



**ACREDITACIÓN  
INSTITUCIONAL EN  
ALTA CALIDAD**  
Resolución 008607 de mayo 16 de 2022

## **EL PODER DEL MIEDO Y EL MIEDO EN EL PODER**

Aproximación a la subjetividad política pentecostal a partir del análisis sociológico de la  
relación religión, miedo y poder

Autor

**LEÓN FELIPE ALZATE MENESES**

Tesis de maestría presentado para optar por el título de Magíster en Educación y Derechos  
Humanos

Asesora

**PhD. ALEXANDRA AGUDELO LÓPEZ**

Universidad Autónoma Latinoamericana (UNAULA)  
Escuela de Posgrados  
Maestría en Educación y Derechos Humanos  
Medellín, Antioquia, Colombia  
2022

**José Rodrigo Flórez Ruiz**  
Rector  
Universidad Autónoma Latinoamericana

**Mónica Cecilia Montoya Escobar**  
Decana (e) de Escuela de Posgrados

**Ariel Humberto Gómez**  
Coordinador de Maestría en Educación y Derechos Humanos

**PhD. Oscar Armando Jaramillo García**  
**PhD. Jhonnatán Moisés Curiel Sedeño**

Evaluadores

El trabajo de grado fue sustentado el 10 de noviembre de 2022 y obtuvo una aprobación unánime de conformidad con el Acuerdo 195 del Consejo Académico de 2016, lo cual quedó en el consignado en el acta de evaluación de trabajos de grado # 04 de febrero 2023.

## **Dedicatoria/agradecimientos**

Aún recuerdo aquellas horas de trabajo frente a mi computadora y ver aparecer como por arte de magia un café, arepitas con mantequilla o un succulento almuerzo sobre mi mesa, Omaira Meneses, madre mía, cuanto te extraño, a pesar de tu compañía y aliento durante el desarrollo de esta obra el Covid-19 nos impidió celebrar su culminación juntos. Sin lugar a dudas un logro del que te sientes orgullosa, donde quiera que estés.

Cata Machado, mi esposa, llegaste cuando pensaba abandonar este sueño, los duros golpes que los días en que lo escribía solo fueron atenuados por tenerte a mi lado, y por permitirme tener a Juan David con nosotros, me diste la fuerza que ya no tenía y logramos juntos terminar este proceso y no dejarlo abandonado en el camino.

A mi hija Salomé, mi compañerita de lecturas, conversas, y pensamientos, con quién, a pesar de su corta edad, he encontrado una atenta escucha y confianza de mis aventuras académicas.

A la profesora Alexandra por animarme a realizar este trabajo dejando de lado el afán por finalizarlo, centrando la atención en la pasión que me inspiraba tema, pero añadiendo el rigor académico que les es propio en su amplia experiencia.

## Contenido

|                                                                                                                   |           |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Introducción .....</b>                                                                                         | <b>6</b>  |
| <b>Antecedentes .....</b>                                                                                         | <b>9</b>  |
| Tendencias asociadas a la relación religión y poder.....                                                          | 16        |
| Tendencias asociadas a la relación religión y miedo.....                                                          | 17        |
| a. Binomio miedo y religión .....                                                                                 | 17        |
| b. Violencia y religión.....                                                                                      | 19        |
| c. Procesos de secularización y competencia .....                                                                 | 22        |
| d. La eco religiosidad y mirada apocalíptica.....                                                                 | 24        |
| Tendencias asociadas a la relación pentecostalismo y miedo .....                                                  | 25        |
| a. Subjetividades o identidades pentecostales .....                                                               | 25        |
| b. Pentecostalismos y procesos históricos.....                                                                    | 30        |
| <b>Problematización y diseño del ensayo.....</b>                                                                  | <b>32</b> |
| Problematización .....                                                                                            | 32        |
| Metodología.....                                                                                                  | 34        |
| <b>Ruta argumentativa.....</b>                                                                                    | <b>42</b> |
| 1. Línea argumental 1: Religión y poder: aproximación histórica al cristianismo y al humanismo en occidente ..... | 42        |
| a. Religión y miedo: una relación sujeta a debate.....                                                            | 43        |
| b. Relación entre religión y miedo .....                                                                          | 47        |
| c. Miedo, religión y uso de la violencia.....                                                                     | 67        |
| d. Religión y poder en la sociología clásica .....                                                                | 73        |
| e. Análisis de la relación religión, poder en Hegel, Pierre Bourdieu y Foucault.....                              | 76        |
| Línea argumental 2: Miedo, religión y poder. Mecanismos configurantes de subjetividad política pentecostal. ....  | 153       |
| a. Generalidades de la Subjetividad Pentecostal.....                                                              | 154       |
| b. Tradiciones pentecostales: inercia y memoria de un sistema de creencias protestante.....                       | 165       |
| c. Árbol genealógico del pentecostalismo .....                                                                    | 166       |
| d. Surgimiento pentecostal: Industrialización de los EEUU .....                                                   | 169       |
| e. Expansión pentecostal: Arribo en Latinoamérica .....                                                           | 172       |
| f. El pentecostalismo en Colombia.....                                                                            | 182       |
| Línea argumental 3: lecturas contemporáneas de la relación religión, miedo y poder en América Latina .....        | 200       |
| a. El mundo de las necesidades: configuraciones del miedo pentecostal .....                                       | 201       |
| b. El miedo al cambio, la necesidad de tener certezas de futuro.....                                              | 202       |
| c. Pentecostalismo inicial: del miedo al látigo al miedo al pecado.....                                           | 203       |
| d. Pentecostalismo de expansión: del miedo a ser visto al miedo a ser ignorado .....                              | 206       |
| e. Miedos pentecostales intersubjetivos culposos: Temor al diablo, al infierno y a dios. ....                     | 214       |
| f. El temor por caer en las manos del diablo .....                                                                | 216       |
| g. El temor por morir en pecado.....                                                                              | 219       |
| h. El temor a dios, el miedo a ser visto por alguien que está en todas partes.....                                | 227       |
| i. El miedo a la influencia satánica en las cosas terrenales o mundanas .....                                     | 230       |

|                          |                                                                          |            |
|--------------------------|--------------------------------------------------------------------------|------------|
| j.                       | Pentecostalismo global, del miedo al mundo, al miedo a lo diferente..... | 239        |
| k.                       | Dispositivos fóbicos en la subjetividad pentecostal .....                | 243        |
| l.                       | Visiones de futuro: el miedo al futuro. ....                             | 246        |
| <b>Conclusiones.....</b> |                                                                          | <b>255</b> |
| <b>Bibliografía.....</b> |                                                                          | <b>259</b> |

## **Introducción**

Es una regla de hierro de la historia que toda jerarquía imaginada niega sus orígenes ficticios y afirma ser natural e inevitable.

**Yuval Harari**

El homo sapiens hizo su aparición hace 2.5 millones de años, desprovisto de garras, colmillos, era una especie débil y vulnerable en un ambiente hostil donde incluso sus hermanos neandertales representaban un gran riesgo a su existencia, sin embargo, logró sobrevivir, llegando a descubrir hace 70 mil años el lenguaje ficticio, y con él, la capacidad para crear sus propios dioses, aquellos que hicieron posible su señorío sobre todo el planeta, sobre las otras especies y sobre otros homo sapiens.

Fueron esos relatos, representaciones simbólicas del mundo natural, las narrativas capaces de juntar bajo un proyecto común a los sapiens, llevándolos desde el continente africano en todas direcciones, extinguiendo otras especies a su paso, hasta expandirse a todo el mundo. Es entonces, la religión (relato ficticio), uno de los descubrimientos más importantes del sapiens, uno que no ha podido abandonar, ni aún, como presume hacerlo, en la sociedad secular y moderna. Es la religión la que ha hecho posible el accionar político, el ejercicio del poder y la consolidación de subjetividades relacionadas con el mismo. No existe un mundo sin religión, ni aún la sociedad laica escapa a esta capacidad de imaginación humana.

Esta aproximación a la subjetividad política en el pentecostalismo propone una aventura histórica por los sentidos que han configurado la subjetividad religiosa cristiana, el aporte de esta al campo religioso del humanismo moderno y postmoderno, y el desarrollo de dispositivos de control que hacen posible la reproducción hegemónica del poder político y las subjetividades relacionadas con cada momento histórico particularmente en la sociedad capitalista.

Con este texto, entonces, se busca desentrañar los sentidos dentro de las subjetividades políticas pentecostales, sin enjuiciamientos, buscando la comprensión de las prácticas políticas de tendencia a la derecha de estos grupos, y las formas actuales de dicha creencia y su presencia en el escenario público latinoamericano. Contemplando para ello, el momento histórico en que surgen las prácticas pentecostales hasta la década del 90, con una importante influencia de los grupos neopentecostales que han visto por un lado incrementar el número de feligreses y que además comienzan a ejercer una participación más activa en los escenarios políticos como electores y elegidos.

Para el desarrollo de este propósito se propone un ensayo aproximativo que busca reconocer los procesos de configuración de subjetividades políticas que se desarrollan en los grupos pentecostales en Colombia, a partir de un acercamiento sociológico a la relación religión, miedo y poder, identificando las relaciones entre poder, religión y miedo en el cristianismo occidental y su influencia en el campo religioso cristiano y humanistas, su relación con las creencias modernas sobre lo religioso, y sus implicaciones en el fenómeno pentecostal, describiendo los procesos que configuran la subjetividad pentecostal colombiana.

El ensayo se desarrolla a partir de dos líneas argumentativas, en la primera de ellas se realiza un análisis sobre la relación poder, miedo y religión desde teóricos como Hegel, Pierre Bourdieu y Foucault. A partir de una suerte de arqueología de las principales ideas de estos autores se enuncian los postulados que permitan la comprensión histórica de los momentos de la religión cristiana occidental, en particular el cristianismo protestante base constitutiva de la subjetividad pentecostal. En esta primera línea argumentativa se relaciona el poder y el miedo, el miedo y la religión, el uso de la violencia y la religión a través de los aportes del concepto de *religión positiva* en Hegel, el campo religioso en Bourdieu y el poder pastoral en Foucault.

En la segunda línea argumentativa se hace un análisis de los procesos de configuración de las subjetividades políticas pentecostales, realizando una arqueología de las ideas de la religión cristiana protestante, y los distintos tipos y momentos de la creencia pentecostal.

Para ello se hace un análisis de las subjetividades pentecostales alrededor de la fobia culposa y otras formas de miedo como elementos determinantes de las prácticas políticas de los creyentes pentecostales desde su surgimiento en los EEUU, hasta las nuevas subjetividades neopentecostales de corte neoliberal.

Se espera con este ensayo, contribuir a la expansión de los estudios sobre el miedo, especialmente en la denominación fobopolítica (Agudelo López, 2016) y a su consolidación como categoría para comprender la gubernamentalidad contemporánea; esta vez, desde el lente de relaciones miedo, poder y religión.



## Antecedentes

Para analizar el uso del miedo en los grupos pentecostales se analizaron revisaron artículos de investigación publicados durante los últimos 10 años y libros de producción sociológica que abordaron temas relacionados con el tema de la religión y su relación con el poder, el miedo, y el pentecostalismo.

El interés inicial estaba centrado en análisis de la producción académica sobre el pentecostalismo en Medellín y su relación con el miedo, sin embargo, no se encontraron publicaciones recientes, por lo cual se amplió al rango de búsqueda a trabajos realizados en Colombia relacionadas con las categorías: religión y miedo, pentecostalismo y religión, y pentecostalismo y miedo.

Para la revisión se preseleccionaron cinco buscadores a su haber; Redalyc, Scielo, Scopus, Dialnet y Google académico. Luego se fue segmentando la información según las características que ofrece cada uno de los servidores, revisando en ello, la relación de las categorías religión, miedo y pentecostalismo. Si bien, el foco del análisis se centró en el pentecostalismo en Colombia, dicho filtro no se fijó inicialmente con el fin de conocer los artículos de otros países que abordaran conceptual e históricamente las categorías elegidas.

**Redalyc:** En este buscador ubicar las categorías combinadas fueron un poco complejo, por ello el proceso se hizo buscando por separado cada categoría (religión, pentecostalismo, miedo) y luego revisando títulos y reseñas para revisar la relación con las otras categorías.

Al indagar por la palabra **religión** en este buscador se encontraron 27.054 títulos, de estos 9088 han sido escritos durante los últimos 5 años. Al delimitar estas publicaciones desde las ciencias sociales y la sociología principalmente en Colombia y se logró reducir la muestra de los últimos 5 años a 54 publicaciones, al revisar estas fuentes se encontraron recurrencia frente al tema de la religión y el miedo pentecostal en 7 de los artículos de investigación.

| Categoría    | Artículos en Redalyc                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|--------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Región/miedo | <ul style="list-style-type: none"> <li>• El perdón como reconstructor de subjetividades y contextos.</li> <li>• micropolíticas y pluriversos: interrogantes y construcción de posibles.</li> <li>• Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia, de William Mauricio Beltrán.</li> <li>• Muerte y mobiliario: retórica, política y teología de los argumentos últimos contra el relativismo.</li> <li>• Dos textos argentinos: Militando a Francisco Territorio, compromisos y orientación institucional del activismo político y religioso en la Argentina contemporánea; Construcciones de juventud, prácticas democráticas y vínculos intergeneracionales en el escultismo católico contemporáneo de Argentina</li> </ul> |

**Tabla 1:** Artículos de Redalyc religión y miedo

Así mismo, en este buscador, se indagó por la palabra pentecostal y se encontraron 440 títulos de los cuales podrían tener relación con el miedo 14 títulos:

| Categoría               | Artículos en Redalyc                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|-------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Pentecostalismo / miedo | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991-2014) William Mauricio Beltrán, Jesús David Quiroga Colombia Internacional 2017(91)</li> <li>2. Pentecostalismos y construcción de identidades sociopolíticas NicolásPanotto Desafíos 2014,26(2)</li> <li>3. Pentecostalismo y minorías religiosas. Aportes a la sociología de la religión César Rondón Palmera Revista Colombiana de Sociología 2007(28)</li> <li>4. De lo popular en la cultura. Problemas analíticos en el estudio del pentecostalismo latinoamericano Jorge Ravagli Revista Colombiana de Sociología 2010,33(2)</li> </ol> |

|  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|--|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|  | <p>5. Producción de nuevas subjetividades en movimientos pentecostales. El caso de Mampuján Fernando García-Leguizamón Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas 2014,14(26)</p> <p>6. Reseña de "Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia" de Álvaro Cepeda van Houten Helwar Hernando Figueroa Salamanca Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura 2008(35)</p> <p>7. Las estrategias del pentecostalismo chileno frente a la pobreza. Un análisis del periodo 1909-1989 Miguel Ángel Mansilla, Luis Orellana Urtubia, Carlos Piñones Rivera Anuario de Historia Regional y de las Fronteras 2017,22(1)</p> <p>8. Reseña de "Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia" de Álvaro Cepeda van Houten Luis Eduardo Rojas Alzate Revista Científica Guillermo de Ockham 2008,6(2)</p> <p>9. Pentecostalismo en contextos rurales de violencia. El caso de El Garzal, sur de Bolívar, Colombia William Mauricio Beltrán, Ivón NataliaCuervo Revista Colombiana de Antropología 2016,52(1)</p> <p>10. Misiones protestantes en Colombia 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal Jeiman David López Amaya Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura 2014,41(2)</p> <p>11. Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social Fernando García Leguizamón Revista Folios 2012(36)</p> <p>12. La alternativa cristiana en la modernidad tardía. Razones de la migración religiosa del catolicismo al pentecostalismo Jean Paul Sarrazín, Paulina Arango Revista Folios 2017(46)</p> <p>13. Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia, de William Mauricio Beltrán Rafael Ávila Penagos Revista Colombiana de Sociología 2014,37(1)</p> |
|--|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

|  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
|--|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|  | 14. Clemencia Tejeiro Sarmiento (Editora). El pentecostalismo en Colombia. Prácticas religiosas, liderazgo y participación política. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Sociología. Centro de Estudios Sociales. Grupo de Estudios Sociales de la Religión, 2010, pág. 342) |
|--|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

**Tabla 2:** Artículos de Redalyc pentecostalismo y miedo

**Scopus:** Para este servicio de búsqueda se logró indagar por la relación entre las categorías religión y miedo, y sobre el pentecostalismo y miedo, encontrando 6 artículos con títulos con alguna relación, de las cuales solo 1 tenía relación directa con el tema de investigación:

| Categoría                                  | Artículos en Scopus                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|--------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Región/Miedo<br>Pentecostalismo<br>/ Miedo | Libertad de expresión y religión en la cultura liberal desde la moral cristiana hasta el miedo post-secular   [Libertad de expresión y religión en la cultura liberal de la moralidad cristiana al miedo post-secular]<br>VázquezAlonso, VJ 2016 Boletín Mexicano de Derecho Comparado 49 (146), págs. 305-341 |

**Tabla 3:** Artículos de Scopus religión, pentecostalismo, miedo

**Scielo:** Bajo este buscador, al indagar por las categorías religión y miedo, se encontraron 14 artículos de los cuales 4 podrían tener relación con el interés de este trabajo, mientras que de pentecostalismo y miedo se encontraron tres artículos de los cuales uno tenía una posible relación con el tema de interés.

| Categoría    | Artículos en Scielo                                                                                                                        |
|--------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Región/Miedo | 1. Libertad de expresión y religión en la cultura liberal de la moralidad cristiana al miedo post-secular Facebook Twitter Vázquez Alonso, |

|                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
|-------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                         | <p>Víctor J. Boletín mexicano de derecho comparado Ago 2016, Volumen 49 N° 146 Paginas 305 – 341 Resumen: EN ES   Texto: EN ES   PDF: ES</p> <p>2. Miedo, reverencia, terror: Releer a Hobbes hoy Facebook Twitter Ginzburg, Carlo. Apuntes de investigación del CECYP Dic 2015, N° 26 Resumen: EN ES   Texto: EN ES   PDF: ES</p> <p>3. Género y la religión politizada en Mauricio1 Facebook Twitter Ramtohul, Ramola. Sociedad y religión Oct 2014, Volumen 24 N° 42 Paginas 194 - 208<br/>Resumen: EN ES   Texto: EN ES</p> <p>4. Miedos sociales y religión: una reflexión a partir del pentecostalismo urbano chileno Facebook Twitter Bahamondes González, Luis Andrés; Marín Alarcón, Nelson. Sociológica (México) Abr 2013, Volumen 28 N° 78 Paginas 99 - 138<br/>Resumen: EN ES   Texto: EN ES   PDF: ES</p> |
| Pentecostalismo / Miedo | <p>Miedos sociales y religión: una reflexión a partir del pentecostalismo urbano chileno Facebook Twitter Bahamondes González, Luis Andrés; Marín Alarcón, Nelson. Sociológica (México) Abr 2013, Volumen 28 N° 78 Paginas 99 – 138</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |

**Tabla 4:** Artículos de Scielo religión y miedo

**Dialnet:** Bajo la exploración en este servidor se encontraron 84 artículos relacionados con el tema de religión y miedo de los cuales 11 tenían relación con el tema de la investigación, mientras que sobre pentecostalismo y miedo fueron cuatro títulos de los cuales tres tenían relación directa con el tema de investigación.

| Categoría    | Artículos en Dialnet |
|--------------|----------------------|
| Región/Miedo |                      |

|  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
|--|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|  | <p>1. Miedo y religión. Luis María Salazar García Acontecimiento: órgano de expresión del Instituto Emmanuel Mounier, ISSN 1698-5486, N°. 131, 2019, págs. 57-60</p> <p>1. Libertad de expresión y religión en la cultura liberal de la moralidad cristiana al miedo post-secular Víctor Javier Vázquez Alonso Boletín Mexicano de Derecho Comparado, ISSN-e 0041-8633, N°. 146 (mayo-agosto), 2016</p> <p>2. El miedo y la religión: algunas reflexiones generales Francisco PÁG. Díez de Velasco Abellán Arys: Antigüedad: religiones y sociedades, ISSN-e 1575-166X, N°. 14, 2016 (Ejemplar dedicado a: verenda numina. temor y experiencia religiosa), págs. 23-41</p> <p>3. Miedo, reverencia, terror: releer a Hobbes hoy Carlo Ginzburg Apuntes de Investigación del CECYP, ISSN-e 0329-2142, N°. 26 (diciembre), 2015 (Ejemplar dedicado a: Miedo), págs. 30-49</p> <p>4. Religión, verdad y violencia: La redención del miedo y del poder Sergio Sánchez Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales, ISSN 0210-9522, ISSN-e 2341-085X, Vol. 73, N° 143, 2015, págs. 289-31</p> <p>5. Miedos sociales y religión: una reflexión a partir del pentecostalismo urbano chileno Luis Andrés Bahamondes González, Nelson Marín Alarcón Sociológica (México), ISSN 0187-0173, Vol. 28, N°. 78 (ENE-ABR), 2013, págs. 99-138</p> <p>6. El miedo al Apocalipsis o el miedo a nosotros mismos Isabel Romero Tabares Crítica, ISSN 1131-6497, Año 62, N°. 977, 2012 (Ejemplar dedicado a: Repaso a nuestros miedos), págs. 60-63</p> <p>7. Iglesia católica: vigencia de un sistema panóptico y estrategias derivadas del miedo Arturo Navarro, Jesús Navarro Política y cultura, ISSN-e 0188-7742, N°. 38, 2012 (Ejemplar dedicado a: Religión, Estado y sociedad), págs. 119-139</p> <p>8. Bajo el signo del miedo ecológico global: la imbricación de lo sagrado en la conciencia ecológica europea José Manuel Echavarren REIS:</p> |
|--|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

|                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|-------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                         | <p>Revista Española de Investigaciones Sociológicas, ISSN 0210-5233, N°130, 2010, págs. 41-60</p> <p>10. Breve reflexión sobre las ideas de civilización, cultura y religión: pseudoteorías del miedo y bases para el diálogo en la sociedad internacional Rafael Bustos García de Castro UNISCI Discussion Papers,ISSN-e 1696-2206, N°. 14, 2007</p> <p>11. Cristianismo, ¿religión del amor-religión del miedo? Alejandro Villalmonste Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas, ISSN 0470-3790, N°. 3, 2006, págs. 551-596</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| Pentecostalismo / Miedo | <p>1. ¿La Caja del Diablo?: los miedos a la televisión en el pentecostalismo chileno en la década de 1980 Miguel Ángel Mansilla Agüero La religión en Chile del bicentenario: católicos, protestantes, evangélicos, pentecostales y carismáticos / coord. por Miguel Ángel Mansilla Agüero, Luis Orellana Urtubia, 2011, ISBN 978-956-8052-07-2, págs. 217-236</p> <p>2. Miedos sociales y religión: una reflexión a partir del pentecostalismo urbano chileno Luis Andrés Bahamondes González, Nelson Marín Alarcón Sociológica (México), ISSN 0187-0173, Vol. 28, N°. 78 (ENE-ABR), 2013, págs. 99-138</p> <p>3. Temor y temblor. Los simbolismos del miedo en la cultura pentecostal chilena Miguel Ángel Mansilla Agüero, Wilson Muñoz Henríquez, Carlos Piñones Rivera Ilu. Revista de ciencias de las religiones, ISSN 1135-4712, ISSN-e 1988-3269, N° 23, 2018, págs. 175-190</p> |

**Tabla 5:** Artículos de Dialnet religión y miedo.

A partir de la indagación, se logró priorizar una muestra de investigaciones, 27 de ellas, relacionadas con el objeto de análisis de este trabajo, 4 de estas publicadas entre 2006 al 2012, 14 del 2012 al 2015 y 9 desde 2016 a 2020. La procedencia de las publicaciones fue principalmente colombiana con 13 artículos, 7 españolas, 4 mexicanas, 2 son chilenas y

finalmente una colombo-francés. Producciones académicas elegidas principalmente Dialnet y Scielo (12 Artículos), Redalyc y Scielo (14 Artículos) y uno en Google Analitic. De los 27 artículos seleccionados 13 artículos dan cuenta de la relación entre religión,



pentecostalismo o miedo, mientras que los 14 artículos restantes están relacionados con la categoría miedo o religión.

Cabe resaltar que a pesar de haber elegido solo dos textos de Miguel Ángel Mansilla Agüero este autor es quizá quién más ha escrito sobre el tema del pentecostalismo en Latinoamérica, consultando mediante el filtro por autor se encontraron alrededor de 42 artículos de revistas, colaboraciones en obras colectivas y reseñas a su nombre relacionadas con el tema de los pentecostales, algunas relacionadas directamente con el tema del miedo en este grupo religioso.

A partir de la revisión se realiza un proceso de agrupación de los artículos a partir del análisis de tendencias, y características comunes sobre los temas abordados en los mismos, integrando los principales elementos de abordaje de estos textos encontrando que en algunos de ellos analizan los temas de la religión y el poder, el miedo y la religión, y el pentecostalismo y el miedo.

### **Tendencias asociadas a la relación religión y poder**

La relación poder y religión se encuentra como una de las principales discusiones de la modernidad siendo justamente la sociología, la disciplina que desarrolla en su interior dicho debate. Entre los autores que abordan el tema de la religión encontramos la obra de Carlos Marx, éste aborda el tema desde un enfoque crítico; en contravía emergen también el análisis de este tema a partir de nociones funcionalistas abordadas por las obras de Augusto Comte y Emilio Durkheim. También se encuentran los estudios comprensivos desde la obra de Max Weber. Estas lecturas de la religión sentaron las bases para su estudio como categoría de análisis fundamental a fin de entender las implicaciones de los cambios durante los procesos vividos a partir de las reformas burguesas de la revolución industrial, en consonancia con el advenimiento de las sociedades capitalistas.

Desde las discusiones sobre los principios de la modernidad originada por la Ilustración, podríamos situar un debate anterior sobre la religión abordado por Hegel, desde la

filosofía/teología, análisis que nos permite entender el espíritu del hombre moderno y su relación con los cambios sociales y la transformación de la religión en objeto de análisis. En suma, añadir y contrastar la misma relación con autores más contemporáneos de la sociología como son Bourdieu y Foucault, quienes realizan aportes a dicho objeto al analizar particularmente la religión occidental cristiana, que es justamente la religión que deseamos analizar en esta aproximación investigativa.

Para analizar la relación poder y religión entonces, se retomaron los trabajos de juventud de Hegel sobre cristianismo en el capítulo: La positividad de la religión cristiana (1795-1796), contrastando estos estudios con “La génesis y estructura del campo religioso” de Pierre Bourdieu y “Seguridad, Territorio y Población” de Michel Foucault, revisando en este último texto el estudio sobre el poder pastoral.

### **Tendencias asociadas a la relación religión y miedo**

Sobre religión y miedo se encontraron 12 textos dentro de los cuales 4 establecen algún tipo de relación entre el binomio miedo religión, 2 relacionaban la religión con una discusión sobre la violencia, 3 relacionaban la religión con los procesos de secularización y la competencia de creencias y 3 desde una mirada de la religiosidad apocalíptica desde la eco-religiosidad o el milenarismo protestante. En esta primera gran tendencia, se destacan 4 vertientes analíticas de la producción:

#### ***a. Binomio miedo y religión***

La relación de las categorías miedo y religión se abordan de forma expresa en los textos “El Miedo y la religión” de Francisco PÁG. Díez de Velasco (2016), y “Miedo y Religión” de Luis María Salazar García (2019). Ambos autores realizan un estudio de la religión cristiana de carácter histórico que pretende poner en cuestión los usos problemáticos que pretenden homogeneizar la relación entre religión y miedo, desconociendo que la religión, como fenómeno, es más complejo justamente por su heterogeneidad. En sentido contrario, la relación miedo y religión entrañan también profundas ambigüedades, ya que, desde la

mirada de estos autores, la religión misma, en ocasiones, es un medio para liberarse del miedo.

Estos autores expresan el problema de la religión y miedo como un asunto de perspectiva, y su problematización, como un asunto que presume la posible estigmatización que deviene de generalizaciones sobre el miedo como relación causal del fenómeno religioso, que si bien, históricamente ha tenido expresiones que así lo revelan, no por ello, da lugar a generalizaciones. Parafraseando a los autores, el miedo es una característica humana que se expresa en la realidad de la muerte (Thanatos) y la pequeñez de la existencia frente al universo (Urano) la relación entre temporalidad y esperanza (Velasco, 2016). La relación entre miedo y religión se presenta entonces como un fenómeno heterogéneo, diverso, donde la asociación directa con éste daría lugar a ambigüedades, la religión libera del miedo al ofertar seguridades, así como profundizar algunos temores (García, 2019).

En una semejante línea, Alejandro Villalmonste en 2006 publica el texto “cristianismo ¿religión del amor-religión del miedo?” en el cual pone en cuestión la relación usualmente sostenida entre las divinidades y la violencia, y en esa misma línea entre el miedo y la religión. Para ello, parafraseando al autor, se logra establecer una relación histórica que pretende dar cuenta de los sentidos que tiene el miedo en virtud de las creencias religiosas, frente a las preguntas que se hacen los pueblos durante un momento particular de la historia y de los atributos del miedo, pasando del miedo a los fenómenos naturales como origen de las divinidades, (...) “seres de carácter volátil y agresivo como la misma naturaleza (truenos, volcanes, tempestad marina), dando paso a un miedo ético, la posibilidad de la culpa y su relación con el enfado y castigo divino” (Villalmonste; 2006) y en consecuencia la necesidad de la praxis religiosa, que hace que el miedo culposo se instale en psiquis como una pena. La posibilidad de llegar a la psiquis representó un importante medio para el mantenimiento de los órdenes sociales a través de la historia, justo allí, parafraseando al autor, se establece la relación con las instituciones y los representantes del poder que relacionaron divinidad con sacerdocios y gobernantes.

Desde una experiencia particular desarrollada sobre el catolicismo mexicano, Arturo Navarro en el texto publicado en 2012 “Iglesia católica: vigencia de un sistema panóptico y estrategias derivadas del miedo” realiza un trabajo sobre “las tensiones que vive esta iglesia en razón de su cercanía con el poder” (Navarro, 2012) parafraseando este autor se podría decir que en virtud de este vínculo, se modelan las formas de relacionamiento, el control panóptico, el miedo como dispositivo de control sobre la vida de los creyentes en distintas áreas de la sus vidas, que se ven puestas en evidencia frente a la posibilidades resultantes del pluralismo religioso y su impacto en las “formas de discernimiento dentro de la misma institución católica” (Navarro, 2012).

Finalmente, al considerar la relación entre religión y miedo, presentamos el trabajo de Karen Armstrong, quien es, sin lugar a dudas, se ha destacado por diversas obras sobre temas religioso de alta divulgación, sobre las tres religiones monoteístas occidentales: islam, judaísmo y cristianismo. Si bien, su obra es extensa, en el libro, publicado en 2016, “Una historia de Dios, 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam” Armstrong nos deja entender que la experiencia vivida de los creyentes, a través de sus diferentes formas, en las tres religiones monoteístas occidentales (islam, cristianismo y judaísmo) están supeditadas al momento y lugar en la historia en que se analicen.

En esta obra se realiza un análisis de la idea de “Dios” presente en estas tres religiones, las formas de vivencia que adquieren según el momento histórico, el tipo de creyentes según el tipo de divinidad, los momentos descritos por esta autora como de “oscuridad y luz, apertura y violencia” (Armstrong; 2016) y, además de lo anterior, los cambios históricos que hacen posible el reemplazo de una idea por otra cuando la misma, parafraseando a la autora, dejan de ser eficaces para dar respuesta a las preguntas que se hace un cuerpo de creyentes, con lo cual “un símbolo percibido como universal y divino resultar ser en síntesis una manifestación natural de nuestra humanidad” (Armstrong; 2016).

## ***b. Violencia y religión***

Si bien, es cierto que en la obra de Alejandro Villalmonste abordada la relación miedo religión establece un vínculo con el tema de la violencia particular, aportando dos miradas sobre la religión donde la violencia se presenta como directas e interpretando la violencia como recurso, que si bien, no es exclusivo de ninguna práctica religiosa en particular, sí ha valido para la expansión de creencias a través del uso de la fuerza, lo cual no da lugar comobien se expresó en la religión y miedo a relaciones causa-efecto del binomio violencia y religión.

Con este enfoque nos encontramos con el artículo de Sergio Sánchez Migallón, sobre “las causas psicológicas de la violencia ejercida en nombre de las religiones” (Migallón, 2015).El autor alude que el miedo es el causante de la violencia y no la religión.

En virtud de lo dicho, y parafraseando el mismo, encontramos en su obra una revisión del miedo como mecanismo de defensa (miedo a la muerte), como condicionante para la cohesión social y orden (miedo al aislamiento), la búsqueda de ideas de verdad trascendente (miedo a la muerte), y el miedo a la verdad (nihilismo y materialismo), de tal forma que, según sea tipo de miedo será la respectiva acción devenida del mismo (Migallón, 2015).

En este artículo, Migallón (2015), da cuenta de la necesidad y el sustento de necesidad humana por la búsqueda del poder, el afán por controlar, y con su pérdida la causalidad y móvil originario de las violencias, incluyendo en las mismas aquellas originadas por asuntos de creencias religiosas. El autor sale en defensa del “monoteísmo en contravía de aquellos que defienden ideas politeístas al considerarlas menos violentas, según expresa, el “monoteísmo se convierte en una fuente de certezas y verdades, criterios racionales, que eran imposibles bajo la relatividad de las posibilidades del politeísmo” (Migallón, 2015). Es, gracias al monoteísmo, según comenta, que la humanidad encontró un nuevo sentido de trascendencia y seguridad racional, imposible de conquistar bajo la relatividad propia de los idearios politeístas. Afirma entonces que “el alejamiento de la noción de verdad monoteísta, que despersonaliza la divinidad llevaría en consecuencia al ejercicio de la violencia en nombre de la religión” (Migallón, 2015).

Para este autor las causas de la violencia en general, y esto incluye aquella devenida de asuntos religiosos, es producida, como se mencionó anteriormente, por el miedo a perder poder, y la necesidad de control del accionar de otros. Ahora bien, justamente en ello, el cristianismo ofrece una posibilidad al ofrecer seguridades y en parte contener el deseo de poder y control propios de la naturaleza humana, se va “transformado radicalmente el miedo y el afán de poder al hacer de los miedos nuevas seguridades” (Migallón, 2015).

De forma paralela Rafael Bustos García de Castro en el artículo “Breve reflexión sobre las ideas de civilización, cultura y religión: pseudoteorías del miedo y bases para el diálogo en la sociedad internacional”, realiza un análisis sobre la violencia y la religión, considerando el uso de la violencia, si se quiere, como un arma, un discurso legitimador de la violencia en función de idearios de poder, de sentidos “civilizatorios” empleadas como estrategias de dominación y subyugación, frente a la posibilidad, de construcción de diálogos entre ideas humanitarias de construcción de paz. Parafraseando al autor, el texto establece la relación, en términos de diálogo o conflicto en las ideas de la civilización, entendida esta como una idea que denota cambio, ideales erigidos a modo de verdad que se reproducen en nombre de la civilización, la cultura y la religión, constructos ideológicos para legitimar procesos de dominio y sumisión, instrumento histórico de validación del uso de la violencia, legitimador de su uso, y, en paralelo, fuente de visiones dialógicas de paz. (Castro, 2007).

Finalmente, es importante hablar del libro *Campos de sangre* (Armstrong, , 2015) donde la experta en temas religiosos Karen Armstrong refuta la relación causa-efecto que se asocia a la religión y la violencia, reproduciendo, la idea mitológica de que la religión ha sido la principal causa de las guerras de la historia, y que sus seguidores son hacedores violentos. Ella logra revelar una relación histórica de la violencia, donde se explican razones no religiosas de las guerras, a pesar de ser lideradas en su nombre.

Y también es importante relacionar el libro y los orígenes del fundamentalismo, al ser un estudio que permite identificar, en palabras de la autora, “la relación entre violencia y dogma, dando cuenta del origen de las ideas fundamentalistas, sus raíces, desarrollo y rasgos definitorios en las religiones monoteístas cristiana, judía e islámica” (Armstrong K.

2017), para finalmente hilar un argumento que nos permita comprender, actualmente el posible retorno a “los fundamentalismos originarios que intentan dar respuesta frente a las inseguridades que plantean los tiempos contemporáneos” (Armstrong K. 2017).

### ***c. Procesos de secularización y competencia***

La religión y el miedo fueron desarrollados como parte de los procesos de secularización en las obras de Carlo Ginzburg, en el artículo “ Miedo, reverencia, terror: releer a Hobbes hoy; Víctor Javier Vázquez Alonso en el artículo “Libertad de expresión y religión en la cultura liberal de la moralidad cristiana al miedo postsecular”; Milton Andrés Salazar Rendón en el artículo “Micropolíticas y pluriversos: interrogantes y construcción de posibles”; y finalmente, en el artículo “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia” del sociólogo William Mauricio Beltrán Cely.

El primero de ellos realiza un análisis de la obra de El Leviatán de Thomas Hobbes revisando la relación del miedo y su uso dentro del Estado Moderno. El uso del miedo, parafraseando al autor, está relacionado directamente con el origen dentro del Estado Moderno, su poder secularizado, y la ambivalencia: miedo, reverencia y terror. Esta triada se expresa desde el centro del poder político como un ejercicio de síntesis que se sustenta en otras formas anteriores de concentración de poder heredadas de la religión. (Ginzburg, 2015).

Por otro lado, Víctor Javier Vázquez Alonso, en 2016 publica el artículo sobre “Libertad de expresión y religión en la cultura liberal de la moralidad cristiana al miedo postsecular”, donde analiza la situación de pérdida de hegemonía de lo religioso en el ámbito jurídico, los antagonismos entre lo secular, la cultura liberal y los dogmas religiosos, centrando su atención en la presencia en la normatividad de algunos países de postulados de fe, que según afirman, están en contravía de la cultura liberal. El debate que alude el autor pasa por los discursos de odio, el ordenamiento jurídico que busca proteger aquellos discursos que puedan ofender a las comunidades religiosas, la prevalencia actual de la tutela religiosa en algunos ordenamientos jurídicos, la búsqueda de protección de dogmas y símbolos

religiosos en la sociedad contemporánea, los antagonismos de la cultura liberal y los dogmas religiosos. Un análisis de la relación entre libertad de opinión, discursos de odio, libre expresión sobre asuntos de creencias y culto (Alonso, 2016).

Parafraseando a Milton Salazar, en el artículo publicado en 2017 “Micropolíticas y pluriversos: interrogantes y construcción de posibles”, podría afirmarse que éste interroga, reflexionando sobre sus posibilidades y limitaciones en el campo político actual, la relación y potencialidad de los discursos democráticos pluriversos frente a dialógicas universalistas y la micro política cultural frente a nociones macro políticas y centralistas. Revisa en consecuencia una posible relación entre poder y política que escape a las actuaciones centradas en la discusión sobre el Estado, la geopolítica y el mercado. Quizá este autor no relacione directamente el tema religioso y el miedo, pero se agrega a esta biografía justamente por el tema de la micropolítica y la pluriversidad, como posibilidad para abordar el debate sobre el papel de las religiones en Latinoamérica en la contemporaneidad, particularmente de la religión neo-pentecostal (Rendón, 2017).

William Mauricio Beltrán Cely, en 2013, publica el artículo “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia” texto que parafraseamos a continuación y que plantea el proceso de secularización de la sociedad colombiana, mediante una revisión empírica sobre los procesos de transformación culturales del país, las diferentes formas de filiación religiosa, los escenarios de competencia, los efectos de la pluralización que, a pesar de los procesos de secularización, no han terminado por disipar las prácticas religiosas no modernas, sino que, al contrario, han terminado por fomentarlas aún más en un campo de competencia de las creencias con presencia en el país. Logrando que todas ellas, de una u otra forma, logren desarrollar procesos de adaptación que les permitan dinamizar sus prácticas religiosas, con el fin de mejorar su posicionamiento frente a la competitiva demanda de creyentes que históricamente ha tenido una hegemonía por parte de la iglesia católica, la cual se ha visto también en la necesidad de adaptarse debido a la pérdida de creyentes, frente a las nuevas condiciones de competencia en el campo religioso (Beltrán, 2013).



Finalmente, aludimos al trabajo *La historia del cristianismo* de Paul Johnson (Johnson, 2010) en un intento por complementar la historia del cristianismo como religión, en el contexto particular de los procesos de secularización, buscando con ello, la comprensión del fenómeno religioso, su relación con la violencia y el miedo, su condición de creencia y su relación con el poder y diferenciación.

#### **d. *La eco religiosidad y mirada apocalíptica***

Dentro de los artículos y libros encontrados sobre religión y miedo se encuentran una serie de análisis sobre miradas apocalípticas mileniales. Emerge entre ellas la mirada de un cataclismo ecológico planetario. En este contexto, y frente a estos miedos colectivos se nos presentan nuevas ficciones, adaptaciones o evoluciones de ideas anteriores que pretenden dar respuesta trascendente (religiosa) y que entrañan prácticas y formas de ser, sentir y estaren el mundo.

Dentro de esta propuesta nos encontramos con los trabajos de José Manuel Echavarren “Bajo el signo del miedo ecológico global: la imbricación de lo sagrado en la conciencia ecológica europea”, publicado en 2010; el de Isabel Romero Tabares “El miedo al Apocalipsis o el miedo a nosotros mismos”, publicado en 2012; y los libros *Misa Negra* de John Gray, publicado en 2017 e *Historia de la Biblia* escrito por Karen Armstrong publicado en 2007.

Parafraseando a Echavarren, se puede decir de este autor que con el concepto de eco religiosidad nos presenta una noción novedosa que da cuenta de las creencias y miedo de la colectividad, principalmente europea, frente a los posibles escenarios catastróficos por un posible cataclismo global que ponga en riesgo la vida en el planeta tierra durante los próximos años, el artículo establece la relación del miedo medioambiental y las actitudes y prácticas que se devienen del mismo, en lo que él llama “sacralización del medio”, instalación de lo ecológico en el plano del relato religioso, cuyo dispositivo, el miedo, le da sentido a prácticas y conductas ecológicas denominadas en el texto como de “piedad cósmica” (Echavarren, 2010).

En consonancia con el temor contemporáneo y la sensación de incertidumbre que le es propia, Isabel Romero, aborda el miedo apocalíptico, las escatologías míticas y religiosas, las imágenes del fin, del bien y del mal, una mirada que realiza desde los postulados del cine apocalíptico y la literatura distópica (Tabares, 2012).

A este grupo se suma las obras de John Gray (Misa Negra, 2017) que logra hilvanar una relación estrecha entre los discursos religiosos milenaristas, con los discursos modernos seculares, ilustrados, el uso de la violencia, los imaginarios de estadios mayores, la idea del progreso de la humanidad, son mirados por este autor como la continuidad, por otros medios, del relato religioso que antecede al mundo moderno. Una especie de reencarnación laica de los principios y creencias del cristianismo, para la instauración de una nueva religión secular y moderna, basada en la visión científicista del mundo.

