y trayectorias religiosas al interior de este campo religioso en particular, imbricando las dimensiones del espacio biográfico con aspectos de carácter estructurales.

Adicionalmente, sostenemos que el rol del segmento juvenil constituye una clave de entrada para la comprensión de estos procesos de transformación, ya que se presenta como un grupo particularmente sensible a los cambios socioculturales, como lo reflejan varios estudios recientes que dan cuenta de las relaciones entre juventud, ciudadanía y religiosidad católica y también evangélica (Parker, 2008; Fediakova, 2013; Lindthard, 2016; Romero, 2017; Bahamondes et ál., 2020). Por esta razón, el trabajo que presentamos a continuación pretende aportar al situarse en un momento biográfico donde los/as creyentes sean capaces de reflexionar y evaluar la importancia de su participación en redes y organizaciones fuera del templo en tanto una instancia fundamental de su fe.

Teniendo en cuenta todo lo anterior nos hacemos las siguientes interrogantes ¿cómo se manifiesta el contexto de desinsitucionalización, pluralización y desregulación religiosa al interior del campo protestante-evangélico? y ¿cuál es su impacto en los modos de organización y movilidades religiosas por parte de los jóvenes profesionales?

Para responder a estas interrogantes, este texto propone como argumento de trabajo tres ideas centrales: a) el campo protestante-evangélico en Chile se encuentra definido por el dinamismo, esto significa el movimiento de creencias, modos de acción, representaciones, subjetividades, disposiciones, prácticas y símbolos; b) dicho dinamismo se manifiesta en los procesos de movilidad religiosa y la generación de nuevos territorios fuera de los templos tradicionales; y c) todo lo anterior tiene una incidencia directa en la gestión de la identidad religiosa y espiritualidad de los/as creyentes.

Para desarrollar este argumento, el texto se compone de dos partes: la primera mitad contextualiza el problema de investigación a partir de un breve repaso del cambio religioso en América Latina y del fenómeno religioso evangélico centrado en el análisis del pentecostalismo. Luego, el trabajo aborda la importancia del protestantismo-evangélico chileno dentro del campo religioso. Posteriormente, se describe la experiencia religiosa en el contexto de la desinstitucionalización. La segunda parte desarrolla el rol desregulador de las organizaciones basadas en la fe en el campo religioso chileno y las tensiones con las iglesias tradicionales. Finalmente, presentamos un modelo teórico del proceso de movilidad religiosa individual al interior del campo protestante-evangélico.

Metodología

La metodología de trabajo fue compuesta a través de una estrategia cualitativa basada el paradigma interpretativo, estructurada bajo un tipo de muestreo intencional compuesto por siete (cuatro hombres y tres mujeres) jóvenes y adultos profesionales protestante-evangélicos/as chilenos/as de diversas denominaciones y tradiciones teológicas con un rango etario desde los 29 a los 35 años de sectores sociales medios y medios bajos, que han tenido participación o se encuentren activamente en organizaciones basadas en la fe del ámbito universitario², y con distintas trayectorias de adhesión a asociaciones hierocráticas.

Los/as individuos como unidades de análisis fueron comprendidos a través del método de estudios de casos múltiples de carácter instrumental, los cuales

pretenden generalizar a partir de un conjunto de situaciones específicas. El caso se examina para profundizar en un tema o afinar una teoría, de tal modo que el caso juega un papel secundario, de apoyo, para llegar a la formulación de afirmaciones sobre el objeto de estudio. (Jiménez, y Comet, 2016 p. 7)

Esta modalidad es relevante en tanto sustento empírico para la propuesta de nuestro modelo teórico de movilidad religiosa que presentaremos en la parte final del texto.

Para efectos de los objetivos planteados, se privilegió un método de producción de conocimiento basado en la narración, la cual “se caracteriza por presentar la experiencia de las personas, mediante una secuencia de eventos en tiempos y lugares, donde los relatos biográfico-narrativos son los medios privilegiados de conocimiento e investigación” (Moriña, 2017, p. 13). Bajo el registro de historias de vida, se buscó una comprensión biográfica que articula las dimensiones vivida, experiencial y narrativa de la vida (Bruner, 1986).

En cuanto a la técnica de producción de información utilizamos la entrevista en profundidad, también llamada entrevista individual abierta semidirectiva (Valles, 1999), la que fundamentalmente se define como

una técnica de investigación social que pone en relación de comunicación directa cara a cara a un investigador/entrevistador y a un individuo entrevistado con el cual se establece una relación peculiar que es dialógica, espontánea, concentrada y de intensidad variable. (Gáinza, 2006, pp. 219-220)

-
2. Los/as creyentes pertenecen y/o pertenecieron a las organizaciones: GBU (Grupo Bíblico Universitario); El ministerio Vida Estudiantil (parte de la organización internacional *Campus Crusade for Christ*), y el Ministerio Evangelístico no denominacional “Águilas de Jesús” fundado en la Universidad de Concepción (Chile) en el año 2001. Aunque para efectos de los objetivos de esta investigación, los testimonios acá registrados corresponden a miembros de la primera organización mencionada.

Paralelamente, para fundamentar el modelo teórico de movilidad religiosa se privilegió el trabajo empírico-inductivo, basado en la teoría fundamentada en tanto método interpretativo (Strauss y Corbin, 2002).

Cabe destacar que dichos sujetos fueron seleccionados a partir de una fase investigativa exploratoria de carácter cuantitativo³. Paralelamente, estos registros se complementaron con observación participante basado en el método etnográfico y en una amplia revisión bibliográfica centrada en el fenómeno religioso evangélico en Chile y América Latina principalmente.

Pentecostalismo. Alcances teológicos y disputas teóricas

Para comprender el desarrollo e importancia del mundo evangélico en el campo religioso chileno es necesario diferenciar dos grandes formas de protestantismo presentes en la región. Tal como señala Bastian (2006), se distingue un protestantismo histórico del s. XIX de aquellos protestantismos populares de la segunda mitad del s. XX. El primero corresponde a una experiencia histórica propia de elites migrantes, las que cumplieron un rol fundamental en la propagación de las ideas liberales, los valores democráticos y el racionalismo. En tanto que el segundo responde a un movimiento vinculado a la religiosidad popular, anclado a una teología que apela a la dimensión emocional y una concepción del poder cercana a estructuras tradicionales y caudillismos, nos referimos al pentecostalismo.

Esta última es particularmente significativa para la identidad chilena y latinoamericana. En efecto, ha sido descrito como el movimiento religioso más “activo y dinámico del siglo XX” (Amestoy, 2009, p. 55) y el de mayor crecimiento en la región (*Pew Research Center*, 2014). Esta caracterización no constituye una observación antojadiza si se considera la enorme cantidad de la literatura dedicado al tema producido en América Latina. Bajo este mismo correlato, Le Bot (citado en Pédrón-Colombani, 2004) sostiene que tres cuartas partes del protestantismo-evangélico latinoamericano corresponden a pentecostales. Lo que indica que, en términos globales, hablar de evangélicos en nuestra región es sinónimo de pentecostalismo.