Finalmente, se relaciona el libro *La historia de la biblia* de Karen Armstrong (2017), donde se aborda el desarrollo del pensamiento cristiano, ofreciendo en su último capítulo un análisis del proyecto moderno, secularizador y su confrontación con las ideas religiosas, Este libro en particular aborda los imaginarios de la reforma protestante, explora los idearios relacionados con su cosmovisión y sus fundamentalismos (Armstrong k. 2017).

### **Tendencias asociadas a la relación pentecostalismo y miedo**

Sobre pentecostalismo y miedo se encontraron 15 artículos dentro de los cuales 8 están relacionados con procesos de subjetivación e identificación de los grupos religiosos pentecostales, 5 con los procesos históricos del pentecostalismo, y 2 artículos relacionados de forma directa con las características del pentecostalismo en Colombia.

#### ***a. Subjetividades o identidades pentecostales***

En este apartado se encontraron una serie de artículos que relacionan el pentecostalismo con el miedo, se desarrollan temas alusivos a las particularidades de este grupo religioso, la

heterogeneidad, diversidad y composición, las nociones interpretativas y las confrontaciones con éstas, entre las que se encuentran, el asignarle a esta religión un paliativo de las masas de migrantes del campo a la ciudad y atributo de pobreza, también encontramos artículos que revisan los principios doctrinales, el origen y las características particulares, la relación con el política, la mujer, el trabajo, el dinero, estudios sobre el uso del miedo en las semánticas sobre el infierno, el diablo y “dios”; y también estudios sobre la noción de identidad o estudio de la cultura popular desde miradas poscoloniales y posestructuralistas; el impulso y la constitución de nuevos sujetos políticos y sociales; y finalmente, un último artículo que analiza la razón por la cual las personas adultas migran de la Iglesia católica a las iglesias de confesión pentecostal.

César Rondón Palmera, en artículo publicado en 2007 con el nombre “Pentecostalismo y minorías religiosas. Aportes a la sociología de la religión”, propone “una revisión de las formas de interpretar el pentecostalismo reconociendo en este un fenómeno heterogéneo y diverso” (Palmera, 2007), para la cual alude a la teoría de campos de Pierre Bourdieu para el caso religioso en Colombia y Latinoamérica. El autor reconoce la heterogeneidad cultural de los sectores populares, y propone “romper con la interpretación de lo popular como sinónimo de pobreza y marginalidad, le atribuye una capacidad creadora y adaptativa” (Palmera, 2007). Su estudio focaliza el análisis en la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia.

El artículo de Fernando García Leguizamón “Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social”, publicado en 2012, presenta el cuerpo doctrinal fundamental o básico que sustentan el credo pentecostal, relacionando el mismo con su particularidades y desarrollo en Colombia, para luego dar cita a un esbozo general de algunos de los planteamientos desarrollados por pensadores desde la sociología (Weber, Bourdieu) y la psicología (Freud, Jung) sobre temas religiosos.

Como se aludió anteriormente, uno de los autores chilenos que más ha publicado en los últimos años sobre el pentecostalismo es seguramente Miguel Ángel Mansilla Agüero, si

bien, su obra es extensa sobre este fenómeno. A continuación presentaremos tres publicaciones que tienen relación con el tema del pentecostalismo y el miedo.

El primero de los artículos que revisamos, publicado en 2007, con el título de “El neopentecostalismo chileno”, centra su atención en el fenómeno de ese país, sin embargo, las descripciones y análisis derivados del mismo pueden perfectamente ser considerados para entender esta forma de creencia devenida del pentecostalismo. Este concepto, el neopentecostalismo, temporalmente ubicado en la década del 90, momento en que comienzan a ser más notorias las características propias de este fenómeno pentecostal, de sunueva forma, según lo expresa Mansilla, “radica en la teodicea de la felicidad que sustentan sus creencias, el papel del liderazgo femenino, la identidad endemonista y hedonista, y las satisfacciones viáticas” (Mansilla, 2007), lo anterior acompañado de la redefinición de la noción y la ética del trabajo, la significación del dinero y la prosperidad financiera, el poder del consumo, el mercado y una nueva forma de relacionamiento con la accionar político.

El segundo trabajo analizado es un trabajo colaborativo en el que participan además Luis Orellana Urtubia y Carlos Piñones Rivera, publicado en 2017, con el título “Las estrategias del pentecostalismo chileno frente a la pobreza. Un análisis del periodo 1909-1989”. En éste, a diferencia del anterior, los autores centran su atención en el fenómeno pentecostal anterior al surgimiento del neopentecostalismo chileno. Un texto que a todas luces arroja información descriptiva sobre las principales motivaciones, intereses y preocupación de este grupo confesional, su inclinación e identificación dentro de los grupos con mayor vulnerabilidad y la incertidumbre producida por los procesos de modernización y urbanización, “espacio de consuelo, enclaustramiento, y como un motor de movilidad social de las comunidades más pobre de chile” (Mansilla, Urtubia, & Rivera, 2017).

Desde una lectura crítica de fuentes primarias de origen pentecostal, publicadas a comienzos del siglo XX, este artículo desarrolla una caracterización a partir de los siguientes cuatro momentos definidos por estos autores para el pentecostalismo chileno: el “pentecostalismo como autoorganización de los pobres”, el “socialismo pentecostal”, el

“pentecostalismo de beneficencia” y las finalmente las “estrategias paliativas para enfrentar la pobreza” (Mansilla, Urtubia, & Rivera, 2017).

El último de los textos seleccionados y sobre el que Mansilla ha desarrollado otros análisis es: “Temor y temblor. Los simbolismos del miedo en la cultura pentecostal chilena”, artículo que realizó con Carlos Piñones Rivera y que publicaron en 2018. Este artículo aborda las “semánticas que ha adquirido el simbolismo del miedo en la cultura pentecostal(chilena), a partir de las imágenes del infierno, el diablo y dios” (Mansilla, Muñoz, & Piñones, 2018), una divinidad que logra sintetizar la idea de un ser de amor, pero también el poderoso castigador, una serie de representaciones que, parafraseando a estos autores, se traduce en una praxis contradictoria, ambigua y polisémica (Mansilla, Muñoz, & Piñones, 2018). Con base en el análisis de esta semántica, estos autores se acercan al uso de miedo dentro de la vida religiosa del pentecostalismo chileno.

Otros de los artículos se preocuparon por dar cuenta de las nociones explicativas desde una mirada post-estructural, con este enfoque encontramos los trabajos de Panotto (2014) y Ravagli (2010).

Nicolás Panotto, en su artículo “Pentecostalismos y construcción de identidades sociopolíticas” publicado en la revista *Desafíos* en 2014, desarrolla un análisis que centra su atención en la construcción de identidades desde una mirada post colonialista. Para ello realiza una aproximación antropológica y filosófica en el “estudio de las dinámicas políticas desde la pluralidad de sujetos sociales contemporáneos, dentro de los cuales se encuentran las comunidades religiosas” (Panotto, 2014) Este autor, a modo de estudio de caso, realiza su análisis a partir de una mega iglesia neo-pentecostal de Argentina, describiendo las especificidades en la identidad sociopolítica, los discursos y credos, los procesos simbólicos, las características institucionales y los rituales propios de esta expresión religiosa.

Mientras que, parafraseando a Jorge Ravagli sobre su artículo “De lo popular en la cultura. Problemas analíticos en el estudio del pentecostalismo latinoamericano” publicado en 2010,

éste movimiento religioso se revisa desde su relación con la “cultura popular” o “lo popular”, estableciendo, si se quiere, una confrontación entre las explicaciones macro estructurales y las formas híbridas y sus transacciones simbólicas en el plano de lo particular, de lo cotidiano, que finalmente le llevan a realizar un análisis en términos de expresiones artísticas y culturales del movimiento pentecostal latinoamericano (Ravagli, 2010).

Con un enfoque similar, pero analizando el fenómeno pentecostal en Colombia, Fernando García Leguizamón, publica en 2014 un texto crítico sobre las expresiones pentecostal y neopetencostales, sin embargo, matizados por la experiencia que el movimiento pentecostal ha experimentado, particularmente, en el contexto rural, donde gracias al fenómeno de violencia paramilitar, se ha logrado configurar como una oportunidad de organización social y dador de sentidos colectivos para el afrontamiento y la resiliencia comunitaria de estas zonas. Para realizar su análisis, Leguizamón realiza un estudio de caso desde un enfoque comprensivo de la actuación social y política de los movimientos pentecostales en Colombia, expresando que el mismo ha mantenido “las prácticas de caudillismo y clientelasheredadas de las formas tradicionales de relacionamiento político en Colombia” (Leguizamón, 2014) pero que, en diversas situaciones ha logrado constituirse en un potencializador que hace posible “la construcción de procesos sociales y organizaciones sociales que constituyan nuevos sujetos políticos y sociales, aún en contextos de violencia y desplazamiento” (Leguizamón, 2014).

Finalmente, y quizá el texto con menor grado de relación con los anteriormente descritos, pero no menos importante con el temario general presentado hasta ahora, es el trabajo de Jean Paul Sarrazín y Paulina Arango, publicado en 2017 con el título de “La alternativa cristiana en la modernidad tardía. Razones de la migración religiosa del catolicismo al pentecostalismo”. Encontramos un artículo que, parafraseando a sus autores, indaga por los principales motivos que devienen en la pérdida de feligreses, en personas adultas, que, a pesar de venir de familias de confesión tradicional católica, terminan por migrar hacia las ofertas de las nuevas alternativas religiosas, particularmente las de confesión pentecostal. Este estudio, valiéndose de un enfoque hermenéutico, aborda desde la etnografía de las

experiencias vividas a nivel ritual, el contexto no eclesial, los procesos de gratificación social, las creencias, discursos y orientaciones de tipo moral, emocional, y cognitivo hasta llegar al análisis de los procesos de inserción en las dinámicas propias de los procesos de modernización (Sarrazín & Arango, 2017).

#### ***b. Pentecostalismos y procesos históricos***

Sobre los procesos históricos, si bien es cierto y en los textos anteriores se relacionan de manera general algunos de estos momentos, encontramos que, para el caso colombiano, importantes aportes del profesor e investigador de la universidad Nacional William Mauricio Beltrán, en textos como “Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia” escrito con Rafael Ávila Penagos, publicado en 2012; “Pentecostalismo en contextos rurales de violencia. El caso de El Garzal, sur de Bolívar” escrito con Ivón Natalia Cuervo y publicado en 2016; y finalmente un “Estado del arte sobre la expansión pentecostal en Colombia” (Beltrán, Sf), desarrollado con motivo de la tesis de doctorado: “Pluralisation religieuse et changement social en Colombie”. Université de la Sorbonne, Paris III, IHEAL” (Beltrán, Sf).

El trabajo realizado por William Mauricio Beltrán y Rafael Ávila Penagos es un artículo relacionado con la tesis de sociología de la religión presentada en 2012 en París, donde ambos autores desarrollan “un análisis de las características sociales y la génesis del proceso de pluralización religiosa en Colombia” (Beltrán & Penagos, 2014), una propuesta, que según comenta el autor al que parafraseamos a continuación, busca aportar a la democracia y comprensión de la relación Estado e iglesias (Beltrán & Penagos, 2014).

Mientras que el trabajo desarrollado por William Mauricio Beltrán e Ivón Natalia Cuervo, publicado en 2016 con el título “Pentecostalismo en contextos rurales de violencia. El caso de El Garzal”, mediante un estudio de caso realizan un análisis del pentecostalismo rural, que como vimos en el caso del texto de Leguizamón sobre Marpuján, ofrecen un panorama interpretativo diferente de las experiencias históricas vividas a nivel urbano del movimiento pentecostal. Este contexto rural, en particular el afectado por el conflicto armado con

presencia en Colombia, ofrece un panorama de análisis particular y de comprensión del fenómeno pentecostal que logra relatar Beltrán y Cuervo al analizar “los posibles impactos económicos y políticos, y la capacidad de las comunidades pentecostales de constituirse en espacios de organización social para hacer frente a la precariedad económica y a las amenazas propias del conflicto armado colombiano” (Beltrán & Cuervo, 2016) cuya presencia implica la incertidumbre por la amenaza de secuestro, masacre o desplazamiento.

Parafraseando a estos autores, el estudio afirma que, en El Garzal, las comunidades de confesión pentecostal han logrado organizarse de tal modo que se han configurado en una importante plataforma de asociatividad, soporte del campesinado y gestora de procesos de productivos desde las organizaciones de base, siendo, además, una forma de organización social y política (no electoral) de participación y resistencia pacífica. (Beltrán & Cuervo, 2016).

El tercer texto seleccionado de Beltrán contiene el desarrollo de un importante “estado de arte sobre los procesos de expansión del pentecostalismo en Colombia” (Beltrán, Sf). A través de este proceso de investigación sobre la presencia plural religiosa en el país, que parafraseando al autor se asemeja en parte al fenómeno vivido en otros países latinoamericanos, como Chile, Argentina, México y Brasil, países que disponen de un mayor nivel de profundidad y amplitud de estudios relacionados con el tema (Beltrán, Sf).

Finalmente, desde la teoría de los campos de Pierre Bourdieu, Jeiman David López Amaya en su artículo “Las Misiones protestantes en Colombia 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal”, publicada en 2014, realiza un análisis de la diversidad del campo religioso en América Latina y sus efectos en la cultura política democrática” (Amaya, 2014). Valiéndose de un estudio histórico aborda los procesos vividos por el protestantismo, particularmente durante una importante época de efervescencia de las ideas ilustradas en manos de misioneros extranjeros, y que coincide con procesos de alfabetización y cambios sociales acontecidos durante el periodo de la República Liberal en Colombia.



## Problematización y diseño del ensayo

### Problematización

Podría decirse que nací en la banca de una iglesia pentecostal, que suelen llamar trinitaria, la religión oficial de mi familia. Para los propios y los foráneos éramos “evangélicos”. Mi opción por la sociología como profesión en parte se debe a la búsqueda de respuestas sobre un imaginario propio de mi generación evangélica, defendido con insistencia por algunos de los pastores que más respetaba: *“La Universidad es la casa del diablo, allí les lavan el cerebro a las personas y los convierten en ateos”*. Siempre me ha gustado experimentar, y bueno, pensé por aquella época que, si ese lugar tiene tal poder, es posible que la fe cristiana que profesara no tuviera un soporte suficiente para defenderse, así que ingresé a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Antioquía, con el firme propósito de encontrar el dogma del que hacía parte y liberarme de la posible mística presente en la religión de nacimiento.

Ya en la universidad, comienza un nuevo camino, y mis autoridades, podría decirse, que mis nuevos pastores, autoridades del saber, sabios maestros de la facultad dan por sentado, como un hecho histórico realizado, que la religión ha sido superada, como un asunto premoderno, del cual despojarse, superada ya la minoría de edad para ir avanzando en dirección al progreso que ofrece la ciencia. Claro, muchos debates de la sociología que viví en su momento fueron relacionados con el carácter científico de esta disciplina del pensamiento moderno.

Sin embargo, para mí que ya había vivido en una religión y conocía con claridad los postulados absolutos de una creencia religiosa y sus dogmas de fe, el discurso hegemónico propio de la universidad, del ateísmo humanista profesado en la misma, se me asemejaba a un nuevo dogma de fe. La creencia absoluta en lo presuntamente científico, que en este caso sería todo aquello lejano a la religión y al mito. Sin embargo, está claro que quienes expresaban tal argumento lo hacían desde los postulados de una nueva hegemonía del pensamiento, en este caso el moderno, propio de la sociedad capitalista. La religión

entonces era un tema superado, el cuál debía ser dejado de lado, un tema de dominación que debía ser olvidado para avanzar en dirección a los temas que sí eran importantes en este momento. Estamos hablando de la década del 90.

Cuando comienzo con mi investigación sobre pentecostalismo en Medellín, encuentro que en esta ciudad es muy poco lo que se estudia el tema, no encontré investigaciones sobre el mismo sobre dicha ciudad. En contravía con una mirada objetivista y positivista que analiza la religión como un estadio o una etapa superada, mi interés no es prejuizarla, sino comprenderla, su historicidad, las relaciones que entraña con el poder, el miedo, la policía, como producto histórico, para finalmente adentrarme al fenómeno neo-pentecostal colombiano.

Ya que mi interés es comprender la relación entre religión/poder/miedo en el fenómeno pentecostal colombiano, este ensayo emerge como parte del trabajo propuesto por la profesora Alexandra Agudelo López, quien viene desarrollando un debate sobre el uso político del miedo a través del concepto de fobopolítica (Agudelo López, 2016), en tanto categoría que permite comprender las emergencias del miedo como ordenador de la vida política contemporánea con efectos en la gubernamentalidad, en las relaciones intersubjetivas y la praxis política.

Por lo anterior, este ensayo se plantea como principal objetivo, analizar los procesos de configuración de subjetividades políticas que se desarrollan en los grupos pentecostales en Colombia, a partir de la revisión teórica sobre la relación poder-religión-miedo en el cristianismo occidental. Para lograr este propósito se precisan dos momentos específicos, el primero identificar las relaciones entre poder, religión y miedo en el cristianismo occidental, las creencias modernas sobre lo religioso, y sus implicaciones en el fenómeno pentecostal. Y el segundo, describir procesos mediante los cuales se configura la subjetividad pentecostal en Colombia.

## **Metodología**

En los acontecimientos históricos (en los que el objetivo de la observación son los actos humanos), la voluntad de los dioses es la que se presenta como la primera causa; después, sigue la de los hombres que ocupan el lugar histórico más evidente, el de los héroes. Pero basta penetrar en el fondo de cada fenómeno histórico, es decir, en la actividad de las masas que han tomado parte en él, para convencerse de que la voluntad del héroe histórico no guía a las masas, sino que ella misma es guiada.

### **Guerra y Paz, volumen 2, Lev Tolstoi.**

Este trabajo hace parte de una serie de investigaciones desarrolladas en el marco de la línea de Investigación: Subjetividades y Subjetivaciones políticas de la Maestría en Educación y Derechos Humanos de la Universidad Autónoma Latinoamericana, y en especial, del programa de investigación sobre Fobopolítica formulado por la profesora Agudelo López (2016) como una apuesta por entender el uso del miedo desde distintos ámbitos del saber, para el caso, la relación del miedo con la religión neo-pentecostal, esto dentro de los desarrollos alcanzados con relación al análisis de la relación poder, religión, poder, y uso político del miedo.

Es un ejercicio de investigación se inscribe dentro del paradigma cualitativo, con enfoque posestructuralista, como se observa en la Tabla 6, cada uno de los objetivos se desarrollará a partir del método propuesto por Agudelo López (2016) y fundamentado en la postura de Foucault. En él se indaga por la comprensión interpretativa de las conductas humanas, para entender el propio marco de referencia como individuo y como sociedad, una búsqueda cualitativa de significados y sentidos de la acción humana que permita de construir desde el

análisis teórico las categorías presuntamente dicotómicas de religión y Estado, religión y política.

| Objetivo                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | Perspectiva           | Método                              | Técnica               |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------|-------------------------------------|-----------------------|
| <b>Objetivo general</b><br><br>Analizar los procesos de configuración de subjetividades políticas que se desarrollan en grupos pentecostales en Colombia, a partir de la revisión teórica sobre la relación poder-religión-miedo en el cristianismo occidental y las herramientas analíticas de la categoría Fobopolítica. | Post-estructuralista. | Eventualización y problematización. | Archivo               |
| <b>Objetivo 1</b><br>Identificar las relaciones entre poder, religión y miedo en el cristianismo occidental, las creencias modernas sobre lo religioso, y sus implicaciones en el fenómeno pentecostal.                                                                                                                    | Post-estructuralista. | Discusión con actores.              | Revisión documental / |
| <b>Objetivo 2</b><br>Describir procesos mediante los cuales se configura la subjetividad pentecostal en Colombia.                                                                                                                                                                                                          | Post-estructuralista. | Discusión con actores.              | Revisión documental   |

**Tabla 6:** Diseño metodológico del ensayo

Para ello se tendrá presente el método de la eventualización y problematización con el fin de comprender el uso político del miedo en los grupos pentecostales. Este método nos permite sospechar de las categorías binarias, categóricas, generalizantes, homogeneizantes que, al menos en temas de religión, no permiten comprender la compleja relación, tipos, formas, especificidades, y momentos asociados a las mismas, a su relación con el saber, el poder y la verdad en el análisis de la historia desde una perspectiva no lineal, una genealogía o arqueología de las nociones religión y poder en términos foucaultianos.

La eventualización que hace parte del método busca dar uso a los eventos como formas de trabajo sobre el pensamiento propio y colectivo, que contemplan el interrogante radical de los acontecimientos, las elaboraciones construidas a nivel histórico, los discursos y saberes como dadores de sentido y sus pretensiones de verdad. Permitiendo así revisar las prácticas humanas y los procesos de naturalización que hacen de estas prácticas elementos constitutivos de la vida cotidiana, produciendo así ordenes de realidad que van dando forma a subjetividades y a nuevos procesos de subjetivación.

Esto hace posibles rupturas con las evidencias, aquellas sobre las que se apoyan nuestro saber, nuestros consentimientos, nuestras prácticas. Esta es la primera función ético-política de lo que denomina Foucault como eventualización (Agudelo López, 2016, pág. 87).

La eventualización implica un ejercicio de interrogación radical a los acontecimientos, elaboraciones históricas, discursos y saberes que se han configurado como verdad, tanto como a las prácticas que han permitido que se naturalicen y se conviertan en elementos estructurantes de la vida cotidiana. Es decir, no se trata exclusivamente de cuestionar los hechos tanto como de develar los diferentes modos mediante los cuales han alcanzado su estatuto de verdad y han producido órdenes de realidad sobre los cuales, entre otras cosas, se erigen las subjetividades y más aún nuevos procesos de subjetivación. Las prácticas por tanto constituyen una de las herramientas más importantes de la eventualización, ya que opera como bisagra que articula los discursos con aquello que producen como acción (Agudelo López, 2016, pág. 88 y 89).

La eventualización, cómo parte del método nos permite sospechar, dudar de aquello que damos por hecho, preguntarnos por el origen, el sentido original, cuestionarnos nuestra propia creencia sobre una categoría que damos por sentado, en tanto se pregunta por el origen, por el devenir, es genealógico, y es arqueológico, en tanto reconstruye un acervo probatorio basado en hechos auscultados en la historia.

Un proceso de eventualización implica (...) una “sospecha radical y una lucha permanente sobre los conceptos y supuestos que tienden a tomarse como evidentes y que en general se mantienen fuera de examen, implica un procedimiento de acercamiento cauteloso a otros horizontes de historicidad y a los propios buscando entender en sus singulares amarres un suceso o series de sucesos específicos (2008. pág. 116). De ahí que en la búsqueda de cimientos que soportan las que damos por verdad, la eventualización se instituye como uno de los principios clave del método arqueológico y le otorga al ejercicio hermenéutico una fuente importante de acontecimientos para la deliberación (Agudelo López, 2016, pág. 89).

Con relación a los discursos relacionados con la relación entre religión y el miedo, el uso de esta estrategia analítica pone de presente los actores y las teorías que dan sentido y soporte a los mismos, así mismo como a “la producción de prácticas” que representadas o no en el discurso, dan forma a un acontecimiento. Permitiendo así el análisis de los efectos de jurisdicción y veridicción relacionados con los regímenes de prácticas religiosas de los grupos pentecostales. Al respecto Agudelo López expresa lo siguiente:

Conforme con lo expresado por Foucault, este análisis de los regímenes de prácticas requiere considerar las programaciones de conducta, que tienen a la vez unos efectos de prescripción en relación a lo que está por hacer (efectos de jurisdicción) y unos efectos de codificación en relación a lo que está por saber (efectos de veridicción) (Agudelo López, 2016, pág. 90).

El proceso de análisis de la eventualización se consolida a partir de la revisión de “los regímenes de prácticas que incorporen acontecimientos, conductas y efectos relativos a la acción y el conocimiento” (Agudelo López, 2016), motivada por el interés puesto a través de esta estrategia que logra pesquisar conexiones, encuentros, apoyos, relaciones de fuerza, bloques y estrategias, ubicados en una temporalidad que se normalizan hasta instituirse como evidencia, alcanzando su universalidad, y necesidad, instaurando con ello regímenes de jurisdicción, -formas de hacer o prácticas- y veridicción -formas de saber o creencias-.

Al respecto:

Dado que la eventualización implica, a decir de Foucault “encontrar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloques, las relaciones de fuerza, las estrategias, etc., que en un determinado momento, han formado lo que luego funcionará como evidencia, universalidad, necesidad” (Foucault, 1982. pág. 61) además de los efectos de jurisdicción y veridicción que tienen los regímenes de prácticas, un elemento sustancial para el análisis, lo constituye el evento en sí mismo que da cuenta de la discontinuidad, de la ruptura que instala un nuevo orden, a partir del cual se hace posible la naturalización histórica de lo que en el presente es dado por verdad (Agudelo López, 2016, pág. 91).

Parafraseando a Agudelo, en una cita que realiza sobre Foucault, la problematización consiste en tratar de develar y remover la falsa evidencia, a fin de mostrar su precariedad a la hora de dar cuenta de “procesos históricos múltiples y en ocasiones resistentes”. Además, define como estrategias la eventualización y la priorización que se materializan a través de la “herramienta analítica del dispositivo”, donde la eventualización consiste en la comprensión de “momentos en que se presenta la categoría” y la problematización alude a los “efectos en la vida actual” (Agudelo López, 2016).

Agudelo citando a Foucault, plantea que la problematización establece una “elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y pensamientos que plantean problemas a la política” toda una serie de cuestionamientos orientados al proceso interpretativo y práctico en las formas de hacer política en determinados momentos de la historia (Agudelo López, 2016).

La problematización es, a diferencia de la historia de las ideas o de las mentalidades, una historia crítica del pensamiento, que nace de la vigencia, la urgencia y la necesidad de abordaje de un tema en la obra de Foucault. Agudelo lo expresa de la siguiente forma:

(...) el trabajo de un intelectual no es modelar la voluntad política de los otros, es, por los análisis que lleva a cabo en sus dominios, volver a interrogar las

evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de actuar y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, recobrar las medidas de las reglas y de las instituciones y, a partir de esta re- problematización (donde el intelectual desempeña su oficio específico), participar en la formación de una voluntad política (donde ha de desempeñar su papel de ciudadano) (Agudelo López, 2016, pág. 97y 98).

En Colombia, hablar en los hogares de política y religión suelen ser temas que generan conflictos, incluso se dice coloquialmente que esos temas no se tocan en la mesa. Justamente son los temas que aborda este trabajo, por un lado, lo religioso cargado de supuestos históricos, y por el otro la política, la cual también suele ser entendida actualmente como un asunto lejano a la religión, incluso en el argot popular la política es vista como un asunto lejano, una actividad de los políticos, con una importante carga negativa, como el espacio donde se mueven los corruptos, el espacio de las clientelas y las burocracias.

Como expresé anteriormente, he participado en comunidades religiosas de corte pentecostal, en ellas, es muy importante realizar proselitismo y llevar nuevas personas a la congregación. Es un acto sugestivamente obligatorio, pero también he participado de procesos políticos electorales. En ambos casos, el proselitismo es necesario, y en ambos casos, la reacción de las personas suele ser la misma: hostil. Al parecer existe un temor latente a la manipulación de las conciencias, una frustración frente al ejercicio del poder y un malestar que se expresa en rechazo al ejercicio de la política, la religión y la posible relación entre ambas.

La posibilidad de abordar esta diada religión y política desde Foucault permite el acercamiento a la misma en toda su complejidad, en un diálogo presente entre las teorías de la secularización, las teologías políticas, y lo abordado por este autor en la historia de la gobernabilidad y su relación con el poder pastoral, que permite la comprensión desde las prácticas y no desde las teorías. Una mirada desde el sujeto y el poder, que entreteje dinámicas relacionadas con la conducta, el cuidado de las almas presente en el poder



pastoral como dispositivo de control, con la presencia de este, más perfeccionado, en la sociedad moderna, a través de formas del mismo dispositivo con nuevas formas de control desde la salud (médico, psiquiatras) la justicia (juez, abogado) y el poder, (biopoder).

Mi interés por los grupos pentecostales surge principalmente de su postura pública a la hora de establecer acciones de carácter político, y como ha sido posiblemente usado el miedo como dispositivo en sus prácticas. Abordar este tema sugiere repensar lo religioso, tanto como lo político, evitando los juicios de valor, las certezas, y navegando en la comprensión que nos sugiere el método elegido. Con ello, al mirar este tema, me asaltan varios enunciados relacionados con la impronta religiosa en su relación con lo político:

Los procesos de secularización y las ideas seculares son progresistas, mientras que las religiones son conservadoras; el humanismo es racional y las religiones son irracionales; la fe es un acto irracional y la razón no puede ser de carácter religioso; la religión es fundamentalista y por lo tanto no tiene relación alguna con los derechos humanos; los derechos humanos son expresiones de la razón y no de una creencia hegemónica; la religión está directamente relacionada con el mantenimiento del poder político hegemónico y legitima todo tipo de dominación; la religión es un asunto de la esfera privada, la misma no debe vincularse en los asuntos de carácter público; la categoría Religión como inmanente sin reconocer que la misma tienen su origen en la modernidad, con las disputas por el control de los sentidos y de las prácticas originadas en la separación iglesia/ Estados; la razón ilustrada es la única razón válida; la dignidad humana como resultado único del proyecto ilustrado, el diálogo entre jerarcas de iglesias es sinónimo de diálogo interreligioso e intercultural; secularismos, secularización, laicismo y laicidad son sinónimos así como anticlericalismo, ateísmo, y seculares.

### **Herramientas analíticas e interpretativas**

Finalmente, en el marco del estudio de la fobopolítica propuesto por Agudelo López desde una perspectiva posestructuralista con fines interpretativos del miedo como dispositivo de control, se revisarán los siguientes 8 rasgos de la fobopolítica presentes en el texto

“Fobopolítica. Rúbricas de una gubernamentalidad contemporánea” (Agudelo López, 2016), se enuncian en su totalidad los 8, pero para efectos de la investigación se tendrán presente tres de estos: Espacios de seguridad, formas de normalización y dominios sobre el cuerpo:

**Espacios de seguridad:** Un elemento cardinal en la comprensión de los espacios de seguridad, que articula territorio, cuerpo y población es el medio, ya que hace posible definir la acción y su capacidad de operar sobre los cuerpos logrando las condiciones de regulación previstas por el dispositivo. El medio configura el ámbito en el cual se da la circulación de la acción, está compuesto por el conjunto de datos que alimentan la acción y contiene los efectos que recaerán en la población que en él habita, posterior a la implementación de las medidas de seguridad (Foucault. 2006. pág. 41). En el medio está el dominio sobre las causas y los efectos, tanto como los procesos de intervención, de ahí que definir el medio donde se lleva a cabo la acción de seguridad, permite al dispositivo el control sobre la totalidad de la población. Esta idea del medio no solo permite circunscribirla acción de seguridad, también es la clave para comprender la condición profundamente biopolítica del dispositivo.

**Formas de la normalización:** En el Dispositivo de Seguridad que tiene una pretensión expansiva y de carácter centrífugo, la normalización aparece como una tecnología capaz de lograr la regulación de los sujetos en función de aspiraciones concretas. Esta acción heredada de los mecanismos disciplinarios, factura resultados importantes al dispositivo y permite su prolongada acción en campos donde inicialmente no estaba prevista su aplicación.

**Dominios sobre el cuerpo:** hace referencia a la fuerza que los dispositivos tienen en la transformación de la condición de humanidad. El cuerpo es el lugar de poder y afirmación del dispositivo, tanto como el lugar que fecunda la resistencia, la fuga y la disrupción. (Agudelo López, 2016, págs. 6-9).

## **Ruta argumentativa**

### **1. Línea argumental 1: Religión y poder: aproximación histórica al cristianismo y al humanismo en occidente**

El horizonte de la historia aún está abierto.  
Si la rememoración del pasado se convirtiera en una  
fuerza motriz en la lucha por cambiar el mundo, esa lucha tendría  
como objeto una revolución hasta aquí abolida  
en las anteriores revoluciones históricas».

**Henry A. Giroux**

En la célebre trilogía “De animales a dioses” (2014) “Homo deus” (2015) y “21 lecciones para el siglo XXI” (2018) Yuval Noah Harari realiza un recuento histórico en el que presenta la relación entre avances tecnológicos y ordenamientos sociales humanos, que vandesde el descubrimiento del fuego, el lenguaje ficticio, la agricultura, la domesticación de animales, la rueda, hasta llegar a la máquina de vapor, la bomba atómica y las telecomunicaciones.

De acuerdo con Harari (2014) cada creación humana emerge acompañada de un lenguaje ficticio (imaginado) que le da forma y sentido al orden social que erige y que va acompañado de representaciones simbólicas particulares; de este modo, para Harari la religión es una creación humana que “puede definirse como un sistema de normas y valores humanos que se basa en la creencia en un orden sobrehumano” (2014, pág. 157). La mirada de este autor sobre la religión y, específicamente, su percepción sobre el papel histórico que ha jugado resulta de gran interés para el presente ensayo académico. Harari es enfático en señalar que:

Puesto que todos los órdenes y las jerarquías sociales son imaginados, todos son frágiles, y cuanto mayor es la sociedad, más frágil es; las religiones afirman que

nuestras leyes no son el resultado del capricho humano, sino que son ordenadas por una autoridad absoluta y suprema. Esto ayuda a situar al menos algunas leyes fundamentales más allá de toda contestación, con lo que se asegura la estabilidad social (Harari, 2014, pág. 157).

Estos órdenes sociales y jerarquías sociales imaginarias comienzan a ser estudiadas a partir de mediados del siglo XIX, que se caracteriza por el advenimiento de la sociedad capitalista, derivada de la revolución industrial y las revoluciones burguesas. Lo anterior como parte del proyecto social y político liderado desde el pensamiento ilustrado moderno que, en contravía con el orden social teocéntrico instaurado en el medioevo occidental, centra su atención en una sociedad de los hombres para los hombres amparados en la razón y la ciencia.

En esta aproximación al cristianismo como poder desarrollaremos un esbozo general sobre el significado de la religión desde diferentes autores que han abordado el tema desde la sociología. Siendo este uno de los principales temas de debate en el surgimiento de esta disciplina del saber en las ciencias sociales durante el siglo XIX, y que como vimos, es un momento de ruptura con las formas de entender lo religioso, dando origen incluso a la categoría de la religión como objeto de estudio.

Con el fin de eventualizar y problematizar la relación entre religión, miedo y poder, inicialmente desarrollaremos un análisis sobre la relación entre miedo y religión, para dar paso al análisis de la relación entre religión y poder desde la sociología clásica, finalizando con una revisión de los principales aportes a dicho tema presentes en el análisis sobre la religión positiva en textos de juventud de Hegel, que serán contrastados con debates más contemporáneos sobre el campo religioso en Pierre Bourdieu y el poder pastoral en Foucault.

#### ***a. Religión y miedo: una relación sujeta a debate***

En su trabajo “La monarquía del miedo” Martha C. Nussbaum, realiza un trabajo filosófico sobre lo que define como la crisis de la política actual. En este trabajo aborda la relación que existe entre el miedo como emoción con relación a la ira, el asco y la envidia. A partir de esta obra, ella desarrolla un interesante análisis sobre el miedo del cual intentaré sacar algunas de las definiciones presentes en la misma.

La reacción natural de huir del peligro está presente en los animales, y el hombre comparte con ellos ¿esa tendencia a resguardarse frente a los peligros que le amenazan. Así que el miedo, según Nussbaum hace parte de nuestro instinto animal de supervivencia, una emoción primaria desde el punto de vista evolutivo y es temprana desde el genético. Las reacciones químicas y físicas originadas en los cuerpos al ser expuestas a situaciones que activen el miedo suelen presentarse de forma diferente en cada uno de los sujetos, sin embargo, existe una importante participación de la amígdala en dicho proceso. Esta glándula se activa frente a los estímulos externos e internos. En los humanos dicho estímulo se diferencia por que puede estar presente en fuentes perceptivas, intelectuales o lingüísticas.

Nussbaum afirma que el miedo está supeditado a la conciencia subjetiva que tienen las criaturas de los objetos frente a las cuales reaccionan –genéticamente- pero también por procesos de aprendizajes que forman nociones preconcebidas sobre situaciones, lugares y objetos potencialmente dañinos. Este modelamiento por aprendizaje le da forma al miedo humano que se va alejando de la reacción natural del animal.

Al referirse al miedo en Aristóteles, Nussbaum explica que el miedo es entendido por éste como un dolor producido por la presencia de algo que hace un mal que amenaza el propio bien y la sensación de impotencia de repelerlo. Un miedo profundamente narcisista, que es primitivo y es asocial. Este miedo tiene la tendencia a centrarse en la salvación del yo narcisista. La preocupación del yo es la supervivencia, y este representa en las necesidades básicas: comer, dormir, reproducirse, descansar. Por tal motivo, el miedo suele ser una reacción a la posibilidad de pasar hambre, sed, a padecer frío, a la oscuridad, y la

imposibilidad de hacer algo para solucionarlo. El miedo entonces es una emoción que responde a la incertidumbre.

Todas estas necesidades básicas pueden ser suplidas de una u otra forma, sin embargo, con la experiencia de la muerte el ser humano desarrolla una nueva forma de miedo no animal, este último es consciente del peligro, pero el humano desarrolla una forma de percepción sobre la finitud de su propia existencia, y con ello, el principal miedo humano, el miedo a la muerte. Todos los demás miedos, afirma Nussbaum son realmente formas de este miedo.

Otros miedos se pueden disipar, pero el miedo a la muerte nunca será infundado, por ello el relato ficcionado de la religión tienen tanto poder, ofrece respuestas, certezas sobre la muerte.

El miedo hace que busquemos evitar el desastre. El miedo implica una amenaza inminente al bienestar propio. Es suceso próximo, importante para la supervivencia o bienestar, de una situación percibida como verdadera, que está fuera de control y que supera la capacidad de respuesta. El miedo requiere ser creíble, y por ello puede ser creado. El mensajero de alarma debe ser creíble y confiable en virtud de los acontecimientos, sin embargo, puede el miedo ser construido y manipulado para producir reacciones de un tipo u otro. El miedo está influido y construido a partir de la cultura, la política y la retórica. Afirma Nussbaum que Aristóteles asegura que para lograr que alguien haga lo que deseamos es menester estudiar sus emociones a fin de ajustar el discurso a su propia psicología.

El miedo busca el control, tiene ansiedad de control. El miedo es la emoción del poder que busca perpetuarse, según comenta Nussbaum citando a Proust y a Rousseau: “El miedo busca controlar y usar a otros”.

El miedo rompe con la discrepancia y hace que todos busquen refugio frente al daño, buscando cobijo en el grupo o en liderazgo de un líder confiable. El miedo al abandono es el miedo a ser incapaz de valerse por sí mismo para enfrentar la muerte. La servidumbre es la entrega -al soberano/líder- de la libertad propia a cambio de la seguridad y protección, y

con ello, el alejamiento de la muerte, es decir, la búsqueda de la paz, la salud y la seguridad.

El miedo es un arma que le sirve a los monarcas para intimidar con el castigo y garantizar la obediencia. La sensación del miedo al extranjero hace que se entregue la voluntad para garantizar el cuidado del grupo, ofreciendo libertad a cambio de seguridad, instaurando así una servidumbre voluntaria. Como arma el miedo al ser una emoción moldeable puede ser usada según diferentes contextos y normas sociales.

El control está asociado al miedo, una vez en el poder, el miedo a perderlo hace de la violencia un arma para la perpetuación, y la ficción religiosa una forma de miedo legitimador de esta relación de dominio. Dentro de las ficciones religiosas están las expiaciones por miedo que suelen ser usadas por el poder sobre personas o grupos impopulares, antagónicos, durante las épocas de crisis y tensión. La violencia es una forma de afrontamiento del miedo frente al riesgo de daño propio, la violencia del poder además hace posible la relación de servidumbre sobre el miedo a la rebelión que subvierta la relación dominación/dominado.

Nussbaum, plantea que el miedo puede llegar a romper con las posibilidades de reciprocidad y vínculos afectivos. Rompe con la seguridad, la sensación de protección y la confianza. Con lo cual, considero que se encuentra al revisar la obra de Harari una noción sobre el uso de la ficción religiosa como antídoto al miedo grupal a la hora de enfrentar las amenazas que ofrece el medio y las circunstancias.

Nussbaum afirma que la democracia es el sistema que hace posible la sana reciprocidad, y que por ello se encuentra amenazada por el miedo que rompe con la confianza. Creo que es evidente que de lo que está hablando esta autora es de una ficción religiosa más, siendo la ficción religiosa la que hace posible el relato aglutinador de voluntades, la seguridad y confianza en la subjetividad de los creyentes y el afrontamiento de los miedos. La democracia como creencia conserva todos los elementos ficcionales e ideales de toda

religión, y al mismo tiempo, puede ser empleada por el poder como forma de miedo, expiación, diferenciación y control de unos grupos sobre otros.

Puede interpretarse entonces que la religión es un relato de superación del miedo en tanto ofrece certezas frente a la incertidumbre, tiene el potencial de construir nuevos miedos ficcionado por el poder de un orden social particular, estableciendo los enemigos, los prohibidos, e instaurando y legitimando así formas de dominación de unos hombres sobre otros.

En la capacidad de ficcionar se encuentra la posibilidad como especie para trazar ruta de supervivencia colectiva en medio de la hostilidad de un medio que hemos buscado dominar. Un dominio sobre el ambiente que, al traducirse en distintas formas de organización social, ha dado lugar a la dominación de unos grupos sociales sobre otros, y con ello, la construcción de diversas formas de identificación y diferenciación no ausentes de violencia.

#### ***b. Relación entre religión y miedo***

Al analizar los usos problemáticos del binomio religión y miedo, Francisco Diez de Velasco revisa el miedo como fuente de estigmatización de lo religioso, a partir de una revisión histórica de las religiones, transitando desde la cultura clásica griega hasta el presente siglo.

La relación causa efecto entre religión y miedo es puesta en duda, al plantear las posibilidades de combinación que se pueden encontrar entre ambas. Esta puede instaurarse como religión del miedo, forma de violencia contra todo aquello que pone en riesgo la perpetuación de su poder, herramienta ideológica del poder con capacidad para incidir en las subjetivaciones de los sujetos –súbditos-, pero también como una suerte de relato cohesionador para el afrontamiento de miedos individuales y colectivos, ficción posibilitadora en tanto que certeza ideada y proyectada sobre las posibilidades de ocurrencia de un mal y la construcción de certezas para su afrontamiento. En palabras de Velasco:



La religión y el miedo se combinan creando formas diferentes, unas sociales, otras individuales, marcando finales o adelantando su prelude, explotando ese mecanismo humano que es la angustia, la ansiedad, el temor que, a la vez que nos hace sufrir, nos alerta frente al exterior, fortalece nuestros sentidos y nuestra capacidad de reacción frente a lo inesperado, resulta un depurado mecanismo para permitirnos sobrevivir en un mundo que, en cualquier momento, puede volverse desconocido y peligroso. O mejor dicho, para prepararnos para la incomprensibilidad de este, para permitir ubicar en nuestra experiencia, que se desea identificada del pasado al hoy, ese porcentaje de lo inesperado que todo lo puede llegar a trastocar. El miedo sería algo como una predisposición a lo peor, una predicción de lo que puede llegar, una premonición que atenaza el corazón, que estrecha las miras y las entrañas, que busca explicar lo que todavía no ha ocurrido y que por mejor vehículo halla el símbolo, y por mejor lenguaje el de la religión (Velasco, 2016, pág. 33).

Saberse vivo es saber que el día de la muerte está trazado, esa certeza acompaña a todos los seres humanos y configura la realidad del miedo que la religión intenta responder. Para Velasco, la religión es una respuesta a la experiencia de la muerte que es exclusiva de los seres humanos y que les diferencia de otros mamíferos (Tánatos), una forma diferente de aquella que también sirve de construcción de relatos basados en el encantamiento contemplativo de las maravillas de la naturaleza y de las preguntas frente a la bóveda celeste (Uranos).

Identificarse como futuro cadáver es sentirse ser temporal: pensar el morir es sentirse castigado y temer ese castigo, en resumen, creer es tener miedo. Dos sendas de la religión: lo sublime, lo inefable, una experiencia casi-estética de lo inconmensurable y celeste- celestial, frente a lo temible, lo angustioso, lo desgarrador, la certeza de la finitud y la decrepitud, la línea sin escape marcada desde el nacer (que porta en su alegría su contrario en potencia) (Velasco, 2016, pág. 29).

Velasco, encuentra en el miedo una suerte de forma de dispositivo presente en la noción de pequeñez / enorme universo, y acabamiento/fin de existencia, que se usa por diversos órdenes sociales para ejercer control, adoctrinamiento de la conducta cotidiana y legitimación del poder de unos frente a otros.

Pero más allá de grandes teorías (y grandes narraciones) sobre los orígenes de la religión y los diferentes miedos puestos al descubierto en ambas: miedo a lo enorme, que aplasta la pequeñez de lo humano, y miedo al acabamiento, que descompone, desidentifica y deshumaniza; alejándonos, por tanto, de los territorios de la explicación que se quiere total y originaria, encontramos que el mecanismo del miedo ha sido explotado por muchas sociedades humanas, como instrumento del control social, de la coacción personal, del ordenamiento de la vida común (y de la preeminencia de los unos sobre el resto). (Velasco, 2016, págs. 29-30).

Para Velasco, el uso del miedo se remonta a la construcción de una noción patriarcal de la sociedad, acompañada, dicha realidad, de la presencia de una estructura de poder derivada de la misma, de la representación de un gobernante dios –hombre deus- que ejerce de forma absoluta el poder, y donde los súbditos deben obedecer por temor al castigo. Esta representación del monarca castigador se refleja en la religión del miedo.

Desde las primeras civilizaciones con sus monarcas terribles (aunque fueran paternos, o quizá justamente por ello) y sus Dioses calcados de ellos (y viceversa, en un confuso ir y venir de cielo a tierra que termina mutando ambos parámetros y haciendo Dioses de los hombres que mandan), se configura la terribilidad e inescrutabilidad de unos Dioses de los que cabe esperar cualquier arbitrariedad por no tener que ajustarse a reglas comunes. Dioses del poder que imperan desde el argumento de una religión del miedo, que anulan a sus fieles como los súbditos están aminorados por esos gobernantes que ya son distintos a los demás seres humanos, aunque, como todos, terminen muriendo, pero para los que se ideó una

compleja metamorfosis de lo evidente haciendo de los muertos los auténticos vivos, de la muerte apoteosis, de sus tumbas, templos (Velasco, 2016, págs. 33-34).

Ese panóptico de la divinidad, castigador que hace las veces de padre creador, omnipresente, omnisciente, omnipotente, de quien no se puede escapar, que te vigila y al que se teme y por ello se obedece, hace del miedo una forma de subjetivación, el temor de subvertir el mandato divino configurando el dispositivo de la culpa: la obligatoriedad de la revisión de pensamientos y conductas continuamente, la entrega de la libertad de ser y pensar en la cotidianidad de los súbditos.

Este terrible modelo ha perdurado en el combinado patriarcal que hermana creer con temer, al padre, al rey, al Dios. Nada escapa a sus miradas consecutivas. ¿Quién se libraría entonces del miedo a la incorrección, al error, al pecado? Y, ¿cómo escapar de sus consecuencias? cuando la vigilancia se hace desde el interior de la conciencia, desde la más íntima parcela del ser, por creer que alguien todo lo ve y todo lo tiene en cuenta, con la eficacia del más perfecto burócrata, con la memoria del más celoso de los padres, con la rigidez de la que solamente es capaz uno mismo contra sí mismo. Es tener al enemigo en casa, tomando el timón, por ejemplo, en la angustia del buscar el sueño, cuando no hay mayor castigo que el insomnio, ni mayor premio que el descanso del justo, de aquel que tiene (cree tener o quiere creertener) la conciencia tranquila, aunque para ello sea necesario el mucho temer.

Critias (o quizá Eurípides<sup>15</sup>), hace dos milenios y medio, hacía decir a Sísifo que la creencia en los Dioses (diríamos, quizá, en ese tipo de Dioses de la vigilancia) fue obra de la necesidad de controlar la esfera de lo privado, anulando hasta el pensar y el dañar a escondidas. (Velasco, 2016, pág. 34).

En la plataforma de Netflix se encuentra la serie de cinco capítulos “La familia” (Netflix, 2008), en ella se da cuenta del poder alcanzado por un grupo de líderes cristianos protestantes en los EEUU a través de unas cenas con altas dignidades mundiales en un evento que busca compartir un mensaje cristiano. Las personas que desean participar de

esta sociedad se constituyen una suerte de logia que ora estudia la biblia y participa de las actividades programadas por estos. Una frase repetida durante la serie que tiene relación con el poder omnipresente de la divinidad es pronunciada por uno de los chicos que hacen de líderes de la fraternidad: “no puedes huir de Jesús, tarde o temprano serás suyo”.

El miedo se constituye en una herramienta de poder que hace posible el control de la conducta de los sujetos, para ello se vale de la creación de los dioses que respondan a dicha necesidad de poder. Así los hombres se vuelven hacedores de los dioses que representan sus miedos y los miedos que contemplan los sistemas culturales presentes en distintas sociedades.

Esta forma de ver el miedo se asemeja a los postulados de Ludwig Feuerbach en la esencia del cristianismo (1841), a través del cual se expresa que no es “dios” quien crea a los hombres, sino los hombres que crean a “dios”; en otras palabras, es en la capacidad de ficcionar de un pueblo, de sus estructuras de poder, los sistemas culturales y la memoria, las necesidades y los sentidos de futuro (Zemelmam, 2012) los que dan origen a las diferentes formas de divinidad –religión- un fluido continuo de cambio que hace que tanto la realidad material cambie, las herramientas para transformar la misma y también los sistemas simbólicos para interpretarlas.

La omnipresencia de los dioses creados, la sensación de ser vigilado y del posible castigo, obliga a los hombres a someterse a los designios del producto de su imaginación, Velasco expresa que el miedo cumple una suerte de subjetivación a través de la culpa que logra un control más eficiente –dispositivo- de la conducta humana a través de las diversas formas religiosas. No lo expresa directamente Velasco, pero como veremos más adelante, esta capacidad de subjetivación no estaba presente en otras formas previas a la religión cristiana. Es en el cristianismo donde el creyente (súbdito y soberano) se ven en la obligación de cumplir los mandatos divinos y de sus representantes, examinándose en pensamiento y obra. Justamente en este acto de evaluación constante, se presenta la confesión como una forma de poder sobre la conducta humana.

Confesar los pecados se convierte en una ceremonia de renovación, en una pequeña (o gran) conversión que mitiga la angustia, que desenreda el miedo, dispersa el temor, el remedio siendo idéntico a la enfermedad, exigiendo una aniquilación de los valores autónomos frente a lo estimado superior, una heteronomía que, para muchos, no resulta ser más que el consuelo de la sumisión a la tiranía. Dejar que otros piensen y decidan, para tantos, resulta un recurso cómodo que permite un reposo abierto al vivir la vida de modo menos responsable, pero no por ello menos intenso, con la, quizá ilusoria, libertad de la despreocupación (Velasco, 2016, pág. 36).

La necesidad del horizonte del terrible castigo donde encontrar la fuerza para no apartarse del que se estima recto camino, que hace del miedo moneda cotidiana para no dejarse caer en el pecar (y los gozos imaginarios que procuraría), y que puede hallar sensaciones fuertes justamente en la renuncia (en imaginar la transgresión, pero al no atreverse a realizarla no experimentar el tedio de lo ya vivido) (Velasco, 2016, pág. 37).

De una lectura de lo propuesto por Velasco, podría afirmarse que la sensación de castigo en vida y en la otra vida, esa suerte de miedo intersubjetivo que para ser subsanado requiere de una conducta aprobada por la creencia religiosa, deriva en unos actos de entrega de voluntad para ser guiados lejos de la posible trasgresión, con lo cual se termina por renunciar al acto de pensamiento –elección racional- sujetándose a la lógica del tirano.

El defensor más famoso de la tesis de que la religión es un arma imprescindible en el control de las masas será Polibio (VI, 56) pues plantea un argumento que casi parece el de un ilustrado: si la ciudad la habitasen solo personas sabias, la religión del miedo sería innecesaria, las ficciones engañosas, las imaginaciones sobre los dioses y el Hades no serían precisas. Pero la posibilidad de la conversión del miedo religioso en herramienta del poder para dominar a los que se podría engañar desde la posición del que, al carecer de la sujeción del temor a la ira de los Dioses, no se reprimía en reflejarla en el espejo de sus ignorantes y embrutecidos súbditos, ya la

ofrecía el ateniense hablando por boca de Platón (Leyes 908b-e). (Velasco, 2016, pág. 35).

Creer, temer y dominar, la aniquilación del ser por la culpa, interiorizada, sometida a los fantasmas que produce la agonía del monólogo interior, podía resultar insoportable. Y también en este punto la religión ha ofrecido el fácil camino del absolver, del purificar, del limpiar volviendo a restablecer un equilibrio, imagen de lo deseado, de lo prometido más allá de la vida para los que sepan vivir correctamente. Pero, a la vez, resulta una terrible y angustiosa constatación de la fragilidad del ser humano y su sociedad, siempre acechada por la impureza, por el pecado, por la necesidad de redimirse, dedicando para ello esfuerzos que no resulta lícito calcular, derivando hacia los purificadores y absolutorias parcelas del tener, del decidir y del ser (Velasco, 2016, pág. 36).

La ira de los dioses (poder absoluto) y la necesidad de liberarse de la culpa por las transgresiones sentidas y la sensación de repentino castigo, son el origen, según Velasco, de la necesidad religiosa de un chivo expiatorio, una forma de liberación culposa del castigo por la transgresión a los dioses que es llevada por una víctima, -inocente incluso-, quién es entregado en tributo para el pago de la deuda.

El cristianismo usa dicho símbolo en la imagen de una divinidad –el cristo- sacrificial que lleva las culpas de los pecados y que exige en respuesta una vida consagrada a sus principios, una evaluación continua y purificación de transgresiones para la salvación de los creyentes. Sin embargo, tanto en el cristianismo, como en otras expresiones religiosas, la posibilidad de construir un chivo expiatorio se encuentra presente. Muchas religiones emplean el sacrificio de poblaciones enteras, animales, formas de ostracismo o muerte social como formas de expiación.

Y destaca el castigo ejemplar del auto de fe, con un público babeante para el que la religión ofrecía el consuelo de gozar sin pudor de la violencia, del dolor ajeno, de la muerte del otro, más alterizado cuanto anatemizado. O los rituales del tipo chivo expiatorio, en los que en algunos casos el animal se hace humano y son sus mismos

semejantes los que le castigan con la expulsión, la aniquilación, convertido en fármaco, en remedio de las culpas acumuladas, de los errores sin nombre que solamente los Dioses son capaces de contabilizar, hasta que llega ese terrible umbral en que imaginan que requieren una venganza que puede ser ciega.

(...) Ese miedo a la contaminación miasmática, llevó a algunas ciudades griegas antiguas a escoger de entre los suyos las presas de la violencia colectiva, justificada por la necesidad sentida de equilibrar cada cierto tiempo la relación con los Dioses, ofreciendo a seres humanos como intermediarios para que cualquier culpa anónima recayese sobre ellos, para que la purificación resultase consuelo para todos los demás. El miedo hacía renunciar a uno (o unos cuantos) para salvar a todos, la identidad del ayer convertida en alteridad por medio del rito; miedo hecho violenciacuando para desidentificar había también que lacerar, herir, desfigurar o incluso en algún caso (más en lo mítico) matar, no contentos en ocasiones con la mera expulsión, con el mero ultraje de la muerte social (Velasco, 2016, pág. 37).

En la Biblia se encuentran los tributos de Abraham sacrificando a Isaac, Jefe entregando su hija virgen para ser asesinada en tributo tras la victoria en la batalla, Moisés entregando a la tribu de Coré a filo de espada por el delito de rebelión a la divinidad israelita, y Josué al encontrar la familia anatema Acán. El sacrificio de seres humanos de los pueblos cananeos y fenicios entregados al fuego a la divinidad Moloc, o el tributo de seres humanos para la buena fortuna en las culturas griegas –Agamenón sacrifica a su hija Ifigenia para buenos vientos en la mar-, romanas, y posteriormente las vikingas. Las cacerías de brujas a partir del siglo XV son un claro ejemplo de ello de los sacrificios humanos para contener la furia del dios cristiano católico y protestante.

La representación pública de la expiación del pecado del pueblo, aquella afrenta que ha desatado el furor de los dioses, sienta las bases, según Velasco, de los procesos de consolidación de las doctrinas que definen las conductas que deben guardar los creyentes de una realidad religiosa particular. El temor a los dioses, el cumplimiento cotidiano de las conductas esperadas so pena de castigo, la legitimación de la violencia expiatoria que

permita salvar a todos sacrificando a otros con los cuales se rompen los procesos de identificación. – Se aísla, separa o elimina al diferente, pecador, enfermo, extranjero-. En el cristianismo esta capacidad de inter-subjetivación de las normas de conducta se denomina como pecado.

(...) la pureza recobrada finalmente. Este miedo a la cólera que casi podríamos llamar «mezquina» de los Dioses es el que parece llevar en muchas religiones a blindar los actos sociales y personales por medio de estrictas normas y pautas: tabúes que impiden cometer actos dignos de enfado divino, de preservar al posible (probable) pecador de su pecado y sobre todo a los no pecadores de una venganza ciega (Velasco, 2016, pág. 37).

(...) que es el pecado, el miasma, incluso el karma. Y detrás de todo ello una vida regida por un miedo convertido en filtro de todo pensamiento y de cualquier actuación. Y, además, entendido por muchos como el comportamiento. Más positivo, la actitud verdaderamente correcta: el temor de Dios Y, como contrapartida, las lapidaciones en cumplimiento de la ley religiosa, la violencia social hecha espectáculo (Velasco, 2016, pág. 38).

Esta relación miedo/control adquiere una nueva forma de representación a partir de la revolución francesa comenta Velasco, con ella emerge un miedo originado de la posibilidad de vivir en comunidad en una sociedad del control que pasa de la idea de una divinidad que vigila a una noción del estado que cumple la misma tarea, de los atributos puestos en la sociedad gobernadas por los designios divinos a la sociedad derivada de la voluntad de los hombres.

A pesar de que este autor no relaciona en su artículo este cambio, es importante resaltar que no solo estamos hablando de la revolución francesa, sino del surgimiento de un nuevo orden social, el capitalista. Este nuevo orden social logra integrar las formas previas de ficción, pero construye una nueva.



La instauración del nuevo orden que se presenta como justo, como defensor de la dignidad humana, que se presenta como poseedor de una verdad revelada, ya no por los dioses, sino por la capacidad humana, se instaura una cruzada violenta que purifica los presuntos males del orden social anterior, un ejercicio de la violencia que “desidentifica” al diferente – no racional- y hace posible que los hombres que creen en este proyecto maten y mueran matando, dirigidos por la propaganda de la nueva élite en el poder.

Velasco resalta que en el proyecto moderno ilustrado se usan las formas previas religiosas, la idealización moralizadora y purificadora de la razón, el uso de la violencia para imponer dicha postura, una idea milenarista, la idea de progreso ocasionada por el hombre racional, el orden constitucional dador de sentido, el contrato social de hombres libres, un futuro humano construido para el hombre donde la ciencia resuelva sus necesidades y la razón dirima las diferencias.

El uso religioso del miedo en la revolución francesa, el miedo que hace posible el vivir en comunidad, el autocontrol que redundaba en convivencia, sin necesidad de recurrir al poder momentáneo del más fuerte. Temer, tener el castigo evita el castigo. No necesitan la idea de un dios omnipresente, si tienen la idea de un Estado que vigila.

(...) El miedo desde este punto de vista sería pues un producto fundamental de esa política que se resume en poder vivir en comunidad, que no es más que autocontrolarnos para que la convivencia pueda ser soportable sin recurrir a la ley del momentáneamente más fuerte. Así, por ejemplo, Maximilien Robespierre, en ese miedo que hizo imperar en París (el «terror» desde octubre de 1793 a julio de 1794), muestra componentes religiosos de purificación e instauración de un sistema perfecto milenarista y ofrece argumentos notables en la reflexión general sobre el recurso al miedo por parte de los modelos revolucionarios (y sus justificaciones).

No sería necesario un Dios que vigilase todo, como tampoco sería aceptable su negación, el ateísmo. El gobierno liberaría a Dios (al Ser Supremo) de su faceta de vigilante, no habría pues que temerle, pues bastaría simplemente con temer al gobierno (Velasco, 2016, pág. 35).

El autor hace un salto temporal y nos ubica en lo que fuera un determinante momento a la hora de establecer los miedos contemporáneos, según afirma, a partir de la segunda mitad del siglo XX, en el marco de la guerra fría, el mundo comienza a experimentar un miedo nuclear, la posibilidad del exterminio del hombre sobre la faz de la tierra. Un miedo que se arraigó en una generación frente a la posibilidad de una confrontación entre los dos bloques en confrontación: el poder del comunismo soviético y el capitalismo occidental liderado por los EEUU.

En la producción cinematográfica y conceptual del álbum “The Wall” la banda musical británica Pink Floyd nos sumerge en el sentimiento de esta generación, la crisis global, el desencanto del proyecto de la modernidad, del hombre como hacedor de la barbarie, y del futuro apocalíptico de exterminio humano. Los valores desechos frente a los hechos acontecidos en lo que corre de uno de los siglos más aterradores de la historia humana.

En 1989 el mundo observó atónito por televisión la caída del muro de Berlín que anticipaba el fracaso del orden comunista y la instauración de un nuevo orden. El miedo atómico, a pesar de que la capacidad bélica de exterminio permanece, comienza a difuminarse en otras formas de miedo global.

En la actualidad, afirma Velasco, existe en una suerte de miedo ecológico, tecnológico y microbiológico. A la posibilidad de ver agotados los recursos naturales, el calentamiento global, la crisis climática, el hambre, salinización y pérdida de suministros de agua, se suman la posibilidad de control total derivadas de la tecnología, la inteligencia artificial, la robótica, o la capacidad de la biotecnología para el desarrollo de acciones de terrorismo biológico. Un futuro provisto de las más diversas distopías.

En ello coincide con Nussbaum, quien al analizar el miedo en la sociedad norteamericana plantea que éste está relacionado con la pérdida de control de la vida, incertidumbre de futuro propio y familiar. La ruptura del sueño americano viene acompañada de una sensación de pánico, impotencia, culpabilización y en una alterización de los diferentes como a los que se les endosan los males vividos: migrantes, minorías raciales, religiosas, las mujeres; así como a los problemas relacionados con los procesos de globalización y automatización y su impacto sobre las condiciones de vida. Con lo cual se produce, según

comenta esta autora, a “estrategias agresivas de alterización” cuyo basamento son análisis superfluos de las situaciones vividas.

Ella evoca en el texto “Monarquía del miedo” un relato sobre el impacto de las elecciones presidenciales de 2016 en los EEUU. Según comenta, los estudiantes estaban frente al presunto inicio de un tiempo de caos devenido del gobierno de Donald Trump al que auguraban como portador de los males del radicalismo religioso protestante, la muerte de la democracia liberal de una administración que de seguro actuaría guiada por “el racismo, la misoginia y la homofobia” (Nussbaum M. 2019, pág. 24). Paradójicamente, son los mismos argumentos, pero en sentido contrario, los que promovían los defensores de Trumpen las elecciones de 2020 donde se presentaba a Biden como el candidato de la izquierda internacional, los Iluminatis, que lideraría la agenda proaborto, pro-LGTBI, y quien instauraría un gobierno contrario a los intereses de los ciudadanos americanos con principios morales.

La polarización que está experimentando la política americana que atraviesa las elecciones de países Latinoamericanos. Una confrontación de ideas que se presentan como de derecha e izquierda sostenidas sobre la supuesta catástrofe que implica el arribo del grupo opositor al poder -El caso de los acuerdos de paz en Colombia es uno ellos, y la presidencia de Jair Bolsonaro en Brasil-. Para Nussbaum, este tipo de “pánico no sólo exagera los peligros que presuntamente corremos, sino que hace que este momento sea mucho más peligroso de lo que de otro modo sería y hace también que la probabilidad de que nos conduzca a verdaderos desastres sea mayor”. Afirmo que es una suerte de combinación explosiva entre miedo, sospecha y culpa (Nussbaum M. 2019, pág. 26).

Cuando las personas se temen unas a otras, y temen lo que les depara un futuro desconocido, el miedo las lleva fácilmente a culpar a unos cabezas de turco, a fantasear con venganza y a que cunda una tóxica envidia de la suerte de los afortunados (ya sean estos los vencedores de unas elecciones o aquellas personas u organizaciones que ejercen el dominio social y económico) (Nussbaum M., 2019, pág. 26).

Para Velasco, este panorama en narrativas del miedo permite la construcción de dos tipos de discursos apocalípticos, en primera instancia, desde las formas individuales de religiosidad espiritual por la defensa del planeta y de la vida, los derechos humanos, culturales, de género, el ser humano en armonía con las otras especies, la posibilidad de detener el sistema que hace posible la degradación de la naturaleza, y por el otro, el proselitismo apocalíptico que escribe la posibilidad de una conspiración paranoide de grupos elitistas que estarían detrás de las agendas de destrucción de la moralidad religiosa y que pretenden controlar la población para la instauración de un régimen totalitario. Un régimen que se asegura será liderado por aquellos grupos con los cuales no se identifican: –izquierdas vs derechas, cristianos vs musulmanes, nacionales vs migrantes-.

Pero lo atómico era castigo que no podía exonerar a nadie, ni a justos ni a pecadores, aniquilando en última instancia cualquier sentido que pudiera llegar a tener la vida. Para los creyentes, tal destrucción perdería cualquier posibilidad de explicarse desde la perspectiva de un plan divino, puesto que esta vez ningún superviviente podría recomponer la sociedad humana según presupuestos más religiosamente correctos (carecería de cualquier valor soteriológico). Para los materialistas la imposible escapatoria al holocausto nuclear anularía cualquier explicación en clave de selección natural, no habría seres humanos suficientemente fuertes, suficientemente adaptables y adaptados para sobrevivir.

Hoy en día las armas nucleares permanecen y hasta proliferan y siempre cabe la posibilidad de que terminen cayendo en manos de los dispensadores del terror, pero su uso catastrófico y global ya no nos aterra igual tras haber sobrevivido a Chernóbil. Podrían destruir algunas zonas o incluso algunos países, pero no sería ya como pasaba con aquella Guerra Fría total que solo podía acabar en completa combustión (Velasco, 2016, pág. 30).

Ahora nos hemos dotado de otros fantasmas del miedo que han ocupado el lugar que tuvieron antaño la cólera divina y la atómica. Tenemos el gran miedo del hoy,

el cataclismo ecológico, que auguraría un agostamiento causado por el efecto invernadero, por la proteica influencia de la tecnología deteriorando las protecciones naturales que hacen de la Tierra un planeta antrópico.

(...) Gea-Gaia podría poner los medios para equilibrarnos equilibrándose, reduciendo a la molesta humanidad por medio de calentamientos, deshielos y otros terribles abismos del exterminio en una fantasmagoría del ecologismo más radical para el que el reino milenario estaría desprovisto necesariamente de seres humanos y la Jerusalén celeste sería el mundo perfecto sin presión antrópica, como si todo equilibrio seguro necesitase de la anulación de esos pensadores autónomos (también respecto de la propia naturaleza) que somos los humanos modernos. Para otros el cataclismo se esconde tras las armas químicas y bacteriológicas (cuando no las ya citadas nucleares u otras improvisaciones mortíferas presentes o futuras) en manos de esos señores del terror que se expresan en un lenguaje voluntaria y engañosamente religioso, por resultar más abrupto e impenetrable a los contraargumentos de la razón que desmontan cualquier postura que se sostenga en el matar (Velasco, 2016, pág. 31).

Las actuales formas de temor religioso devenidos de los anteriores órdenes sociales han aparecido nuevas formas de miedo individual de ese sujeto contemporáneo, los críticos de la modernidad han definido como postmoderno, hiper moderno, o de modernidad postergada este individuo que conserva en sí mismo la idea de progreso ya no colectivo, sino de realización personal, y que está en continua búsqueda de la teodicea de la felicidad como garantía de goce hedonista. Una nueva forma de miedo centrada en el alma del individuo moderno que defiende la libertad de pensar y hacer en un orden social con formas nuevas de control burocrático y tecnológico, cuyas normas y valores responsabilizan a este de su propio éxito y fracaso.

Para Velasco, en la actualidad se presentan nuevos miedos que si bien conservan los miedos propios de los tiempos anteriores –temor al castigo de los dioses- centra su atención en el individuo, un miedo a sí mismos, a las “sombras” presentes en el alma humana, al

fracaso social, al rechazo, la fealdad, la gordura, la vejez y la pobreza, unos miedos erigidos desde la búsqueda de experiencias placenteras individuales que implican la cosificación propia y la ajena –todo se hace mercancía-.

Y así el miedo se transforma y, frente a la seguridad que mantienen algunos fundamentalistas (seguros de los fundamentos de lo que creen, inmunes a las influencias debilitadoras de lo moderno y postmoderno), tantos otros son incapaces de saber discernir el objeto del temor religioso. Ya no podría ser el pecado, tan difícil de reconocer si se carece de certezas, ni tampoco los demonios, casi convertidos en folclore o en serpiente informativa bajo el aspecto de secta satánica (a pesar de haber resultado durante milenios las grandes figuras del mal, temibles personificaciones de lo ajeno aterrador). Lejos quedan las angustias del combate cósmico entre el bien y su antagónico, y algunos parecen optar por lanzar la mirada hacia adentro, haciendo surgir nuevas figuras del miedo interiorizado, a las que CarlGustav Jung dotó de identidad arquetípica denominándolas «la sombra».

Miedo a nosotros mismos, al extraño que radica en nuestro interior, al demonio (al daimon) que hay dentro de nosotros, y con el que no parecería caber más que una componenda, es decir, aceptar de un modo no dualista las posibilidades de crecimiento personal que potenciaría el enfrentamiento con él en algunos modelos propugnados desde las «nuevas espiritualidades (o, en otro tipo de lecturas teológicas más tradicionales, tomando directamente el camino del exorcismo...)» Pero también dirigimos nuestras angustias hacia otros derroteros y si bien ya no vemos como pecado lo que remordía la conciencia a nuestros antepasados (regodearnos en los actos impuros, en la infidelidad, en la blasfemia), no dejamos de pensar en un castigo (en forma de obesidad, de fealdad, de envejecimiento) para esos nuevos pecados de nuestro presente que entiende la cultura como culturismo y el cultivo de las virtudes como el cultivo del cuerpo y que, por medio de la autoayuda, nos convierte en siervos de la divinidad de la terapia. Ahora se imaginan como desviaciones inaceptables saltarse la hora del gimnasio o autoengañarnos con el consumo de calorías (Velasco, 2016, pág. 38 y 39).

Según plantea Velasco, al referirse a los fundamentalismos religiosos, en la actualidad la propaganda religiosa tiene la posibilidad de ideologizar las normas y valores morales – humanistas- legitimando el uso de la violencia –matar, morir matando- gracias a los procesos de “desidentificación” de los diferentes. Ese acto de justificación de la maldad o laposibilidad de daño que libera al creyente de la culpa de subvertir los valores que afirma defender donde demoniza al otro, lo separa, diferencia y lo rebaja y lo deshumaniza para luego hacerle la guerra. Así, el miedo se hace presente frente a lo diferente y la violencia seejerce como acto de expiación en favor del bien que supone la creencia que se defiende como justa y universal. Fundamentalismos presentes tanto en las creencias religiosas de dioses celestiales, como en aquellas que afirman la soberanía de la razón humana.

La religión en manos de manipuladores de las ideas se convierte en el más eficaz instrumento de la desidentificación del diferente, ya que no puede haber remordimiento si justamente la fuente de tal sentir, que es la vulneración de las normas morales o éticas, transforma de modo pleno sus valores y se renuncia alegremente a la regla de oro.

Difícilmente en nuestro mundo actual se puede llegar a conseguir, en grupos numerosos, tal falta de escrúpulo en la acción del matar (y morir matando) sin el ingrediente de la religión, manipulada y adornada por los maestros de la propaganda. «Nuestro» imaginario se halla construido por algunos de estos ingredientes angustiosos profundos, por ese miedo que podríamos casi denominar estructural, que se añade a los pequeños miedos de lo cotidiano, del perder el trabajo y la dignidad, la juventud y la autoestima, las comodidades y rutinas, lo que se tiene y se es (o se cree ser) (Velasco, 2016, pág. 32).

Esa angustia existencial del humano actual (postmoderno) que, como vimos, lleva el peso y el miedo individual de su propio destino, que viene perdiendo la capacidad para construir desde lo colectivo, que se ve enfrentado a miedos culposos y también a las distopías apocalípticas, encuentra en los predicadores –profetas- del fin del mundo, que según

Velasco, son una fuente de avivamiento de los temores de una sociedad que se hace cada vez más líquida (Bauman, 2000) y cuyas incertidumbres son mezcladas como ingredientes de nuevos miedos presentes en sus discursos fatalistas.

Desde esta perspectiva quizá no resulten tan extraños los profetas del fin del mundo que parecen esperar con anhelo ese momento del acabar y que parecen haberle dado la vuelta al miedo. Ese miedo que configura nuestra sociedad y nos hace menos, fáciles presas para un desasosiego que puede llegar a desear acabarlo todo, perdida la fuerza de voluntad de buscar el cambio, y que imagina y hasta anhela un momento en el que toda rutina se rompa, ese nuevo tiempo que sería escapatoria de las miserias de la sociedad y del yo enredado, de las insatisfacciones larvadas de nuestra vida cotidiana hecha de desear lo inalcanzado y de desdeñar lo conseguido (Velasco, 2016, pág. 32).

Los milenarismos, según Velasco, se convierten en una suerte de anestesia frente los tiempos de cambio, una sensación esperanzadora de un reseteo de la humanidad que implica un nuevo mundo más justo, los cambios, las crisis se presentan como el advenimiento de los tiempos apocalípticos, los tiempos finales que anticipan la llegada del nuevo orden que rompe de una vez por todas las maldades del mundo actual. Esta forma de pensamiento argumenta el autor, se traduce en una forma de control social que hace que la posibilidad de cambio y modificaciones del sistema no sean necesarias, con lo cual el orden social se mantiene inmutable.

(...) aniquilar el deseo de cambio hoy, a fuerza de engrandecer la imagen del gran cambio que llegará. Una ideología construida desde el anhelo pero también el temor, aceptando vivir el miedo en el presente para imaginar un futuro milenar y postmilenar sin miedo, instaurando un miedo estructural que no aguarda recompensa y castigo para después de la muerte, sino que lo espera en una inmediatez que no puede menos que obligar a modificar, ¡ya mismo!, los comportamientos en lo personal, puesto que el fin parece acechar, esperando en el siguiente recodo del tiempo.



(...) Quizá este valor sedante del milenarismo, de la espera del Apocalipsis, que intimiza la rebelión, pueda explicar su notable auge en Estados Unidos, actúa como instrumento casi transparente de control social, puesto que al dejar por imposible la transformación del sistema, al relegar los parámetros del cambio a una esfera distinta, de índole supuestamente espiritual, doméstica y anula a una parte de la sociedad que podría resultar conflictiva, justamente integrando a los apocalípticos. (Velasco, 2016, pág. 32)

En la actualidad la idea de la religión es vivida también como un asunto premoderno, violento, de dominación, en contravía con las ideas propagandísticas antes expuestas, teje una forma de religiosidad laica que plantea la posibilidad de un goce individual a través de la experiencia espiritual. Esta forma de vivencia de lo religioso sin religión, centra su atención en el disfrute individual, en formas des-institucionalizadas y en las que el goce hedonista –egocéntrico- elude cualquier posibilidad de sentidos colectivos y el uso del miedo para dichos fines, el miedo personal en este tipo de religiosidad posmoderna se presenta como una lucha del individuo por vencer el malestar propio de la existencia no placentera. Esta forma, como puede apreciarse, se presenta como no religiosa, pero tanto está como las otras –milenarista- responden a los valores, normas y miedos propios de la sociedad actual.

La religión hoy en día parece que se desea ámbito alejado de constricciones, más cerca de liberación que de prisión, de libertad que de coacción y si no fuera así, entonces parece que se debería de renunciar a ella y optar por otra cosa, como hacen quienes abogan por hablar de espiritualidad y no de religión para nombrar lo que creen y lo que viven y que imaginan alejado de todo lo institucionalizado y mediatizado (como si un proyecto de individualización de creencias como por el que apuestan pudiese volar lejos de la palestra de lo social hacia esferas impolutas). Desde esa óptica del habría de ser, desde luego, todo lo religioso nunca debería discurrir por los derroteros del miedo, no hubiera debido hacerlo y casi podrían

atreverse a decir que si lo hizo, o lo hace, no deberíamos molestarnos siquiera en mirarlo. (Velasco, 2016, pág. 25)

Esta individualización de la experiencia religiosa atañe también al valor del miedo que se convierte en clave en la superación personal en un camino que se desea denominar de desarrollo espiritual, como temiendo llamarle religión, como intentando marcar una línea entre el pasado, que serían las religiones y sus miserias, y el futuro, que descansaría en modelos diferentes de pensar y actuar (Velasco, 2016, pág. 32).

Las creencias religiosas en la actualidad también se constituyen en una suerte de mercancía que el individuo moderno consume como fuente de goce y de construcción de identidades. Estas creencias e imaginarios atraviesan asuntos presentes en las ideas y miedos religiosos anteriores e incluye nuevas formas y acentuando el miedo a los otros. Según plantea Velasco, con esas diferenciaciones se construyen identidades y otredades que tejen nuevas formas de miedo frente a la desidentificación de esos otros que, según sus formas de creencias, sus circunstancias de vida, lugar de origen, color y capacidad económica, representan una amenaza.

(...) es el miedo al diferente que toma la religión como detonante. Es miedo a la diversidad, a la multirreligiosidad, al converso que se viste de otra manera y al que se tacha de esclavo de una secta, a la inmigración percibida como la invasión del distinto, del que lleva otros atavíos, del que reza de otra manera (o incluso simplemente lo hace de un modo sistemático y público o a deshora, en sábado, en viernes, cinco veces al día).

(...) Y se llega a plantear la existencia de religiones enemigas, conformadoras de civilizaciones enemigas porque pueden en última instancia, como ilustra el diáfano y destructivo pensamiento de Samuel Huntington, poner en peligro privilegios y posiciones de dominio. Religión reducida a geoestrategia, miedo convertido en mortífera arma de combate global, excusa para combatir otra excusa, formulaciones

de una islamofobia a la moda que utiliza el fácil recurso que en el pasado ya desembocó en los horrores del antisemitismo. En suma, la maniobra de convertir en chivos expiatorios de nuestros males a quienes se estima diferentes consustancialmente de nosotros y, por tanto, se imagina elementos no asimilables sino aniquilables (Velasco, 2016, pág. 40)

El soporte del fundamentalismo religioso, dentro del que se encuentran según plantea Velasco, el propio humanismo (revolución francesa) tienen la particularidad de lograr que un cuerpo de fanáticos “que pasa por encima de las personas y sus circunstancias y diferencias para construir prototipos eficaces (aunque absurdos) en la alterización, en la anulación, en la desidentificación” (Velasco, 2016, pág. 39).

Con lo cual puede concluirse que, según Velasco, el miedo puede ser el insumo que da lugar a la religión y que la misma se puede convertir el miedo en un instrumento para la reproducción y mantenimiento de unas formas de control social de unos grupos sobre otros, sin embargo, no por ello, la religión puede ser entendida como una fuente de miedo por sí misma. Como recurso ideológico el miedo ha estado presente en todos los sistemas sociales y sus formas de poder.

No habría religiones del miedo, sino desarrollos en momentos y lugares específicos en los que se potenció el recurso al miedo como una más de las herramientas ideológicas. Tampoco el miedo sería ingrediente necesario en cualquier praxis religiosa, puesto que la religión es un componente demasiado multiforme, cambiante y complejo como para reducirlo a fórmulas de necesario cumplimiento. La diversidad de lo religioso patrocina una diversidad de manifestaciones del miedo, pero, a la vez, nos vacuna contra las descalificaciones generales y nos exige que pongamos atención a las razones que pueden subyacer tras tales descalificaciones, para no hacer del miedo a las religiones un argumento a la hora de emprender y justificar guerras supuestamente de religión, de convertir a las religiones en armas de combate, es decir, efectivamente, en religiones del miedo. (Velasco, 2016, págs. 40-41)

Al considerar lo expuesto podríamos llegar a concluir parafraseando a Velasco que el uso del miedo se encuentra presente en toda forma de ideología que legitima un poder particular, y que dicho poder particular defenderá aquellas ficciones que le permitan perpetuarse en dicho poder, con lo cual, cada orden social construye una forma de representación de lo religioso que responde a las condiciones materiales y de poder en las cuales se desarrolla.

De tal suerte que el uso del miedo y la violencia como un atributo religioso se puede encontrar presente en aquellas instancias religiosas que ejercen poder, entre las cuales se encuentra el humanismo como una forma de creencia religiosa. Esta forma de creencia que se presenta como secular y que presume de mayor racionalidad y justicia en sus propósitos que sus antecesoras religiones monoteístas o politeístas, a todas luces persigue los mismos fines, usa los mismos medios y se defiende de la misma forma. Con la misma maldad y pretensión de bondad diferenciadora.

Por tal motivo, al hablar de fundamentalismos nos encontramos frente a posturas identitarias, creencias que se basan en el miedo a lo diferente, y la imposibilidad para identificarse con esa otredad, legitimando, valores y acciones que están incluso por fuera del credo que se defiende pero que se justifica en tanto proceso de expiación social o colectivo de un mal. Esta situación se puede observar en las diversas formas de creencias cristianas, pero también en las formas humanistas.

### ***c. Miedo, religión y uso de la violencia***

Sergio Sánchez Migallón en su texto “Religión, verdad y violencia” plantea un análisis de tipo eclesial /filosófico que centra su atención en una mirada humanista sobre la ética cristiana, particularmente de corte católica. Una propuesta filosófica sobre la idea de la religión como portadora de violencia y dicha violencia asociada a la idea de verdad.

Para Migallón, la relación entre miedo y violencia se explica en la búsqueda natural de huir o enfrentarse frente a una situación amenazante. Esto puede derivar en una emoción a la

que el autor nombra como pasión desencadenante de actos y conductas irracionales, irreflexivas y violentas. Afirman en consecuencia que toda conducta violenta entraña algún tipo de miedo, entre los que destaca tres tipos: miedo a quedarse solo con lo cual se busca un grupo, el miedo a la muerte, que implica la búsqueda de respuestas trascendentes, y cuando estas verdades se ponen en duda, la búsqueda de formas inmanentes, materiales y vitales – nihilistas- y el miedo al dolor o al castigo que lleva a la búsqueda de la indolencia y la justificación propia. (Migallón, 2015, pág. 299).

A cada tipo de miedo se antepone una forma de violencia, el temor al aislamiento devine en el uso de la violencia psicológica o física para mantener el grupo o aumentarlo, el miedo a la muerte a la violencia derivada de la afiliación ideológica a una determinada doctrina que puede ser defendida y promovida con violencia, el miedo al castigo implica la renuncia a la voluntad, la obediencia ciega (supersticiosa) que valida el uso de la violencia, y, finalmente, el miedo nihilista que implica la posibilidad de ejercer la violencia que pone en riesgo las condiciones materiales e inmanentes.

La relación del miedo y el poder, afirma Migallón está definida por la capacidad efectiva de ejercer violencia, es decir, es necesario disponer de una fuerza y estatus de poder para que la violencia se pueda desarrollar. Con lo cual toda institución afirma el autor, es susceptible de detentar el poder y someter a otros mediante el uso de la violencia.

Migallón, al referirse al Leviatán de Hobbes, describe el proceso por medio del cual la humanidad entrega la libertad con el fin de finalizar el estado de inseguridad que implica ser lobo para el hombre. Esta entrega de libertad constituye el principio sobre el que se organiza el Estado, quien, en adelante, garantizará la seguridad de aquellos de cuya vida se encarga, y quien se encargará de ejercer una violencia que proteja al grupo. (Migallón, 2015, pág. 299)

En la serie “The Walking Dead” publicada en 2010 se presenta un mundo apocalíptico donde gran parte de la humanidad se ha vuelto zombi, y los sobrevivientes se ven en la necesidad de sobrevivir, agrupándose en pequeñas tribus que se apoyan o agreden a fin de conseguir los recursos necesarios, el protagonista de la serie y su grupo han tenido que vivir

experiencias de violencia, muchos de ellos muertos por los zombis o víctimas de otros grupos, a tal punto que ellos mismos se van convirtiendo durante el desarrollo de la serie en unos expertos hacedores de violencia, hasta que, en los últimos capítulos aparece un grupo liderado por un hombre que se apoda Negan. Cada miembro de este grupo afirma ser Negan, y claro está ninguno lo es. Este grupo logra, por medio del miedo, establecer una forma de cooperación con otros grupos, para ello, eligen una persona del grupo nuevo y aleatoriamente la asesinan en presencia de estos, luego les asignan una tarea, una suerte de impuestos a cambio de garantizarles seguridad frente a la violencia que puedan experimentar por parte de otros grupos y claro de ellos mismos. Si tributan, no tendrán violencia, y serán protegidos, si no, serán castigados.