Heredera del metodismo wesleyano y de su énfasis en la santificación (Dayton, 1991, p. 6), el pentecostalismo basa su teología fundamentalmente en una experiencia personal y directa con Dios a través del bautismo en el Espíritu y su manifestación en Dones, siendo el más representativo la glosolalia (Wynarczyk, 1995, p. 153).

-
3. La primera etapa de la investigación constó de un diseño cuantitativo exploratorio, el cual se realizó a partir de una muestra teórica no-probabilística, la que se obtuvo mediante una encuesta elaborada por medio de la plataforma *Drive de Google*, desde finales de febrero hasta principios de abril de 2019. Dicha encuesta se confeccionó en base a los planteamientos de Glock sobre las dimensiones de religiosidad, pero con modificaciones para efectos de los objetivos de nuestra investigación (Glock citado en Matthes, 1971). Su difusión principal fue a través de sitios webs en Redes Sociales de alta visibilidad en el mundo protestante-evangélico utilizando la técnica de “bola de nieve” (Alloatti, 2014).

En términos epistemológicos, los primeros estudios sobre el pentecostalismo se caracterizaron por un enfoque estructural-funcionalista, macroteorías orientadas al análisis del cambio sociocultural vinculadas a los procesos de modernización en América Latina (Willems, 1967; Lalive, 2009; Rolim, 1980).

Importancia del protestantismo-evangélico en el campo religioso chileno

Cabe destacar que la presencia protestante histórica en Chile se evidencia ya desde el siglo XIX. Así, las iglesias anglicanas (1836), luteranas (1846), presbiterianas (1872), metodistas (1878), de la Alianza Cristiana y Misionera (1897) y bautistas (1908) se desarrollaron principalmente como misiones y bajo proyectos educativos confesionales (Salinas, 1987, p. 250). Dichas congregaciones se vieron favorecidas por el contexto de libertad religiosa garantizadas por las llamadas leyes laicas: Ley de cementerios laicos (1883), Ley de matrimonio civil y Ley del registro civil (1884) (Sepúlveda, 1999, p. 29). Dicho proceso de secularización se consolidará con la separación entre Estado e Iglesia Católica, consagrada en la Constitución de 1925.

Para el caso chileno, la explosión pentecostal ocurre dentro de un escenario de fuertes transformaciones estructurales. A pesar de que su génesis se sitúa hacia 1909, en Valparaíso, no será hasta mediados del s. XX cuando, al amparo de los procesos de modernización como la urbanización y la migración campo-ciudad, el movimiento experimentará un crecimiento notable. Su impacto en las capas bajas de la sociedad (Lalive, 2009) responde a una reacción ante la ausencia estatal en tanto agente integrador, modernizador y referente de la acción colectiva.

Luego, el último tercio del siglo XX estará marcado por una Dictadura Cívico-Militar que legitimará un nuevo orden a través de la Constitución de 1980. En este periodo sucede la inserción en la esfera pública contemporánea del mundo protestante-evangélico, por medio de una organización llamada el Consejo de Pastores, la cual dio su respaldo públicamente al Golpe de Estado. Apoyo que también se complementó con un carácter de apoliticismo, sobre todo desde el pentecostalismo. Esta indiferencia política responde en parte a un estereotipo heredado del movimiento misionero evangélico norteamericano. En resumen, para gran parte de la opinión pública el mundo evangélico estuvo —y aún está asociado— al conservadurismo de derecha, al analfabetismo y la intolerancia. Se sabe, sin embargo, que existieron organizaciones que se manifestaron en contra del Régimen Militar, el documento más conocido es la carta abierta al general Pinochet de 1986, redactada por la Cofraternidad Cristiana de Iglesias (Mansilla y Orellana, 2018).

Por último, hacia finales del siglo, el mundo evangélico se movilizará en la arena pública con el propósito de normar la creación y mantenimiento de entidades religiosas, la cual se cristalizará en Ley de Culto e Igualdad Religiosa promulgada en 1999 durante el gobierno de Eduardo Frei Ruíz-Tagle. Ley que, por cierto, en la actualidad, se encuentra en etapa de revisión y actualización.

En las últimas décadas tanto el pentecostalismo como el resto de las corrientes protestante-evangélicas han sufrido profundos procesos de diversificación, pluralización y subjetivación. En estas transformaciones destacan factores estructurales y además cambios en los regímenes de subjetividad (Mansilla, 2008; Lindhardt 2016; Fediakova, 2016; Bravo, 2016).

Cambio religioso en América Latina: pluralización y nuevos movimientos religiosos

El problema de las transformaciones al interior del campo religioso protestante-evangélico se enmarca en un amplio debate teórico-analítico respecto del lugar de la religión en la modernidad tardía y, particularmente, periférica. Bajo este marco, canónicamente la teoría de la secularización ha sido el sostén interpretativo y predictivo principal desde occidente. En términos globales, la secularización se asocia al proceso de *elidición* del predominio de las instituciones y símbolos religiosos sobre la sociedad (Berger, 2006). Es decir, al declive de las interpretaciones religiosas del mundo, el cual involucra a su vez, los siguientes procesos: a) diferenciación (autonomización de las instituciones, privatización y pluralización de las creencias); b) racionalización (cientización del mundo y la sociologización de la vida social); y c) mundanización (burocratización y psicologización de las organizaciones religiosas) (Tschannen citado en Donoso-Maluf, 2008, pp. 824-825).

No obstante, autores como Parker (1996) y Casanova (2007) han criticado el rendimiento teórico de la secularización. De esta manera, la canónica fórmula predictiva “a mayor modernización en una sociedad, menor religiosidad” pierde sentido cuando se evidencia el desarrollo de lo religioso en otros contextos ajenos a la modernidad occidental europea. En el caso de América Latina, la modernización no conlleva a una secularización entendida en tanto declive de lo religioso, sino más bien constituye un contexto definido por la desmonopolización del catolicismo y la pluralización de creencias.

La pluralización constituye un concepto matricial que funda una dinámica donde lo religioso es particularmente permeable a las transformaciones socioculturales. En esta lógica, desde la segunda mitad del s. xx, se observan factores que inciden en el cambio religioso latinoamericano, Bahamondes (2012) señala alguno: la globalización, los procesos de modernización, la pérdida de referentes ideológicos y la instauración de regímenes de neoliberales. Estos procesos históricos devienen en la emergencia de nuevos actores sociopolíticos, los cuales han sido teorizados bajo la categoría de Nuevos Movimientos Sociales e incluyen un conjunto de colectividades de las más diversas identidades y motivaciones: indigenismos, feminismos, ecologismo, disidencias sexuales, contraculturas y religiosos. Estos últimos —entre los que podemos mencionar al movimiento Nueva Era y pentecostalismo— corresponden a los llamados Nuevos Movimientos Religiosos.