Este tipo de uso del miedo por el poder, que como nos dijo Migallón, debe tener la capacidad para ser ejercido. Es definido por Max Weber al referirse al Estado Moderno como el monopolio de la fuerza, un monopolio que debe ser legal y que busca además ser legítimo, es decir, validado por la mayoría. Negan ejerce un acto de violencia, y luego definen un sistema legal que determina los repartos de autoridad de la organización social que están estableciendo, al final todos son Negan por aceptar esas normas de juego, y terminan por legitimar el poder de éste obedeciendo. En la serie, claro está, se desarrolla una suerte de guerra, liderada por nuestro protagonista, que los lleva de nuevo a la lucha de unos grupos contra otros, el grupo de Negan pierde el monopolio de la fuerza y se establece nuevo la ley de la selva.

Con relación al ejercicio de la violencia en los términos antes expuestos, Migallón alude a Hobbes y a la justificación que plantea dicho autor sobre la violencia del Estado.

(...) Hobbes justifica el poder del Estado, a quien se cede el uso de la violencia, por el miedo a que empleemos esa violencia en destruirnos entre nosotros (homo homini lupus) (...) El afán de poder va unido al afán de control; un control que desconfía de la realidad y de las personas, viéndolas como una posible amenaza para la confortable situación que proporciona seguridad. (...) Para Hobbes, el hombre

desea por encima de todo su propia supervivencia, y el motor más poderoso de su conducta no es otro que el temor a perderla debido a los escasos recursos y a la competencia con los demás; todo —verdad, política, relaciones sociales— se mueve por este motivo y se justifica por ese fin (Migallón, 2015, pág. 290).

Como se expresó anteriormente la violencia en monopolio viene acompañada de la legitimidad (Max Weber) con lo cual aparece un punto abordado por Migallón, y la noción de verdad como fuente legitimadora y como justificación para el uso de la violencia.

Este autor establece una relación directa entre la verdad y el monoteísmo no presente en las religiones politeístas. La pluralidad religiosa implica la pluralidad de verdades, el poder de los dioses se define en sus méritos y éxitos y no en sus verdades, mientras que con el monoteísmo hebreo y el cristiano se instaure una suerte de verdad absoluta devenida de la misma existencia del único dios dador de sentido a todo.

Esto hace posible dar a luz la idea de una verdad única y no la relatividad que acompañan las creencias politeístas, según plantea Migallón. La verdad se hace absoluta, racionalmente comprensible, universal, se puede objetivar, e intelectualizar, se puede enseñar y aprender y se hace materia de análisis subjetivo quien la interpreta según condiciones subjetivas y objetivas particulares.

Verdad, monoteísmo y violencia se encuentran unidos justamente en la pretensión de convencimiento que se endosan a la verdad. Esta verdad implica la posibilidad del juicio racional sobre sus postulados y también la capacidad de ser impuesta por medio de la violencia.

Migallón plantea que la fe religiosa es un caldo de cultivo para incurrir en violencia puesto que la fe misma se sitúa por principio más allá de la razón en cuanto contenido objetivo y en cuanto grado de convencimiento. Para él: “La otra cara de la moneda es que, si la aceptación de la verdad es libre, además de respeto permite coacción. Mejor dicho, no

permite coacción porque la libertad interior es inexpugnable e insustituible (Migallón, 2015, pág. 296).

Migallón, establece una importante relación entre miedo, verdad y poder al afirmar que los seres humanos construyen verdades según las posibilidades prácticas culturales que le permitan definir logros que están relacionados con aquello que este quiere de la vida y con aquello que desea evitar. El miedo, afirma este autor, sobre el pensamiento griego de los sofistas, está en la posible pérdida del poder de aquello que considera lo adecuado, justo, necesario e idealizado, es decir, con aquello que se constituye en verdad. Para conservar ese poder, el ser humano usará todos los medios disponibles para perpetuar el beneficio que implica dicha verdad, incluso usando, de ser necesario la violencia contra aquello que amenace esa situación, sin embargo, éste plantea que, si bien esta noción de la verdad se encuentra presente, también lo está la búsqueda humana, más de corte platónica por una verdad más pura. Podría afirmarse de lo dicho entonces que hablamos de una verdad implícita en la capacidad de juicio de los seres humanos para interpretar los hechos que se le presenten.

Por tanto, como lo que más teme el hombre es la pérdida de poder (o sea, el desprestigio, el desprecio, el fracaso, el exilio) buscará y enarbolará aquellas verdades que le den prestigio, apariencia, para imponerse sobre los demás; buscará entonces aparentar, seducir, tener prestigio a cualquier precio y a costa de lo que sea. Tal es, según el sofista, el convencimiento humano sobre lo justo y, por tanto, el necesario y único motor del obrar de los hombres: el temor a perder poder. y para conservar este no dudará en usar la violencia y la injusticia que hagan falta (Migallón, 2015, pág. 298).

Migallón nos presenta así una dicotomía alrededor de la verdad, por un lado afirma se encuentra la posibilidad de conocer una realidad objetiva y verdadera a la cual los hombres y mujeres se acercan a través del juicio racional y, por la otra que se sustenta en el deseo de control cuyo basamento es el miedo y que defiende una suerte de *status quo*. Para este



segundo tipo de verdad, la existencia de otras verdades se constituye en amenaza toda vez que pone en vilo la legitimidad que pretende ostentar.

En el ámbito religioso, tal verdad ajena contra la que hay que luchar será el ateísmo, para el creyente fanático; una religión diferente, para quien entienda su fe como incapaz de tolerar y dialogar (en el sentido antes explicado); o incluso, para el ateo militante, toda religión. Cuando el poder se usa de esta manera, se vuelve irracional, como irracional es el miedo (Migallón, 2015, pág. 306).

Se conjugan en este juego de violencia y verdad, la búsqueda de estrategias de difusión, propaganda, seducción del poder en su afán por perpetuarse, poder capaz de ejercer violencia, que se vale de la construcción de verdades que evitan buscar la obediencia voluntaria, evitando con ello el uso de la fuerza.

(...) delegando el poder en una estructura u organización anónima, donde se acaba entregando, enajenándose, la propia libertad; en tal caso, el factor del control es aceptado para tratar de eludir la personal responsabilidad (...) y difieren por el dinamismo psicológico que generan, pues el miedo paraliza primero y después provoca la huida, mientras que el poder atrae, seduce. (Migallón, 2015, pág. 307)

Desde la perspectiva cristiana, Migallón, afirma que existe una diferencia entre el miedo y el temor a Dios, al referirse a que el temor entraña un respeto a la divinidad, buena y amorosa de un dios salvador, perdonador, mientras que el miedo se siente frente a la certidumbre del castigo. Sin embargo, en este texto se puede apreciar lo que más adelante definirá Foucault como poder pastoral, esa particularidad cristiana que luego se encuentra presente en las sociedades modernas a través de la gubernamentalidad y que hace del miedo un dispositivo de control intersubjetivo.

En Migallón argumenta que la relación religión, violencia y verdad que comúnmente se han dado lugar a mirar la religión como causante de violencia, una relación causal más estrecha en las religiones monoteístas, termina siendo según afirma, una interpretación

monolítica y homogeneizantes que no necesariamente da cuenta de la práctica religiosa apenitud, desconociendo el poder que ha tenido el monoteísmo como catalizador de la capacidad autocrítica (al remitir a una verdad objetiva y razonable) a la construcción la noción de individuo, persona (al predicar una relación personal con la divinidad (monotritaria). (Ver Migallón, 2015, pág. 310)

A modo de síntesis, la relación que establece el autor frente al tema de la religión, la violencia y la verdad, justamente nos permiten identificar la forma en que se promociona el miedo, Migallón intenta por medio del concepto del temor a Dios, representar una forma positiva del control, sustentado en el amor a dios, forma común a toda doctrina cristiana y principal sustento para entender la culpa cristiana se instala en la subjetivación de los creyentes quienes, buscan ser buenos creyentes cumpliendo los dictámenes de la organización o movimiento cristiano al cual pertenece. Otro de los temas recurrentes es la relación que establece entre monoteísmo y verdad, y con esa verdad la posibilidad o no de imponer las misma mediante el uso de la fuerza.

#### ***d. Religión y poder en la sociología clásica***

Cómo se mencionó anteriormente, la religión se hace objeto de estudio científico como fenómeno social desde la teología y con el surgimiento de la disciplina académica de la sociología, ésta hace de la religión uno de los principales temas de estudio de los fenómenos sociales. En virtud de ello, también se representa una ruptura con las formas de poder propias de la sociedad feudal –modo de producción en Marx- que comienza a entrar en crisis con el advenimiento de la sociedad capitalista.

Augusto Comte (1798- 1857) quien es considerado como el padre de la sociología positivista define la religión como un estadio inferior, ficticio, que se supera al transitar el estado metafísico hasta remontarse finalmente al estado superior ideal científico, moderno, ilustrado y secular. Por su parte Emilio Durkheim (1858- 1917), quien también es considerado uno de sus fundadores pionero de lo que se denominó el funcionalismo estructuralista, se interesó por explicar la religión desde su funcionamiento, analizando las

normas, roles, sus formas elementales y las representaciones sociales que acompañan la misma.

El poder situar la religión como objeto de estudio permite la construcción de un sujeto histórico que se autonombra sin religión, con lo cual afirma situarse objetivamente frente a ella para interpretarla y entenderla. Entre los principales exponentes de esta idea se encuentra Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), considerado como el padre del humanismo ateo, y quien considera que las religiones son el producto de nuestra imaginación, que somos los hombres quienes hacemos los dioses a imagen y semejanza nuestra. Uno de los principales aportes de Feuerbach es lograr diferenciar lo religioso y lo filosófico, dejando lo religioso en el plano de lo antropológico.

Justamente, soportado en Feuerbach, es que Carlos Marx desarrolla su crítica a la religión desde un enfoque no positivista, considerando la misma como “el opio de pueblo”, una suerte de droga que aliena y que es empleada por los detentadores del poder (capitalistas) para mantener el orden social y la explotación de unas clases sociales sobre las otras. Al respecto afirma:

La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin alma. Es el opio del pueblo. Se necesita la abolición de la religión entendida como felicidad ilusoria del pueblo para que pueda darse su felicidad real. La exigencia de renunciar a las ilusiones sobre su condición es la exigencia de renunciar a una condición que necesita de ilusiones. La crítica a la religión es, por tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas, cuyo halo lo constituye la religión (Marx, 1843)

Al situar la religión como herramienta del poder para perpetuarse y como alienación de las clases explotadas y excluidas, Marx declara la necesidad de superar la misma, y con ello, dejando de lado el poder que ésta puede ejercer a la hora de garantizar la explotación de una clase sobre otra.

Max Weber (1864- 1920), también desde un enfoque no positivista, desarrolla una teórica comprensiva de los fenómenos sociales experimentados a raíz del desarrollo de la sociedad capitalista. Con el fin de interpretar esta nueva sociedad se aventura a realizar un análisis sobre la religión protestante como detonante del tipo de hombre y sociedad que originaron el advenimiento de dicho orden social. En sus obras “Economía y Sociedad” (Weber, 1964) y en “La Ética Protestante y El Espíritu Del Capitalismo” (Weber, 2016), alude a la ética del trabajo, el ahorro, las ideas del calvinismo, -que plantea la predestinación en la tierra de los elegidos para ser prósperos, ricos, y poderosos-, como uno de los elementos constitutivos que hicieron posible el desarrollo de una sociedad con las formas de vida presentes en el surgimiento y consolidación del capitalismo.

La sociedad donde la tierra representaba poder, la de las noblezas hereditarias, de los reyes, del poder eclesiástico, comienza a verse amenazada por el surgimiento de un nuevo orden social. El desarrollo de la sociedad capitalista hace que la religión pierda la sensación de inmanencia, al dejar de disponer de leyes fundamentales universales, ausentes de toda contestación o confrontación, la estabilidad social se pierde dando lugar a pensarse nuevas formas de estabilidad social o a interpretar las que se van materializando durante el tiempo de cambio. Con ello, la religión pasa a convertirse no sólo en objeto de estudio en las nascentes ciencias sociales, sino también cobra fuerza el debate sobre su relación con el político como fuente legitimadora y legalizadora del orden social que privilegia unos grupos sobre otros.

Weber explica esta relación, el uso de la violencia, el desarrollo de la burocracia moderna (cuello de botella) los tipos de poder, la consolidación de un orden social que busca el monopolio de la fuerza, con la necesidad de construir formas de legalidad y legitimidad de éstas que permitan mantener dicho orden y las relaciones sociales que le mantienen.

El campo y la ciudad, lo tradicional y lo moderno, lo científico y lo mitológico, todas estas nociones dicotómicas son abordadas con el fin de explicar y entender los nuevos tiempos. Autores como Ferdinand Tönnies (1855- 1936), comienza el análisis de un fenómeno nuevo, el surgimiento de las ciudades industriales, los tipos de relaciones que se establecen,

la distinción entre comunidad y sociedad, y el análisis de la cada vez más compleja división del trabajo en el campo y la ciudad, las relaciones familiares y, por consiguiente, las religiosas. Alexis de Tocqueville, realizan estudios similares para reconocer las diferencias entre el catolicismo y el protestantismo en las sociedades modernas democráticas.

Es interesante que esta forma de entender lo religioso va hilando un discurso sobre lo religioso que se alude como premoderno, tradicional, lo pasado, superado, precientífico, el mito es despojado de su poder interpretativo y de la verdad cultural que entraña y se desvirtúa como no científico y, en consecuencia, no verificable, falsable, con lo cual deja de ser importante para la ciencia humana como criterio de verdad. Si en adelante se estudia la religión será en virtud de revelar los rasgos premodernos de la misma.

#### ***e. Análisis de la relación religión, poder en Hegel, Pierre Bourdieu y Foucault***

Con el fin de ampliar el panorama analítico sobre la relación entre poder y religión desarrollaremos una revisión comparativa entre los escritos de juventud de Georg Hegel sobre la positividad de la religión cristiana, un texto que conserva todo el ideario ilustrado, la idea de progreso propia de la modernidad, y la entelequia antropocentrista con asiento en la capacidad racional del hombre y la ciencia como medio para alcanzarlo, así como las posturas sobre la relación religión y el poder más contemporáneas desarrolladas por en la sociología de Pierre Bourdieu (1930-2002) y Foucault (1926- 1984).

#### ***El cristianismo como religión positiva en los escritos de juventud de Hegel***

Hegel a finales del siglo XVIII, en el libro “Escritos de juventud” (Hegel, 1796, págs. 73-161) desarrolla un texto denominado “la positividad de la religión cristiana”, en éste Hegel aborda el tema de la religión y el poder, explicando la relación que se establece cuando la religión se convierte en el poder hegemónico, este tipo de religión es definido por el autor como la religión positiva. Al ser el cristianismo una religión que tiene su origen en una secta judía asociada a un judío de nombre Jesús, al que le atribuyen en su época entre otros

atributos el ser el mesías, y posteriormente, el Cristo o cordero redentor de los pecados de la humanidad, Hegel desarrolla una exégesis que nos permite entender como los principios morales (razones) de un judío (Jesús) derivan en el desarrollo de una secta filosófica (una forma de pensamiento), derivando posteriormente en una secta positiva (creencias míticas de un grupo particular), hasta que finalmente se convierte en la religión oficial de un imperio, con sus repartos de autoridad (jerarquías, y los criterios de verdad (dogmas) siendodifícil diferenciarse el lugar que la diferencia del poder político de la época.

La primera discusión que establece el autor está relacionada con los principios morales de carácter universal presentes e interpretados por la razón, y que dan lugar a que personas y grupos pongan en cuestión diversos órdenes sociales y religiosos positivos, es decir, hegemónicos, para ello, centra su atención en desentrañar la falsa creencia que defiende el cristianismo positivo como poseedor de la religión de la virtud, que según afirma el autor se encuentra en contradicción con esta virtud que pretende defender, ya que la misma se encuentra lejana a los fundamentos de la razón en los que reposa la moral universal.

Para Hegel, al igual que otros filósofos, Jesús construye un argumento moral racional que pone en vilo la religión positiva judía representada en el poder político supeditado al poder romano que era el Sanedrín (diversas expresiones de la fe y el poder judío).

Con relación a Jesús, quien sería el arquetipo fundador del cristiano, Hegel nos revelará las diferencias que provocaron que un pensamiento racional de origen hebreo se trasformará en una religión positiva lejana a la razón y, por ende, al presunto fundador de ésta. Y cómo en ese alejamiento de la razón, este pensamiento termina por hegemonizar una nueva forma de poder en la historia de la humanidad.

(...) nos ocuparemos únicamente de aquello que, dentro de la religión de Jesús, indujo a que la misma se convirtiese en religión positiva; es decir, en una religión que o no se postula por la razón y hasta entra en conflicto con ella o, concordando con ella, exige sin embargo ser creída sólo en base a la autoridad.  
(Hegel, 1796, pág. 79)

### ***Sobre la verdad de la religión positiva***

Los seguidores de la religión positiva fundada sobre la imagen de Jesús (un Jesús más cercano al Apolonio griego), afirman que es la religión cristiana el único camino posible para la salvación de los hombres y mujeres del planeta tierra en todas las generaciones, sin él y sin su plan de salvación, no hay salvación. En Juan: 14:6 dice que Jesús afirmó sobre sí mismo que él era el “camino la verdad y la vida, y nadie viene al padre” sino por él.

En este punto Hegel es enfático en cuestionar la pretensión del cristianismo positivo, en comparación con las razones defendidas en su momento por el Jesús histórico, ya que la religión cristiana positiva hizo de éste esta noción de verdad, salvación y camino, una potestad que otorga un poder moral universal sobre los hombres, una virtud religiosa única salida desde la misma gracia del Padre Celestial que otorga a la iglesia la salvación, las prácticas y la verdad revelada. En otras palabras, Hegel alrededor de este tema, parece expresar que de forma arbitraria y con basamento en creencia, la religión cristiana desarrolla una suerte de moral universal que deben cumplir los hombres, y en ello justamente se encuentra el fin de ésta, es garantizar que dicha moralidad, consecuente con este tipo de creencia, sea vivida por todos los hombres. Una suerte de misticismo y santidadle es atribuida a esta doctrina y a este fin, y en esta santidad un gran valor, y frente a este valor y esta creencia la noción de verdad en la religión propia y la realización de la moralidad verdadera únicamente a través de ese camino.

(...) el espíritu de la religión cristiana es éste: que la finalidad y la esencia de toda religión verdadera, la nuestra incluida, es la moralidad de los hombres y que todas las doctrinas más específicas de la religión cristiana, todos los medios para propagarla y todas sus obligaciones (ya sea en cuanto creencias o en cuanto acciones que son en sí arbitrarias) se aprecian, en su santidad y en su valor, de acuerdo a su vinculación más estrecha o más lejana con ese fin (Hegel, 1796, pág. 70).

La verdad universal, parafraseando a Hegel, se puede encontrar en el surgimiento que da lugar a las sectas de carácter filosófico ya que las mismas tienen por suerte cuestionar, desde la razón, y se sustentan en interpretación del mundo que permita establecer lo que es correcto de lo que no lo es. Para que una secta filosófica pueda nacer es necesario un principio moral universal que permite que se pueda cuestionar, en virtud de éste, y diferir de otras creencias, doctrinas dominantes, o positivas.

Pero dicha secta filosófica también puede derivar en una secta positiva, como efectivamente pasó el caso del pensamiento de Jesús, una creencia que según afirma el autor termina por ser interpretada por los primeros seguidores no presenciales como basamento en creencias místicas, a todas luces, no racional, sostenidas sobre prácticas, creencias y rituales lejanas al pensamiento racional del Jesús Hebreo.

Hegel parece insinuar que ese mandato moral universal se encuentra sustentado en la razón humana, y que esta razón se encuentra presente en estas formas primigenias de creencias que subvierten la religión positiva propia de un momento histórico particular. Es decir, que para él, al parecer, la esencia racional de una búsqueda de la religión racional, encuentra su semilla en la secta filosófica, la cual se sustenta y crece gracias a la discusión de ideas (razones) establece con ello una plataforma de confrontación ética como esencia base de su moralidad, contraria a lo que el autor llama **secta positiva**, que a diferencia de la filosófica está basada en una moral no racional, erigida sobre creencias míticas, fantasías como basamento de fe y confrontación evitativa de los asuntos éticos propios del uso de la razón.

Cuando una secta se hace positiva desconoce la razón ética como sustento moral, llegando incluso a considerar corruptos y condenados (por fuera de los privilegios de la religión y promesas de salvación) a todos aquellos que están por fuera y no profesan dicha fe (verdad moral).

Al referirse al origen del cristianismo, dentro del cuestionamiento originado en la religión positiva judía, presenta la imagen de Jesús justamente como un líder de una secta de carácter filosófica que discute asuntos éticos de las doctrinas de otras sectas judías y



particularmente con la religión positiva de su época (El Sanedrín). Lo anterior en contravía de la imagen de un Jesús fundador de un cristianismo positivo, con delegatarios jerárquicos, doctrinas y formas de poder emanadas de creencias míticas y fábulas, negando en ella toda posible discusión racional de sus planteamientos en virtud de una verdad absoluta inquebrantable e incuestionable principio de salvación o condenación, de virtud o corrupción, de santidad o pecado.

Hegel hace de Jesús un filósofo judío que en virtud de la razón y la ética cuestiona desde su vivencia de la religión, la justicia de ésta, sin pretensión de fundar nada distinto, solo develar a su pueblo (el judío) una discusión sobre la justicia de su ordenamiento social y jurídico (religioso). Lo interesante es que logra hacerlo dentro de la misma religión positiva de su tiempo, con base en los principios morales que la misma pretendía defender.

Una secta presupone, en general, diferencias de doctrina o de opiniones, habitualmente frente a las dominantes, o también frente a las sostenidas por otros. Se puede hablar de secta filosófica si la misma se distingue por sus doctrinas sobre lo que es el deber y la virtud esencial de los hombres, por sus ideas sobre Dios y por la concepción de que la perversidad y la indignidad son exclusivamente desviaciones éticas, y no errores de su deducción formal; también si su doctrina sostiene que la fe popular de la fantasía es indigna de un hombre pensante, sin afirmar que la misma sea algo punible. A una secta filosófica habría que oponer no tanto otra religiosa, sino una positiva que, lejos de sostener que solamente la eticidad importa para la esencia de la moral, concediera también importancia moral a todo aquello que no descansa sobre la razón, sino que tiene el fundamento de su fe, en la fantasía de los pueblos, ya sea que tenga a esto último solamente por algo pecaminoso, de lo que hay que resguardarse, o bien porque ponga en el lugar de estas creencias meramente positivas alguna otra positividad, concediendo el mismo valor y rango a la fe en ésta que a la eticidad.

Las concepciones de una secta positiva pueden incluso llegar a equiparar a aquellos que no tienen esta fe (sin culpa propia, lo que puede darse en el caso de la fe positiva, pero no en el caso de la fe moral) con hombres moralmente corruptos. En verdad, el nombre de secta tendría que reservarse para designar a esta última clase de sectas, ya que el mismo contiene algo que indica rechazo, y porque una escuela filosófica no merece un nombre que se asocia con las ideas de condenación e intolerancia. Tales sectas positivas no deberían tampoco llamarse sectas religiosas, puesto que la esencia de la religión no estará, por cierto, en lo positivo.

Entre estas dos clases de sectas podríamos colocar una tercera que, por un lado, acepta como sagrado el principio positivo del Conocimiento del deber y de la voluntad de Dios, y de la fe en el mismo, convirtiéndolo en el fundamento de la fe, pero que, por el otro, sostiene que la esencia de la misma fe no se encuentra en las doctrinas positivas que contiene ni en las prácticas que se ordenen, sino en los mandamientos de la virtud. La doctrina de Jesús era de esta clase. Jesús era judío; el principio de su fe y de su evangelio era la voluntad revelada de Dios, tal como la tradición judía se lo había transmitido. Pero el sentimiento vivo de su propio corazón acerca del deber y la justicia le servía también de fundamento.

Puso como condición principal de la protección de Dios el cumplimiento de esta ley moral. A esta doctrina, a su aplicación a casos individuales y a su ilustración con ejemplos imaginarios (parábolas), se agregan ciertos elementos de su historia personal que contribuyeron al establecimiento de una fe fundamentada en la autoridad (Hegel, 1796, págs. 79-80).

Una generación que vio luchas exitosas contra los griegos (relatos macabeos), y que se encuentra bajo el dominio romano y que, además, dispone de unos relatos sobre el advenimiento de un salvador, un rey judío, al estilo del rey David que instauraría una monarquía de paz y prosperidad, es justo el momento en que Jesús es presentado y seguido. La posible materialización de una promesa de salvación para los judíos. De esta noción,

vienen los relatos sobre la autoridad emanada de sí mismo que luego usa el cristianismo como justificación de Jesús como salvador del mundo.

Para explicar la razón por la cual Jesús sustenta en parte su autoridad de sí mismo, Hegel explica que para que su mensaje lograra llegar al auditorio de su época, bajo la preeminencia de una religión positiva judía era necesario, por un lado, representar las fantasías de la religión positiva, y por el otro, bajo su mismo sustento subvertirla.

Todos nosotros vemos diariamente ejemplos del grado extremo hasta dónde puede llegar el renunciamiento de los hombres a su propia fuerza y libertad, y cómo los mismos se doblegan de tan buen grado ante una eterna tutoría y que su apego a las cadenas que soporta la razón se incrementa en la medida que se hacen más pesadas. Por esto Jesús, junto a sus prédicas por una religión de virtud, tuvo que hacer entrar en escena, necesariamente, a su persona, al maestro; tuvo que exigir una fe en su persona, fe que su religión de la razón necesitaba sólo para oponerse a lo positivo (Hegel, 1796, pág. 81).

Son los milagros, según Hegel, los que hicieron del mensaje de Jesús el origen de una religión positiva, siendo este uno de los principales argumentos sobre los que se edificó la autoridad de Jesús y de sus seguidores al declararla y promoverla como verdadera, no sobre el sustento de sus planteamientos éticos, sino sobre sus atributos "divinos" y sobrenaturales.

Con la destrucción del templo judío, y la diáspora, la autoridad positiva derivada de la religión judía, va perdiendo poder, la autoridad de la casa sacerdotal sin templo, las ceremonias rituales van quedando relegadas, y el espacio dejado hace posible la atribución a Jesús como nueva autoridad divina, sustentada en sus milagros y poseedor de una autoridad mística por fuera de la realidad ceremonial del templo y de la razón ética que le da sustento a su prédica.

Para Hegel, una importante diferencia entre la religión positiva judía y la cristiana es que la primera se basa en rituales y prácticas externas, mientras que la segunda, logra llegar a la

subjetividad de las personas, con prácticas internas (plegarias, rezos, oraciones, confesiones).

De ahí que el abandono de esta religión positiva cristiana se vea acompañado tan a menudo por la inmoralidad (abandono del bien ético); si la fe era meramente positiva, entonces la responsabilidad la tiene ésta y no el abandono de ésta. La religión positiva termina por suprimir la libertad de pensar tanto como la libertad de dar rienda a los apetitos humanos.

Hegel, pareciera aludir una suerte de inmoralidad con la pérdida de la razón que acompaña una presunta virtud emanada de creencia en una persona que hace milagros, y que en consecuencia tiene autoridad para decirme lo que tengo y no tengo que hacer, en nombre de sus representantes en la tierra.

Para él, al depender de una autoridad externa (mítica) dador de sentido, quien es juez sobre los deseos humanos (apetitos) los seres pierden la posibilidad de establecer, mediante la razón, lo que es correcto y lo que no, dependiendo de la experiencia mítica, a través de la cuál intentarán someter sus instintos, y como dicho acto de contención no es racional (ético) sino místico, una vez el sujeto se libera de la idea de esta divinidad, terminará por desbordar en esclavitud de estos.

(...) los milagros aceptados por fidelidad y lealtad fundamentaron una creencia y la autoridad del que los realizó; esta autoridad de este se convirtió entonces en el principio de la obligatoriedad de lo moral. Si los cristianos hubieran seguido por este camino hasta su meta se habrían visto todavía en gran ventaja frente a los judíos. Pero se han detenido a medio camino, y en la misma forma como los judíos ponían la esencia de la religión en sacrificios, ceremonias y en una fe impuesta desde afuera, los cristianos la asentaron en imploraciones, acciones externas, sensaciones internas, en una creencia histórica. Este desvío en el camino hacia la moralidad por medio del milagro y la autoridad de una persona tiene, de un lado, la falla de todo desvío, la de aumentar la distancia de la meta y poner así al caminante en el peligro de perder de vista el camino mismo, por

todos los rodeos e interrupciones de este; de otro lado, agravia la dignidad de la moralidad que es autónoma y desprecia todo fundamento ajeno, y quiere cimentarse, autosuficientemente, sólo en sí misma.

Ahora ya no era la doctrina de la virtud de Jesús la que reclamaba respeto para sí misma, que se hubiera transmitido luego también al maestro, sino que la doctrina exigía el respeto sólo a causa del maestro y a éste a causa de sus milagros. Aquel que llegará a ser hombre devoto y virtuoso mediante este rodeo tendrá una humildad que no admitirá mayor participación de su propia fuerza moral, sino el respeto que rinde al ideal de la santidad dentro de su disposición moral. La moralidad de un hombre tal no reconocerá para sí tampoco una capacidad o una receptividad propias para lo moral, ni tampoco carácter de libertad. Pero quien se somete a aquella ley sólo forzadamente, por miedo al castigo de su señor, ha renunciado por completo a ese carácter, a la fuente de la moralidad; en consecuencia, cuando se le quita la fe teórica en este poder del cual depende, se convierte en un esclavo desencadenado que no conoce ya ley alguna, dado que la ley cuyo yugo había soportado no se la había dado su propia razón, puesto que a esta última no la podía concebir como algo libre, como soberana, sino —según expresión corriente— como sirvienta. Y ahora la razón se ve limitada a esta misma función frente a sus apetitos.

(...) este camino, que parte de la historia de los milagros para ir a la fe en una persona, y de aquí, si todo va bien, a la moralidad, sea el obligado camino real jalonado de símbolos, es un hecho que se conoce con la misma certeza con la que se comprueba que el fundamento específico de la virtud se encuentra en la razón del hombre y que el rango de la naturaleza humana, el grado de perfección que se le exige, debe colocarse muy encima de aquella situación de minoría de edad en la cual esta naturaleza se sitúa para siempre bajo tutoría, y en la incapacidad de alcanzar jamás el estado de adulto. «Fijarse una meta exigua...», etcétera

No fue Jesús quien hizo de su doctrina religiosa una secta peculiar que se diferenciaba por hábitos particulares. El resultado de su enseñanza dependía del celo de sus amigos, de la manera en que habían comprendido su doctrina, de la forma y de la pretensión con la cual la habían propagado y de los fundamentos que habían buscado para apoyarla. Por esto surge la cuestión: ¿qué elementos había en el carácter y en las capacidades de los discípulos de Jesús, en su vínculo con él, que contribuían a su transformación en una secta positiva? (Hegel, 1796, págs. 83-84).

Es indudable que Hegel, al ser hijo de la ilustración considere que son justamente los milagros, esa expresión religiosa del sinsentido, de lo mítico e irracional lo que en parte explique el origen de la religión positiva. Para él, como para cualquier hombre heredero de la ilustración es la razón el sustento de la verdad, en razón de lo cual Jesús, como maestro, puede ser considerado parte de los pensadores de la ilustración al trazar, en su tiempo, un cuestionamiento racional de los principios morales de la religión positiva. Una vez Jesús se hace hacedor de milagros, una divinidad, (dios mismo), se pasa del plano real y racional al plano de lo positivo, de la creencia positiva.

Al respecto Hegel afirma: “Nada ha contribuido más que esta fe en los milagros a la transformación de la religión de Jesús en una religión positiva, a su fundamentación —aun en cuanto doctrina de la virtud— sobre la autoridad” (Hegel, 1796, pág. 84).

Según plantea Hegel, el culto a la persona de Jesús motivaba a los seguidores de este más que su doctrina, contrario a lo que ocurre con los seguidores de Sócrates y otros filósofos. Es interesante que Hegel emplee justamente el pasaje de la gran comisión para aludir el momento en que el mensaje de Jesús deja de ser un mensaje para judíos y se instaura como el mensaje que dio origen a la secta positiva y luego a la religión positiva. Y digo que es muy interesante este pasaje, porque justamente el mismo ha sido puesto en vilo presuntamente por ser uno de los posibles textos añadidos, que al parecer no fue dicho por Jesús ni por sus seguidores, y que responde más a la necesidad de un naciente cristianismo positivo, en expansión de una doctrina separada y diferenciada de la religión judía, que se

hace proscrita luego de las confrontaciones con el imperio romano que termina en la diáspora y la destrucción del Templo de Salomón<sup>1</sup>.

Es justamente este cristianismo positivo quien hace toda una promoción de la idea de declarar públicamente la nueva fe y el bautismo en agua como su confirmación. Afirmando que es necesario creer sin ver, por fe, y acentuando que, quién no crea, será condenado, y quién crea, será salvo, él y toda su casa, obligados, además, al estricto cumplimiento de los criterios de una vida virtuosa establecidos por un selecto grupo de amigos de dios (representantes en la tierra), quienes además son los especialistas en determinar el Canon (texto adecuado a la doctrina) y las liturgias de la nueva fe universal (con pretensión de serlo).

La noción cristiana de los representantes se establece sobre el supuesto de una delegación íntima por parte de Jesús, de una tarea delegada a sus íntimos que es finalmente heredada de generación en generación en hombres que tienen la “sana doctrina”, el mensaje original y la autoridad del mensajero inicial, dando origen a la representación y justificación del poder en la consolidada religión positiva cristiana, en sus concilios, y en sus representantes.

En vez de la orden: «id por todo el mundo...», etcétera, un maestro de la virtud quizás hubiera dicho: «que cada uno obre todo el bien que pueda dentro de la esfera de actividad que le fue asignada por la naturaleza y la providencia». En

---

<sup>1</sup> Al respecto de las condiciones en que surge el cristianismo y con relación a las características de los textos bíblicos escritos compilados durante el siglo tercero de la era cristiana ver: los escritos y conferencias sobre la vida de Jesús de Antonio Piñeros (Piñeros, 2018), quien es un reconocido filólogo, escritor e historiador de origen español, experto en temas cristianismos, judaísmo, lengua y literatura del cristianismo primitivo. Tesis compartida por Mario Sabán las conferencias sobre las razones de la separación entre judaísmo y cristianismo (Sabán, 2016), donde se hace notorio el interés, dentro del contexto del siglo tercero por diferenciar la religión judía de los judíos y la religión judía cristiana de los gentiles, en un momento de conflicto entre el imperio Romano con el pueblo judío, la pérdida del templo, y la diáspora. Justo el momento en que Marción de Sinope compila estableciendo el canon para los textos sagrados.

aquella despedida [antes de la muerte] el maestro de la virtud coloca todo el valor en el hacer; la orden en Marcos da toda la importancia a la fe. Además, introduce aquí un signo externo, el bautismo, como señal de diferenciación y convierte estas dos cosas positivas, la fe y el ser bautizado, en condiciones de la bienaventuranza, condenando al mismo tiempo al no creyente.

Por más que se eleve la fe a una fe viviente que opera en las obras de la caridad y del amor, por más que se rebaje la incredulidad a una obstinación (en contra de lo que el incrédulo mismo sepa y de lo que le diga su conciencia) que se niega a reconocer la verdad del Evangelio, por más que se diga que se habla solamente de esta fe y de esta incredulidad (lo que no resalta precisamente de aquellas pocas palabras), algo esencialmente positivo sigue adhiriéndose a aquellas expresiones. Y este elemento positivo tiene aquí la misma dignidad que la moralidad, permanece unido indisolublemente a ésta y de él dependen bienaventuranza y condenación (Hegel, 1796, pág. 87).

Justamente al sustentar y adecuar los textos sagrados a los criterios establecidos por los íntimos de Jesús y sus herederos, al atribuirle a Jesús un carácter griego más que judío, incluso al divinizarlo en los mismos términos, para Hegel, al renunciar a la posibilidad de comprensión de los argumentos morales del mensaje original del Jesús judío, se da paso a la constitución de una creencia positiva, que afirman ser originada en el mismo corazón de la divinidad, y que otorga el poder de representación de esta divinidad en la tierra, salvando y condenando a aquellos que crean en algo distinto y se opongan a la verdad mítica revelada.

Se hace de la fe en Jesús el sentido único de salvación, la duda es considerada un pecado contra esa autoridad que es divina, al ser un dios hombre, el salvador, el único camino para ser salvos, la única verdad, centra su atención en la duda, el no creer como camino al infierno. o son suficientes las buenas obras propias de las enseñanzas de Jesús, ahora es necesario una confesión pública y la obediencia a los preceptos y mandatos de los



representantes de Jesús en la tierra. La salvación y condenación son únicamente a través de creer en Jesús, negarlo es condenarse, reconocerlo es salvarse.

Los representantes de Jesús en la tierra se convirtieron en los dadores de sentido, determinando la forma correcta de entender a Jesús y las obras que él quiere para aquellos que por fe lo reconocen y que son bautizados para confirmar dicha fe.

(...) Pero contiene también los diversos elementos arriba tratados, y fueron éstos los que pudieron inducir a quienes mantuvieron y expandieron su religión a fundar el conocimiento de la voluntad de Dios y la obligación frente a la misma solamente en la autoridad de Jesús.

Concibieron hasta el reconocimiento de esta autoridad como una parte de la voluntad divina, como un deber, convirtiendo así la razón, facultad legislativa, en una facultad puramente receptiva. El resultado fue que todo lo que se pudo comprobar como doctrina de Jesús, y luego como enseñanza de sus sucesores, se honró como voluntad de Dios, se vinculó con la bienaventuranza y la condenación. Las mismas doctrinas de la virtud se hicieron ahora positivamente obligatorias; es decir, que no obligaban por sí mismas, sino en cuanto mandamiento de Jesús. Perdieron así el criterio interno de su necesidad y se pusieron en el mismo nivel de cualquier otro mandamiento positivo y específico, de cualquier reglamentación exterior fundada en las circunstancias o en la prudencia. Y aunque esto sea, por lo demás, un concepto contradictorio, la religión de Jesús se convirtió en una doctrina positiva sobre la virtud.

(...) Este proceso por el cual la doctrina de Jesús se convirtió en la fe positiva de una secta tuvo consecuencias decisivas tanto para la forma de la doctrina como para su contenido. Estas la alejaron cada vez más de lo que se comienza atener por la esencia de toda religión verdadera —también de la cristiana—; es decir, de la determinación interna de estatuir, en toda pureza, los deberes del

hombre en relación con sus motivaciones e impulsos y de mostrar la posibilidad del sumo bien a través de la idea de Dios (Hegel, 1796, pág. 88).

Como anteriormente se expresó, la creencia es este nuevo Jesús no hebreo, camino, verdad y salvación, hace que todo aquello que esté por fuera sea de Jesús y sus representantes doctrinales sea considerado herético, mentira o falso, y que el único camino que considera posible el cristianismo, una sola vez y para siempre, es el cristianismo mediante la figura divinizada y sacralizada del Jesús de la religión positiva.

Al respecto, según lo expresado por Hegel, la religión positiva tiende a reconocer a otras religiones cuando encuentre que la misma pueda ser interpretada bajo la semejanza o interpretación del sistema valorativo propio, es decir, se pueden reconocer no en la diferencia sino en aquello que se encuentra de la propia religión en la otra. Sin embargo, entérminos generales, considerará las otras religiones como agentes del error, (falsa doctrina)doctrinas de error, demoníacas, enfermas. Es tal el nivel de subjetivación de la verdad cristiana que esta condición hace que el creyente en ella vea como maligno o errado todo intento diferente de devoción religiosa, o pueda interpretar las otras sectas o religiones en tanto encuentre alguna semejanza con la propia, o en su afán de llevarles la verdad a otras formas de fe.

(...) Por el contrario, para aquel a cuyos ojos el elemento positivo de su religión es lo que tiene valor infinito, y cuyo corazón no contiene nada que sea superior a este elemento, o bien detestará a los creyentes de cualquier otra secta, o bien les tendrá lástima, según sea el carácter que por lo demás tenga. Si les tiene lástima se sentirá impulsado a señalar a los ignorantes y desdichados el único camino de la bienaventuranza que espera para sí mismo, en especial si tiene otras razones para amarlos. Los medios para encontrar tal camino le parecen tan fáciles, tan simples, porque la memoria es capaz de aprender en pocas horas todo lo necesario, que cree que el hombre antes desviado encontrará, una vez sobre la vía recta, amigos que lo apoyarán, fortalecimientos y sitios de descanso y de consolación.

El que los detesta lo hace porque su fe positiva está tan enraizada en él como el sentimiento de su existencia y no puede menos de creer que la falta de aceptación de esta fe proviene de la mala voluntad. Para el común de la gente las diferencias de carácter y de las inclinaciones son, en general, más comprensibles y tolerables que las diferencias de opinión. Se cree que es muy fácil cambiar estas últimas y se estima poder producir tales cambios, porque uno se complace en suponer o en exigir su propia manera de ver por parte de otros (Hegel, 1796, págs. 93-94).

Por ejemplo, para la religión positiva pentecostal, la religión judía es fuente de error, la ley basada en lo que nombran antiguo testamento fue abolida, afirman. Declaran amar a Israel, pero buscan que los judíos se conviertan a la “religión verdadera” (ósea, la propia) y reconozcan a Jesús como mesías, los católicos son vistos como una religión idolátrica que adora a los Santos y a María, y el islam como una religión del terror, fundamentalistas, que matan cristianos; y las otras religiones son consideradas como falsas y peligrosas, capaces de confundir los creyentes de la fe verdadera.

(...) A los prosélitos que se presentan aquí y allá de vez en cuando se les presta poca atención y honra, de manera que el asombro que se expresa en ocasión de tal triunfo, por ejemplo, ante el espectáculo del bautismo de un judío converso, puede ser tomado por este último tanto como una felicitación de haber abandonado el error, como una especie de desconcierto sobre el errante camino que le condujo a la Iglesia cristiana (Hegel, 1796, pág. 9).

En el estudio sobre la religión positiva que hace Hegel podemos ver la imagen de un creyente el cual considera que su religión es la fuente de toda verdad y virtud, y que los otros malhechores están lejanos de la ciudadanía del cielo. Dependiendo del caso, se usará dicha verdad positiva para imponerla sobre otros en virtud del honor vituperado de la divinidad ofrecida por la religión propia. El desconcierto de un adepto a una secta le puede llevar a considerar a otras personas como tontas y necias, al no reconocer la salvación

gratuita entregada, y este acto le puede llevar a sentir odio o antipatía por esas personas. (Desviados o malhechores). En virtud de lo anterior, Hegel habla del pensamiento piadoso de los seguidores de una religión positiva, la anulación del yo racional y con este pensamiento el ejercicio de diferentes tipos de violencias en nombre de la divinidad que implican desde la subvaloración del otro, la pérdida de derechos o la violencia física:

El otro motivo o pretexto que suele operar aquí es el pensamiento piadoso — pero, en este caso, mezquino— de que es un deber promover el honor de Dios, proveer la única forma de adoración y de servicio digna de él, y que la omisión de tales opiniones y prácticas positivas tiene que considerarse como ofensas a nuestros deberes más sagrados.