De este modo, los Nuevos Movimientos Religiosos generan un nivel de adhesión más complejo que las identificaciones religiosas tradicionales. Según Bahamondes (2015) fomentan la:

asociatividad, el conocimiento mutuo, la búsqueda de equilibrio entre lo material y lo espiritual, y la promoción de sus experiencias al resto de la sociedad [...] la capacidad de autogestión, asociatividad y creatividad de sus miembros para afrontar las adversidades. (p. 55)

Esta sería una de las razones por las cuales el pentecostalismo, desde sus diferentes versiones, ha tenido un impacto significativo en el mundo protestante-evangélico en las últimas décadas.

La desinstitucionalización como clave interpretativa en la experiencia religiosa de la juventud protestante-evangélica

Los nuevos regímenes de subjetividad que caracterizan al campo religioso protestante-evangélico se enmarcan en una tendencia global de desmonopolización y de rearticulación en las relaciones entre creyentes y organizaciones religiosas, nos referimos a la desinstitucionalización, la cual es entendida como una tesis que describe un proceso de desmantelamiento entre los individuos y las instituciones. Consiste en la incapacidad de estas últimas para proveer marcos normativos, asociativos e identitarios y que lleva a la susceptibilidad de los primeros para ser productores de su propio sentido. Específicamente, comprende cuatro procesos: a) “Repliegue de los dispositivos institucionales de autoridad que participan de la organización de las creencias”; b) “Desregulación e individualización religiosa”; c) “Revitalización de los comunitarismos”; y d) “Producción, oferta, demanda y consumo de una cultura material espiritualmente marcada y el modo en que ello contribuye a la ramificación de la influencia transnacional”. (Algranti, Mosqueira y Setton, 2019, p. 10).

Este escenario constituye el sostén desde donde se configuran los cambios en torno a la experiencia de religiosa de los jóvenes protestantes-evangélicos chilenos, cuestionando la existencia de un constructo axiológico creencial atemporal, propio de las grandes ortodoxias, y generando sus propios “constructos creenciales de validez limitada”, capaces de ajustarse a sus proyectos de vida. (Canteras, 2007, p. 5). Bajo esta lógica, es valioso concebir a la juventud más allá que un grupo etario, sino también como un colectivo sociocultural diferenciado (Bahamondes, Marín, Aránguiz y Diestre, 2020) capaz de resignificar experiencias significativas con independencia de lo doctrinariamente instituido.

Transformaciones socioculturales y su incidencia en la desregulación religiosa

Los actuales procesos de pluralización, individualización y privatización que caracterizan al mundo evangélico chileno deben ser situados en consonancia un cambio en el sistema de valores que acontece en el intervalo de una sociedad industrial a una posindustrial y que tiene consecuencias directas en el individualismo contemporáneo globalizado. Al respecto, Inglehart (2000) sostiene que la modernización es el principal agente de cambios sistemáticos en la vida cultural, social y política. Durante buena

parte de la historia moderna, las sociedades se organizaron en torno a la concreción de lo que denomina “valores materialistas”: valoración del orden social, estabilidad económica, seguridad contra la delincuencia, entre otros. Mientras que, con la posmodernidad, se produce una ruptura paradigmática donde, producto del desarrollo económico, emergen intereses relacionados con la calidad de vida, el bienestar subjetivo y la emancipación individual, estas nuevas sensibilidades han sido denominadas “valores posmaterialistas” o de la autoexpresión.

Desde esta óptica, la desinstitucionalización se debe en parte a un cambio en la disposición de los individuos hacia las autoridades, ya sean políticas, científicas y religiosas, motivadas por la emergencia de dichas sensibilidades posmaterialistas. Por ello, el surgimiento de los valores de la autoexpresión guarda relación con condiciones de seguridad económica favorable y consolidada.

De allí que dichos valores (autonomía, elección y creatividad) tendrían una vinculación directa con el declive de la religión tradicional y la emergencia de formas personalizadas de experimentar lo sagrado fuera de los dispositivos de control eclesial. Desde esta perspectiva, la religiosidad se presenta más como el resultado de una decisión individual que un sustrato heredado.

Para Taylor (2003) esta transformación de los regímenes de subjetividad se asocia con la configuración de un tipo de individualismo observable desde la segunda mitad del siglo xx con las mejoras sustantivas en las condiciones de vida. Se refiere a un individualismo expresivista que se manifiesta en un contexto de pluralidad ilimitada donde se promueve el cultivo de una espiritualidad que no necesita autoridad externa alguna en pro de la autenticidad como principio articulador.

Resumiendo, determinadas condiciones de seguridad existencial conducen a la autonomía y la educación confiere independencia intelectual, por tanto, libertad de elección, estableciendo el contexto necesario para el desarrollo de inquietudes espirituales y preocupaciones metafísicas incompatibles con los modelos tradicionales de ortodoxia. En suma, nos encontramos en un momento histórico donde los valores que sustentan al individuo contemporáneo influyen notablemente en la forma de construir sus propios sistemas de creencia, pero por sobre todo, significa un cambio en las actitudes hacia la autoridad.

Reflexividad e individualización de lo religioso: nuevas formas de vivir la fe

Un planteamiento teórico relevante para la problematización del cambio en las disposiciones hacia lo sagrado por parte de las nuevas generaciones de protestantes-evangélicos chilenos/as se encuentra en la tesis de la individualización, que, en términos generales, corresponde a una tendencia general de los países occidentales. Para Yopo, dicho proceso constituye un factor estructural que modela los procesos de individuación en el Chile contemporáneo, el cual incorporaría una serie de especificidades que

operarían como desafíos histórico-estructurales tales como: a) tensiones en la promesa de individualización y las condiciones sociales; b) construcción e biografías con altos niveles de autonomía y reflexividad; c) pluralización de referentes normativos; y d) aumento de incertidumbre y privatización del riesgo (Yopo, 2013, p. 10).

Estas especificidades son relevantes en tanto configuran las condiciones societales de las nuevas generaciones de protestantes-evangélicos, las cuales se basarían en altos niveles de autonomía, reflexividad y se manifestarían en la capacidad de estas para generar asociaciones altamente versátiles en la sociedad civil. En efecto, para Beck, Giddens y Lash (2001) la reflexividad permite que los individuos generen una autoconciencia acerca de sus propios actos, los que conducen a su transformación permanente.

Por su parte, Parker vincula las transformaciones socioculturales en Chile y en América Latina a la influencia de determinados factores que inciden en el cambio religioso: la cultura del consumismo, el impacto de las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC), cambios en el ámbito educativo y la emergencia de nuevos movimientos sociales (Parker, 2008, p. 283). Esto supondría un quiebre en los procesos intergeneracionales de transmisión de la fe.

Siguiendo con Parker (2008), este sostiene que en este tránsito socio-cultural la educación ha jugado un rol particularmente significativo, siendo un motor de cambio que posibilita el cuestionamiento de las instituciones tradicionales como las iglesias o los partidos políticos, delineando un anclaje generacional complejo, diverso y plural:

Se trata de ciudadanos democráticos, pero no necesariamente legitimadores de sistemas de partidos fuertes. Sujetos de movilizaciones múltiples, pero más centrados en esferas vinculadas a redes sociales inmediatas o locales (familia, vecindario, comunidades) y no tanto en asociaciones funcionales (sindicatos y partidos). Se trata quizás de una “nueva ciudadanía” legitimada en opciones de origen religioso, pero secularizada. Ni temerosa de las “cosas del mundo”, ni pretendidamente “sacralizante” del mundo. Nueva ciudadanía, amplia y poco política. Democrática, pluralista, que acepta las diversas opciones sociales y culturales. (Parker, 2008, p. 345)

El resultado es la configuración de individuos jóvenes capaces de involucrarse en amplias esferas de la sociedad civil acorde con los principios democráticos. Asimismo, en el plano religioso implica la formación de un tipo de creyente “a su manera” mucho más integrado a las lógicas de democratización y participación ciudadana que las generaciones anteriores (Parker, 2008, p. 306).

Teniendo en consideración lo anterior, a continuación, veamos cómo esta tendencia hacia la pluralización de las nuevas generaciones se manifiesta también dentro del campo protestante-evangélico chileno bajo modos organizativos que alteran su composición convencional.

Organizaciones fuera del templo como desreguladores del campo religioso

En este complejo paisaje religioso, es necesario considerar el rol que ejercen las organizaciones basadas en la fe —inter, supra y no denominacionales—, entendidas como nuevas comunidades desreguladas. Sobre todo, aquellos grupos universitarios de ideología protestante-evangélica, los cuales constituyen espacios de asociatividades que influyen y expanden los horizontes en la forma de vivir la religiosidad en los/as creyentes jóvenes.

Cabe destacar, que las organizaciones analizadas se categorizan bajo el concepto de “organizaciones basadas en la fe” (*Faith-Based Organizations*), las cuales pueden definirse como:

Instituciones, asociaciones o grupos que son formados por miembros de una afiliación religiosa o misión. Esto incorpora una variedad de grupos congregacionales y para-iglesias y grupos de la sociedad civil, y grupos religiosos representativos nacionales. (Grills citado en Raggio, 2019, pp. 38-39)

Este tipo de organizaciones no constituyen algo nuevo en la historia del movimiento protestante-evangélico, sino que, por el contrario, han sido actores fundamentales para la expansión de esta religiosidad en el mundo por generaciones⁴. No obstante, consideramos que estamos ante una generación de comunidades de fe que se distingue de sus predecesores principalmente por poseer un acervo de capitales posmaterialistas que actúan como sello identitario.

La importancia de estos espacios se aprecia en su capacidad para alterar la dinámica convencional del campo religioso⁵, desterritorializando la hegemonía de los cuerpos de especialistas religiosos, viabilizando la producción de nuevos tipos de capitales simbólico-espirituales que inciden en la construcción del sujeto religioso:

Yo entendí que ejerciendo la arquitectura también estaba haciendo un servicio al Señor, el GBU⁶ me empezó a hablar de eso, porque como el GBU es un movimiento universitario, abordábamos temas universitarios. Y ahí se empezó a dar mucho, yo vi muchos amigos míos del GBU pentecostales que empezaron a migrar a iglesias reformadas porque obviamente en una iglesia de corte pentecostal no te hablan de estas cosas, no sé ahora, quizás ahora sí.⁷

4. Algunas importantes organizaciones paraeclesísticas que han trascendido en los siglos como el Ejército de Salvación (*Salvation Army*) u organismos más contemporáneos como *Wycliffe Global Alliance* o *World Vision*.
5. La noción “campo religioso” alude a la conceptualización de P. Bourdieu sobre la religión entendida como campo simbólico: “El campo religioso es un espacio en el cual los agentes que se trata de definir (sacerdote, profeta, hechicero, etcétera) luchan por la imposición de la definición legítima de lo religioso y de las diferentes maneras de cumplir el rol religioso” (Bourdieu, 1988, p. 102).
6. Se refiera a Grupo Bíblico Universitario de Chile, una organización interdenominacional fundada en 1960 (<https://www.gbuch.cl/>).
7. Informante clave 1: Hombre, 32 años, arquitecto, Asesor de campo en GBU,

Al convivir con otras realidades denominacionales los sujetos se plantean y se encuentran abiertos a experimentar formas diferentes de vivir su fe, sin poner en riesgo su calidad de cristiano/a-evangélico/a:

Los primeros años de cristiano uno tiende a idealizar la iglesia, desde el pastor hacia abajo... te das cuenta que la gente se va de la iglesia, te das cuenta que a veces hay gente crítica a la iglesia, te das cuenta que los errores también suceden adentro, de que no siempre se toman las mejores decisiones. Entonces eso en algún momento me llevó a plantearme “¿estaré en el lugar correcto?”⁸

Además, al ser espacios desregulados permiten posicionar al creyente en una perspectiva crítica respecto de su propia congregación:

Ahí [en el GBU] me di cuenta de cosas que le faltaban a mi iglesia, que tal vez existían pero que yo no había vivido plenamente como el hecho de que yo podía estudiar la Biblia por mí misma, con mis propios recursos. Que no tenía que dejar el cerebro en la puerta, de hecho se invitaba a usar nuestros cerebros y a aplicar esto a nuestra vida, no solo piadosa de religión, sino a todos los aspectos de nuestras decisiones.⁹

Desde lo colectivo, la participación en este tipo de cuerpos compuestos propicia la movilidad y diversificación de creencias, enriqueciendo la religiosidad comunitaria y tensionando la cultura y dinámicas internas de cada congregación. En tanto que, desde lo individual, significa una instancia de desarrollo de la reflexividad del sujeto religioso, estimulando una relación más desverticalizada con la autoridad, favoreciendo la producción de capitales religiosos, simbólicos, culturales, sociales y políticos. Por ende, constituyen espacios que revitalizan el campo protestante-evangélico.

Tensiones entre organizaciones como territorios de disputa de poder

Como se ha mencionado, el actual campo protestante-evangélico no solamente se caracteriza por la apertura a nuevas formas de participación ciudadana y política (Parker, 2008; Fediakova, 2013), sino también, como se acaba de mostrar, a modalidades de adscripción comunitarias que no implican necesariamente desafiliación de las iglesias de origen. Evidentemente, al complejizar el panorama emergen las tensiones en disputa por la pertenencia y filiación:

-
- miembro de Iglesia Anglicana. Con trayectoria en iglesia pentecostal misionera y de familia tradicional evangélica.
8. Informante clave 2: Hombre, 30 años, Licenciado en Física, ex participante activo de GBU. Miembro de Iglesia Carismática desde su conversión, proveniente de grupo familiar católico.
 9. Informante clave 3: Mujer, 34 años. Licenciada en Letras inglesas, Asesora de campo de GBU. Miembro actual de Iglesia Anglicana. Con trayectorias en iglesias presbiteriana y neopentecostal, de familia tradicional evangélica.