Algunos tratan de reconducir al malhechor, mediante la persuasión, al camino recto; otros, como los españoles en América y su inquisición todavía hoy, se sienten llamados a punir y a vengar con asesinatos tales crímenes contra la majestad ofendida de Dios, mientras que la mayoría de los demás regímenes confesionales, católicos o protestantes, los persiguen con la exclusión de los derechos cívicos. El creyente individual se convencerá tanto más de su fe positiva cuantas más personas pueda convencer o ver convencidas de la misma. La fe en la virtud descansa en el sentimiento de su necesidad, en el sentimiento de que la misma es idéntica a la parte más íntima del Yo personal. En cambio, en el caso de las opiniones de fe positiva el creyente trata de alejar el propio sentimiento de que es posible dudar de ellas, por el recuerdo de las experiencias que tuvo con otros, en quienes las dudas se fortalecieron hasta el rechazo de toda creencia positiva, debido al afán de reunir tanta gente como sea posible bajo las banderas de su fe. El adepto de una secta siempre se ve invadido por una especie de desconcierto si oye a gentes que no son de su fe, y este sentimiento embarazoso se transforma muy fácilmente en antipatía, en odio contra las mismas. (Hegel, 1796, pág. 95).

### ***Religión positiva, subjetividad y poder***

Parafraseando al Hegel podría uno afirmar que el papel de la religión positiva juega un rol muy importante en la subjetividad de las personas, toda vez que logra imponer deberes que serían imposibles mediante la acción de los Estados. Es decir, la religión positiva se refiere a leyes internas que no pueden ser objeto de leyes civiles. En ello radica quizá la importancia de su estudio y la comprensión del fenómeno religioso, no solo para analizar la religión positiva cristiana, sino justamente para comprender el fenómeno humanista originado con la sociedad capitalista que, a todas luces, y mirando el proceso explicado por este autor, podría cumplir a cabalidad los presupuestos y procesos que han llevado a otras creencias a pasar de ser ideas de pequeños grupos (sectas) hasta constituirse en la idea predominante y hegemónica. Esta relación será retomada más adelante al analizar el poder pastoral y su posible presencia en la gubernamentalidad abordadas por Foucault.

En el credo y en la institución religiosa se presenta una facultad dispuesta capaz subjetivarse en los creyentes estableciendo dictámenes sobre el bien y el mal, principios morales que son acatados fielmente como requisito para ser parte de la comunidad de creyentes, que son, en parte, convicciones de los creyentes, logrando con ello una forma de control en la conducta por parte de las comunidades y además un proceso de autocontrol (culposos), que según alude Hegel no se puede conseguir mediante la vivencia de las leyes impuestas por los Estados a menos que estos se constituya en entidades Morales. Cuando la creencia religiosa y su moralidad adquieren el carácter de Ley, esta facultad intersubjetiva se pierde y nos encontramos frente un acto con capacidad para imponerse sin impacto alguno en la intersubjetividad de quien lo practica, a menos que la misma ya sea parte de la creencia de quien la cree, quien será capaz de entregar en consecuencia, su voluntad a otros para ser guiado en la moralidad que reivindica dicha creencia. Si el Estado es una entidad moral, esta relación integra una suerte de legalidad y legitimidad en una misma moneda.

(...) De esta clase son los deberes que me impongo al entrar en una sociedad cualquiera, cuyo fin no es contrario al Estado (en este último caso hubiera faltado frente a los derechos del Estado). Por mi ingreso en tal sociedad sus

miembros adquieren ciertos derechos frente a mí que se apoyan meramente sobre mi ingreso voluntario y sobre los deberes que ha aceptado libremente a través de este.

(...) Lo que puedo ceder a tal sociedad como derecho, es, por ejemplo, el derecho de supervisar mi moralidad, de guiarme en este respecto, de exigir la confesión de mis faltas e imponerme las penitencias correspondientes. Pero estos derechos duran solamente mientras continúa mi decisión de imponerme los deberes que son la fuente de estos derechos.

(...) El Estado no puede exigir moralidad de sus ciudadanos en cuanto Estado, sino solamente en cuanto entidad moral.

(...) El Estado puede inducir a sus ciudadanos a emplear estos medios e instituciones [morales] sólo por medio de una confianza que él debe despertar en los mismos. La religión es el mejor de estos medios, y depende del uso que le dé el Estado el que ésta sea capaz o no de adecuarse a ese fin. El fin es claramente visible en las religiones de todos los pueblos. Todas ellas tienen en común que se refieren a la actitud interna, que no puede ser objeto de las leyes civiles. Una religión es mejor o peor, de acuerdo con la forma en que produce este sentir (que está en concordancia, por un lado, con las leyes civiles, y por el otro, con las leyes morales) del cual nace la acción: porque puede producir esta convicción tanto por una acción sobre la imaginación, infundiéndole terror, y mediante ella sobre la voluntad, como también por la acción sobre las motivaciones morales. Si las disposiciones religiosas del Estado se transforman en leyes, entonces —nuevamente— sólo llega a lo mismo con todas las otras leyes civiles, es decir a la legalidad. El Estado no puede inducir a los hombres a actuar por respeto al deber, aun cuando acuda al auxilio de la religión y conquiste a los hombres para la creencia de que con la observancia de las prácticas religiosas, ordenadas por el Estado, se cumplen ya las exigencias de la moral, y aun cuando los convenza de que el hombre debe quedar satisfecho con esto. Sin embargo, lo que de tal manera es una imposibilidad para el Estado, ha

sido intentado siempre —en escalas mayores y menores— por hombres bondadosos (Hegel, 1796, págs. 97-98).

Según vemos en el análisis Hegeliano, para ingresar a una secta o incluso una religión positiva, a diferencia de una secta filosófica, el prosélito se ve en la obligación de renunciar a pensar-razonar, reconociendo como verdaderas los presupuestos y creencias que consagra el grupo, secta o religión, sujetándose a los mismos, obedeciendo ciegamente, sin cuestionar, ya que de estos se desprende la voluntad sagrada de la divinidad.

En la secta cristiana positiva se establece lo que puede y no puede hacer el prosélito si este desea pertenecer, otorga los privilegios internos, los castigos y las recompensas. El interés es mantener el orden moral establecido por sus representantes, enfatiza en la experiencia mística, y en el control del cuerpo mediante dictámenes y prohibiciones (el pecado, su intersubjetividad a través de la culpa). En un ambiente así, la confesión se hace necesaria, casi obligatoria, una herramienta que permite tener control sobre el prosélito y sobre su intersubjetividad, y con ello poder alimentar y mantener la confianza en el orden social establecido.

Los primeros cristianos estaban unidos por la fe común, pero adicionalmente formaban también una sociedad cuyos miembros se alentaban mutuamente en su progreso hacia el bien, y por una fe sólida se instruían sobre cuestiones de la fe y otros deberes, se aclaraban entre ellos sus dudas, fortalecían a los titubeantes, llamaban la atención a las fallas ajenas y confesaban las propias, vertían su arrepentimiento y su confesión en el seno de la sociedad, prometían obediencia frente a la misma y frente a los encargados de su supervisión y la aceptación de los castigos que se les impusieran. Al adoptar la fe cristiana se ingresaba al mismo tiempo a esta sociedad, se aceptaban deberes frente a ella y se cedían derechos sobre uno mismo. Adoptar la fe cristiana sin someterse al mismo tiempo a la sociedad cristiana y a sus pretensiones sobre el adepto y sobre todo cristiano hubiera sido contradictorio, y el mayor o menor grado de religiosidad fue medido, sobre todo al comienzo, por el grado de lealtad o de obediencia a la sociedad (Hegel, 1796, pág. 99).

Por el contrario, al entrar en la sociedad de la secta cristiana positiva aceptaba el deber de obedecer a sus estatutos, no porque él mismo juzgaba algo como imperativo, bueno y adecuado: el juicio sobre esto correspondía a la sociedad. Adoptaba el deber de creer algo, de tener algo por verdadero, porque la sociedad así lo disponía. Al convencerme de la verdad de un sistema filosófico me reservo el derecho de cambiar esta mi convicción si mi razón lo exige; el prosélito, al entrar en la sociedad cristiana, transfería a ésta el derecho de determinar, también para él, lo que es verdadero, y asumía el deber de aceptar esta determinación, independientemente de su razón y aun en contradicción con la misma (Hegel, 1796, pág. 100).

(...) la secta cristiana intentó influir en la mentalidad de los hombres y determinar de acuerdo a ésta el valor de las personas, sus recompensas y sus castigos. Igualmente las faltas que la Iglesia castigaba no las perseguía en cuanto lesionaban también las leyes civiles, sino en tanto se oponían a los mandamientos de Dios como pecados. Estas faltas eran de varios tipos; a saber: vicios e infracciones que no pueden entrar bajo la competencia de los tribunales civiles, a pesar de ser inmorales; ofensas que, al mismo tiempo de ser punibles civilmente, iban también en contra de mandamientos morales o eclesiásticos y se castigaban por parte de la Iglesia solamente en esta su última calidad, y ofensas contra decretos meramente exteriores de la Iglesia. (Hegel, 1796, pág. 101).

La cercanía relativa que se hace evidente en las sectas cristianas da lugar a la posibilidad de contracción y confrontación de ideas que se pierden heterogeneidad una vez se consolidan y homogeneizan bajo una secta positiva, donde la cercanía inicial se pierde y al lograr sumar grupos diversos bajo unos mismos preceptos doctrinales. Esto da lugar, a la configuración de un nosotros y un ellos, un nosotros que se construye a partir de la necesidad de pertenecer, de estar, de comulgar con las formas de hacer y pensar de dicha comunidad y que de no ser acatada implicará la pérdida de beneficios simbólicos que ofrece el hecho de ser parte.



A diferencia de una religión positiva, en una secta positiva es una forma de castigo el silencio, el reproche, y la tendencia a sacar de la comunidad al miembro que no se “somete” a las directrices del grupo. El expulsado se convierte así en un chivo expiatorio, en una medida ejemplarizante que evita que otros miembros de la secta, mediante el temor, se atrevan a cuestionar el orden social establecido por la secta, sin embargo, la vida civil del creyente no se verá afectada en tanto las medidas del grupo no tienen implicaciones sobre el orden social en su conjunto, en cambio, cuando la secta se constituye en una religión positiva, y se establece como forma de gobierno, la pérdida de los derechos de hacer parte del grupo tiene directamente implicaciones dentro del orden social establecido, un claro ejemplo de las implicaciones de la religión positiva cristiana católica en Colombia: hasta hace muy poco, los hijos habidos por fuera del matrimonio, al ser una violación del mandato divino y una transgresión a la iglesia católica sobre el adulterio, no podrían ser registrados, adquiriendo el título de “bastardos”, y en consecuencia quedaban ajenos a los derechos civiles consagrados para los hijos “legítimos”.

Bajo la religión positiva la separación entre lo civil y lo eclesiástico se pierde. El derecho canónico y las formas de control, en relación a la confesión de fe y al orden de jerarquías, se va perfeccionando. Las autonomías jerárquicas de los grupos o sectas seden el poder al estado eclesial y solo queda un aparato Estatal que define lo que es justo según sus criterios de virtud que, ese mismo orden social y sus formas de soberanía, dictaminen. Sobre esta materia Hegel plantea lo siguiente:

Los primeros cristianos eran también amigos; se hicieron amigos —o estrecharon su amistad ya anterior— por el aprendizaje común y por la situación común de oprimidos.

(...) Sin embargo, este vínculo se debilitó cada vez más y la amistad que resultaba era tan poco profunda que, a menudo, se trataba de la amistad entre

los miembros de una comunidad que, separados en realidad por envidias y pugnas de intereses, se trataban externa y verbalmente de acuerdo al amor cristiano y que consideraban —y hacían pasar—sus pequeñas envidias, su dogmatismo y su arrogancia frente al prójimo como apasionamiento por la virtud cristiana, o que podían explicar fácilmente sus aversiones efectivas atribuyéndolas a alguna diferencia doctrinal o a una falta de corrección en el comportamiento. Él ingreso en esta sociedad se consideraba como un deber de todos los hombres, como un deber sagrado hacia la divinidad, y el egreso de ella como un ingreso en el infierno. Sin embargo, a pesar de que la secta odiaba perseguía a todo el que abandonaba la sociedad, este abandono no traía consigo la pérdida de los derechos civiles, como tampoco aquel que no se aproximaba en absoluto a la sociedad era castigado con tal privación. Del mismo modo, al entrar en la sociedad cristiana, una persona no adquiría derechos civiles, ni siquiera la posibilidad de cualificarse más para los mismos. Una de las condiciones principales del ingreso en la sociedad cristiana —por la cual se diferenciaba enteramente de una filosófica era la absoluta obediencia en la fe y en la acción que se debía prometer a la sociedad.

(...) Todos estos rasgos que si encuentran en un círculo de buenos amigos reunidos por el propósito de la búsqueda de la verdad o de la perfección moral, rasgos que se hallan también en la secta cristiana, unida en el propósito de promover la perfección cristiana y consolidar su verdad, los encontramos también, luego y en mayor escala, en la Iglesia cristiana ya convertida en universal; pero puesto que esta Iglesia es ahora la universalmente reinante dentro de un Estado, estas características se han desfigurado en su esencia, se han convertido en injusticias y en contradicciones, y la Iglesia forma ahora, por sí, un Estado.

(...) Cuando la Iglesia cristiana estaba todavía en formación, cada una de las congregaciones tenía el derecho de elegir sus diáconos, presbíteros y obispos. Cuando la Iglesia se convirtió en un Estado las congregaciones tenían

que perder este derecho. Como en el Estado civil las comunas individuales ceden al soberano —cuya voluntad se considera como expresión de la voluntad de todos— el derecho de elegir sus administradores y cobradores de impuestos y de fijar estos últimos, de la misma manera cada una de las congregaciones cristianas ha perdido el derecho de elegir a su pastor, cediendo este derecho al Estado eclesiástico. Se designaron padres confesores como consejeros de las conciencias.

Pero mientras que antes cada uno era libre de elegir a un amigo respetado y hacer de éste el confidente de sus secretos y faltas, ahora los regentes del Estado eclesiástico han convertido a estos confidentes en empleados a los que todos tienen que obedecer. La confesión, otrora voluntaria, de las propias faltas se convirtió luego en deber de cada ciudadano de ese Estado eclesiástico, deber cuyo incumplimiento traía consigo el supremo castigo de la Iglesia, la condenación eterna. La supervisión de la moralidad cristiana es el objeto principal de este Estado eclesiástico y por ello hasta pensamientos o vicios e inclinaciones desviadas, cuyo castigo no puede ser objetivo de un Estado, se convirtieron en objetos de la legislación y de castigo del Estado eclesiástico. El crimen contra el Estado civil (que como tal es castigado por este Estado) se castiga además como pecado por el Estado eclesiástico, de la misma manera que las otras faltas que no pueden ser objeto de las leyes civiles. Es así como tenemos la infinita lista de castigos canónicos. (Hegel, 1796, pág. 103)

Lo que inicia como un cuestionamiento a una religión positiva en virtud de los principios morales que para Hegel se sustenta en la razón presente en credos, y filosofías que valen del lenguaje para confrontar los elementos míticos propicios para el mantenimiento del estatus quo del poder derivado de las religiones positivas, se va convirtiendo en la creencia de un grupo de amigos que configuran una secta, a tal punto que ésta configura al interior de la misma elementos positivos (no racionales), formas de control, mecanismos para mantener el poder que van tejiendo internamente, hasta que, en algunas ocasiones, estas sectas logran crecer a tal punto de hacerse con el poder político, configurando así un orden

estatal que determina el control eclesial, las formas de creencias, el reparto jerárquico de poder, las soberanías, el comportamiento moral de los súbditos.

Hegel, al hablar del cristianismo afirma que como religión positiva esta tendencia está presente tanto en la religión positiva católica, como en la cristiana protestante, sin embargo, dicha tendencia perfectamente puede ser aplicada a otras religiones monoteístas como es el caso del islam. Como iglesias cristianas este autor las nomina como Estados, dispuestas con contratos entre sus miembros de sometimiento de unos sobre otros, y que además produce criterios de verdad y la reproducción de esta.

(...) Pero en el momento en que este estado espiritual adquiere todo el alcance, toda la extensión del Estado civil, el que es excluido del Estado eclesiástico pierde también sus derechos civiles. No era éste el caso cuando el alcance de la Iglesia era más limitado, cuando todavía no era dominante; luego, sin embargo, estos dos estados diferentes entraron en conflicto. La Iglesia protestante es un Estado, tanto como la católica, aunque no quiera admitir esta designación. Esto se aclara por el hecho de que la Iglesia es un contrato, de cada uno con todos y de todos con cada uno, para proteger a todos los miembros que profesan determinada confesión y determinadas opiniones religiosas y disponer la conservación y fortificación de estas.

(...) En consecuencia, cada individuo tiene que someter su voluntad particular — tanto respecto de estas medidas de protección como con respecto a la fe general, que es el objeto del contrato eclesiástico, igual que los derechos de las personas y su propiedad son objetos del contrato civil— a la voluntad general, expresada en la voluntad del soberano. Ahora bien, esta soberanía se practica, en cuanto al poder legislativo, en los concilios y los sínodos; en cuanto al poder ejecutivo, por los obispos y los consistorios. (...) Este Estado espiritual se convierte en una fuente de derechos y de deberes totalmente independientes de los del Estado civil.

La iglesia, en cuanto Estado, se preocupa de educar a los niños que una vez serán sus miembros en la fe; lo hace por mediación de los padres, que afirman el derecho de educar a sus niños en la fe que ellos prefieren. Sin embargo, los padres han cedido sus derechos, dentro del contrato eclesiástico, hasta tal punto —no en favor de los niños, sino en favor de la Iglesia— que se han obligado a educar a sus hijos en la fe de la Iglesia, y ésta cumple su deber llenando la imaginación vacía del niño con sus imágenes y su memoria —cuando no su intelecto— con sus conceptos, guiando su corazón maleable a través del proceso de sentimientos por ella predispuesto; de acuerdo a las palabras (Hegel, 1796, pág. 104).

Las leyes civiles se refieren a la seguridad personal y a la propiedad de los ciudadanos, sin que sus opiniones religiosas entren en consideración. Así, pues, cualquiera que sea la fe profesada por un ciudadano es deber del Estado proteger los derechos que ejerce en cuanto tal; éstos sólo los puede perder frente al Estado si infringe los derechos de otra persona. (...) sin embargo, todos los miembros de este Estado se hallan reunidos en una Iglesia y ésta, en cuanto sociedad, tiene el derecho de excluir a todo aquel que no quiere someterse a sus leyes. El ciudadano, pues, que no participa de la fe de la Iglesia o que abandona esta fe, exige del Estado, en calidad de derecho, su capacidad de ejercer las leyes civiles; la Iglesia, sin embargo, lo excluye de su comunidad y, dado que ella abarca todo el Estado, lo excluye así también del Estado. (...) En la mayoría casi absoluta de los países católicos o protestantes el Estado eclesiástico ha hecho prevalecer sus derechos sobre los del Estado civil, y nadie que profesara una fe distinta podría obtener en ellos los derechos cívicos ni la misma protección de la ley, en casos criminales o civiles, de la que goza un ciudadano (Hegel, 1796, pág. 106).

Toda religión positiva, al conservar las características sectarias, el criterio de verdad, y su relación con otras creencias en virtud de sí misma, al ser hegemónica, terminará por imponerse frente a otras creencias o sectas, restringiendo derechos, o incluso ejerciendo

violencia sobre estas. Hegel afirma que finalmente existe una tendencia a volver perseguidor aquellos que antes fueron perseguidos.

(...) Un Estado, en cuanto Estado civil, no debería adherirse a fe alguna: tampoco lo deberían hacer sus legisladores y administradores en cuanto tales. Sin embargo, habitualmente ocurre que estos legisladores y administradores, en cuanto miembros de la Iglesia dominante, se ven obligados formalmente a defender los derechos de esta Iglesia, más el conflicto entre las dos Iglesias generalmente no se decide de acuerdo a los derechos del Estado, sino por la mera fuerza de un lado y por la aceptación resignada del otro. Si la Iglesia que viene introduciéndose se expande hasta tal grado que los derechos de la Iglesia oponente sólo se podrían mantener exterminando a los adeptos de la nueva doctrina, o por lo menos sólo a costa de grandes violencias y expensas, produciéndose un daño demasiado grave para el Estado y una lesión demasiado profunda de sus leyes y derechos, entonces el Estado, si se da cuenta del peligro que le amenaza, concederá a la Iglesia nueva algunos derechos; al hacerlo, sin embargo, usará el lenguaje de la Iglesia y hablará de tolerancia.

Por otro lado, si el conflicto se resuelve de otra manera, es decir, si la Iglesia antes oprimida se vuelve dominante y la que otrora fue dominante se convierte en la Iglesia tolerada, el Estado entra generalmente en el mismo tipo de asociación con la Iglesia ahora dominante y protegerá de la misma manera desorbitada los derechos de ésta como lo hizo con la anterior.

(...) A partir de aquí, y por lo arriba dicho, se aclara que lo que han registrado con asombro muchos historiadores sagaces de historia eclesiástica, a saber, que toda Iglesia, al volverse dominante, se hace también intolerante (no obstante que la memoria de sus sufrimientos pasados tendría que conservarla tolerante), no es característica casual, abstraída de la historia y de la experiencia, sino una necesidad que se deriva forzosamente del derecho de toda Iglesia (Hegel, 1796, pág. 109).

### ***El uso del miedo en la religión positiva***

Según lo expuesto por Hegel, la religión judía impone acciones, mientras que la cristiana sentimientos (Hegel, 1796, pág. 28). Podría pensarse entonces, basados en esta reflexión que el temor a “dios” como sentimiento cristiano, acompañado del temor a fallarle, a desobedecer, se instala como una de las principales formas de poder de la religión positiva cristiana, la culpabilidad casi al nivel de la fobia, una sensación profunda e interna de salvación de la condición e impulsos propios de ser humano, que deben ser suprimidos, contenidos y confesados en un ciclo continuo de absolución y culpa (acción, y pensamiento).

“Instruye al niño en su camino y aun cuando fuere viejo no se apartará de él (proverbios 22:6)” suele ser uno de los pasajes empleados particularmente por las iglesias protestantes para determinar el plan divino de salvación por medio de la enseñanza de la “verdad bíblica”, siendo sin duda, una forma de reproducción empleada por todas las religiones positivas, las cuales logran instalar en la subjetividad infantil, mediante el temor, relatos míticos que se representan como reales y que se develan como verdades en la subjetividad de los individuos. Así, parafraseando Hegel, se instala el relato mítico que, mediante el temor, reproduce la conducta esperada por el orden social hegemónico, una suerte de fobia culposa que evita que el sujeto pueda liberarse a través de la posibilidad liberadora de la duda.

Pero la Iglesia, además de esto, educa al niño para la fe, es decir, que en vez de formar el entendimiento y la razón de tal manera que ellas mismas lleguen a desarrollar sus propios principios o a juzgar según sus leyes los asuntos que les son presentados, se impregna la imaginación y la memoria con palabras y representaciones. A estas últimas se las rodea con tanto terror y se las coloca, junto con los mandamientos, en una luz tan sagrada, inmune y cegadora, que las leyes del entendimiento y de la razón tienen que enmudecer ante su brillo, sin que se permita su empleo (Hegel, 1796, págs. 111-112).

El miedo tiene formas de presentarse y materializarse, en ocasiones, la representación emanada de los libros sagrados, el criterio de verdad doctrinal. La influencia en la congregación de creyentes permite construir una sutil forma de control sobre los imaginarios colectivos donde se estigmatiza, como una letra escarlata, al mejor estilo de la sociedad puritana norteamericana, o se mistifica como ocurrió con las “brujas de Salem”.

La justificación es siempre la misma: la defensa de los valores morales que profesa una religión positiva frente a “pecadores”, “rebeldes”, “infieles”, “gentiles”, “mundanos”, “descarriados”, “endemoniados”, “bastardos”, “barbaros” u otras etiquetas que la comunidad de creyentes teme portar evitando así las implicaciones personales, familiares, comunitarias y sociales que puedan derivar de subvertir el orden social hegemónico.

Hay un rasgo dominante en el sistema moral de la Iglesia: es que este sistema está edificado sobre la religión y sobre nuestra dependencia de la divinidad. El fundamento sobre el cual está erigido no es un hecho dado a nuestro espíritu, no es un principio que se pueda desarrollar a partir de nuestra conciencia, sino algo aprendido. Su moral, por lo tanto, no es una ciencia autónoma, independiente en sus principios: la esencia de esta moralidad no está fundamentada en la libertad y no consiste en una autonomía de la voluntad. Se parte del conocimiento de hechos históricos y se fijan las sensaciones y los estados de ánimo —la gratitud y el temor— que tal conocimiento tiene que producir para mantenernos fieles a nuestros deberes. El criterio de estos últimos es el placer que tiene Dios en ellos; de algunos deberes se sabe que producen este agrado divino; en cuanto a los otros, hay que deducirlos artificiosamente partiendo de los primeros.

Este arte calculatorio se extendió tanto y la cantidad de los deberes así deducidos se hizo tan grande que el espacio que ha quedado para la libre decisión de la voluntad es muy reducido. Además, lo que no es directamente ordenado o prohibido se vuelve importante en el ascetismo, que no concede



libertad, a pensamiento alguno y no deja sin control ninguna acción, ninguna mirada involuntaria, ningún placer, ya sea el de la alegría, el del amor, el de la amistad o el de la sociabilidad, sino que reclama para sí toda emoción anímica, toda asociación de ideas, todo pensamiento que pasa, momento a momento, por la mente humana; toda sensación de bienestar.

(...) Es una vasta ciencia táctica que enseña maniobras artificiosas y regulares, tanto contra el enemigo de la piedad que cada cual tiene en su propio pecho y que puede surgir de cualquier situación y de cualquier pensamiento, como contra el invisible y principal enemigo infernal (Hegel, 1796, pág. 128).

Arte calculatorio, o vasta ciencia táctica sobre enemigos imaginarios, el control sobre la subjetividad de los cristianos, de sus conductas es una de las formas de poder más importante en el cristianismo occidental, la necesidad de agradar a dios, la gratitud y el temor.

Con el fin de evitar que los prosélitos se interesen de otras doctrinas, continuamente se hace alusión a la duda como pecado, a la revelación en los textos de una doctrina sana, frente a la confusión de las otras corrientes interpretativas, aquel sujeto que cuestiona dicha doctrina termina por ser expulsado del grupo, y dicho acto se dramatiza como acto ejemplarizante mediante el uso de la violencia física o simbólica.

(...) El cambio más importante que acompañó la difusión del cristianismo ocurrió en su forma de promover la moralidad. Al mudarse la Iglesia en Estado de sociedad privada que era, la moralidad se transformó también y se convirtió de asunto privado en menester del Estado, y lo que según su naturaleza pertenece y pertenecería al libre albedrío se transformó en un deber y, en parte, en un derecho externo de la Iglesia (Hegel, 1796, págs. 128-129).

La finalidad de toda religión cristiana y de toda religión “verdadera”, es la moralidad, la doctrina, y las formas de propagar y hacer están destinadas a este fin. (Esto incluye el

miedo) Cada grupo afirma ser poseedor de la verdadera interpretación de la verdad bíblica siendo en ellos donde se realiza la verdadera espiritualidad.

“Agradar a Dios”, es un concepto utilizado para expresar lo que se debe y no debe hacer dentro de la moralidad cristiana, y es un medio a través del cual se impone la doctrina religiosa, el sujeto desea agradar a su divinidad para estar dentro de los privilegios de una relación con lo eterno, y los premios que otorga la divinidad por portarse bien, de esta forma, el miedo se instala en la intersubjetividad, el individuo se autocontrola de pensamientos, placeres, deseos, realiza la confesión para estar en paz con su intersubjetividad, se mantiene en comunidad, censura aquellos que se alejan y castiga con la expulsión dicho acto, presumiendo que con ello, que rinde tributo a la divinidad.

Con la religión positiva, se amplía esta relación a todos los ámbitos de la vida, el sujeto se hace esclavo de la voluntad de la divinidad representada por los detentadores del poder declarados sus representantes, el sujeto, construye una subjetivación del miedo (temor a dios) no solo en virtud del castigo sino en la posible pérdida de su buena voluntad.

El sujeto se polariza: perverso y santo, puro e impuro, pecaminoso y virtuoso. La culpa lo ata aún más a esa cadena de repetición (culpa/acción/culpa/ acción).

### ***Sobre la fe positiva, el criterio de verdad de la religión positiva***

Una verdad absoluta, inquebrantable, eterna, legada por la divinidad a los representantes en la tierra de esa divinidad, un sistema de enunciados y creencias que no se pueden rechazar so pena del infierno perpetuo, una salvación en una sola divinidad, un solo camino y una sola verdad, una verdad que están dentro, que ha sido reproducida año tras año y generación tras generación, que se ha instalado en la subjetividad como una suerte de fobia y de poder capaz de controlar la conducta propia y de unos sobre otros, creer en tal fe para ser salvo, dudar es ser condenado. Hegel, afirma, que de eso se habla cuando se alude al concepto de una fe positiva, expresando la misma en los siguientes términos:

La fe positiva es un sistema de enunciados religiosos que posee una verdad para nosotros por el hecho de haber sido establecido por una autoridad, la cual no podemos rechazar y a la que debemos someter nuestra fe. Estas verdades, que por lo anterior se han llamado a menudo verdades objetivas, deben transformarse ahora en verdades para nosotros, en verdades subjetivas. Las verdades que incumben al entendimiento o a la razón deben ser aceptadas por ésta como tales, y las que contienen mandamientos para nuestra voluntad debenser admitidas por ésta como máximas.

La afirmación de que creer es un deber para nosotros pertenece esencialmente al concepto de una fe positiva. La creencia histórica, como la fe en aquello que nos dicen padres, educadores y amigos es también una fe basada en la autoridad; esta fe, sin embargo, tiene su fundamento en una confianza que otorgamos voluntariamente a tales personas y que depende en amplia medida de la credibilidad que poseen sus informaciones para nosotros. En cambio, la fe en la autoridad de las doctrinas positivas no pertenece a la esfera de nuestro libre arbitrio; la confianza que otorgamos a ellas debe ser fundamentada, antes de que se conozca o se juzgue el contenido de las doctrinas dadas.

(...) Ahora bien, el derecho que tiene Dios sobre nosotros y nuestro deber de obediencia frente a Él se deriva de que es nuestro señor y legislador poderoso, de que nosotros somos sus criaturas y sus súbditos, de los beneficios con los cuales nos ha colmado y del deber de gratitud frente a los mismos, y también del hecho de que Él es la fuente de la verdad, siendo nosotros ignorantes y ciegos.

(...) es decir, que en este caso nuestro deber para con la religión positiva se deduce de la suposición de que la misma es un beneficio y que la obediencia por gratitud es un acto que produce el beneplácito y la alegría de Dios, etcétera).' En verdad es el primer fundamento de nuestro deber, arriba mencionado, que tiene mayor peso, sobre todo porque con él se apela al hombre

sensual, en el cual la disposición moral tiene todavía que despertarse. Lo que este primer fundamento expresa es que de esta relación con Dios surge para esta criatura una especie de justicia impuesta de cuya vigencia no puede sustraerse nunca. El esclavo puede tener todavía la esperanza de huir de su señor terrenal, de sustraerse al ámbito de su poder: pero no es así con Dios (Si volara en las alas del sol naciente, allí estás si me escondiera en el abismo de los mares, también allí estás).

El hombre que reconoce este poder superior de un ser, no sólo sobre los impulsos de su vida (puesto que esto tiene que ser reconocido por todo el mundo, ya sea bajo el nombre de naturaleza, destino o providencia), sino también sobre su espíritu, sobre toda la extensión de su ser, no puede sustraerse a la fe positiva. La disposición para tal fe presupone necesariamente la pérdida de la libertad de la razón, de la autonomía de esta y, así, la incapacidad para oponerse a un poder ajeno (Hegel, 1796, págs. 135-136).

Esta fe positiva, para Hegel, se encuentra en contravía de la razón, incluso si se vale de la razón como medio para dar a entender los principios de dicha fe. En otras palabras, en tanto está sustentada en la autoridad histórica de una creencia, la misma se aleja de la posibilidad de poner en duda la creencia positiva, y todo presunto argumento racional que se desprenda de la misma no puede por sí misma, ni por su naturaleza negar la fe de la que procese, en consecuencia, deja de ser la razón el medio y el fin.

Creer es temer al dios todopoderoso, que está en todos lados, que todo lo ve, que todo lo siente, que todo lo sabe y que todo lo juzgará, este acto de la imaginación, según el Hegel se traduce en pensamiento y luego en razonamiento, el mismo que finalmente hace que se expulse la conciencia y todas sus exigencias de respuestas que ponen en duda el sustento de lo imaginado.

(...) entonces la prueba de que determinada religión, por ejemplo la Cristiana, es una religión positiva que tiene su origen en Dios, se puede llevar a cabo de una

manera enteramente histórica. Esto es tanto más fácil por cuanto que al haber reconocido nuestra dependencia y servidumbre hemos abandonado la vara de medida para un examen distinto, hemos perdido el derecho de preguntar por las causas internas, por la racionalidad de estas y por la concordancia de los acontecimientos relatados con las leyes de la experiencia. En tal caso, la cuestión de la racionalidad o de la irracionalidad es totalmente superflua; podrá plantearse por puro placer, pero no como cuestión que intervenga en la decisión sobre mi fe: todas las instancias inferiores han de callar delante del tribunal superior una vez que haya sido éste reconocido. Lo que se tiene por verdadero a causa de su racionalidad no pertenece el contenido de mi fe positiva. Es verdad que puede ocurrir que algo que se ha creído primero por autoridad se crea luego por convencimiento racional. Pero solamente alguien que esté libre de toda fe positiva puede esperar o exigir que todo el contenido de la fe positiva se pueda comprobar en último término a partir de la propia razón. Un creyente sólo emprenderá la reducción de sus doctrinas positivas a lo racional para satisfacer a tal persona.

(...) las verdades de la religión cristiana que tienen relación con la facultad cognoscitiva se refieren en parte a la imaginación, en parte al entendimiento y en parte a la razón. (...) la fe se vuelve asunto de deber y se la confina así a un ámbito sobrenatural al cual el entendimiento tiene vedada toda entrada.

(...) Creer equivale a lo siguiente: [a)] Mantener fija —por deber, o sea, por temor al Señor Todopoderoso— una única conexión de acontecimientos que se brindan a la imaginación, cuando el entendimiento siempre trata de hallar otra más. [b)] Obliga además al entendimiento a que ponga manos en un asunto que le es repugnante, prestando el concepto de causa; pero cuando quiere proceder más adelante, inmediatamente se expulsan de la conciencia sus exigencias, [c)] Presentar a la imaginación la conexión dada y que esta fijación no ceda lugar al entendimiento. Es entonces, para satisfacer sus exigencias, cuando aparecen las instancias prácticas de la razón. Estas exigencias no se dirigen a la voluntad con

el fin de determinar a una acción, sino a la razón (o a la ley) que a su vez tiene sus exigencias frente a la voluntad y al mundo sensible. [Sin embargo] en el sistema de la religión positiva la razón solamente puede tener exigencias frente al mundo sensible solamente aquellas cuyo cumplimiento se promete en la respectiva religión positiva (Hegel, 1796, págs. 136-139).

### **Del Ateísmo humanista o la religión positiva antropocéntrica, una lectura del Hegel ilustrado.**

Toda religión positiva ha transitado el camino Hegel ha descrito: pasando de un movimiento que cuestiona otra religión positiva, se convierte en secta, la cual se hace sectapositiva y una vez llega a ser hegemónica tiene la potestad para imponer su sistema de creencias y normas. Establece las obligaciones de todo hombre y mujer frente a ellos mismos y frente a la divinidad que sustenta la creencia y define los sistemas de poder y las jerarquías derivadas del mismo.

Sin embargo, este poder influye sobre las acciones de los sujetos, pero como todo poder político solo se hace efectivo si logra reproducirse como una verdad en la subjetividad de los súbditos (creyentes) quienes, alejados de toda razón terminan por ser dominados por los productos de la imaginación, se instala así, un poder capaz de perpetuarse en la conciencia de los sujetos quienes se someten voluntariamente a los dictámenes imaginados por el orden hegemónico.

Se podría decir que el mismo hecho de considerar la ley moral como algo que es dado a los hombres es ya [en sí] una característica de la religión positiva. Las leyes y constituciones civiles tienen como objeto los derechos externos de los hombres; pero el objeto de la constitución eclesiástica es lo que el hombre debe a sí mismo o a Dios.

(...) la iglesia afirma saber las obligaciones que el hombre tiene frente a sí mismo y frente a Dios, e instala al mismo tiempo un tribunal ante el cual juzga

sobre ellas. Todo lo que pueda haber de divino en los actos y asuntos humanos lo ha sometido a este tribunal y ha fijado en su código los sentimientos que deben acompañarlos. De esta manera ha creado un largo código moral que contiene todo lo que debemos hacer, lo que debemos saber y creer, lo que debemos sentir. La posesión y la administración de este código forma la base de todo el poder legislativo y judicial de la Iglesia, y si el hecho de estar sometido a un tal código ajeno se opone al derecho de la razón de cada individuo entonces todo el poder de la Iglesia es injusto. Al mismo tiempo nadie puede renunciar al derecho de legislar para sí mismo, de ser responsable solamente ante sí mismo por la administración de esta legislación propia, dado que al alienarlo cesaría de ser hombre. Sin embargo, no es asunto del Estado impedirle que lo haga; esto significaría obligar al hombre a ser hombre, significaría una violencia.

El nacimiento de todas las sectas, tanto en el medievo como en épocas más recientes, se fundamentaba en la sensación de hombres individuales de tener el derecho de legislar para sí mismos. Sin embargo, el principio de tal legislación, al surgir en épocas bárbaras o dentro de una clase del pueblo condenada a la rudeza por aquéllos que la dominaban, era generalmente una imaginación impetuosa, muy vehemente y desordenada. Pero aun así, entre las deformaciones que producía brillaba a menudo una chispa clara de la razón y se afirmaba siempre, a pesar de todo, el derecho humano inalienable de darse la ley según el propio corazón. (Hegel, 1796, págs. 142-143)

Parafraseando a Hegel se podría afirmar que el papel de la religión juega un rol muy importante en la subjetividad de las personas, toda vez que logra imponer deberes que serían imposibles mediante la acción de los Estados. Es decir, la Religión se refiere a leyes internas que no pueden ser objeto de leyes civiles. En ello radica quizá la importancia de su estudio y la comprensión del fenómeno religioso, no sólo para analizar la religión positiva cristiana, sino justamente para comprender el fenómeno humanista originado con la sociedad capitalista, que a todas luces, y mirando el proceso explicado por este autor podría

cumplir a cabalidad los presupuestos y procesos que han llevado a otras creencias a pasar de ser ideas de pequeños grupos (sectas) hasta constituirse en la idea predominante y hegemónica.

El hombre se hace dios, una nueva divinidad, su vida se sacraliza, su justicia y el orden social que construye es eterno, la idea de progreso y orden se instalan en el imaginario, el paraíso perdido en la tierra, recuperado gracias al poder de la ciencia y la técnica, el hombre se libera del castigo de traer el pan con sudor, ahora puede pensar la historia de los hombres en favor de los hombres, la igualdad, la fraternidad, y la libertad se defienden como la nueva doctrina de fe positiva.

Quizás como podría verse al estudiar esta obra de Hegel, el estado moderno logra llevar a la intersubjetividad un sistema normativo particular, pero sin duda, las creencias morales promovidas por la ilustración, el antropocentrismo, la fe en la razón y la ciencia, el constitucionalismo y el mismo estado (burocracia y centralización), ha logrado reproducirse como un credo positivo, como en una religión positiva: la humanista, y un nuevo credo: los derechos del hombre, los derechos humanos.

El hombre como centro del universo, la negación de las ficciones, al atribuirle su racionalidad, la objetividad de la sociedad moderna, presuntamente no religiosa, también, logra convertirse en la actualidad en una fe positiva, en los términos descritos por Hegel, pasando de una crítica a las religiones positivas de su tiempo, el movimiento de la ilustración que se convierte en una suerte de secta filosófica, y el amor a la ciencia y la razón como panaceas de la humanidad la llevan a transitar en una fe ciega en la idea del progreso, y orden humano propios de una creencia en sí mismo o propios de una secta positiva.

Finalmente, esta idea, con las revoluciones burguesas (francesa, inglesa, EEUU) desarrolladas en el occidente cristiano, llega a constituirse en la idea hegemónica, la democracia, el libre mercado, el estado nación, hijos del modo de producción capitalista, la ética del ahorro, el trabajo, la ciencia, la razón, dan paso a una nueva hegemonía podría



pensarse religiosa. Un orden social que llega incluso, como toda religión positiva, a negar lo que tienen de virtuoso, negando incluso la razón que afirma defender y haciendo de ésta un instrumento de dominación, creando estructura de reparto de autoridad, representantes especializados en la verdad, en las prácticas que se deben implementar. Ya no es Jesús el camino, la verdad y la vida, ahora es la ciencia y la razón. Una forma de poder, subjetividad y religión positiva semejante y quizás más poderosa y con pretensiones de inmanencia, que sus antecesoras religiones.

### ***Humanismo positivo y usos del miedo***

El uso del miedo se manifiesta en la divinización de la vida del hombre (humano) como centro y sentido de toda la existencia, la muerte se hace el principal enemigo a vencer, se construye un nuevo libro sagrado y sus profetas, los derechos se erigen como el culmen de la razón humana y su defensa, claro, en manos de los detentadores de la autoridad derivada de la nueva religión positiva se imponen mediante el uso de la fuerza, siempre que no se logre reproducir la creencia en la subjetividad de los súbditos.

Hablar de la posibilidad racional que se esconde en la ficción, en la posibilidad de llegar a la verdad moral universal a través del relato, superando la racionalidad instrumental estudiada por Marx Weber al referir a la sociedad capitalista, implica, tal cual hizo en su tiempo Hegel, volver al pasado, mirar quizá en los griegos, no en platón y Aristóteles, sino en los propios presocráticos, quienes interpretaron la realidad hostil y desconocida a través de los mitos, para darle forma a través del relato como forma de nombrar esa realidad observada.

Quizá lo que en Hegel es la moral universal que se hace consciente a través de la razón, no es otra cosa que la capacidad humana para nombrar y nombrarse a través del relato, que nos permite a los seres humanos mantenernos juntos en relación con un medio del que dependemos para sobrevivir.