Todos mis amigos que yo tenía que había conocido en el GBU, que estaban yendo a la iglesia, se empezaron a ir, porque empezaron a tener conflictos con los pastores por las mismas cosas. La diferencia es que ellos eran...seguían siendo estudiantes y yo comencé a trabajar, entonces yo en la iglesia era el rostro del GBU. Y pasó que el GBU empezó en la iglesia a dejar una mala fama. Entonces los chiquillos que entraban a la universidad, y eran muchos más jóvenes que yo, de mi iglesia, el pastor les decía “no vayan al GBU, porque se van a terminar yendo de la iglesia” como pasó con este, este, mi hermano entre ellos también.¹⁰

Es especialmente significativo cómo se presentan elementos dentro del discurso, los cuales pueden ser interpretados a la luz de la teoría del campo religioso, ya que lo que está en juego es el monopolio de los bienes de salvación. Son los sujetos participantes quienes gestionan los saberes religiosos de sus congregaciones tal como verdaderos especialistas, reproduciéndolos y distribuyéndolos en estos espacios fuera del control institucional y burocrático de la autoridad hierocrática (Bourdieu, 2006):

Entonces se daban mucho más en la relación como con tu amigo que es del GBU que es de otra iglesia. Eso lo que yo he visto es que, lo hace entrar en cierta crisis, le recomendai [sic] algún libro, algún autor que desarrolle el tema, empiezan a preguntarle a sus pastores y sus pastores muchas veces no saben cómo responder frente a esas cosas. Entonces, al ver un poco la ignorancia del pastor frente a ciertas cosas, ellos empiezan a desilusionarse de su iglesia y algunos dan el paso de cambiarse.¹¹

Tal como se aprecia, la interacción y socialización en dichos espacios se traduce en la articulación de *habitus* confrontados que son condición de posibilidad para la transmisión y resignificación de las creencias que luego se materializan en movilidad religiosa. Este tránsito entre distintos territorios —entendidos así por ser espacios de disputa de poder— tiene repercusiones en las estructuras de creencia de los sujetos, generando disposiciones novedosas.

Llegados a este punto, es necesario hacer una salvedad relevante respecto a las especificidades del campo religioso en América Latina. No advertir esta diferencia conlleva a descontextualizar su aplicación original. Sobre todo, si se piensa que los campos se plantean, en su concepción teórica, como espacios sociales con lógicas y leyes propias producto de procesos de diferenciación propios de una modernidad ilustrada. Se sabe que en el caso latinoamericano el principio de diferenciación funcional así también la emergencia y consolidación de los campos simbólicos en

10. Informante clave 1: Hombre, 32 años, arquitecto, Asesor de campo en GBU, miembro de Iglesia Anglicana. Con trayectoria en iglesia pentecostal misionera y de familia tradicional evangélica.
11. Informante clave 2: Hombre, 30 años, Licenciado en Física, ex participante activo de GBU. Miembro de Iglesia Carismática desde su conversión, proveniente de grupo familiar católico.

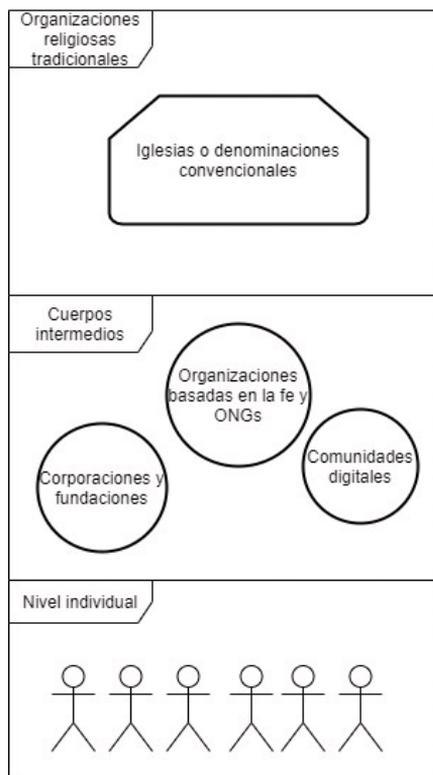
la región responden a derroteros distintos a la narrativa moderna europea o anglosajona (García Canclini, 2008; Mascareño, 2010). Esto es posible apreciar en la imbricación que poseen lo religioso y lo político en tanto ámbitos históricos de estrecha interrelación (Bastian, 1997).

Nuevos ensamblajes del campo religioso en el espacio público

Las organizaciones de corte universitario operan como canalizadores de espacios de discusión teológica que usualmente no se dan en las congregaciones convencionales (Fediakova, 2016). La naturaleza pluralista de muchas de estas asociaciones propicia la imbricación de diversos elementos tradicionalmente desconectados por factores estructurales. Son a la vez territorios que desprivatizan lo religioso en el sentido que reubican a la religión en la esfera pública de la sociedad civil en un contexto de alta exigencia intelectual y racional (Casanova citado en Mansilla y Orellana, 2018, p. 186).

El resultado de este ensamble es la configuración de un campo religioso más complejo ya que incorpora actores con alta capacidad de versatilidad y desenvolvimiento en el espacio público. Al mismo tiempo, revela que los procesos de pluralización no solamente afectan los sistemas de creencias a nivel macro, sino que reconfiguran sus estructuras internas.

Figura 2. Campo religioso protestante-evangélico chileno



Fuente: modificado a partir de Bravo, 2020.

Esta complejización se observa en las organizaciones ubicadas en el nivel intermedio, las cuales operarían como nuevas “instituciones intermediarias”, parafraseando a Berger y Luckmann (1996), es decir, una fase de burocratización de mayor complejidad entre las iglesias tradicionales y los/as creyentes, más integradas a la sociedad civil.

Desde esta óptica, y siguiendo el esquema reflexivo de Kaufmann (citado en Bizeul, 2004), se manifiesta la función profética de la religión, entendida en tanto como aquella capacidad movilizadora de demandas colectivas posmaterialistas:

Dentro del grupo de GBU se creó una ONG del Cuidado de la Creación, entonces se está construyendo todo un sistema, una forma de pensamiento, una línea de investigación, se escriben libros, se levantan autores, teólogos que defiende el tema y todo [...] pero el tema es bueno, ¿vamos a imponerle a la Iglesia que tiene que hacer algo con el medioambiente? Entonces esa es la tensión, es lo mismo que está pasando acá, ¿la Iglesia tiene que hacer algo con la crisis social? O ¿el cristiano en el rol dónde esté tiene que hacerlo? Por un lado, hay llamado para nosotros como cristianos a hacernos cargo, de alguna forma, pero nuestra esperanza no está en que podamos restaurar el medioambiente nosotros, porque entendemos hay un Dios Soberano de la Tierra que es dueño de la creación y que el promete en su Palabra qué va a pasar con el mundo, entonces todo eso se mezcla, entonces si tú crees que el mundo va a ser destruido y va aparecer otra tierra, no tiene sentido cuidar la creación, pero resulta que hay otros que creemos que Jesús va a restaurar las cosas desde las que están ahora. O sea, esta creación va a ser restaurada. Por eso que el cristiano tiene un rol pero, ¿Le puedo yo atribuir esa responsabilidad a la Iglesia? [...] ¿Cuál es la misión de la Iglesia? Entonces ahí entras en tensión con esos temas.¹²

Sociológicamente, las resignificaciones religiosas que emergen son comprendidas como un tipo de agencia creativa, posibilitada por la convergencia de incentivos, voluntad y conciencia, disposición de recursos y márgenes de acción por parte de los actores (Crispi citado en Cristiano, 2017, p. 126). En este sentido, es interesante el proceso de apropiación de paradigmas decoloniales que ciertos nichos de la juventud evangélica han reapropiado. Esta tendencia se aprecia sobre todo en jóvenes provenientes de contextos donde ha existido una fuerte tradicionalidad religiosa conservadora.