Mientras el cristianismo positivo despreciaba las alegrías de la vida, el placer, mitificaba la pobreza, la castidad y la obediencia, esto a la espera de los bienes postreros celestiales, lo trascendente, como lo expresa a continuación Hegel, la nueva creencia negaba justamente estos preceptos defendiendo todo lo contrario, lo inmanente, el hombre es el centro, el bienestar, la salud, la riqueza, el hedonismo, el saber, la ciencia, la democracia, adquieren la presunción de verdad moral universal dentro de la fe positiva moderna. Los asuntos del cielo pasan al plano de lo privado, dios es despojado de su trono, y lo que antes era considerado como de menor importancia como las cosas terrenales pasan a ser las principales. Antes se acudía a la benevolencia divina, y en su nombre se hacían las grandes guerras, hoy se acude a la humanidad y en su nombre se hacen las mismas guerras.

Se despreciaban las alegrías mundanas y los bienes terrenales que no se podían poseer, encontrando amplia compensación en el cielo. La idea de la Iglesia ocupó el lugar de la patria y el de un Estado libre. La Iglesia, sin embargo, se diferenciaba de estos últimos en que (aparte de que en ella no había lugar para la libertad) estaba íntimamente vinculada al cielo, mientras que la patria y el Estado eran enteramente terrenales.

(...) Así, el despotismo de los emperadores romanos expulsó el espíritu humano de la tierra y difundió una miseria que obligó a los hombres a buscar ya esperar la felicidad en el cielo; despojados de la libertad tenían que buscar en la divinidad un refugio para lo que poseían en ellos de eterno y de absoluto. (...) Los momentos más horribles de su manifestación, sin embargo, eran aquellos en que, por este Dios, los hombres luchaban y mataban, incendiaban y robaban, mentían y eran engañados (Hegel, 1796, pág. 157).

### ***La Religión como campo en obra de Pierre Bourdieu***

Dentro de los pensadores contemporáneos de la sociología, desde lo que se puede llamar constructivismo estructuralista, es importante citar la obra de Pierre Bourdieu, autor que desarrolló su teoría centrando su atención en la importancia de ***los capitales simbólicos y***

*culturales, su reproducción y los ámbitos de competición que dan lugar a campos*, entre los que se encuentra el religioso. Tema que será analizado a partir de su texto “La génesis y estructura del campo religioso” (Bourdieu, 2006).

Para Bourdieu la religión es una forma simbólica del lenguaje, una expresión del conocimiento humano, que se presenta, además de las posibilidades propias de éste, a través de la mediación de otras formas simbólicas como el rito y el mito. En parte este argumento se encuentra implícito, como se mencionó anteriormente del autor israelí Noah Yuval Harari, quien logra construir un relato histórico explicativo de esa diferenciación del homo sapiens con relación a los otros mamíferos, quienes logran, a través del lenguaje, construir ficciones capaces de articular proyectos comunes que de otra forma habrían sido imposibles conseguir.

Estas ficciones (Harari), las formas en que se produce reproducen y difunde como bien religioso de salvación son para Bourdieu las que van tejiendo símbolos colectivos de carácter ritual y mítico religioso, dando con ello, sentidos a las formas de organización, la división social del trabajo, y jerarquizaciones sociales y distribución de poder y dominio de unos grupos sobre otros.

Podría pensarse, interpretando a este autor que esta relación entre el lenguaje simbólico y las condiciones materiales (descubrimiento del fuego, la rueda, la agricultura, la industria) dan origen a distintas formas de representación social que van desde el animismo, propio de los grupos sedentarios, hasta las ficciones y mitos modernos propios de las sociedades industriales capitalistas. Lo que para Carlos Marx sería un producto de las condiciones materiales, de los instrumentos de producción, del modo en que se produce en un momento determinado de la historia, la religión como una ficción adaptada a las condiciones de supervivencia del orden social particular en la historia en términos de Harari.

En esta misma línea interpretativa, Bourdieu, habla de la religión como un lenguaje, un instrumento de comunicación y conocimiento, un medio simbólico estructurado y estructurante, un acuerdo en el sentido de los signos y que se acompaña de acciones

definidas de las percepciones que los hombres tienen y sienten sobre el mundo material, el mundo de los objetos. Idea cercana a la fenomenológica en la cual la realidad está atravesada siempre por las percepciones de quien la observa, y esta percepción, depende en parte de las interpretaciones (emociones, sensaciones, ideas propias y aprendidas), que al ser tramitadas por los sentidos les atribuye a los objetos nuevas construcciones simbólicas sobre los mismos.

El hombre, decía Wilhelm Von Humboldt, aprehende los objetos principalmente –de hecho, se podría decir exclusivamente, ya que sus sentimientos y sus acciones dependen de sus percepciones–, como el lenguaje se los presenta. Según el mismo principio por el cual devana el lenguaje fuera de su propio ser, él mismo se enmaraña en sí; y cada lenguaje dibuja un círculo mágico alrededor del pueblo al que pertenece, un círculo del cual no se puede salir sino saltando en otro.

Esta teoría del lenguaje como modo de conocimiento que Cassirer ha extendido a todas las “formas simbólicas” y, en particular, a los símbolos del rito y del mito, es decir, a la religión concebida como lenguaje, se aplica también a las teorías y, en particular, a las teorías de religión, como instrumentos de construcción de los hechos científicos: en efecto, todo pareciera indicar que la exclusión de las preguntas y de los principios que hacen posible las otras construcciones de los hechos religiosos forma parte de las condiciones de posibilidad implícitas de cada una de las grandes teorías de la religión. (Bourdieu, 2006, pág. 29).

### ***Religión y Poder en Bourdieu***

Con el fin de comprender la religión como campo desde una mirada sociológica, Bourdieu inicia una discusión con los principales representantes del funcionalismo estructural, el marxismo y la teoría comprensiva sobre sus lecturas sobre la religión y el poder.

Con relación al estructural funcionalismo de Emilio Durkheim, encuentra que este autor le asigna a la religión la capacidad para construir un sistema simbólico que obtiene su estructura a partir de un único principio de división: organizando el mundo natural (de los objetos) y social (de las personas) en clases antagónicas, con sentido de inclusión y exclusión, asociación y disociación, integración y distinción. De tal distinción devienen funciones sociales que se transforman en funciones políticas que ordenan el mundo y con ellas la conformación de divisiones sociales en grupos o clases concurrentes o antagónicas. (Bourdieu, 2006, pág. 13).

Con relación a los postulados de la teoría comprensiva y marxista, alrededor del tema religioso, Bourdieu encuentra que tanto en Marx, como en Weber, la religión cumple una función de conservación del poder y el orden social, siendo en Weber un proceso que tiende a la legitimización del poder de los dominantes, el mantenimiento de ese a través del ideario de legalidad, el uso monopolístico de la, el desarrollo de una burocracia administrativa acompañada de proceso de domesticación de los dominados.

Además de lo anterior, desarrolla una discusión sobre el planteamiento funcionalista de la religión y el enfoque comprensivo desarrollado por Max Weber, quién no reduce el análisis al papel de la religión como definición de roles en una estructura social, sino que permite comprender los procesos a través de los cuales se conserva el orden social. Pero también se alude la eficacia simbólica de la religión, a la correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras de poder, y entre estas últimas y las estructuras mentales que además se conjugan con los sistemas simbólicos, siendo así la religión una imposición sobre la percepción del mundo, prácticas y representaciones que da sentido a las estructuras de poder presentadas como válidas y justificadas natural o sobrenaturalmente en un orden social específico.

(...) existe una correspondencia entre las estructuras sociales (propriadamente hablando, las estructuras del poder) y las estructuras mentales, correspondencia que se establece por la intermediación de la estructura de los sistemas

simbólicos, lengua, religión, arte, etc.; o, más precisamente, que la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos (Bourdieu, 2006, págs. 36-37).

Como anteriormente se expuso, el estudio de la religión como objeto de estudio diferenciado de la teología es producido a partir del nacimiento de la sociedad capitalista, un fenómeno esencialmente urbano, y particularmente de las ciudades en proceso de industrialización o industrializadas. Sin embargo, Bourdieu, encuentra una constante que es importante resaltar con relación al establecimiento de religiones que buscan universalidad, presentes en todos los imperios y civilizaciones sedentarias como la egipcia, la babilónica, y la persa, hasta llegar a la cristiana y podría pensarse lo mismo de la musulmana.

Este autor encuentra en todas ellas la pretensión de universalidad que se encuentra en un orden social que consolida un poder político derivado de la estructura simbólica establecida a partir de la separación del trabajo material y el trabajo intelectual, la separación espacial, administrativa y simbólica entre el campo y la ciudad.

Esta misma relación entre religión y condiciones objetivas materiales se encuentra presente en la obra de Harari, quien en el libro “De animales a dioses” realiza un amplio esbozo sobre la relación entre creencias religiosas y formas de producción, planteando que es justamente con la agricultura que se puede desarrollar la división del trabajo que hace posible que unos se dediquen al servicios de los dioses (al pensamiento) y otros al trabajo en la tierra (trabajo manual), siendo los primeros los que logran apropiarse del producto colectivo, e instaurando estructuras simbólicas que legitiman su papel histórico como inmutable y sagrado, asunto que no solo hace parte de las creencias de los detentadores del poder, sino también de los subordinados, y que permite a los primeros el inicio de procesos

de desarrollo intelectual y de interpretación del mundo, el desarrollo del comercio y con ello el descubrimiento de la escritura - arte, medicina, astronomía- (Harari, 2014).

Bourdieu, plantea algo similar al citar a Marx:

La aparición y el desarrollo de las grandes religiones universales están asociados a la aparición y el desarrollo de la ciudad. La oposición entre la ciudad y el campo marca una ruptura fundamental en la historia de la religión, al mismo tiempo que una de las divisiones religiosas más importantes en toda sociedad afectada por tal oposición morfológica. Habiendo observado que “la gran división del trabajo material y del trabajo intelectual, es la separación de la ciudad y del campo”, Marx escribía en La ideología alemana: “La división del trabajo no deviene efectivamente división del trabajo sino a partir del momento en que se opera una división del trabajo material e intelectual. A partir de ese momento, la conciencia puede verdaderamente imaginarse que es algo distinto a la conciencia de la praxis existente, que representa realmente algo sin representar algo real [...]. (Ella) deviene capaz de emanciparse del mundo y de pasar a la formación de la teoría “pura”, teología, filosofía, moral, etcétera”.

(...) Apenas es necesario recordar las características de la condición campesina que obstaculizan la “racionalización” de las prácticas y de las creencias religiosas, sea, entre otros rasgos, la subordinación al mundo natural que alienta “la idolatría de la naturaleza”, la estructura temporal del trabajo agrícola, actividad estacional, intrínsecamente rebelde al cálculo y a la racionalización, la dispersión espacial de la población rural, que hace difíciles los intercambios económicos y simbólicos y, por ello, la toma de conciencia de los intereses colectivos. (Bourdieu, 2006, págs. 37-38)

Según Bourdieu, es meritorio en Weber haber mostrado cómo se favorece con el surgimiento de las ciudades un cuerpo de especialistas de la gestión de los bienes de salvación, y como la urbanización contribuye a la racionalización y a la moralización de la

religión, la misma que asigna atributos de bien y de mal, castigo y recompensa en vida o tras la muerte, la noción de pecado, la ira de los dioses y la búsqueda de redención o salvación. Es decir, es allí donde la religión alcanza el corazón de los hombres e instaura en la intersubjetividad llegando a la construcción de verdades alusivas a dicha religión o como lo llama el autor a procesos de interiorización y racionalización, e introducción de imperativos éticos.

(...) “Los procesos de ‘interiorización’ y de ‘racionalización’ de los fenómenos religiosos, y, en particular, la introducción de criterios y de imperativos éticos, la transfiguración de los dioses en potencias éticas que quieren y recompensan el ‘bien’ y penan el ‘mal’, salvaguardando también de este modo las aspiraciones éticas, y, en fin, el desarrollo del sentimiento del ‘pecado’ y el deseo de ‘redención’ (Bourdieu, 2006, pág. 38).

(...) Pero el mayor mérito de Max Weber es haber mostrado que en la medida, y solamente en la medida, en que favorece el desarrollo de un cuerpo de especialistas de la gestión de los bienes de salvación, la urbanización (con las transformaciones correlativas) contribuye a la “racionalización” y a la “moralización” de la religión. “Los procesos de ‘interiorización’ y de ‘racionalización’ de los fenómenos religiosos, y, en particular, la introducción de criterios y de imperativos éticos, la transfiguración de los dioses en potencias éticas que quieren y recompensan el ‘bien’ y penan el ‘mal’, salvaguardando también de este modo las aspiraciones éticas, y, en fin, el desarrollo del sentimiento del ‘pecado’ y el deseo de ‘redención’, son rasgos que, en regla general, han progresado paralelamente al desarrollo del trabajo industrial, la mayor parte del tiempo en relación directa con el desarrollo de la ciudad. Sin que se trate, sin embargo, de una relación de dependencia unívoca: la racionalización de la religión tiene su propia normatividad sobre la cual las condiciones económicas no pueden actuar sino como ‘líneas de desarrollo’ (Entwicklungswege) y está ligada, sobre todo, al desarrollo de un cuerpo específicamente sacerdotal” (Bourdieu, 2006, págs. 38-39).



Bourdieu, al revisar la eficacia simbólica del dogma (imperativos éticos), su relación con los procesos de racionalización (creaciones de verdad) y su potencial para perpetuar la relación del poder, encuentra que el mismo está estrechamente ligado al papel de sacerdocio, que cómo bien se nombró anteriormente está relacionado con la división intelectual del trabajo derivada de los procesos urbanos (consolidación de ciudades) (Bourdieu, 2006), las cuales emergen a partir de procesos de asentamiento originados con el dominio de la agricultura (Harari, 2018). Y que este proceso de especialización va determinando los escenarios de capitalización del campo religioso.

En este proceso de racionalización encuentra Bourdieu, un principio de construcción de razones (dialógicas) que se articulan con un medio, y con el mismo mito y que pretenden dar explicación desde el mismo dogma a los asuntos que se imponen en la realidad. Un tránsito discursivo que transita de la mitología hacia las teologías, de la creencia en el misterio a la explicación discursiva de este.

El sacerdocio se relaciona con la racionalización de la religión: encuentra el principio de su legitimidad en una teoría erigida en dogma que garantiza, en retorno, su validez y su perpetuación. El trabajo de exégesis que le es impuesto por la confrontación o el enfrentamiento de tradiciones mítico-rituales diferentes, desde entonces yuxtapuestas en el mismo espacio urbano, o por la necesidad de conferir a ritos o a mitos devenidos oscuros un sentido más acorde a las normas éticas y a la visión del mundo de los destinatarios de su prédica y también a sus valores y a sus intereses propios de grupo letrado, tiende a sustituir la sistematicidad objetiva de las mitologías por la coherencia intencional de las teologías, incluso de las filosofías, que preparan, a través de ello, la transformación de la analogía sincrética que está en el fundamento del pensamiento mágico-mítico en analogía racional y consciente de sus principios o incluso, en silogismo (Bourdieu, 2006, pág. 58).

Este proceso de maduración que va desde el mito a la teología consolida un saber que Bourdieu define como campo religioso autónomo. Un proceso de acumulación de saber derivado y dialógico sobre el objeto mismo de lo religioso como medio para explicar la realidad y el dogma o dogmas que lo explican y lo producen.

(...) La autonomía del campo religioso se afirma en la tendencia de los especialistas a encerrarse en la referencia autárquica del saber religioso ya acumulado y en el esoterismo de una producción cuasi acumulativa, en primer lugar destinada a los productores de allí el gusto típicamente sacerdotal por la imitación transfiguradora y la infidelidad desconcertante, la polinomia deliberada y la ambigüedad buscada, el equívoco o la oscuridad metódica y la metáfora sistemática, en resumen, todos esos juegos con las palabras que se encuentran en todas las tradiciones letradas y de las cuales se puede encontrar el principio, con Jean Bollack, en la alegoría, entendida como el arte de pensar otra cosa con las mismas palabras, decir otra cosa con las mismas palabras o decir de otro modo las mismas cosas (“dar un sentido más puro a las palabras de la tribu”) (Bourdieu, 2006, págs. 37-38).

Es importante, al revisar los procesos de monopolización de la gestión los bienes de salvación como trabajo simbólico acumulado, comprender cómo se expresa esta situación en los orígenes de las religiones monoteístas, entre ellas el judaísmo, ya que esta termina siendo la base de algunas de las religiones pretendidamente universales más importantes. En éxodo, números y Deuteronomio se relata el tránsito de los hebreos por el desierto hasta llegar a la tierra prometida, y en dicho proceso cómo logran hacer una nación de dicho pueblo migrante, los textos afirman que guiados por Moisés lo primero que se estableció fue una división social del trabajo, siendo los levitas los únicos responsables del cuidado de los asuntos sagrados, en términos de Bourdieu, estos tenían a su cargo la gestión de los bienes (trabajo acumulado de la vida anterior en Egipto) de salvación. Eran los hijos de Aarón (hermano de Moisés) y los levitas los únicos que podría ejercer dicha labor y la misma se establece de generación en generación por herencia matrilineal.

Este proceso es posible en las religiones asentadas, no en las poblaciones nómadas, que, como bien lo muestra Noah Yuval Harari, eran animistas. Es interesante que el relato de Abrahán como el primer hebreo (el que pasa, sale de la llanura fértil y mira para asentarse en el desierto) sea justamente la historia de un proceso de asentamiento, la configuración un pueblo tribu y posterior reino que se inicia a partir del momento en que se asientan (Tierra prometida en Abraham, Isaac y Jacob) desarrollan procesos agrícolas y pastoriles (José en equipo) y la configuración de una estructura de poder político (Moisés) que inicia con el reparto de autoridad a un grupo de sacerdotes y que finalmente se consolida, siglos después, con la instauración de un régimen político monárquico (David y Salomón).

El capital simbólico acumulado que constituye el campo religioso es monopolizado por aquellos que tienen el monopolio de los bienes de salvación, es decir, es un poder/saber de los especialistas, mientras que para el resto es un atributo raro, extraño del que no son poseedores, ni merecedores. En Bourdieu dicho proceso es explicado de la siguiente forma:

En tanto que es el resultado de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un cuerpo de especialistas religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de saberes secretos (luego raros), la constitución de un campo religioso es correlativa de la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que laicos (o profanos en el doble sentido del término) desposeídos del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el sólo hecho de que la desconocen como tal (Bourdieu, 2006, pág. 43).

Bourdieu, desarrolla una suerte de teoría de adaptación de la teoría del valor en Marx al definir el campo religioso en los términos expresados anteriormente, semejanza en tanto que la producción de capitales (fuerza de trabajo acumulada en Marx) suele ser social y la acumulación de carácter privada, en Bourdieu (Trabajo simbólicos acumulado) también

suele ser apropiado de forma privada. En ambos casos son los dominados los que terminan por estar privados del dominio del producto social acumulado tanto de los capitales como de los bienes simbólicos, contrario a lo que ocurre con los grupos que dominan, dentro del reparto de autoridad en cada orden social.

El capital simbólico acumulado se construye con base en el monopolio letrado propio de los atributos y repartos de autoridad de los órdenes sociales y religiosos y las prácticas de los subordinados, que implican formas de superstición popular, que también ofrecen nuevos sentidos que se van acumulando en el capital religioso, es decir, que el campo también se alimenta de las prácticas religiosas de aquellos que están privados del saber especializado, ya que los mismos construyen una práctica propia derivada de la guía de estos pero popularmente autónoma.

Al hablar del cristianismo es necesario entender, por la vía del campo religioso propuesta por Bourdieu, que este se ha venido acumulando a partir de la mezcla y sincretismo histórico de vivencias de diversos pueblos, (asentamiento, monarquía, exilio babilónico, colonia griega, romana, diáspora hebrea, filosofía griega, latina, creencias nórdicas, amerindias) llegando incluso a estar presentes (Esto se puede ver en el poder pastoral de Foucault) en las ideas presentes en la sociedad moderna (capitalista).

Las supersticiones populares están allí mezcladas con los dogmas más refinados. Ni el pensamiento ni la actividad religiosa están igualmente repartidos en la masa de los fieles; según los hombres, los medios, las circunstancias, las creencias como los ritos son experimentados de maneras diferentes (Bourdieu, 2006, pág. 45).

(...) como lo observa justamente Weber, la visión del mundo que proponen las grandes religiones universales es el producto de grupos bien definidos (teólogos puritanos, sabios confucianos, brahmanes hindúes, levitas judíos, etcétera) incluso de individuos (como los profetas) que hablan para grupos determinados, el análisis de la estructura interna del mensaje religioso no puede impunemente

ignorar las funciones sociológicamente construidas que cumple, en primer lugar, para los grupos que lo producen, y, por otra parte, para los grupos que lo consumen. Así, la transformación del mensaje en el sentido de la moralización y de la racionalización puede, por ejemplo, resultar —al menos por una parte— del hecho de que el peso relativo de las funciones que se pueden llamar internas crece a medida que el campo se autonomiza (Bourdieu, 2006, pág. 47).

Bourdieu plantea que el campo religioso deviene de la constitución de instancias específicamente habilitadas para **producir, reproducir y difundir bienes religiosos** que al evolucionar el sistema de instancias se estructura de una forma más diferenciada y compleja. Este se acompaña de un proceso de sistematización y moralización de las prácticas y representaciones religiosas que conduce del mito a la ideología. (Sistema objetivamente sistemático).

Con relación a la noción sobre la ideología propuesta por Bourdieu se encuentra consonancia con Hegel cuando éste explica la religión positiva ya que en ambas nociones (ideología y religión positiva) se representa a la religión en un plano institucional capaz de ejercer el poder político y eclesiástico, y perseguir, proscribir e incluso eliminar todo aquello que pueda considerarse contrario al dogma de fe que les es propio, pudiendo establecer a todos y cada uno el límite entre lo sagrado y lo profano.

(...) la aparición de una ideología religiosa tiene como efecto relegar al estado de magia o de brujería a los antiguos mitos y, como observa Weber, es la supresión de un culto, bajo la influencia de un poder político o eclesiástico, en beneficio de otra religión que, reduciendo los antiguos dioses al rango de demonios, ha dado nacimiento, la mayor parte del tiempo, a la oposición entre la religión y la magia. (Bourdieu, 2006, pág. 47-48).

(...) La oposición entre los detentadores del monopolio de la gestión de lo sagrado y los laicos, objetivamente definidos como profanos, en el doble sentido de ignorantes de la religión y de extraños a lo sagrado y al cuerpo de los

gestores de lo sagrado, está en el origen de la oposición entre lo sagrado y lo profano y, correlativamente, entre la manipulación legítima (religión) y la manipulación profana y profanadora (magia o brujería) de lo sagrado, se trate de una profanación objetiva, i. e. de la magia o de la brujería como religión dominada o de la profanación intencional, i. e. de la magia como antirreligión o religión invertida. Por el hecho de que la religión, como todo sistema simbólico, está predispuesta a cumplir una función de asociación y de disociación o, mejor, de distinción, un sistema de prácticas y de creencias está destinado a aparecer como magia o como brujería, en el sentido de religión inferior, toda vez que ocupe una posición dominada en la estructura de las relaciones de fuerza simbólicas, i. e. en el sistema de las relaciones entre los sistemas de prácticas y de las creencias propias de una formación social determinada. Es así como se designa comúnmente como magia, sea una religión inferior o antigua, por lo tanto primitiva, sea una religión inferior y contemporánea, por lo tanto profana (equivalente aquí a vulgar) y profanadora. Así, la aparición de una ideología religiosa tiene como efecto relegar al estado de magia o de brujería a los antiguos mitos y, como observa Weber, es la supresión de un culto, bajo la influencia de un poder político o eclesiástico, en beneficio de otra religión que, reduciendo los antiguos dioses al rango de demonios, ha dado nacimiento, la mayor parte del tiempo, a la oposición entre la religión y la magia. (Bourdieu, 2006, pág. 47-48).

Esta relación entre religión y magia, y entre profano y sagrado se puede ver claramente en la actualidad entre los religiosos y lo científico, lo anterior en virtud del orden social capitalista, ilustrado, que establece en la ciencia el canon de verdad, en el ordenamiento jurídico el de justicia, en el estado del orden y progreso (principios de la modernidad), esta nueva sociedad aporta un sistema simbólico propio, sus sistema de creencias y prácticas y la tendencia a considerar inferior tanto el mito como los asuntos de fe en una divinidad por fuera del mismo hombre. Con la modernidad, que hace parte de la sociedad capitalista, surge una ideología que destrona a los antiguos dioses, e instaura la razón humana como principio divino y la ciencia como la posibilidad transformadora de ese potencial humano

para traer y dar los favores que otrora otorgaba la fe en los dioses. Todo lo que es contrario a este principio será considerado como magia, brujería, o creencia inferior, y con las mismas se buscará suprimir mediante un proceso que se ha denominado secularización, que busca separar el poder político de los asuntos religiosos, dejando en el plano de lo privado los asuntos de fe.

En Bourdieu, la religión logra absolutizar lo relativo y legitimar lo arbitrario con lo cual puede hacer mediante la ideología, la praxis o incluso la política, naturalizando las relaciones entre grupos y legitimando las posiciones de unas clases sobre otras en las estructuras sociales.

(...) la religión está predispuesta a asumir una función ideológica, función práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario que no puede cumplir sino en tanto que asegure una función lógica y gnoseológica y que consiste en reforzar la fuerza material o simbólica susceptible de ser movilizadada por un grupo o una clase, legitimando todo lo que define socialmente ese grupo o esa clase, i. e. todas las propiedades características de una manera entre otras de existir, por lo tanto arbitrarias, que le están objetivamente asociadas en tanto que ocupa una posición determinada en la estructura social (efecto de consagración como sacralización por la “naturalización” y la eternización (Bourdieu, 2006, pág. 50).

Afirma, que el efecto de consagración que es propio de una religión está definido por los límites y barreras políticas, económicas, y aspiraciones que la misma ofrece, Bourdieu llama a esto manipulación simbólica, y plantea que estas se ajustan a las posibilidades de esas esperanzas y su posible realización objetiva. Con lo cual desarrolla una serie de formas de hacer (prácticas) y unas formas de reparto de autoridad (estructura de representaciones) quienes a su vez son quienes producen el conocimiento y establecen los límites que se pueden alcanzar y quienes pueden hacerlo. Esta capacidad para producir y reproducirse a través de este tipo de relaciones es lo que este autor entiende como estructura estructurante.

La religión ejerce un efecto de consagración 1) convirtiendo en límites de derecho, por sus sanciones santificantes, los límites y las barreras económicas y políticas de hecho y, en particular, contribuyendo a la manipulación simbólica de las aspiraciones que tiende a asegurar el ajuste de las esperanzas vitales a las posibilidades objetivas, y 2) inculcando un sistema de prácticas y de representaciones consagradas cuya estructura (estructurada) reproduce bajo una forma transfigurada, por lo tanto irreconocible, la estructura de las relaciones económicas y sociales en vigor en una formación social determinada y no puede producir la objetividad que produce (en tanto que estructura estructurante) sino produciendo el desconocimiento de los límites del conocimiento que hace posible, por lo tanto, aportando el reforzamiento simbólico de sus sanciones a los límites y a las barreras lógicas y gnoseológicas impuestas por un tipo determinado de condiciones materiales de existencia (efecto de conocimiento – desconocimiento) (Bourdieu, 2006, págs. 51-52).

Ese poder de legitimación de lo arbitrario, nombrado por Bourdieu, hace que un grupo o clase encuentren una práctica o creencia religiosa afín con los intereses de reforzamiento material y simbólico de sus intereses, con relación a la posición de privilegio que detentan en la estructura social. Para ello producen, reproducen, difunden y consumen bienes de salvación que les refuerzan y legitiman.

(...) el interés que un grupo o una clase encuentra en un tipo determinado de práctica o de creencia religiosa y, en particular, en la producción, la reproducción la difusión y el consumo de un tipo determinado de bienes de salvación (entre los cuales se encuentra el mensaje religioso mismo), es función del reforzamiento que el poder de legitimación de lo arbitrario que encierra la religión considerada puede aportar a la fuerza material y simbólica susceptible de ser movilizada por ese grupo o esa clase, legitimando las propiedades materiales o simbólicas asociadas a una posición determinada en la estructura social, la función genérica de legitimación no puede por definición cumplirse



sin especificarse en función de los intereses religiosos asociados a las diferentes posiciones en la estructura social (Bourdieu, 2006, pág. 52).

(...) A los que juzgarían reductora esta teoría de las funciones de la religión, bastará indicar que las variaciones de las funciones objetivamente conferidas a la religión por las diferentes clases sociales en diferentes sociedades y en diferentes épocas, designan como una expresión de etnocentrismo las teorías que ponen en primer plano las funciones psicológicas (o “personales”) de la religión: es solamente con el desarrollo de la burguesía urbana, inclinada a interpretar la historia y la existencia humana más bien como el producto del mérito o del demérito de la persona que como efecto de la fortuna o del destino, como la religiosidad reviste el carácter intensamente personal que es considerado con demasiada frecuencia como perteneciente a la esencia de toda experiencia religiosa (Bourdieu, 2006, pág. 53).

En las aspiraciones religiosas encontramos, según el orden social, de representar la felicidad esperada, el paraíso de la cual se valen las clases o grupos excluidos del poder político y del conocimiento, la posibilidad futura de gratificación de la situación actual, el proyecto de la modernidad dentro de la sociedad capitalista cuenta también con una suerte de creencias, en el trabajo, el ahorro, el dinero como posibilidad de acceso al paraíso.

Es interesante a la hora de revisar algunas de las particularidades de los grupos pentecostales justamente la posibilidad de integrar las esperanzas propias del cristianismo con los idearios del capitalismo liberal moderno, a través del cual, afirman ellos, Jesús quiere que seas próspero, entendida esta condición como la posibilidad en esta vida de ver realizados los sueños individuales de la sociedad capitalista de tener fortuna, dinero, éxito, fama, todo ello, mediante una relación personal con la divinidad que te facultará para lograr el paraíso perdido en la tierra.

Bourdieu, plantea justamente en esta idea sobre la función de la religión, capaz de llevar esa esperanza futura de un nuevo mundo, el cielo, el paraíso, yo agregaría la lotería, la

riqueza inmediata y repentina, de tal suerte que las clases excluidas (populares) asuman una mirada legitimadora del orden social, que hace posible la perpetuación del orden social y el poder y sus representantes emanados del mismo.

(...) la representación del paraíso como lugar de una felicidad individual mantiene con la esperanza milenarista de una subversión del orden social que habita la fe popular, la misma oposición que la revuelta “metafísica” contra la absurdidad de la existencia humana y contra las únicas “alienaciones” universales –las que la situación de privilegio no elimina jamás totalmente y que puede incluso redoblar desarrollando la actitud para expresarlas, para analizarlas y, por ello, para experimentarlas–, y la resignación de los desheredados frente al destino común de sufrimientos, de separaciones y de soledad. Todas esas oposiciones paralelas tienen por principio la oposición entre las condiciones materiales de existencia y las posiciones sociales donde se engendran esos dos tipos opuestos de representaciones transfiguradas del orden social y de su porvenir (Bourdieu, 2006, pág. 54).

Según Bourdieu, la dinámica del campo religioso y la transformación de la ideología religiosa se explican a raíz de las relaciones de transacción de los diferentes intereses de los especialistas y los laicos, las concurrencias que oponen a diferentes especialistas al interior del campo religioso. Esto se relaciona con lo expresado con Hegel al hablar de la religión positiva, y la posibilidad de un liderazgo moral que cuestiona la legitimidad de una hegemonía religiosa, y de los intereses de algún grupo en el poder, para ello cita, como vimos anteriormente, el caso que Jesús, y la secta derivada del mismo que confronta los intereses del Sanedrín, pero siempre en referencia a la misma Torá y los principios morales que entraña.

En Bourdieu, el poder de absolutizar lo relativo y legitimar lo arbitrario que hace posible a la adaptabilidad permite a unos especialistas mantenerse en el poder y obligándose mudar el dogma de fe y el sistema de creencias e incluso las prácticas, según el momento histórico y las condiciones materiales en que se encuentren. De tal suerte que no se pueda hablar

propiamente de un cristianismo como unidad concreta, sino como un producto histórico particular, que se ubica dentro del campo religioso. Esta situación aplicaría para las otras religiones entre ellas, otras monoteístas como el islán y el judaísmo.

(...) Dado que el interés religioso tiene por principio la necesidad de legitimación de las propiedades materiales o simbólicas asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social y que, por tanto, depende estrechamente de esta posición, el mensaje religioso más capaz de satisfacer el interés religioso de un grupo determinado de laicos, por lo tanto, de ejercer sobre él el efecto propiamente simbólico de movilización que resulta del poder de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario es el que le aporta un (cuasi) sistema de justificación de las propiedades que le están objetivamente asociadas en tanto que ocupa una posición determinada en la estructura social (Bourdieu, 2006, pág. 55).

(...) Así, al término de su historia monumental de la enseñanza social de las iglesias cristianas, Ernst Troeltsch concluye que es extremadamente difícil “encontrar un punto invariable y absoluto en la ética cristiana” y ello porque, en cada formación social y en cada época, toda la visión del mundo y todo el dogma cristianos dependen de las condiciones sociales características de los diferentes grupos o clases, en la medida en que deben adaptarse a esas condiciones para dominarlas.

(...) Esta condición de necesidad de adaptabilidad explica en parte el proceso de cambio de la religión cristiana y de otras religiones, que, sin pretender estar por fuera del campo religioso, dinamizan el mismo a través del proceso de confrontación de intereses los gestores de sentidos de salvación y la competencias por la legitimización laica, en virtud del momento histórico en que se realice dicha confrontación de intereses. "en cada formación social y en cada época, toda la visión del mundo y todo el dogma cristianos dependen de

las condiciones sociales características de los diferentes grupos o clases, en la medida en que deben adaptarse a esas condiciones para dominarlas" (Bourdieu, 2006, pág. 56).

Al analizar la relación entre creencia y eficacia simbólica de prácticas (funciones) o ideologías (efecto psicológico) religiosas, se encuentra en Bourdieu una posible similitud con lo expresado por Hegel cuando describe el surgimiento de una secta, éste alude al poder de un líder carismático capaz de encarnar la revelación mítica de un momento histórico, imponer la creencia que le ha sido revelada entrando en confrontación con los detentadores de la religión positiva - gestores de los bienes de salvación-. Esta relación se puede observar al iniciarse toda secta: líder carismático, principio moral universal, intereses sociales en confrontación.

Esto lo podemos ver en el Islam, explicado en la biografía sobre Mahoma de Karen Armstrong, texto que nos permite comprender el repentino y exponencial éxito del profeta Mahoma, el momento histórico y el discursos que hizo posible que este hombre pudiera afirmar disponer de una relación especial con la divinidad –Alá-, lo que le permitió a un grupo de tribus divididas, de la península arábiga, organizarse socialmente, llegando a convertirse en una importante religión positiva, en un imperio que domino gran parte de la civilización desde el siglo VII hasta el siglo XV -aproximadamente-. (Armstrong, K. 1991).

O el grupo de campesinos, artesanos de origen judío y samario, alejados de los privilegios de la ciudadanía romana, y quienes vieron romperse la tradición legada por Moisés sobre el derecho al sacerdocio que consideraban la fuente legítima del poder romperse bajo el mandato romano, y escucharon las palabras, justo en ese momento de un líder carismático (Jesús) el portavoz de un mensaje que logró organizar este grupo de intereses de judíos para judíos, y que es reinterpretada por seguidores no presenciales hasta que llegar a un nivel de expansión que se hace sustento doctrinal y legitimador del mismo imperio romano cristianizado, como religión positiva.

Sin pretender dar razón completamente de las relaciones entre la creencia y la eficacia simbólica de las prácticas o de las ideologías religiosas –lo que supondría que uno tome en cuenta las funciones y los efectos psicológicos o incluso psicosomáticos de la creencia, se podría solamente sugerir que la explicación de las prácticas y de las creencias religiosas por el interés religioso de los productores o de los consumidores puede dar cuenta de la creencia misma: basta para ello percibir que, dado que el principio mismo del efecto de consagración reside en el hecho de que la ideología y la práctica religiosa cumplen una función de conocimiento-desconocimiento, los especialistas religiosos deben necesariamente ocultarse y ocultar que sus luchas tienen como apuesta intereses políticos, porque la eficacia simbólica de la cual pueden disponer en esas luchas depende de ella y porque ellos tienen, pues, un interés político en ocultar y en ocultarse sus intereses políticos (o, en el lenguaje “indígena”, “temporales”). Por eso es necesario reservar el nombre de carisma para designar las propiedades simbólicas (antes que nada, la eficacia simbólica) que advienen a los agentes religiosos en la medida en que adhieren a la ideología del carisma, i. e. el poder simbólico que les confiere el hecho de creer en su propio poder simbólico.

(...) Y la ideología de la revelación, de la inspiración o de la misión no es la forma por excelencia de la ideología carismática sino porque la convicción del profeta contribuye a la operación de trastocamiento y de transfiguración que realiza el discurso profético imponiendo una representación de la génesis del discurso profético que hace descender del cielo lo que él proyecta desde la tierra. Pero esto no significa solamente que el que demanda ser creído por su palabra debe parecer creer en su palabra o que el que hace profesión de imponerla fe por sus discursos, debe manifestar en su discurso o en su conducta la fe que él tiene en su discurso o incluso que el poder de expresar o de imponer por el discurso o por la acción oratoria la fe en la verdad del discurso contribuye en lo esencial al poder de persuasión del discurso (Bourdieu, 2006, pág. 59).

Para Bourdieu la fuerza de toda creencia está en el aporte colectivo a una empresa individual de ocultamiento, para él, el autoengaño así mismo implica toda fe, toda ideología, un engaño de mala conciencia individual, y de mala conciencia colectiva, que viene a ser confrontada por el profeta, como quien está por fuera de lo común y produce admiración, o desprecio.

(...) la fuerza de la creencia es función del grado en el cual el grupo aporta su colaboración a la empresa individual de ocultamiento, por lo tanto, del interés que tiene en ver oculta la contradicción. Es decir, que el engaño a sí mismo que implica toda fe (y, más generalmente, toda ideología) no tiene posibilidad de éxito más que si la mala fe individual es mantenida y sostenida por la mala fe colectiva. “La sociedad, decía Mauss, se paga siempre a sí misma con la falsa moneda de su sueño”: la sociedad y sólo ella, porque solamente ella puede organizar la falsa circulación de la falsa moneda que, dando la ilusión de la objetividad, distingue la locura como creencia privada y la fe como creencia reconocida, i. e. como ortodoxia, opinión y creencia (doxa) derechas y, si se quiere, de derecha; aprehendiendo el mundo natural y el mundo social como requieren ser aprehendidos, es decir, como evidentes. Es en esta lógica que es necesario plantear la cuestión de las condiciones del éxito del profeta, que se sitúa precisamente en la frontera incierta de lo anormal y de lo extraordinario, y cuyas conductas excéntricas y extrañas pueden ser admiradas como fuera de lo común o despreciadas (Bourdieu, 2006, pág. 61).

Parafraseando a Bourdieu, se podría afirmar que el campo religioso es una suerte de capital acumulado de símbolos, argumentos de justicia que se van adaptando según el momento histórico y que se emplean como medio para producir, reproducir y consumir bienes de salvación, siendo fuente de distribución de capitales de autoridad de las diferentes instancias religiosas, individuos o instituciones.

En función de su posición en la estructura de la distribución del capital de autoridad propiamente religiosa, las diferentes instancias religiosas, individuos

o instituciones, pueden recurrir al capital religioso en la competencia por la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso en cuanto poder de modificar en bases duraderas las representaciones y prácticas de los laicos, inculcándoles un hábitus religioso, principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones, según las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural, o sea, objetivamente ajustados a los principios de una visión política del mundo social.

De otro lado (I), este capital religioso depende del Estado, en un momento dado del tiempo, de la estructura de las relaciones objetivas entre la demanda religiosa (o sea, los intereses religiosos de los diferentes grupos y clases de laicos) y la oferta religiosa (o sea los servicios religiosos de tendencia ortodoxa o herética) que las diferentes instancias son inclinadas a producir y a ofrecer en virtud de su posición en la estructura de las relaciones de fuerza religiosas (o sea, en función de su capital religioso) y, por otro lado (II), este capital religioso determina tanto la naturaleza, la forma y la fuerza de las estrategias que estas instancias pueden colocar al servicio de la satisfacción de sus intereses religiosos, como las funciones que tales instancias cumplen en la división del trabajo religioso, y en consecuencia, en la división del trabajo político. Así, el capital de autoridad propiamente religiosa del cual dispone una instancia religiosa depende de la fuerza material y simbólica de los grupos o clases que ella puede movilizar ofreciéndoles bienes y servicios capaces de satisfacer sus intereses religiosos (Bourdieu, 2006, pág. 62).

Una competencia por la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio del poder religioso basado en el capital religioso que permitan consolidar un orden legitimado con representaciones (ideologías) y prácticas que sean incorporada en la subjetividad de los laicos, dando como resultado el mantenimiento del orden social y la legitimidad de la instancia, institución o individuo que detenta el capital de autoridad religioso en competencia.

(...) Así, el capital de autoridad propiamente religiosa del cual dispone una instancia religiosa depende de la fuerza material y simbólica de los grupos o clases que ella puede movilizar ofreciéndoles bienes y servicios capaces de satisfacer sus intereses religiosos (Bourdieu, 2006, pág. 62).

La gestión del depósito de capital religioso (o sagrado) que es el producto del trabajo religioso acumulado, y el trabajo religioso necesario para asegurar la perpetuación de ese capital, asegurando la conservación o la restauración del mercado simbólico en el que circula, no pueden estar asegurados sino por un aparato de tipo burocrático, capaz, como la Iglesia, de ejercer durablemente la acción continua, ordinaria, que es necesaria para asegurar su propia reproducción, reproduciendo los productores de bienes de salvación y de servicios religiosos, el cuerpo de sacerdotes, y el mercado ofrecido a esos bienes, los laicos (por oposición a los infieles y a los heréticos) como consumidores dotados de un mínimo de competencia religiosa (hábitus religioso) necesario para experimentar la necesidad específica de sus productos.

Producto de la institucionalización y de la burocratización de la secta profética (con todos los efectos de “banalización” correlativos), la Iglesia, que presenta muchas de las características de una burocracia (delimitación explícita de los dominios de competencia y jerarquización reglamentada de las funciones, con la racionalización correlativa de las remuneraciones, de las “nominaciones”, de las “promociones” y de las “carreras”, codificación de las reglas que regulan la actividad profesional y la vida extraprofesional, racionalización de los instrumentos de trabajo, tales como el dogma y la liturgia, y de la formación profesional, etcétera) se opone objetivamente a la secta como la organización ordinaria (banal y banalizante) a la acción extraordinaria de contestación del orden ordinario. Toda secta exitosa tiende a devenir Iglesia, depositaria y guardiana de una ortodoxia, identificada con sus jerarquías y con sus dogmas, y destinada, por ello, a suscitar una nueva reforma (Bourdieu, 2006, págs. 63-64).