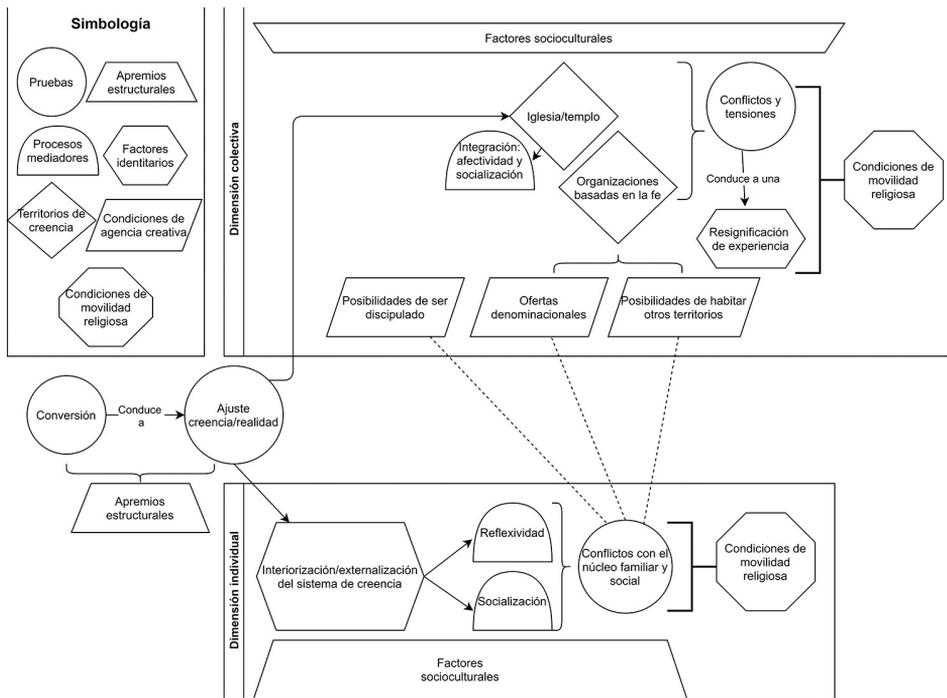
En otras palabras, las sociabilidades en torno al Evangelio tienen un impacto directo en las dinámicas identitarias. Esta cualidad desreglamentaria a la larga se establece como uno de los rasgos principales de la desinstitucionalización del protestantismo-evangélico chileno.

12. Informante clave 1: Hombre, 32 años, arquitecto, Asesor de campo en GBU, miembro de Iglesia Anglicana. Con trayectoria en iglesia pentecostal misionera y de familia tradicional evangélica.

Los procesos y condiciones de las movilidades religiosas: una propuesta

Basados en la noción de Garma (2018) de movilidad religiosa¹³, el cual designa distintas formas de adscripción religiosas, nos surge la necesidad de establecer algún lineamiento teórico que nos permita comprender cómo y en qué circunstancias se produce estos tránsitos y su incidencia en la construcción de un sujeto religioso, contextualizado en lo que ha llamada la desinstitucionalización de lo religioso al interior del mundo protestante-evangélico. Para ello, hemos elaborado un modelo esquemático que presentamos a continuación:

Figura 3. Modelo de movilidad protestante-evangélica aquí



Fuente: modificado a partir de Bravo, 2020.

El modelo ideal que proponemos pretende graficar distintos elementos que articulan el proceso de movilidad protestante-evangélica de los individuos. Construyendo una estructura cognitiva a partir de momentos lógicos —no necesariamente cronológicos— que tienen como eje central

13. Garma (2004) entiende la movilidad religiosa como: “[...] idea de una transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a través de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y formas de vivir, cuando menos por un periodo determinado” (p. 204). En este caso, la movilidad religiosa opera dentro de los marcos del protestantismo-evangélico, por lo que se puede hablar más bien de “movilidad denominacional”.

la noción de “prueba”¹⁴, el cual motiva la agencia de los individuos. Así, las “pruebas” son generalmente vivenciadas en experiencias de rupturas que ponen en jaque la linealidad de la trayectoria vital. Dicha trayectoria se encuentra influida por los factores estructurales en los distintos momentos, los que pueden manifestarse en determinadas disposiciones al momento de hacer frente a tales desafíos. De tal manera que las acciones tenderán a ejecutarse dentro de los marcos dados, buscando siempre su adecuación estructural.

Desde un plano concreto podemos pensar la conversión como uno de los mejores ejemplos de una “prueba” y convencionalmente, el momento de inicio de la “vida cristiana”. Martuccelli comprende este fenómeno más allá de su lectura religiosa o secular, al cual denomina “desencastramiento”, es decir una experiencia de ruptura con la totalidad (Martuccelli, 2020). Este punto de inflexión se expresará en dos niveles de forma paralela: en la dimensión individual, configurando procesos de interiorización y externalización del nuevo sistema de creencia incorporado como factores identitarios; en tanto que en la dimensión colectiva llevaría al creyente a buscar una comunidad que respalde y brinde contención a las demandas de su nueva identidad en curso. Al mismo tiempo, ambas dimensiones se encuentran mediadas por procesos de individuación: la socialización, la afectividad y la reflexividad, las que van produciendo sus propias “pruebas” y nuevos desafíos existenciales.

En este sentido, las “pruebas” son, necesariamente, encrucijadas que conducen a una serie de interacciones que se cristalizan en territorios donde es posible establecer algún vínculo de arraigo a través de los afectos y vínculos emocionales. Es en estas condiciones condición de posibilidad para el cultivo de una fe intersubjetiva, en la medida en que existe una vinculación y sentimiento de pertenencia a una comunidad expresado en un compromiso activo con la congregación.

De esta manera, las posibilidades de movilidad religiosa en la trayectoria de un/a creyente estarán dadas en función del nivel de adecuación producto de conflictos no resueltos en los distintos territorios habitados. Entendemos estos últimos como espacios de creencia y de disputa de poder y capital religioso: “las tensiones que produce en el actor la necesidad de gestionar roles con exigencias contradictorias, o normas del sistema cultural que son incongruentes entre sí” (Cristiano, 2018, p. 146). Paralelamente, también puede darse en el caso de existir la imposibilidad de ajustar los elementos de la dimensión identitaria con el soporte estructural. Por ejemplo, la presión del núcleo familiar en presencia del nuevo estatus de converso o el

14. Utilizamos la noción de *prueba* desde de la sociología del individuo: “Las pruebas son en este sentido desafíos históricos, socialmente producidos, culturalmente representados, desigualmente distribuidos que los individuos están obligados a enfrentar en el seno de un proceso estructural de individuación” (Araujo y Martuccelli, 2010, p.83).

sentimiento de desarraigo ante una cultura evangélica particular, generando experiencias de “desencastramiento”.

A modo de síntesis, en el siguiente cuadro se organizan y clasifican los elementos y factores que componen el modelo propuesto.

Tabla 1. Dinámica y factores configuradores de movilidad religiosa

| Factores identitarios | Apremios estructurales | Condiciones de agencia creativa | Procesos mediadores | Pruebas | Territorios de creencia |
|--|---|--|-----------------------------------|---|--|
| Cultivo y construcción del <i>Self</i> | Nivel de Escolaridad | Posibilidades de ser discipulado | Socialización | Experiencias de ruptura y disensiones | Organizaciones basadas en la fe (supra e interdenominacionales: universitarias) ONG fundaciones, grupos/ comunidades digitales/ virtuales. |
| Interiorización/ Exteriorización del Yo | Estrato socioeconómico | Ofertas de otras iglesias | Afectos y emociones (afectividad) | Conflictos con la autoridad, generacionales, familiares, etc. | Iglesia/Templo |
| Memoria | Dinámicas del núcleo familiar | Posibilidad de ejercer roles y cargos en la iglesia | Reflexividad | Disonancia creencia/ realidad | Espacio laboral |
| Arraigo/ desarraigo (relación con el territorio) | Religiosidad o sistema de creencia anterior | Posibilidad de habitar otros espacios seculares (universidad, trabajo, etc.) | | Ajustes creencia/ realidad | Espacio íntimo (amistades cercanas y núcleo familiar) |
| Sentido de identidad colectiva | Anclaje generacional | Acceso a espacios virtuales (Redes Sociales) | | Crisis de expectativas, sentimiento de inconformidad | Organizaciones ciudadanas, movimientos políticos, centros comunitarios, etc. |
| Resignificación de experiencias | Dinámicas (cultura) al interior de la iglesia | | | | Cofradías, fraternidades, clubes de afinidad, sociedades científicas, etc. |

Fuente: elaboración propia.

Este cuadro lista un conjunto de conceptos que, tal como fueron ensamblados en el modelo anterior, vertebran la movilidad religiosa de los sujetos protestante-evangélicos/as. Es importante recalcar que el esquema ilustra una imbricación entre las capacidades agenciales de los individuos y las condiciones estructurales que lo soportan, estableciendo siempre una relación dialéctica e interdependiente.

Conclusiones

La desinstitucionalización de lo religioso constituye una continuidad del proceso global de pluralización, configurando un paisaje disonante marcado por la diversificación y subjetivación de sentidos y creencias, lo que repercute en la configuración de las identidades religiosas del mundo evangélico chileno, sobre todo en aquellos anclajes generacionales más jóvenes, caracterizados como un grupo con mayor capacidad de crítica hacia los aparatos normativos de las organizaciones hierocráticas tradicionales.

La condición desregulada de los territorios de creencia facilita la acción creativa de lo religioso en los/as creyentes, donde sus *habitus* religiosos son interpelados en vías de generar mecanismos de adecuación que resuelvan el dilema identitario cristiano-evangélico: las tensiones generadas entre las expectativas de la comunidad y las pretensiones de realización personal de los/as creyentes. En suma, estas organizaciones son más eficaces en leer las sensibilidades de las nuevas generaciones.

Cabe destacar que el modelo ideal de movilidad religiosa propuesto en este trabajo intenta describir procesos que requieren ser matizados y ajustados según sea el caso analizado. Bajo dicho aspecto es muy importante establecer diferencias entre trayectorias de creyentes que provienen de contextos familiares tradicionales evangélicos de aquellos sujetos que experimentan una conversión más “radical” sin haber procedido de algún grupo familiar religioso.

Las dinámicas internas de intenso tránsito y movimientos al interior del mundo evangélico, así también fenómenos como la politización del campo en América Latina exigen ser entendidos desde nuevos enfoques teórico-analíticos que permitan dar cuenta de su complejidad. Esto significa la capacidad de construir nuevas narrativas y programas de investigación. En este sentido, se ha discutido durante demasiado tiempo sobre las teorías clásicas de la secularización y su falta de rendimiento teórico para hacerse cargo del hecho religioso contemporáneo. Ya es momento ampliar el espectro en cuanto a su teorización.

Para finalizar, es necesario indicar que en la actualidad Chile se encuentra vivenciando un proceso de transformación sociopolítico de enorme envergadura y el mundo evangélico no ha sido un actor ausente, evidenciando un sentido de politización y polarización política de no menor calibre. Ante este escenario cabría preguntarse si una eventual mutación en la naturaleza del Estado supondría, como consecuencia, un cambio en las dinámicas de las religiosidades en el medio y largo plazo. Si se considera el rol histórico de las iglesias evangélicas como un soporte existencial y estructural en aquellos espacios donde el Estado no ha podido estar presente ni operar en representación del colectivo social. En otras palabras, un modelo de estatal de bienestar puede generar nuevas tensiones y conflictos.

Referencias

- Algranti, J., Mosqueira, M. y Setton, D. (2019). *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

- Alloatti, M. (2014). Una discusión sobre la técnica de bola de nieve a partir de la experiencia de investigación en migraciones internacionales. En IV Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8286/ev.8286.pdf
- Amestoy, N. (2009). Neopentecostalismo, renovaciones e identidad protestante en América Latina (1990-2008). Una perspectiva histórica. *Cuadernos de Teología*, 28, 53-68.
- Araujo, K. y Martuccelli, D. (2010). La individuación y el trabajo de los individuos. *Educação e Pesquisa, São Paulo*, 36, 77-91.
- Bahamondes, L. (2012). Una mirada a la metamorfosis de América Latina. Nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 10 (2), 109-116.
- Bahamondes, L. (2015). Nuevos movimientos religiosos (NMR's) y demandas sociales en Chile. Estrategias para la resolución de problemas. En Bahamondes, L. y N. Marín (eds.), *Religión y Espacio Público. Perspectivas y debates* (pp. 39-62). Santiago: Crann Editores.
- Bahamondes, L. (2017). Institucionalidad religiosa en tiempos de crisis. Desconfianza, filiaciones difusas y búsquedas de sentido en el Chile actual. En Vera, A. (ed.), *Malestar y desigualdades en Chile*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Bahamondes, L., Marín, N., Aránguiz L. y Diestre, F. (2020). *Religión y juventud. El impacto de los cambios socioculturales en los procesos de transmisión de la fe*. Santiago: Ediciones UAH.
- Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.
- Bastian, J. P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latino-americanos. Análisis de una mutación religiosa. *Ciencias Sociales*, 16, 38-54.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Beck U., Giddens, A. y Lash, S. (2001). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berger, P. (2006). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1996). Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. *Estudios Públicos*, 63, 1-54.
- Bizeul, Y. (2004). Culturas jóvenes y religión. Reflexiones teóricas. En J. P. Bastian (coord.). *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 209-222). México: FCE.
- Bourdieu, P. (1988). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del Campo Religioso. *Relación. Estudios de historia y sociedad*, 108 (27), 29-83.
- Bravo, F. (2016). Diversificación en el pentecostalismo contemporáneo chileno. Un estudio de caso en sectores de altos ingresos. *Cultura y Religión*, 10 (2), 80-104.