La religión cristiana logra concertar un capital religioso jamás conocido en la anterioridad, según afirma Bourdieu, con una jerarquía (burocracia) compleja y el monopolio de los símbolos religiosos, credos, prácticas, y criterios de verdad, el mismo es nombrado por Hegel como la consolidación de una religión positiva, y para Foucault cómo la consolidación del poder pastoral. Bourdieu afirma que una secta exitosa es aquella que logra institucionalizarse, es decir, aquella que transita, (Hegel) de secta en religión positiva.

La concentración del capital religioso jamás ha sido, sin duda, más fuerte que en la Europa medieval: la Iglesia, organizada según una jerarquía compleja, utiliza un lenguaje casi desconocido para el pueblo y detenta el monopolio del acceso a los instrumentos de culto, textos sagrados y, sobre todo, sacramentos; al relegar al monje al segundo rango en la jerarquía de las órdenes, hace del sacerdote debidamente acreditado, el instrumento indispensable de salvación y confiere a la jerarquía el poder de santificación. Haciendo depender la salvación de la recepción de los sacramentos y de la profesión de fe más que de la obediencia a las reglas morales, alienta esta forma de ritualismo popular que es la búsqueda de las indulgencias: “el vulgo de los siglos XI al XV tuvo plena confianza en la bendición del sacerdote para la remisión de los pecados, sea que se trate de absolución en el sentido sacramental del término, sea que se trate de la absolución dada a los difuntos, de las indulgencias otorgadas bajo ciertas condiciones y que condonan la pena, de los peregrinajes emprendidos para obtener las “grandes indulgencias”, de los jubileos romanos, de las confesionalias que otorgan a ciertos fieles favores espirituales en el uso de la confesión” (Bourdieu, 2006, pág. 67).

La lógica del funcionamiento de la Iglesia, la práctica sacerdotal y, al mismo tiempo, la forma y el contenido del mensaje que impone e inculca, son la resultante de la acción conjugada de coacciones internas que son inherentes al funcionamiento de una burocracia que reivindica con un éxito más o menos total, el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso sobre los laicos, y de la gestión de los bienes de salvación como el imperativo de la economía del

carisma, que impone confiar el ejercicio del sacerdocio, actividad necesariamente “banal” por cotidiana y repetitiva, a funcionarios del culto intercambiables y dotados de una cualificación profesional homogénea, adquirida a través de un aprendizaje específico, y de instrumentos homogéneos, apropiados para sostener una acción homogénea y homogeneizante, y de fuerzas externas que revisten pesos desiguales según la coyuntura histórica (...) (Bourdieu, 2006, pág. 71).

Parafraseando a Bourdieu podría afirmarse que, dentro del campo religioso, como acumulado histórico de símbolos que se adaptan, con diversas instancias, individuos y grupos de intereses que compiten por el poder político y del control de los bienes de salvación, de la posibilidad de producirlos, reproducirlos, y consumirlos, se configuran tradiciones religiosas, prácticas, creencias y rituales. Y que éstas, usualmente en momentos de crisis social y económica se ven expuestas al poder carismático del profeta el cual se vale de ella para subvertir el orden religioso y el poder político que le sustenta (Bourdieu, 2006, pág. 79).

### ***El poder pastoral en Miguel Foucault, una relación de poder y religión***

En el texto “Seguridad, Territorio y Población” (Foucault, 2006), se compilan una serie de clases dictadas en el College de France por Foucault desde enero de 1971 hasta 1984, año en que finalmente muere. En este aparte vamos a revisar en la obra de este autor la relación entre poder, religión y miedo, esto a través de la revisión del concepto de poder pastoral y siempre en conversación con Harari, Hegel y Bourdieu como ha venido siendo nuestro método durante todo el desarrollo de esta línea argumentativa.

Es importante citar la crítica histórica al pensamiento moderno de Foucault en particular el concepto que desarrolla sobre el poder pastoral a través del cual teje un puente que devela la continuidad de las representaciones simbólicas religiosas en las prácticas modernas, representada en el control de la confesión que deja de estar en manos de los pastores y

sacerdotes para ser asumidas por los representantes modernos de la autoridad simbólica de una sociedad secular: el médico, el policía, el abogado, el psicólogo, el psiquiatra.

Iniciaremos esta revisión de la noción de poder pastoral en Foucault a partir de la clase del 15 de febrero de 1978, donde el autor desarrolla un análisis del pastoreo, la relación pastor rebaño en la literatura, la idea del magistrado como pastor en lo político, la metáfora pastoral aplicada al médico, para llegar luego a la historia del pastoreo en occidente como modelo de gobierno de los hombres dentro del cristianismo, y el gobierno de las almas dentro del poder organizador de la iglesia, y su distinción del poder político.(Foucault, 2006, pág. 161).

También se revisará los enunciados de la clase del 22 de febrero de 1978 donde revisa las particularidades del poder pastoral cristiano, la historia de la gubernamentalidad de esta religión, la relación con la verdad y la producción de verdades, la dirección de conciencias y los modos específicos de individuación (Foucault, 2006, pág. 191).

Foucault comienza realizando una revisión histórica de la noción pastoral iniciando ésta en la revisión de las sociedades griega y hebrea. Según comenta, en la Ilíada y la Odisea se relaciona el rey Agamenón con el título de pastor de los pueblos, relación que afirma está presente en diversos textos de origen indoeuropeo. El pastor cuida, entrega alimento al rebaño, administra, esquila, acopla la reproducción de la prole, símbolo que se encuentra en Zeus, dios que provee los alimentos (Foucault, 2006, pág. 163).

En Grecia esta figura que, si bien no es necesariamente la misma, se ve reflejada en una suerte de magistratura que dicta lo que otros deben hacer, citando a Platón escribe lo siguiente: "Todo magistrado debe ocuparse de los jóvenes vigilarlos sin cesar y velar no sólo por su educación sino por su alimentación su manera de comportarse su desarrollo e incluso sus decisiones en materia matrimonial" (Foucault, 2006, pág. 165).

Con base en la experiencia griega, Foucault describe tres tipos de mayorazgo pastoral: El primero de ellos alusivo a los dioses como fuente de alimentos, seguridad, bienestar,

felicidad, y conductas de vida. El segundo, el magistrado que está presente en los tiempos duros que cumple esa función de pastor de rebaño, un representante de los dioses, un guardián o policía de sus mandatos que evita que entre la rapiña (lobos), un funcionario pastor que representa la esencia de la función pública, un designado en poder para la ciudad. Finalmente, con relación al tercero relaciona el pastor de ovejas que las cuida para finalmente sacrificarlas para vender su carne y su lana, abriendo el debate sobre lo que se entiende por el buen pastor, que según comenta es entendido como aquel que se da por el rebaño y se niega a sí mismo, en una suerte de llamado divino no voluntario, una pasada carga de cuidado de otros (Foucault, 2006, pág. 168).

Con base en este apartado Foucault nos pregunta si la política puede corresponder a una forma de relación pastor rebaño, y responde este interrogante planteando que **“el político es el pastor de los hombres, el pastor de ese tropel de seres vivos que constituye la población de una ciudad”** (Foucault, 2006, pág. 170).

Tres elementos se integran en esta definición que están relacionados con nuestra indagación:

El primero, que comparte con Bourdieu y con Harari, para el primero la religión como poder es urbano, es la ciudad su centro y su posibilidad, y Harari lo explica de cierta manera al narrar el paso de las sociedades animistas a las religiones agrícolas que permitieron excedentes de producción y con ello la división del trabajo intelectual, del trabajo material. La ciudad como creadora de formas de absolutización de lo relativo que perpetúan en el poder a un grupo de especialistas dentro de un orden social (Bourdieu).

El segundo elemento importante en esta definición está relacionado con la naturaleza de este poder, que es simbólico: El Pastor que cuida su rebaño delegado por las divinidades o siendo la misma divinidad, una verdad absoluta e incuestionable, que para Bourdieu representa ese cuerpo de especialistas que pueden producir, reproducir, consumir bienes de salvación.

Y finalmente, y aquí podremos ampliar más adelante el concepto, al ser el poder pastoral urbano, permite el control del rebaño y la administración de la ciudad, una suerte de poder jerárquico que organiza la ciudad en virtud de las necesidades de reproducción de esta y de las relaciones de poder presentes a su interior.

El pastor como símbolo representa, según comenta el autor, la unicidad –no debe haber dos pastores- el pastor hace multiplex tareas para asegurar la provisión de alimentos al rebaño, atiende las ovejas más jóvenes, y debe curar las enfermas y lastimadas, es su guía por los caminos dando órdenes y entreteniéndolas con música, y debe velar por una buena reproducción de estas (Foucault, 2006, pág. 171).

El surgimiento de la política, alrededor del mito (ficciones en Harari), es explicado por Foucault como la necesidad de amparo en tiempos malos, los dioses entregan regalos a los hombres y se han alejado, es tiempo ahora de que se gobiernen a sí mismos, surge la política y con ello los políticos.

Ya no son en verdad los pastores omnipresentes, inmediatamente presentes que eran en la primera fase de la humanidad, los dioses se han retirado y los hombres están obligados a dirigirse unos a otros, es decir que necesitan la política y a los políticos (Foucault, 2006, pág. 173).

Después de revisar la historia del pastorado en Grecia y en la cultura hebrea, Foucault concluye que “la verdadera historia del pastorado como núcleo de un tipo específico de poder sobre los hombres, su historia en el mundo occidental como modelo matriz de procedimiento de gobierno de los hombres recién comienza con el cristianismo” (Foucault, 2006, pág. 176).

Foucault nos habla de que el cristianismo ha logrado institucionalizarse, diferenciándose de las tradiciones hebreas (judías) y la noción de pastorado de estas. Mientras que el cristianismo se instaure un gobierno de las almas (Gregorio Nacianceno), el saber gobernar

esas almas, esa cotidianidad, ese poder pastoral es lo propiamente cristiano. Su poder religioso es el poder pastoral. (Foucault, 2006, pág. 182).

En todo caso -dejemos abierto este problema los curas- puede decirse que toda la organización desde la iglesia, desde Jesucristo hasta los abades y los obispos, es una organización que se presenta con carácter pastoral. Y los poderes en manos de la iglesia son dados y con ello quiero decir a la vez organizados y justificados cómo poder del pastor con respecto al rebaño.

¿Qué es el poder sacramental, el poder del bautismo? Llamar las ovejas al rebaño. ¿El poder de la comunión? Dar el alimento espiritual. Es poder a través de la penitencia reintegrar a las ovejas que se han abandonado el rebaño. El poder de jurisdicciones también un poder de pastor. Ese poder de jurisdicción en efecto permite al obispo, por ejemplo, en cuanto pastor, expulsar del rebaño a la oveja que por su enfermedad o su escándalo sea capaz de contaminar a todo el grupo. *El Poder religioso, es entonces, el poder pastoral* (Foucault, 2006, pág. 185).

Al referirse al poder pastoral, Foucault afirma que es una forma de poder terrenal que se ocupa de la conducta de las personas que, si bien el poder pastoral puede ser comprendido como poder político, este tiene fundamentos y tecnologías internas que le son propios y que lo hacen diferente. A diferencia del poder político, el poder pastoral logra entrar en la vida privada de las personas, incluso alcanza a instalarse al interior de su intersubjetividad. (Foucault, 2006, pág. 187).

El poder pastoral del cristianismo que se ha institucionalizado se diferencia del cristianismo de origen hebreo –Jesús, judío- justamente por la capacidad de desarrollar un mecanismo de control de la vida de la totalidad de la comunidad cristiana, una mezcla de poder religioso y poder político que logra expandirse llegando a convertirse en un imperio, un arte capaz de dominar todos los ámbitos de la vida, una forma una mentalidad, el poder de gobernarlos

no vista antes en la historia de la humanidad, “única en la historia de las sociedades y las civilizaciones” (Foucault, 2006, pág. 192).

(...) en el cristianismo el pastorado produjo todo un arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar, llevar de la mano, manipular a los hombres. Un arte de seguirlos y moverlos paso a paso. Un arte cuya función es tomarlos a cargo, colectiva e individualmente, a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia (Foucault, 2006, pág. 192).

El pastorado, según Foucault se relaciona con tres cosas: **La salvación**, objeto/objetivo, individual/colectivo, guía y proyecto de avance y progreso válido; **La Ley**, medio para alcanzar la salvación, patrón de sometimiento a la voluntad de un ordenamiento y unos mandamientos; Y una **noción de verdad**, una verdad propia de religiones de escritura (Foucault, 2006, págs. 195-196).

Al comparar la cultura hebrea y griega -podría decirse- fuentes de las cuales bebe el cristianismo como religión institucional, Foucault realiza un importante análisis comparativo sobre el papel de la culpa en eventos calamitosos. A diferencia de los hebreos y los griegos que suelen ser recíprocos en culpar a la comunidad/soberano en el cristianismo dichas relaciones de culpa se complejizan y diversifican: ahora el soberano/pastor, debe garantizar no perder a nadie, perder a una oveja con tal de salvar el rebaño.

Se aplica un primer principio de **responsabilidad analítica**, que obliga al pastor, quien debe dar cuenta de todas las ovejas al final de los tiempos. Un pastor así debe tener control de todas sus ovejas, velar, vigilar que ninguna de ellas se pierda o le será demandada por la divinidad cada una de ellas. (Foucault, 2006, pág. 197).

(...) el pastor deberá rendir cuenta del impacto de cada una de sus ovejas, todo lo que pudo ocurrirle a cada una de ellas, todo el bien o el mal que estos pudieron hacer en cada momento, la responsabilidad por lo tanto ya no se

define por una mera distribución numérica individual sino por una distribución cualitativa y fáctica (Foucault, 2006, pág. 200).

Un segundo principio que asocia al cristianismo es la **transferencia exhaustiva e instantánea** que consiste en que el pastor podrá considerar los méritos de las ovejas como méritos propios. El Tercer principio que encuentra el autor es el de la **inversión del sacrificio**. El pastor debe estar dispuesto a dar su vida por las ovejas. El cuarto principio es el de **correspondencia alternada**, que implica que debe ser perfecto en todo, limpio y puro, digno de ser imitado, sin dejar de lado que es humano y revelar sus imperfecciones para orientar a otros y evitar el orgullo (Foucault, 2006, pág. 204).

El Pastor cristiano se mueve en una economía sutil del mérito y el desmérito, una economía que supone un análisis en elementos puntuales de los mecanismos de transferencia, los procedimientos de inversión, los juegos de apoyo entre elementos contrarios; en suma toda una economía detallada de los méritos y deméritos entre las entre los cuales, en definitiva, Dios decidirá. (Foucault, 2006, pág. 204)

Si bien el pastor no tiene control sobre su propia salvación y el de las ovejas, tienen el deber de “manejar, sin certeza final, las trayectorias, los circuitos, los vuelcos al mérito y al desmérito” (Foucault, 2006, pág. 204) esto como un asunto de salvación global de las almas que deberán llegar a la tierra prometida: al cielo.

La ley, los mandatos y la persuasión, la capacidad de unos hombres para convencer, seducir, no es simplemente obediencia a la ley, es la facultad que hace de posible que esta se instale en la subjetividad de los que obedecen. El autor la define como una obediencia pura a la voluntad divina, una voluntad privada y personal, pero también colectiva que depende en parte del cuidado/control por parte del pastor.

Mientras tanto en el cristianismo, por su parte, organizó a mi entender algo totalmente distinto y ajeno a la práctica griega, lo que podríamos instanciar de



obediencia pura, la obediencia como tipo de conducta unitaria altamente valorada que tiene lo esencial en su razón de ser en sí mismo. Esto es lo que quiere decir: todo el mundo sabe -y en un principio todavía no nos apartamos demasiado de lo que era el tema hebreo- que el cristianismo no es una religión de la ley, es una religión de la voluntad de Dios, una religión de las voluntades de Dios para cada uno en particular (Foucault, 2006, pág. 205).

Para Foucault la relación con la ley de la religión cristiana es diferente a otros tipos de vivencia de la ley en tanto que el control sobre la vida de la cristiandad que emana de la labor del pastor/saber /poder pastoral, establece sobre la oveja una noción de dependencia integral al control y cuidado emanado del pastor (Foucault, 2006, págs. 206-207).

Al desarrollar la obediencia integral, Foucault nos presenta dos tipos de relaciones que la explican: la relación de sometimiento y la relación servidumbre integral.

***La relación es de sometimiento***, no es racional, no es sometimiento a la ley sino de un individuo a otro como principio de la obediencia cristiana que hace de dicha obediencia individual una obligación, una entrega de voluntad al cuidado del pastor en los asuntos cotidianos de la vida, que implican lo espiritual, pero también lo material. Estar bajo la obediencia de alguien, no en virtud de la razón, sino en virtud de la delegación, del título y reparto de autoridad que este ostenta.

Para el pastor, como para las ovejas, aplica de relaciona como valores cristianos de la *humildad*, entre menos reconocimiento y menos gratitud más mérito -Maestro desabrido-; *la obediencia*, acatar la ley por más irracional que pueda ser, solo por qué es la ley -La prueba de ruptura de fe-. Al hablar de la vida monacal y la obediencia allí promovida afirma Foucault lo siguiente: “la perfección de la audiencia consiste en obedecer una ordenno porque es razonable o implica la relación de una de una tarea importante sino al contrario porque es Absurda (Foucault, 2006, págs. 207-209).

El segundo tipo de relación asociado con la obediencia integral es la *servidumbre integral*, la cual implica que alguien es súbdito, es decir, se encuentra entregado absolutamente a la voluntad de otro individuo, dedicado, sujeto a su completa disposición. Una relación no finalista, es decir, que no confía en la experiencia, el saber hacer, el bien hacer, el conocimiento de un oficio. Una obediencia permanente, diferente al sometimiento temporal como ocurre en las relaciones de obediencia de religiones anteriores en las que el súbdito puede aspirar a convertirse en el amo (griegos). Se obedece en tanto deber y virtud de obedecer, se obedece hasta llegar a un estado de obediencia, hasta alcanzar el símbolo perfecto de humildad,

Ser humilde no es saber que se ha pecado mucho, no es simplemente que cualquiera nos dé órdenes y aceptarlas. En el fondo, y sobre todo, ser humilde es saber que toda voluntad propia es una mala voluntad. (Foucault, 2006, pág. 210).

Parafraseando un poco a Foucault podríamos afirmar que en el cristianismo se renuncia a la voluntad de pensar por sí, de desobedecer, pero también se renuncia al cuerpo, al placer, a la tendencia natural a velar por lo propio que es considerado ahora como tenencia egoísta. Ahora el valor mayor es la negación de la voluntad, la búsqueda del aniquilamiento del deseo y pensamiento, la entrega del control y el autocontrol sobre el cuerpo. Mientras que el pastor, quien manda, no manda según afirma esta creencia cristiana por voluntad propia, sino por legado, por temor al castigo -le será demandada cada alma en el día del juicio final-. La servidumbre integral entonces, implica que, quien es pastor, como quien es súbdito, están inmersos en una continua relación de obediencia: un poder tal que obliga al pastor a servir obedientemente, y el súbdito acatar con la misma intensidad. Un acto de destrucción del yo, de renuncia colectiva y entrega al poder pastoral.

El pastorado pone de manifiesto toda una práctica de la sumisión de individuo a individuo bajo el signo de la ley, está claro, pero al margen de su campo, en una obediencia que jamás tiene generalidad alguna, que no garantiza ninguna libertad ni

conduce a ningún dominio, sea de sí mismos o de los otros (Foucault, 2006, pág.213).

Después de abordar el tema de la salvación y de la ley ahora el autor viene a trabajar el tema de la verdad. Afirma el autor que en el credo la verdad cristiana debe mostrar y demostrar lo que se debe hacer, por tal razón, en la enseñanza de ésta, por parte del pastor, la misma debe atravesar toda su vida cotidiana, y ser encarnada por éste, pero también, debe ser el garante y vigilante de que se cumpla esa verdad en otros. Una verdad absoluta y universal cuya enseñanza debe adaptarse a la condición de cada creyente. Una verdad y enseñanza basada en la modulación de comportamientos y no en la vivencia de principios (Foucault, 2006, pág. 214).

Es necesario encargarse efectivamente de ella y observarla, de modo que el pastor, a partir de esa vida cotidiana de sus fieles vigilada por él, debe forjar un saber perpetuo que será el saber del comportamiento de la gente y su conducción (Foucault, 2006, pág. 215).

Otro asunto importante abordado por Foucault es la dirección de conciencia que implica que el pastor no solo tiene la tarea de enseñar la verdad sino vigilar por que dicha verdad sea vivida como parte de la cotidianidad de los creyentes (súbditos). Al hablar entonces de conciencia, este autor plantea que mientras en la antigüedad, significaba un acto voluntario, episódico y consolador, con exámenes de la misma incluso, actos de control y señorío propio, en la pastoral cristiana la dirección de conciencia no es voluntaria, es obligatoria – todos deben tener un director de conciencia-, es permanente,- ser dirigidos durante toda la vida- y finalmente no es consoladora sino culposa y dependiente, el creyente debe continuamente examinarse, poner en conocimiento del pastor los hechos o pensamientos contrarios a la verdad religiosa (confesar pecados, tentaciones). Tener buena conciencia es tener los pensamientos y actos confesos y perdonados.

En la antigüedad clásica, el examen de conciencia era un instrumento de dominio; aquí será, por el contrario, un instrumento de dependencia. Y en

virtud de él, por lo tanto, uno forjará a cada instante un discurso de verdad sobre sí mismo. (Foucault, 2006, pág. 217).

Alrededor del tema de la relación entre salvación, ley y verdad, el pastorado cristiano es una forma de poder que toma el problema de la salvación para establecer un mecanismo, economía, (circulación, transferencia, inversión) de méritos, en cuanto a la ley, una relación de obediencia total, permanente, individual, exhaustiva y en razón de la verdad produciendo una suerte de innovación en el acto y uso de la confesión (pecados). El poder de estar dentro de la subjetividad de los creyentes, saber qué hacen, que piensan, incluso hasta sus más íntimos deseos.

El pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación, examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerá el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la obediencia integral y pasará, justamente, la economía de méritos y desméritos. Esas nuevas relaciones de méritos y desméritos, de la obediencia absoluta, de la producción de verdades ocultas constituyen a mi entender la esencia, la originalidad y especificidad del cristianismo, y no la salvación, la ley o la verdad. (Foucault, 2006, pág. 218).

Foucault afirma que con el cristianismo el ejercicio del poder pastoral produce nuevos modos específicos de individuación que se definen en tres maneras: un proceso de descomposición en el juego de los méritos y desméritos, de identificación analítica, -por designación, lugar que ocupa el individuo en la jerarquía-, toda una red de servidumbres -exclusión del yo, el ego-, una individuación por sujeción. Y finalmente por la producción de una verdad interior, secreta y oculta. (Foucault, 2006, págs. 218-219). “Identificación analítica, sujeción, y subjetivación: esto caracteriza los procedimientos de individuación que serán efectivamente puestos en práctica por el pastorado cristiano y sus instituciones” (Foucault, 2006, pág. 219).

Si pudieron expresar de forma simple lo expuesto anteriormente podríamos afirmar que al hablar de la búsqueda de las buenas obras y las malas obras cristianas, la obediencia casi ciega en la voluntad de los líderes espirituales y materiales, la negación a pensar por sí, y finalmente la culpa, esa tendencia a evaluarse bajo la identificación analítica, el escrutinio ocasionado por la sujeción a otros, desarrolla un tipo de subjetivación de dependencia que nombraré Foucault como un poder propio del pastorado cristiano. Añade que esta forma de poder es primicia de lo que se en el estado moderno definirá como gubernamentalidad.

Me parece que el pastorado esboza, constituye el preludio de lo que llamaremos gubernamentalidad, tal como se desplegará a partir del siglo XVI. Y preludia esa gubernamentalidad de dos maneras. Por los procedimientos propios del pastorado, su manera, en el fondo pura y simplemente el principio de la salvación, el principio de la ley, el principio de la verdad, por todas esas diagonales, para decirlo de algún modo. que instauró bajo la ley bajo la salvación y bajo la verdad otros tipos de relaciones. El pastorado entonces es de esa forma de preludio a la gubernamentalidad. Y lo es también en virtud de la Constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone. Pues bien, creo que esta Constitución típica del sujeto occidental moderno hace que el pastorado sea sin duda uno de los momentos decisivos de la historia del poder en las sociedades occidentales (Foucault, 2006, pág. 219).

Es importante anotar que justamente es el cristianismo el que desarrolla el poder pastoral como dispositivo de control, un tipo de mecanismo no presente antes en otras religiones que le antecedieron. La experiencia de una comunidad religiosa que se constituye en iglesia, en un poder que va más allá de la ciudad y los estados y se termina por proyectar como un asunto de toda la humanidad, imperio que logra imponerse como poder político, controla la cotidianidad de los hombres y somete su acción y pensamiento.

(...) una institución con pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, sobre textos de conducirnos a la vida eterna del otro mundo y esto a escala no sólo de un grupo definido, no sólo de una ciudad o un estado, sino de la humanidad en su conjunto. Una religión que pretende de este modo alcanzar el gobierno continuado cotidiano de los hombres en su vida real con el pretexto de su salvación y a escala de la humanidad. (Foucault, 2006, pág. 177).

### ***Puntos de encuentro en las nociones de poder, religión y miedo en Hegel, Bourdieu y Foucault***

La descripción de la religión positiva que desarrolló Hegel encuentra similitud en Bourdieu y Foucault como poder pastoral al referirse al cristianismo como la primera experiencia real de poder institucional que establece todo un sistema (dispositivo en Foucault) de poder y control para gobernar la conducta de los hombres. Pero Foucault no se queda solo allí, al afirmar que la religión institucionalizada logra desarrollar un dispositivo de control, sino que plantea que este dispositivo se encuentra en funcionamiento en la sociedad actual.

(...) eso es la iglesia y no existe ningún otro ejemplo en la historia de las sociedades. Creo que con esta institucionalización de la religión como hilos y como iglesia se forma -y debo decirlo de manera bastante sucinta, al menos en sus grandes líneas-, un dispositivo de poder sin paralelo en ningún otro lugar, y que no dejó de desarrollarse y afinarse durante quince siglos, digamos desde el siglo I o II hasta el siglo XVIII. Ese poder Pastoral, absolutamente ligado a la organización de una religión como iglesia, la religión cristiana como iglesia cristiana, sin duda sufrió considerable transformación a lo largo de estos quince siglos de historia. Es innegable que fue desplazado, dislocado, transformado, integrado diversas formas, pero en el fondo jamás fue verdaderamente abolido. Y cuando señaló el siglo XVIII como final de la era pastoral, verdadera pastoral, es verosímil que me equivoqué una vez más, pues de hecho, en su tipología, su organización, su modo de funcionamiento, el poder pastoral se

ejerció como poder en un buen seguro, algo de lo que todavía no nos hemos librado. (Foucault, 2006, pág. 177).

Si leemos a Foucault encontramos que la relación entre poder y religión, y podría pensarme incluso que el uso del miedo como dispositivo de control se encuentran presentes de una forma diferente y única en la religión cristiana como institución religiosa capaz de incidir de forma directa sobre la cotidianidad de los hombres, dispositivo que en adelante será empleado incluso por el estado moderno, y que da cuenta además de las diversas disputas por el control de éste. Incluso al hablar del miedo, se podría pensar que ya no es el miedo al poder político del soberano en hacer morir, sino un miedo positivo (culposo) que logra llegar a la subjetividad de los súbditos influyendo en sus comportamientos.

Esta misma realidad es la que analiza Hegel al explicar cómo una secta religiosa o una secta positiva se convierte en una religión positiva (católica y protestante), pero también es explicada por Pierre Bourdieu al dar cuenta del campo religioso como acumulación de saberes y las disputas por el poder institucionalizado y las disputas a la hora de producir, reproducir y consumir bienes de salvación.

Todas las luchas que culminaron en las guerras de religión eran en lo fundamental contiendas para dilucidar quién tendría el derecho concreto de gobernar los hombres, gobernarlos en su vida cotidiana, en la minucia y la materialidad que constituyen su existencia y quién tenía el poder, a quién lo debía, como lo ejercía, con qué margen de autonomía, para cada uno que calificaciones, debía tener para imponerlo, qué límites había para su jurisdicción. (Foucault, 2006, pág. 178).

Como se aludió en párrafos anteriores, el poder pastoral como dispositivo de control, afirma Foucault no ha dejado de acompañarnos, se encuentra presente en las sociedades modernas, y si miramos las facultades hegemónicas, la pretensión de verdad, el liderazgo carismático y profético (determinar el futuro) están o han estado presente en nuestro orden

social actual, con sus propias estructuras de reparto de autoridad, y la capacidad (fóbica) de activar el dispositivo al interior de la subjetividad de los súbditos/ ciudadanos.

Los aportes sobre la religión positiva de Hegel pueden ser aplicados al pensamiento moderno, la presunción de verdad científica, la inmanencia, la divinización del hombre, de su razón, emociones y capacidad para llevar la humanidad un paraíso en la tierra (Idea de Progreso y Orden) El modo de producción capitalista, en palabras de Marx, da lugar a una nueva formación social, con una religión positiva nueva, humanista, que hace del hombre el centro de poder y de culto, de la ciencia el criterio de verdad incuestionable y que cuenta con una serie de nuevas instituciones de especialistas que, en términos de Bourdieu, se compiten por los bienes actuales de salvación (felicidad en la vida, salud, seguridad).

Foucault afirma que el poder pastoral cristiano va mucho más allá de un sistema político, pedagógico o retórico, es el arte de gobernar a los hombres, un campo de intervención política, una forma embrionario de gubernamentalidad que según expresa, aparece a finales del siglo XVI, durante el XVII y llegando incluso al siglo XVIII, con la formación de los estados modernos, momento en el que se consolida la “gubernamentalidad como práctica política calculada y meditada” (Foucault, 2006, pág. 193).

A modo de conclusión podemos intentar construir un puente interpretativo en los puntos de convergencia entre Bourdieu, Foucault y Hegel.

La obra de Bourdieu habla del campo religioso, es decir, un producto acumulado que se alimenta de los procesos de racionalización de un cuerpo de especialistas y de las supersticiones de los que consumen los bienes de salvación que esta, digamos élite, produce, es decir, es una suerte de capital simbólico (ficción) producido socialmente y acumulado por un grupo en particular. En Foucault tenemos la explicación de la forma en que este poder simbólico se convierte en un dispositivo de control que en el cristianismo tienen la facultad de instalarse en la subjetividad, y finalmente en Hegel podemos entender cómo se institucionaliza el dispositivo y el poder de dominio del campo religioso a través de la sincronía entre poder y religión. Tanto el campo religioso (saber/poder acumulado),



como el poder pastoral (en la forma de gubernamentalidad), como la religión positiva (hegemonía política y poder) se han mantenido en la sociedad moderna, adquiriendo nuevas formas, pero conservando el acumulado, el dispositivo y las estructuras de dominación.

Gracias al método de la eventualización y la problematización podemos aventurarnos a cuestionarnos sobre el momento histórico actual, que se nos presenta inmanente pero eterno, secularizante, humanista, presuntamente no religioso, pero que como vimos mantiene el potencial de la religión positiva, el poder pastoral como gubernamentalidad y el campo religioso a través del saber científico y el cuerpo de especialistas corporativos. El poder y la religión, y la religión y el poder siguen siendo formas que se perpetúan en la sociedad actual, hemos pasado de la ficción de los dioses, por la del hombre divinizado.

### **Línea argumental 2: Miedo, religión y poder. Mecanismos configurantes de subjetividad política pentecostal.**

Entender los mecanismos configurantes de la subjetividad pentecostal implica una apuesta por la comprensión de un fenómeno religioso que adquiere cada vez más importancia en los países Latinoamericanos a partir del fervor político que comienzan a vivir los congregantes de este credo y los pastores que los lideran.

Esa mentalidad alejada de los asuntos terrenales que transita hacia una idea que defiende la posibilidad de incidir, tener éxito, y cambiar el mundo para los creyentes a través de la buena voluntad de la divinidad quien les otorga dicha comisión en el mundo, ser sal en la corrupción, llevar la justicia en medio de los pueblos, ser luz en medio de la oscuridad.

La subjetividad pentecostal que en sus distintas etapas según lo expresan María Cristina Martínez Pineda y Juliana Cubides logran tener capacidad para producir sentidos, brindando un escenario de posibilidades para el creyente y el liderazgo religioso y configurando formas o modos de ser y estar en sociedad, logrando integrar una forma pentecostal de ser y estar haciendo visible frente a otros su poder para actuar. Para ellas, y en consonancia con Bourdieu en la subjetividad política, la posición de poder, en este caso de los pentecostales

“(…) está inscrita en campos de fuerza complejos que existen al sujeto deconstruirse y reconstruirse permanentemente en esa tensión permanente entre lo instituido y lo instituyentes” (Martínez & Cubides; 2012, pág. 176).

Así la subjetividad política pentecostal está relacionada con los sueños, utopías, las formas de vivir lo público y lo privado, la relación entre lo autónomo y lo heterónomo, las posibilidades de acción, la capacidad de reflexión, la relación con lo plural, las narrativas de la subjetividad, las acciones de negociación y de poder que configuran el modo de relacionamiento con lo político y la política.

En tal caso, cuando hablamos de la configuración de las subjetividades pentecostales y sus subjetividades políticas según el momento vivido de esa subjetividad de sus creyentes.

#### ***a. Generalidades de la Subjetividad Pentecostal***

El pentecostalismo como una religión de las emociones (espíritu santo), emplea la teatralización, de gran crecimiento, dinamismo y adaptación, con una mirada apocalíptica de la realidad (mileneristas) y con una subjetividad que permite enfrentar los cambios y miedos propios de los procesos de industrialización, modernización, y globalización creando lazos de confianza con la comunidad religiosa, estructuras propias de jerarquización y poder, y sentidos de identidad y otredad (el enemigo es el diablo y el mundo).

El Pentecostalismo es un movimiento heterogéneo, con diversidad de formas organizativas y prácticas religiosas con gran capacidad de adaptación y arraigo en diferentes contextos sociales y culturales, que suele tener en común una lectura escatológica dispensacionista (milenerista) y del rescate de las prácticas de la iglesia cristiana primitiva (bautismo del pentecostés, hablar en lenguas -glosolalia-, milagros, sanidades) y la adaptación de ideas proféticas y un fuerte impulso misionero (Roldón Pradera, 2017, pág. 96).

Es un sistema de creencias basada en los dones y manifestaciones espirituales (milagros, hablar en lenguas, sanar enfermos, sacar demonios) que se caracteriza por la oralidad y logra sincretizar la tradición cristiana protestante occidental con las prácticas de los afros en los EEUU, las tradiciones indígenas en Latino-américa, y los procesos de modernización capitalistas.

(...) el pentecostalismo puede entenderse como un sistema de creencias, emparentado con la familia protestante, capacidad de mutación y adaptación a los distintos contextos cuyas características centrales son la manifestación de dones o carismas en sus cultos (risas, llantos, glosolalia o “don de lenguas”, gritos, visiones, etcétera) se caracteriza por la manifestación de “dones” o “carismas”, tales como risas, llantos, lenguas, visiones, etcétera, durante sus cultos, y que lo han convertido en la religión más dinámica y expansiva de la actualidad (Cantón, 2002). Con una visión espiritualizada del mundo, centrada en la noción de “guerra espiritual” y una mirada apocalíptica de la realidad, con una hermenéutica intuitiva e ingenua, así como un culto emotivo y expresivo de carácter proselitista, y una carencia de participación en servicios sociales (Watanabe, 2009, en Bahamondes González & Marín Alarcón). Patrones de identidad logran ser internalizados cuando las comunidades, fuertemente cohesionadas por la participación intensa y constante de sus fieles (Tennekes, 1985, en Bahamondes González & Marín Alarcón), logran generar vínculos de pertenencia que unen la memoria individual con la colectiva; esto se da mediante el proceso de conversión (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, págs. 104-105).

Ravagli, en el texto “De lo popular en la cultura. Problemas analíticos en el estudio del pentecostalismo latinoamericano (2010) reconoce en los aportes del pentecostalismo la capacidad de producción simbólica, sus dimensiones creativas y lúdicas de los grupos que vivieron los procesos de transformación de mediados del Siglo XX que hemos venido analizando, una forma de apropiación autónoma y sincrética de los códigos semánticos heredados de las ideologías oficiales de los especialistas (productores de sentidos) y la

posibilidad de expresión de los significantes propios de las experiencias vividas.

Este autor plantea que, al pentecostalismo como producto de la cultura popular, la élite de especialistas en el poder –que compiten por los bienes simbólicos-, le resta importancia como productor y reproductor simbólico, al considerar el mismo como inferior, “oral e iletrado” en contraste con la erudición y acumulación escrita de la cultura hegemónica, oficial o institucional.

El pentecostalismo, según Ravagli, logra construir “prácticas interpretativas y mecanismos” que resignifican “los códigos de la cultura oficial” los hace propios y reconstruye simbólicamente estos códigos acercándolos desde un lenguaje propio, oral, emotivo, carnavalesco, como otras expresiones de síntesis de la cultura popular en abierto diálogo creativo y lúdico con la cultura oficial.

Para él, el pentecostalismo es un movimiento popular con capacidad de construcción de sentidos propios que se interpreta desde el consumo de los bienes simbólicos oficiales y los reconstruye a partir de sus prácticas y vivencias, parafraseándole el pentecostalismo es una suerte de: espíritu popular con autonomía relativa que construye manifestaciones propias de su concepción de la realidad alimentando con ello, en ocasiones, el capital simbólico que suele ser apropiado por las elites especializadas en el poder, que inicialmente ven con recelo dichas expresiones y las sojuzgan como inferiores al no ser producidas directamente por ellos, pero finalmente son incorporadas y apropiadas para ser usadas por los grupos en el poder.

Leguizamón y Cesar Roldón coinciden en reconocer en el pentecostalismo la capacidad de síntesis cultural, y las particularidades que hacen de este movimiento un movimiento heterogéneo, diverso que logra se presenta en un momento de incertidumbre social, política y económica derivada de los procesos de modernización liderados por los EEUU que se sintetizan en Latinoamérica, con la posibilidad de adaptación cultural que este hace de las tradiciones afro e indígena.

Bastián (2006) sostiene que los pentecostalismos, con sus rasgos de oralidad y emocionalidad, hicieron posible el surgimiento de vínculos que paliaron en las urbes la disolución de formas de vida tradicionales, y añade que, independientemente de su origen norteamericano, el pentecostalismo adquirió pronto en Latinoamérica un rostro propio al integrar la profecía, la sanación y el exorcismo en un entramado de religiosidad popular con prácticas afines. Al recurrir a una comunicación oral, llena de emocionalidad y cercana a elementos populares, el pentecostalismo se distancia claramente del protestantismo histórico, que se apoyaba en la palabra escrita y se mantenía alejado tanto de las formas como de los contenidos de la cultura popular.

(...) La religión pentecostal en Latinoamérica (al parecer en los EEUU también) se define como una religión esencialmente oral y sincrética que rescata la tradición cristiana milenarista, con las prácticas (afros, migrantes,

pobres en EEUU), con las prácticas de la religiosidad popular latinoamericana (curanderismo, chamanismo, milagros), acompañada de una forma organizativa de tipo sectaria, con prevalencia de modos de administración del poder por liderazgos carismáticos y tradicionales (weber), con lazos firmes de solidaridad y ofertas de sentido e identidad por filiación a la comunidad. Una religiosidad construida a partir de las rupturas y continuidades con el catolicismo y el protestantismo histórico. Suprime prácticas como el culto a los santos y la virgen, mantiene continuidad con el legado protestante, pero se inscribe en la corriente de la religiosidad popular latina en su sincretismo: sanidades, milagros, exorcismos, una oralidad bíblica y la expresión física del E:S similar al pentecostés primitivo (Roldón Pradera, 2017).

El pentecostalismo es una forma de experiencia estética propia que emplea la musicalidad, la oratoria, la mística sobre la vida cotidiana y el futuro que se teatraliza en cada ceremonia como forma de liturgia.

Tanto Ravagli como Leguizamón y Cesar Roldón encuentran que la música cumple una función central en los pentecostales como expresión libre de las emociones (danza, gritos, risas, saltos, desmayos, visiones, profecías), la que se acompaña con discursos proselitistas, milenaristas, de líderes carismáticos.

Comenta Ravagli que en sus templos y ceremonias se evita el uso de imágenes las cuales considera idolatría, siendo relacionadas estas con otros credos heréticos. Y su relación con el texto sagrado: la biblia, es interpretada superficialmente a través de relatos emotivos que, incluso usando la música, se orquestan construyendo una suerte de teatralización emotiva. Esta lectura bíblica suele estar cargada de experiencias personales y contextuales y se aleja de las formas de lectura especializada de los otros grupos protestantes anteriores (luteranos, anglicanos, calvinistas).

La música juega un papel indudablemente importante en la configuración de la ceremonia pentecostal, manteniendo aquí un elemento importante de la herencia

protestante de fundamentalismo bíblico en la prohibición de la iconografía religiosa como idolatría. No solo se conserva un espacio amplio del culto a la alabanza y la adoración —gozo e intimismo contemplativo, respectiva y esquemáticamente, podríamos decir—, sino que, además, la música no se detiene allí, acompañando las predicaciones y diferentes participaciones de los líderes y pastores como elemento imprescindible del desarrollo del culto. Tomando, entonces, esta decisión metodológica, consideramos la música litúrgica como un campo fértil para la indagación sociológica del fenómeno pentecostal (Ravagli, 2010, pág. 106).

Para Ravagli los elementos culturales latinoamericanos heredados de la hacienda se conservan en la presencia de liderazgos personalistas y caudillistas pentecostales que se reproducen por diversos medios y formas explicando en parte la expansión de este fenómeno religioso a nivel urbano, que como hemos dicho anteriormente, se caracteriza por la presencia de un liderazgo que se ejerce no necesariamente por el conocimiento y experiencia del predicador, sino por su capacidad oratoria y carisma, un liderazgo que logra mover las emociones como fuente de autoridad y qué, Ravagli citando a Weber: posee la “capacidad de persuasión hacia la conversión mediante estrategias de animación y elevación del entusiasmo de sus oyentes” (Ravagli, 2010, pág. 105).

Estas características, considera Ravagli, hacen del pentecostalismo es un movimiento fuertemente popular que inicialmente se caracteriza por el crecimiento con grupos de personas de bajo nivel formativo y luego se expande a otras capas sociales, con estructuras de liderazgo autoritarias, que presenta una lógica milagrosa de la vida y que usan la emotividad como fuente de legitimación, con un pensamiento orientado al mantenimiento y defensa del orden social, con lo cual dejan de tener las características libertarias y políticas de otros movimientos protestantes anteriores.