- Bravo, F. (2020). *Fe en tránsito. Evangélicos chilenos en los tiempos de la desinstitucionalización*. Concepción: CEEP Ediciones.
- Bruner, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7, 1-20.
- Cristiano, J. L. (2018). Agencia, estructura y creatividad: tres modelos analíticos. *Sociológica*, 33 (93), 119-150.
- Champion, F. (1995) Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos. En J. Delumeau (Dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones* (pp. 709-739). Madrid: Alianza Editorial.
- Corvalán, O. (2009). Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales. Cultura y Religión. *Revista de Sociedades en Transición*, 3 (2), 70-93.
- Davie, G. (2005). From Obligation to Consumption. A framework for reflection in Northern Europe. *Political Theology*, 6 (3), 281-301.
- Dayton, D. (1991). *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- De la Torre, R. (2008). La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 10(10), 49-72.
- Donoso-Maluf, F. (2008). El porvenir de una des-ilusión. Hacia un examen pluriaxial de la secularización. *Teología y Vida*, 49 (4), 799-835.
- Fediakova, E. (2013). *Evangélicos, política y sociedad en Chile. Dejando "el refugio de las masas" 1990-2010*. Concepción: CEEP Ediciones.
- Fediakova, E. (2016). To serve or to Save. The social Commitment of Chilean Evangelicals (1990-2014). En M. Lindhardt (ed.). *New Ways of Being Pentecostal in Latin America* (pp.151-164). Laham, USA: Lexington Books.
- Gáinza, A. (2006). La entrevista en profundidad individual. En M. Canales (ed.). *Metodología de la Investigación. Introducción a los oficios* (pp. 219-263). Santiago: LOM Ediciones.
- García Canclini, N. (2008). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Garma, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- Garma, C. (2018). Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 12 (24), 97-130.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La Religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Hinzpeter, X. y Lehmann, C. (1999). Mapa de la religiosidad. ¿Cuán religiosos somos los chilenos? *Estudios Públicos*, 73, 1-11.
- INE. (2003). CENSO 2002. Santiago de Chile.
- INE. (2013). CENSO 2012. Santiago de Chile.
- Inglehart, R. (2000). *Modernización y posmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas CIS.

- Jiménez, V., y Comet, C. (2016). Los estudios de casos como enfoque metodológico. *ACADEMO Revista de investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, 3 (2), 1-11.
- Jungblut, A.L. (2015). Ser evangélico en América Latina. Elementos para un análisis. *Nueva Sociedad*, 260, 95-108. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/ser-evangelico-en-america-latina/>
- Lalive D'epinay, C. (2009). *El refugio de las Masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Concepción: CEEP Ediciones.
- Lindhardt, M. (2016). Time to Move On. Pentecostal Church Shifting and Religious Competition in Contemporary Chile. En M. Lindhardt (ed.), *New Ways of Being Pentecostal in Latin America* (pp.63-86). Laham-USA: Lexington Books.
- Lipovetsky, G. (2014). *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Mansilla, M. A. (2008). Pluralismo, subjetivización y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno. *Polis*, 19, 1-17.
- Mansilla, M. A. (2012). Sociología y pentecostalismo. Intereses, énfasis y limitaciones de las investigaciones del pentecostalismo chileno (1990-2011). *Civitas Revista de Ciências Sociais*, 12 (3), 538-555. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.3.13014>
- Mansilla, M.A. y L. Orellana (2018). *Evangélicos y política en Chile 1960-1990*. Santiago: RIL editores-Universidad Arturo Prat.
- Mansilla, M.A. y Mosqueira, M. (dir.) (2020). *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. Santiago: RIL editores.
- Mascareño, A. (2010). *Diferenciación y contingencia en América Latina*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Martuccelli, D. (2020). *Introducción heterodoxa a las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Matthes, J. (1971). *Introducción a la sociología de la religión, II. Iglesia y sociedad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Moriña, A. (2017). *Investigar con Historias de Vida Metodología biográfico-narrativa*. Madrid: Narcea Ediciones.
- Parker, C. (1996). Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista. Santiago: FCE.
- Parker, C. (2008). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, 23 (2), 281-353.
- Pédrón-Colombani, S. (2004). Pentecostalismo y transformación religiosa en Guatemala. En J.P. Bastian (coord.). *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (pp. 175-188). México: FCE.
- Pew Research Center (13 de nov. de 2014). *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica*. Recuperado de <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>

- Pontificia Universidad Católica y Adimark (2018). *Encuesta Nacional Bicentenario*. Recuperado de <https://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2018/10/Encuesta-bicentenario-2018-Sitio-Web-Religi%C3%B3n.pdf>
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. (2002). *Informe sobre Desarrollo Humano: Nosotros los chilenos: un desafío cultural*. Recuperado de <https://goo.gl/taQ2LA>
- Raggio, N. (2019). *Influencia y agenda de las Faith-Based Organizations en Sudamérica. El caso de El Ejército de Salvación* (tesis de maestría en Estudios Internacionales). Universidad de Santiago de Chile, Santiago.
- Rolim, F. (1980). *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes.
- Romero, J. (2017). *Transformaciones del campo religioso. Nuevas expresiones de lo religioso en el mundo juvenil en Argentina, Chile y Uruguay*. (tesis de doctorado en Estudios Americanos). Universidad de Santiago de Chile, Santiago.
- Salinas, M. (1987). *Historia del pueblo de Dios en Chile*. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres. Santiago: Ediciones Rehue-CEHILA.
- Sepúlveda, J. (1999). *De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago: Fundación Konrad Adenauer y Facultad Evangélica de Teología.
- Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Universidad de Antioquía: Colombia.
- Taylor, Ch. (2003). *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós.
- Valenzuela, E., Bargsted, M., y Somma, N. (2013). ¿En qué creen los chilenos? Naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile. *Temas de la Agenda Pública*, 8 (59), 1-19.
- Valles, M. S. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.
- Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Wynarczyk, H. (1995). La Guerra espiritual en el campo evangélico. *Revista Sociedad y Religión*, 13, 152-168.
- Yopo, M. (2013). Individualización en Chile: Individuo y sociedad en las transformaciones culturales recientes. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 12 (2), 4-15.