Así, este modelo de análisis sociológico estaría construido en oposición con el llamado protestantismo histórico, en el cual la lectura y la interpretación del texto bíblico, y no la predicación ni las capacidades expresivas del pastor,

constituyen el centro de la liturgia, de corte más racionalista e individualista. Es claro que, teniendo como telón de fondo este protestantismo liberalizante, que incluso participó políticamente en procesos democratizantes en diferentes países de América Latina (Bastián, 1994), socialmente minoritario y conformado por inmigrantes y sectores de élite liberal e ilustrada, el pentecostalismo emergerá ante observador como un movimiento popular de masas, iletrado, mágico, caudillista y autoritario que se orienta, inexorablemente, a la perpetuación de las estructuras sociales que consagran la injusticia (Ravagli, 2010, pág. 105).

Leguizamón y Cesar Roldón, llegan a formas más detalladas sobre las formas de representación simbólica de los pentecostales entre los que se encuentran: una diferenciación con los no creyentes (el mundo), un enemigo (diablo y mundo), auto evaluación y control permanente (pecado), y criterio de verdad absoluta emanada de la biblia, la obediencia como obligación (a dios, el pastor, y el dogma). La realidad suele espiritualizarse, las relaciones interpersonales, la relación con los no creyentes, lo que se define como el mundo, pasa por los pentecostales desde nociones que se alejan totalmente de la sociedad (diabólica y pecaminosa) hasta la que hace parte en ella, y en sus valores, pero sintiéndose sus salvadores, embajadores de la divinidad en esa misma sociedad pecaminosa y diabólica.

(...) el pentecostalismo se caracteriza por la manifestación de “dones” o “carismas”, tales como risas, llantos, lenguas, visiones, etcétera, durante sus cultos (Lalive, 1968). Dichos carismas se producen en un contexto emotivo, de hermenéutica ingenua y expresiva, donde se funden en una visión espiritualizada del mundo la llamada “guerra espiritual” y un pensamiento apocalíptico (Watanabe, 2009). El pentecostalismo se consolida cuando sus comunidades o iglesias logran generar vínculos de pertenencia en sus fieles más fuerte que cualquier otro sistema de individuos con los que tengan contacto, poniendo en concordancia la memoria individual con la memoria colectiva por



medio de la conversión espiritual (Ossa, 1991). (Bahamondes González &Marín Alarcón, 2013).

A partir de estas formas, enuncian Leguizamón y Cesar Roldón, construyen un fuerte sentido de identidad, y cohesión congregacional y una fuerte tendencia a la diferenciación con otros grupos y congregaciones y esto posibilita además el desarrollo de formas organizativas y jerárquicas propias.

Siendo comunidades donde se ejerce un fuerte control sobre la conducta de los creyentes- de los pensamientos y de las acciones-, con procesos de disciplina y sanción internos.

Como acto de ingreso a la comunidad, el nuevo creyente debe confesar sus pecados a la divinidad, con el fin de ser bautizado en el fuego del E.S. este acto de confesión debe mantenerse para no perder la intimidad con la divinidad y con la comunidad. Esta revisión, autocontrol, confesión de pecados es continua y se debe ejercer por parte del creyente y con la ayuda de pastores y líderes. De lo contrario la persona recibirá la sanción por parte de la divinidad (Le quita su presencia en él), de los pastores y líderes (pérdida de lugar de privilegio en la comunidad) y de la comunidad (perdida de comunión con otros creyentes) y finalmente la culpa en el sujeto que se asume como pecador.

Cesar Roldón comparte con Ravagli, Leguizamón y Cesar Roldón la noción del pentecostalismo como una creencia de las emociones, y añade un asunto importante y es el momento histórico en que se desarrolla, ubicando este en los inicios del proceso de industrialización en los EEUU y modernización en Latinoamérica.

(...) Es un movimiento de origen norteamericano (segunda mitad del siglo XIX) que pretende renovar el movimiento metodista (reconoce el principio de santificación de este grupo, pero le añade las manifestaciones físicas del E.S), y que busca dar respuestas de sentido ético a los individuos y grupos inmersos en las relaciones y espacios producidos por la sociedad industrial. El pentecostalismo surge en un contexto de cambios estructurales, se disemina en sectores bajos y medios de la población, quienes acogen esta propuesta

promotora de un tipo de religiosidad pragmática que rescata las prácticas de las antiguas comunidades cristianas, radicaliza los contenidos protestantes al incentivar un comportamiento religioso emotivo y sin grandes construcciones teológicas, y exalta una ética moralizadora en franca crítica de la sociedad secular" (Roldón Pradera, 2017, pág. 97).

Además Roldón, añade una explicación sobre el sistema de creencias pentecostales diferenciando sus dos corrientes doctrinales, por un lado se encuentran los pentecostales trinitarios, es decir aquellos que consideran que la divinidad está representada en tres dioses que son un mismo dios: padre, hijo y E.S, y los otros son los pentecostales unitarios, quienes reconocen una sola divinidad, ambos, como bien se aludió anteriormente centran sus creencias en las manifestaciones del E.S, la autoridad suprema de la biblia y la esperanza de vida en el gobierno del milenio, creencia que presenta matices en cuanto a la forma de sentido y práctica en los EEUU, lugar de nacimiento, y su evolución en Latinoamérica.

Doctrina del E.S y posición milenarista (recuerden que surge a finales de siglo XIX) y una escatología dispensacionalista (la teoría que ofrece un esquema para interpretar la historia de la humanidad a partir de la Biblia; la cual es estimada como el único sistema hermenéutico válido y eficaz para entender las Escrituras). Como movimiento religioso suele separarse en dos corrientes, los trinitarios y los unisistas.

La Fe no está relacionada con la caridad cristiana, sino en la presencia del E.S, la lectura de la biblia, la oración, el ritual (música y mística emocional). La ritualidad incorpora oralidad, espontaneidad, teología narrativa, testimonios personales, inclusión de sueños y visiones, oración colectiva y participación de decisiones, ritos de curación, y el canto (Rendón, 2017, pág. 97).

A las dos diferencias presentadas por Cesar Roldón, unitarios o trinitarios, podemos añadir que existen otras dos formas de expresión religiosa: los pentecostales tradicionales y los

modernos (neopentecostalismo). Los cuales se manifiestan de forma diversa desde su surgimiento en los EEUU hasta su consolidación diversa y heterogénea en Latinoamérica.

La forma tradicional pentecostal que se caracteriza por ser apolítica, una noción de la realidad que se margina de ella para intentar cambiarla, que desconfía de las posibilidades humanas para construir un mundo justo y que espera del advenimiento en otro mundo o un plano espiritual que permita cumplir las esperanzas y superar las incertidumbres del presente, un protestantismo no ilustrado, anecdótico, oral y emotivo. Creencia que se sincretiza en Latinoamérica con la cultura popular y le permite un ethos propio que integra los sincretismos afros vividos en los EEUU con las tradiciones indígenas. Una creencia que responde a los procesos de modernización en Latinoamérica fundamentalmente.

Mientras que el pentecostalismo moderno (neo-pentecostal) que se presente a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuenta con aún mayor nivel de adaptabilidad que las formas tradicionales del pentecostalismo, integrando el uso de un lenguaje carismático, mediático y la brusquedad de la felicidad en la tierra, con apertura a la participación en política en otras fuentes de poder y riqueza. Con jerarquías más definidas, una tendencia a las mega-iglesias, la teatralización de la liturgia se estiliza con altos criterios de calidad de la oferta de cultos mediáticos, música, show, entretenimiento. El mundo deja de ser el enemigo y se convierte en el medio para alcanzar los privilegios de la comunidad de “dios”, de los beneficios del cielo, que produce y reproduce los criterios de felicidad de la sociedad capitalista global. Ahora el cristiano pentecostal buscará la bendición de su divinidad para tener éxito, dinero, influencia y poder y la tendencia a participar en los asuntos relacionados con la política.

Esta expresión del pentecostalismo es definida por Miguel Ángel Mancilla, quien es quizá una de las personas que más ha estudiado el fenómeno pentecostal en Latinoamérica, de la siguiente forma:

El neopentecostalismo nace como una característica del pentecostalismo de origen misionero, pero luego se transforma en un movimiento transversal muy difícil de territorializar en determinadas congregaciones, es más bien un nuevo

tipo de carisma. Es un fenómeno religioso que flexibiliza, massmediatiza y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnados en la nueva élite religiosa, tanto de (radio, ciber y tele) predicadores, como de cantantes-artistas, apostolados y profetas.

El discurso neopentecostal desarrolla nuevas lógicas hiero-organizacionales (Mansilla 2006) (iglesias celulares) y expresiones cúlticas, transformadas en reuniones de espectáculos (extáticas, eufóricas y efervescentes), coincidentes con una sociedad globalizada. Construye reciclajes bíblicos para legitimar el liderazgo femenino; transforma la identidad pentecostal en un individualismo reencantado; enfatiza la teodicea de la felicidad y las satisfacciones viáticas; y concilia la religión con la política (Mansilla Agüero, 2007, pág. 89).

En consonancia con Mancilla, Ravagli, afirma que este nuevo tipo de pentecostalismo, conserva el afán conversionista del pentecostalismo tradicional, pero le añade grupos poblacionales nuevos, de distintos estratos sociales, y con una proyección de su liderazgo a nivel nacional con mega-iglesias, y quienes disputan la hegemonía por los bienes salvación con un catolicismo tradicional que también se termina por adaptar mediante movimientos internos de tipo carismático.

(...) las diferentes ofertas creadas por la pluralización y la migración religiosa se encontrarían en un entorno de competencia y de adecuación a la demanda social, fomentado por el pluralismo consagrado en la Constitución del 91 y por el progreso del proceso de secularización. De esta manera, la ruptura del monopolio religioso y socializador católico habría dado paso a la legitimación política y a la promoción de la pluralización religiosa del país, obligando a la iglesia católica a abandonar su situación de privilegio social y a incursionar en el campo del libre mercado de la fe (Ravagli, 2010, págs. 105-106).

### ***¿Cómo se configura la subjetividad pentecostal?***

Para analizar la formación de la subjetividad pentecostal se tendrá como base el reconocimiento que hace del sujeto Hugo Zemelman quien se aleja de las nociones estructuralistas reconociendo que el “el individuo es producto de un momento histórico” y que las estructuras sociales, culturas, económicas en realidad son productos o resultados de la “presencia de sujetos en completas relaciones recíprocas en cuanto a tiempos y espacios” (Zemelman: 2010, pág. 356). Esa reciprocidad justamente es la que configura haciendo posibles los espacios de despliegue de estos sujetos situados en relaciones múltiples y heterogéneas.

De estos espacios de despliegue surgen de la necesidad de ocupar un espacio (sujetos) donde tiene lugar el reconocimiento a pertenencias colectivas, camino que se recorren los sujetos a la hora de conformar una subjetividad social particular, en este caso la pentecostal, que termina siendo el origen de una subjetividad constituyente. Al respecto Zemelman afirma: “Es la capacidad de despliegue de los sujetos, donde se establecen entre sí relaciones de dependencia recíproca lo que nos permite comprender el movimiento constituyente de los sujetos (Zemelman: 2010, pág. 356).

Con lo cual, parafraseando a Zemelman, podría decirse que es necesario para entender el sujeto que deviene de una subjetividad constituyente entenderlo en virtud de cómo se expresa concretamente en distintos momentos históricos.

Para Zemelman dicha comprensión de la subjetividad requiere la conjugación de las dimensiones micro y macrosociales que se pueden relacionar a través de tres mecanismos constitutivos de la subjetividad propuestos por él: ***la memoria (tradición, inercia), el mundo de las necesidades, y visiones de futuro.***

A través del reconocimiento de la tensión entre los mecanismos, incluso las polaridades memoria, utopía, en un plano dialéctico, el sujeto establece las opciones en el desarrollo de la capacidad para construir proyectos, siendo éste (el sujeto) quien representa una

potencialidad de construir alternativas de sentido. Potencialidad que contiene múltiples posibilidades de sentido del sujeto, y que se materializa finalmente en una alternativa particular de sentido.

Frente a una situación histórica concreta, distintos sujetos pueden crear para presentarse como portadores de prácticas que sean congruentes con determinadas visiones (sentidos) del mundo social, haciendo posibles alianzas entre sujetos alrededor de un proyecto compartido, que, una vez se realice, signifique asuntos distintos para cada uno de los sujetos que hicieron parte. La realidad deviene de una constante construcción de sentidos, no es una determinación estática de una estructura social (Zemelman: 2010).

En ese horizonte, en el plano de los sentidos o significados y los mecanismos que los constituyen (memoria, necesidad, utopía), Zemelman, expresa lo que podría entenderse la subjetividad en relación con la política.

(...) Se puede reconocer la presencia de la concepción Gramsciana de la política, en cuanto no restringirse al dispositivo central del estado, sino, más bien, abordar la problemática de la subjetividad social, con posibilidades diferentes de densidad, en la acepción de Canetti, que plantea abordar la cuestión de la articulación de espacios que pueden moverse desde los modos de vida, el plano de las formas de organización social como el de los vínculos interpersonales, incluyendo los ámbitos propios de los mundos simbólicos, con sus correspondientes prácticas, hasta las subculturas sociales y los espacios propios de los mecanismos centrales del dominio político propios del estado.

De ahí que no se puedan comprender las dinámicas constitutivas de la subjetividad social si no se considera el análisis de la actuación de la gente corriente (Zemelman: 2010, pág. 361-62).

***b. Tradiciones pentecostales: inercia y memoria de un sistema de creencias protestante.***

Uno de los mecanismos constitutivos de la subjetividad propuestos por Zemelman es la memoria, el análisis de las tradiciones, y la inercia que ha devenido en la misma en la memoria de los sujetos. Para llegar a la comprensión de las creencias religiosas del pentecostalismo, en particular del colombiano es necesario entonces indagar por las formas de sentido que han construido los sujetos pentecostales y los momentos históricos a través del cuáles transito dichas subjetividades. En virtud de ello desplegaremos una revisión histórica de las tradiciones que dieron origen al pentecostalismo y algunas de las subjetividades que se constituyeron principalmente en el continente americano y sus particularidades en Colombia.

### ***c. Árbol genealógico del pentecostalismo***

El cristianismo surge como secta al diferenciarse de otras creencias judías como son las creencias fariseas, saduceas, samarias, esenias presentes durante el siglo primero en la Israel dominada por los romanos. Creencia que, sin la presencia de Jesús, a finales del siglo I y durante el II comienza a experimentar una importante diferenciación separándose finalmente en dos vertientes de pensamiento, las corrientes paulinas (Saulo de Tarso) por un lado y por el otro otras hermenéuticas de las tradiciones judías.

Ya en el a partir de la diáspora judía comienza una diferenciación aún más marcada de las creencias cristiana derivada del Jesús, Pablo y sus otros seguidores, estableciéndose en el siglo tercero fundamentalmente cuatro líneas de creencias cristianas: el nosticismo, el nestorianismo, el primitivismo, y los ortodoxos. En nuestra línea de pensamiento nos encontramos con las creencias ortodoxas que a su vez devienen en el cristianismo armenio, los ortodoxos occidentales y los católicos. En el seno del catolicismo que se hace la religión oficial (positiva) en occidente se presenta una división interna que da origen a las religiones que compiten por la hegemonía de esta, es decir surgen los protestantes: anglicanas, calvinistas, y luteranas. De la iglesia anglicana, se presentan dos líneas de creencias: bautistas y metodistas. Estos últimos se subdividen a su vez en dos corrientes, los mormones y el pentecostalismo.

***El pentecostalismo es una creencia de tipo protestante***, diferente al catolicismo cristiano. Al respecto Fernando García Leguizamón, en su texto “Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social” plantea lo siguiente:

El término “protestante” tiene su origen en la protesta formal presentada en 1529 por un pequeño grupo de príncipes alemanes, contra la disposición imperial que les impedía decidir autónomamente sobre la religión practicada en su territorio, y que buscaba de esa manera frenar la expansión del movimiento religioso inspirado en las ideas de Lutero y ocasionaron su excomunión en 1521. A los disidentes luteranos que apoyaban la Reforma se les llamó en adelante “protestantes” y ellos mismos adoptaron el calificativo, que se amplió además para denominar a las tres doctrinas cristianas no católicas que surgieron en el siglo XVI: luterana, calvinista y anglicana. Mientras que buena parte de las iglesias protestantes de inspiración luterana adoptarán de forma oficial la denominación de “evangélica” (que como veremos no debe confundirse con el movimiento “evangelical” surgido en los Estados Unidos a finales del siglo XIX), las iglesias fundamentadas en las doctrinas de Juan Calvino adoptan predominantemente el término de “reformada”.

(...) Los puntos fundamentales del protestantismo se suelen resumir en las llamadas “cuatro solas”: solas criptura, sola fide, sola gratia y solus Christus (sola escritura, sola fe, sola gracias y un solo Cristo). Básicamente se afirma que no hay jerarquía entre los creyentes, de manera que nadie, excepto Cristo, puede mediar entre Dios y los hombres; que cualquier creyente puede llevar a cabo oficios religiosos (sacerdocio universal); que el celibato no es condición de santidad; que la comunión tiene un significado simbólico de integración de la comunidad en Cristo, pero que en ella no se realiza una transubstanciación; que la gracia (el don divino de la salvación dado a los pecadores) no se consigue por las buenas obras, únicamente por la fe; que la palabra de Dios se revela directamente a los creyentes en la escritura, a la que se le debe reconocer



una suprema autoridad; y que ni clérigos, ni santos pueden ser objetos de una glorificación que solo corresponde a Dios (Leguizamón, 2012).

Para explicar el origen del movimiento pentecostal Fernando García Leguizamón establece tres momentos claves a nivel histórico, que dan cuenta del surgimiento del protestantismo luterano, calvinista y anglicano y sus derivaciones a partir del siglo XVIII.

Un primer momento, al que Leguizamón define como de despertar, se relaciona con la Europa y las colonias norteamericanas de 1720 a 1750. Momento en que se está viviendo un tránsito del luteranismo -Alemania y Escandinavia-, hacia el pietismo, movimiento que prestaba más atención a la lectura de la biblia, la experiencia personal con la divinidad de Jesús que, con los ritualismos y la capacidad de enseñar por parte de los laicos sin estudios previos, esta forma de pensamiento influencia en parte la Iglesia Metodista en Inglaterra.

(...) John Wesley, fundador del movimiento metodista en Inglaterra hacia mediados del siglo XVIII, había sostenido que los rituales litúrgicos eran menos importantes que la experiencia individual de la conversión, en cuanto esta representa un acto consciente que acerca a la persona a Cristo y la hace objeto de su perdón. Pero la conversión era solo el comienzo del camino en una vida renacida que se debía orientar en adelante por su aspiración a la santidad –como crecimiento en el amor a Dios y a la humanidad. Tras la conversión habría una “segunda obra de gracia”, por la cual el creyente se acerca el estado de purificación en el que se limpia de su inclinación a cometer pecado (Leguizamón, 2012, pág. 175).

El Segundo momento lo presenta focalizado en los EEUU, entre 1795 y 1835, donde se extiende a Inglaterra, dando surgimiento a los “revivalistas”, personas especializadas, que recorrían lugares realizando campañas y eventos de avivamiento por parte de pastores interesados en avivar el ánimo de su feligresía. Una suerte de etapa evangelística.

Finalmente, un tercer momento originado entre 1875 y 1915 y que se enfocó principalmente a la evangelización de obreros en las ciudades más industrializadas. En este periodo, afirma, inicia una oratoria destinada a desacreditar el ateísmo filosófico que tenía sustento en las ideas de la evolución. En esta lucha contra las ideas de la evolución, afirma Leguizamón, se encuentran las bases del pensamiento fundamentalista pentecostal.

#### ***d. Surgimiento pentecostal: Industrialización de los EEUU***

El surgimiento del pentecostalismo propiamente dicho, se desarrolla en los EEUU durante la “Era de la Reconstrucción” (1863-1877) posterior a la Guerra de secesión y que pretendía restaurar la unidad nacional, fortalecer el gobierno nacional y otorgar derechos civiles a los esclavos liberados en todo el país -Justo después del proceso de expansión económico e industrial alcanzado por los EEUU desde 1840 a 1870-.

(...) a los protestantes en general, hacia finales del siglo XIX el término empieza a designar en los Estados Unidos a un sector particular de protestantes que, además de afirmar su creencia en el Evangelio, de una parte se distancian enfáticamente de la teología liberal desmitologizante que permeaba por entonces a las iglesias protestantes, para defender, por el contrario, una interpretación literal de la Biblia a la que consideran como inspirada plenamente por la Divinidad y por tanto como texto fiel, infalible e incuestionable.

De otra parte, se adhieren a una escatología premilenarista, opuesta a la comprensión histórica que animaba a los seguidores de un evangelio social, según el cual la salvación no está dada solo a los individuos, sino también a las sociedades pecaminosas mediante la corrección de sus instituciones injustas. (...) El Segundo Gran Reavivamiento había despertado un optimismo no solo respecto a la posibilidad de una santificación individual, sino también sobre la perfectibilidad de la sociedad, lo que impulsó a numerosos creyentes (sobre todo en el norte del país) a que se adhirieran al movimiento abolicionista, a la

lucha por una reforma carcelaria, a las demandas de oportunidades equitativas de estudio para las mujeres, así como a campañas contra el duelo y por la promoción de la temperancia (Balmer, 2004, en: Leguizamón; 2012).

Sin embargo, la guerra secesionista, la visible precarización que iban dejando los procesos de urbanización y de industrialización, y la masiva inmigración de grupos étnicos con creencias religiosas que poco fomentaban la temperancia, producen un panorama sombrío en el que el optimismo de un mundo mejor cede su lugar a la visión pesimista de una inminente decadencia (Leguizamón, 2012, pág. 174).

Una suerte de sincretismo originado después de la guerra de secesión que se inicia con el proceso de liberación de los esclavos, importante fuerza de trabajo para las pujantes industrias capitalistas norteamericanas. Las urbes atiborradas de ex soldados, los instrumentos musicales de las bandas marciales, una nueva forma de vivencia de la experiencia religiosa y cultural afro, las experiencias místicas, corpóreas y musicales inundan las ceremonias cristianas de las nuevas formas de religiosidad pentecostal. Con el pentecostalismo nace el góspel –templos- pero también la música profana de los blues man, y el Jazz –bares y cantinas-. Así que la forma litúrgica de los cultos pentecostales norteamericanos y posteriormente latinoamericanos logra sincretizarse con las formas culturales de las comunidades afro asentadas en los EEUU.

Esta era de reconstrucción vino acompañada de una política exterior agresiva en todo el continente americano, materializando, si se quiere, el principio propuesto por en 1823 de una “América para los americanos” (Monroe; 1823). Un momento histórico caracterizado por la continua confrontación militar, comercial e ideológica con los centros de influencia de España –importante centro de poder católico-, inicialmente en el territorio de los EEUU,y luego en todo el continente americano, que lleva, tras su victoria en 1998 contra España a consolidar su influencia directa en toda América latina.

Leguizamón (2012) expresa que en esta temporalidad son retomadas las ideas de Wesley, para revitalizar nuevo movimiento metodista en los EEUU:

Movimiento de santidad (avivamiento) en Norte América liderado por Jhon Wesley, surge en la segunda mitad del siglo 19 – es siglo 18-, justo en el auge del proceso de industrialización norteamericano. Aparecen los dones del E.S (“bautismo de fuego”, manifestado en forma de trances, habla en lenguas, danzas, “risa santa” y espasmos) dentro del metodismo y luego se fragmenta y separan de este dando nacimiento al pentecostalismo.

Esta doble aspiración –que está además en el espíritu de los dos primeros Grandes Despertares– animará al llamado Movimiento de Santidad en Norteamérica durante la segunda mitad del siglo XIX. Dentro del metodismo empezó a distinguirse un ala de creyentes que asociaban este momento de purificación con un conjunto de dones recibidos del Espíritu Santo, que llegaban a considerar como un “tercer momento de gracia”.

Al polarizarse las posiciones respecto a estas experiencias dentro de la Iglesia Metodista –para finales de siglo la denominación más numerosa en Norteamérica con aproximadamente cuatro millones de seguidores– unos cien mil adherentes del Movimiento de Santidad abandonaron el metodismo, para definir su identidad cristiana en torno a la búsqueda de esta bendición, que se empezó a identificar como un “bautismo de fuego”, manifestado en forma de trances, habla en lenguas, danzas, “risa santa” y espasmos. Con esto se introducen en la práctica litúrgica elementos emotivos que habían estado excluidos de los cultos luteranos, calvinistas y anglicanos tradicionales. En adelante, tales prácticas dejarán de ser marginales para ocupar un lugar central en la ritualidad de un movimiento que alcanzará durante el siglo XX la mayor expansión que haya tenido cualquier denominación protestante: el pentecostalismo (Leguizamón, 2012, pág. 175).

***El pentecostalismo propiamente dicho, proviene de esta divergencia al interior de la iglesia metodista*** y que luego se expandió en grupos migrantes durante los procesos de industrialización en los Estados Unidos de Norte América a mediados del siglo XIX. Particularmente con grupos de migrantes y suburbios, en decir en las clases bajas y medias, para luego expandirse a través de un impulso misionero durante la primera centuria del siglo XX, temporada en que comienzan a tener asiento en Latinoamérica.

Este protestantismo inicialmente occidental, moderno, blanco y de origen europeo – Alemania, Suiza, Inglaterra y Francia- y con asiento en las colonias norteamericanas – EEUU- gracias al proceso de sincretismo religioso y cultural vivido en los EEUU con la población migrante, particularmente la afro y luego con su llegada a Latinoamérica, y la influencia indígena (sincretismo ya vivido en las formas de religiosidad católica), se establece como un sistema de creencias heterogéneas (Leguizamón, 2012) y diversas dando origen a formas de pentecostalismos entre las que cabe nombrar el neopentecostalismo.

***e. Expansión pentecostal: Arribo en Latinoamericana.***

El pentecostalismo en Latinoamérica surge en el siglo XX asociado a los procesos de modernización de las ciudades y la conformación de los Estados Modernos. Fenómeno que viene acompañado con la ruptura de la estructura de la Hacienda, y el posterior desplazamiento de la población rural a las ciudades generando con ello un crecimiento explosivo de las ciudades, sin que éstas logran incorporar las poblaciones que estaban llegando. Esta realidad establece un nuevo medio donde se sincretiza el pentecostalismo de origen norteamericano con las formas de vida heredadas del Catolicismo Español en América, es decir, ese catolicismo con rasgos indígenas, pero que ahora, logra escapar a los espacios de seguridad de la hacienda, y desplegar en un nuevo medio: la ciudad.

Al analizar el Pentecostalismo Latinoamericano, César Rondón Palmera, en el texto escrito en 2017 “Pentecostalismo y minorías religiosas”, desarrolla una génesis de los principales momentos que ha vivido éste, explicando en parte las características propias de esta religión entre las que encuentra que es una creencia de origen norteamericano, con presencia no

homogénea, no organizada, ni centralizado, acompañado de un proselitismo sectario y emotivo que se reconoce como reformador religioso y restaurador de la verdad y que busca controvertir la hegemonía cultural de la iglesia católica.

Roldón establece que este sistema de creencias en Latinoamérica atraviesa tres momentos fundamentales: el primer es la implantación (1909-1930), el segundo es la consolidación (1930-1959) y el último es la expansión (1960-2003). Según estos momentos, las mentalidades pentecostales latinoamericanas han experimentado, frente al catolicismo, una evolución progresiva de rechazo, asimilación y/o distanciamiento (Roldón Pradera, 2017, pág. 98).

Este autor plantea que el proceso de implantación se inicia a principio de siglo XX. Los primeros países donde se encuentran registros de casos de adopción de las prácticas pentecostales fueron Chile (1909), Brasil (1910) y México (1914), periodo caracterizado por una fuerte avanzada de misiones norteamericanas basadas en el modelo conversionista que promueve una vida individual (relación personal con Dios), el alejamiento de los problemas sociales al poner su esperanza en el reino milenial de Jesús, un pensamiento anticatólico, y anticomunista, que presenta la sociedad como portadora del paganismo. Una creencia lejana de las formas presentes el protestantismo histórico (calvinismo, luteranismo y anglicanismo) que se caracterizó por el nivel de ilustración y compromiso con los cambios sociales- (Roldón Pradera, 2017, pág. 98).

El segundo momento, que denomina proceso de consolidación, se desarrolla a partir del 1930 hasta la segunda mitad del siglo XX y se caracteriza por el acento puesto el crecimiento numérico, la evangelización del mundo, el proselitismo obligatorio ejercido por cada creyente en cumplimiento al mandato dado por Jesús a través de la gran comisión, al que le sigue un celo profundo por la búsqueda de conversos al “evangelio” cristiano pentecostal.

Este periodo se expresa por el fomento proselitista que viene acompañado de campañas evangelistas, y por la lucha ideológica contra las ideas comunistas -guerra fría-, la doctrina

social de la iglesia católica del concilio vaticano II, y el catolicismo beligerante de la teología de la liberación que para el momento expresaba una inclinación directa en favor de las poblaciones pobres –Curas Gólgota- (Roldón Pradera, 2017, pág. 99).

Frente a este panorama se presentan los idearios pentecostales como alternativa ideológica de freno al comunismo, una actitud de reserva y prevención de grupos sociales que presionaban por cambios sociales. Durante su acelerado crecimiento, en la izquierda latinoamericana se relacionó este fenómeno con una estrategia del Pentágono para hacer frente a la expansión comunista en Latinoamérica a través del tratado de Santa fe que propone un financiamiento de estos grupos para contener el riesgo que causaba un catolicismo militante.

La etapa expansiva que da lugar con el nacimiento del movimiento neo-pentecostal se consolida a partir de la segunda mitad del siglo XX, momento en que logra instaurarse como una importante fuerza social y donde se capitaliza la misma como fuente de poder y fortín político que, a pesar de no llega a consolidarse como movimiento social, logra generar un impacto en decisiones públicas con temas relacionados en agendas de derecha principalmente, llegando incluso a ser parte de los apoyos de las dictaduras Chilena, guatemalteca, o los gobiernos como el de Alberto Fujimori en Perú, (Roldón Pradera, 2017, pág. 100).

Leguizamón plantea que el pentecostalismo se hace notorio, pasando de ser una religión de las masas de pobres y clases medias latinoamericanas gracias al impacto mediático que comienzan a experimentar estas durante los años 70, momento en que se empieza a desarrollar al interior de estos grupos los elementos que harán posible el surgimiento del neopentecostalismo durante la década del 80 y principios del 90. Al respecto este autor plantea lo siguientes:

En el caso de América Latina, a pesar de los tempranos asentamientos, el pentecostalismo se mantendrá prácticamente desapercibido hasta los años cincuenta, restringido a “poblaciones marginadas y analfabetas, a sectores

sociales oprimidos, ignorados por las élites sociales y las vanguardias ideológicas liberales y protestantes”. (Bastián, 2006, pág. 45). Su expansión se inicia en los años sesenta, gracias a las campañas de evangelización y a la utilización de la radio para la emisión de mensajes como los de Luis Palau y el Hermano Pablo, que llegaban a toda América (Leguizamón, 2012, pág. 176).

El neopentecostalismo se presenta como una nueva forma de pentecostalismo, que gracias al crecimiento del primero, a la pérdida continua de poder sobre las almas de la iglesia católica, y el hundimiento del bloque soviético (comunista) permiten la consolidación de una hegemonía norteamericana que sumado al proceso de globalización de los medios de comunicación hace posible el nacimiento de un nuevo estilo de predicación que al competir por los bienes de salvación (Bourdieu) emplea los mass media, técnicas de mercadeo y logra alcanzar no sólo las almas de bajos ingresos, sino personas de renta media y alta.

El crecimiento descrito por Roldón de las nuevas formas de pentecostalismo, se pueden entender frente a la consolidación de una sociedad más globalizada, con un predominio más fuerte de los medios masivos de comunicación, y con una nueva forma de subjetividad presente en un mundo colonizado por la hegemonía capitalista y el ideario de la libertad, la democracia, la individualidad, la idea del progreso propio, la prosperidad, un sujeto hedonista (en búsqueda de la felicidad y el placer), nihilista ( en la búsqueda de lo inmanente) obtiene gratificación personal a través de experiencias sensitivas no necesariamente racionales ofrecidas por un cristianismo protestante pentecostal mediatizado.

La oferta de bienes de salvación obliga a los productores de bienes religiosos a modificarse en virtud de la demanda so pena de ser abandonados por una generación que consume hiper-experiencias. En el texto “Del Monopolio católico a la explosión pentecostal, William Beltrán (2014) explica el crecimiento de las ofertas no católicas, la desertión de las iglesias católicas, las nuevas formas de vivencia del catolicismo (más nominal que practicante) y los cambios al interior de dicha iglesia con el fin de acceder a la demanda de bienes de salvación. Sin embargo, anota Beltrán, las religiones de mayor crecimiento en



Latinoamérica son aquellas que logran sincretizar las experiencias emotivas místicas presentes y sintetizadas además de la tradición indígena y afro, lejanas de dogmas racionalistas, y que logran adaptarse con mayor facilidad con respecto al imaginario dominante o positivo presente en el orden social de presente en la etapa de desarrollo del capitalismo hegemónico neoliberal.

(...) Asimismo, la expansión pentecostal ha estimulado la pentecostalización del catolicismo, fenómeno que se expresa en la consolidación del movimiento católico de renovación carismática. Tal y como lo hace el pentecostalismo evangélico, los católicos carismáticos enfatizan en “el encuentro personal con Jesucristo” y en la importancia de la oración y de la lectura de la Biblia en la vida diaria, e incluyen entre sus prácticas la glosolalia, los milagros, los exorcismos y el uso de la música como medio para alcanzar los éxtasis religiosos. (---) Paradójicamente, este movimiento, en vez de frenar la migración de católicos hacia los nuevos movimientos religiosos, particularmente hacia el pentecostalismo evangélico, facilita su desertión, pues constituye un espacio para la exploración de nuevas experiencias religiosas. (Beltrán, 2013, pág. 77)

Ese cuello de botella que recrea Weber al hablar de la burocracia, en la sociedad neoliberal se desmonta, y el individuo se hace fin y medio para alcanzar el éxito o vivir el fracaso, la tradicional forma de estructura de la religión cristiana tradicional jerárquica se ve amenazada frente a la posibilidad de participación en el reparto de autoridad que ofrece otras formas de cristianismo como el pentecostal –neo pentecostal, a través del cual un líder con capacidad –líder carismático- de persuadir a otros puede rápidamente ubicarse en los lugares de privilegio.

(...) los nuevos movimientos religiosos que se alejan del catolicismo popular son más minoritarios y observan una tasa de crecimiento más baja. Por ejemplo, los movimientos religiosos que hacen hincapié en el aprendizaje y la

racionalización de un dogma, y que no ofrecen una oferta mágica –como el protestantismo histórico, los mormones, los adventistas y los Testigos de Jehová– tienen tasas de crecimiento notoriamente más bajas que las del movimiento pentecostal. (...) Por otro lado, las dinámicas del cambio religioso están marcadas por la rivalidad entre dos tipos-ideales de liderazgo religioso: la autoridad legal-burocrática propia del sacerdote católico, que se enfrenta a la autoridad de tipo carismático representada por líderes religiosos que exhiben cualidades extraordinarias, como poder sobre las enfermedades y los demonios. Tal es el caso del pastor pentecostal.

(...) Las organizaciones religiosas más exitosas animan a los laicos a contribuir en el alcance de metas corporativas y a “evangelizar” para alcanzar nuevos fieles. En los nuevos movimientos religiosos, los laicos más carismáticos son promovidos como pastores u optan por fundar su propia organización religiosa (Beltrán & Penagos, 2014, págs. 74-75).

Para Beltrán, el neopentecostalismo adquiere una lógica empresarial, una forma de realización laica de la noción social de éxito, una forma de emprendimiento e inserción y ascenso (Beltrán, 2013, pág. 76). La posibilidad de constituir desde un liderazgo carismático una organización religiosa de gran impacto, idea que se encuentra presente en el ideario neoliberal de unos chicos que inician en un garaje –ambos comparten este origen–y logran, con capacidades propias, talento y trabajo, conformar las mega-iglesias que tienen actualmente o las grandes compañías (Facebook, Google, etc.).

Caracteriza el neopentecostalismo, según afirma Beltrán, la presencia de mega-iglesias que logran congregar gran cantidad de personas en culto masivo, tienen articulación local y relacionamiento internacional, disponen de infraestructuras materiales, un portafolio diverso de servicios religiosos y no religiosos, suelen usar la tecnología disponible (dispositivos de última generación), musicalización de alto nivel de sus servicios religiosos, mantienen la tradicional mística pentecostal alrededor de los milagros, usan estrategias

sofisticadas de marketing, y un fuerte sentido de pertenencia y competencia con otros tipos de creencias cristianas o de otro orden (Beltrán, 2013, pág. 77).

(...) la mayoría de los colombianos sigue creyendo en el Dios de los cristianos, se identifica cada menos con la Iglesia Católica. Asimismo, esa mayoría contempla cada vez con mayor frecuencia la posibilidad de “cambiar de iglesia” o “cambiar de religión” (Beltrán, 2013, pág. 69).

(...) las diversas corrientes pentecostales se adaptan y especializan teniendo en cuenta las necesidades y expectativas de cada uno de los sectores sociales que pretenden atender. Así, en una situación de competencia y frente a las demandas que plantea una sociedad en mutación, la pluriformidad pentecostal termina siendo más funcional que la unidad del catolicismo. La instauración de una situación de competencia en el campo religioso ha estado acompañada por la valorización de las iniciativas individuales respecto de las tradiciones institucionales en temas relacionados con la religión. Por ejemplo, cada vez más creyentes optan por mezclar diversas tradiciones religiosas para crear “productos religiosos” a la medida de sus necesidades: “religión a la carta”. Sin embargo, probablemente la mejor expresión de la importancia creciente de la dimensión subjetiva en las dinámicas religiosas contemporáneas es la consolidación de la conversión como evidencia de una experiencia religiosa genuina. (...) la identidad católica está cada vez más asociada con una decisión individual, y con el cambio de vida que la experiencia de conversión implica. (Beltrán, 2013, pág. 79).

Ravagli, así como Beltrán, relaciona el neopentecostalismo con lo mega-ecclesial, y la conexión global de dicho movimiento que lo diferencia del aislamiento del pentecostalismo tradicional, llevando la evangelización a su máxima expresión, como fundamento del accionar de los creyentes en la inmanencia de un mundo que pueden y deben santificar. Este autor logra hacer una diferenciación en el uso de la música pentecostal tradicional que suele usar himnarios, frente a la presencia de un mercado musical de música pop cristiana

que da origen a toda una industria musical con un género propio que rompe cifras en ventas, y que crea toda una cultura del espectáculo en la ritualidad pentecostal.

La música que antes era considerada mundanal por el pentecostalismo tradicional se hace una forma de ingreso, influencia, y ritualización dentro de las prácticas del neopentecostalismo, se vale de las formas musicales populares latinoamericana, el sincretismo de su herencia afroamericano, las “santifica” y finalmente las incorpora en un mercado propio, la música establece un diálogo globalizado en un diálogo continuo con las expresiones locales (Ravagli, 2010, págs. 109-110), para Ravagli, una de las características del neopentecostalismo es la posibilidad de “desplazamiento desde la inmediata festividad del carnaval popular —pre mediático, podría afirmarse— hacia la lógica altamente regulada de la industria cultural de masas (Ravagli, 2010, pág. 112).

El pentecostalismo, como hemos visto logra sincretizar un acumulado simbólico que deviene desde la prácticas judías, cristianas, católicas y protestantes, hasta las influencia de las prácticas afro de los EEUU y los pueblos originarios en Latinoamérica, procesos de sincretismo que cumplen funciones específicas según el momento en que se desarrollen, bien sea durante su avanzada a partir de los procesos de industrialización en los EEUU, el proceso de modernización en Latinoamérica, la confrontación de la guerra fría, hasta la fase imperialista o hegemónica del capitalismo occidental y norteamericano y el humanismo liberal que el mismo promueva en su forma neoliberal que se expresa de forma paralela en el neopentecostalismo.

A partir de los años sesenta ganan popularidad en toda América los movimientos neopentecostales y carismáticos, que mostrarán en adelante una amplia utilización de tecnologías electrónicas tanto en sus celebraciones como en la difusión de sus mensajes. En lo doctrinal promueven una teología de la prosperidad.

A pesar de su procedencia, el protestantismo que se establece en Latinoamérica no es una transposición mecánica de creencias foráneas, sino que lleva a cabo

una apropiación y resignificación de elementos importados en los contextos culturales propios. Las iglesias se nacionalizan, no solo en el sentido administrativo, sino también en un sentido cultural. (Leguizamón, 2012, pág. 86).

El neopentecostalismo es en suerte otro proceso de adaptación del judeocristianismo protestante occidental pentecostal, con lo cual se constituye en un fenómeno diverso, plural y homogéneo, que como toda creencia, ficción (Harari), o capital simbólico acumulado desarrolla una suerte de especialistas que compiten por los bienes de salvación (Bourdieu), aprovecha el acumulado simbólico disponible en un determinado modo de producción (Marx), en este caso el capitalista, dentro del sistema de símbolos que ésta detenta como poder hegemónico, en confrontación- asimilación del cuerpo de creencias, valores, criterios de verdad, estructuras de jerarquías, repartos de autoridad de la religión positiva humanista que se desarrolla durante el modo de producción capitalista.

En Latinoamérica el neopentecostalismo viene acompañada a nivel político del desarrollo de las políticas de corte neoliberal, proyecto que además de ser político tiene una fuerte carga ideológica. Se inicia el rompimiento del Estado de bienestar y el desmonte del Estado benefactor, y se reproduce una subjetividad, un tipo de individuo que por una suerte de la competencia y la autoexploración puede alcanzar por sí mismo el proyecto modernizador: progreso, la riqueza, la prosperidad, la felicidad, autorrealización.

Individuos que ven reducidas las seguridades laborales, sociales, culturales y que reproducen un modelo de autodesarrollo que los lleva a competir por alcanzar el éxito, la fama y el poder presuntamente dispuesto por el orden social para aquellos que quieren alcanzarlo y estén dispuesto a trabajar por ello. Se reproducen mitos fundacionales de este modelo: chicos inteligentes que logran en un garaje, construir la compañía más exitosa del mundo a costa de su propia inteligencia y talento. (Google, Apple, Facebook), mujeres amas de casa que se comprometen a trabajar y cambiar su destino y se hacen millonarias, viajan y tienen dinero (Amway, Avon, Oriflame, Herbalife), deportistas o músicos que mediante su talento logran dominar el mercado mundial y se hacen famosos y ricos. Los

proyectos dejan de ser públicos y colectivos, ahora el éxito depende de tu capacidad para cambiar las cosas y alcanzarlo no depende del lugar de nacimiento o condición social sino de aprovechar la oportunidad y tomarla.

En parte el neopentecostalismo, lo que logra es interpretar ese nuevo momento de hegemonía liberal en el mundo y adaptar el tradicional pentecostalismo aprovechando su sistema valorativo, sus criterios de verdad, sus formas organizativas, el reparto de autoridad que deviene del mismo. Se hace más humanista, es decir, se alinea con la religión positiva que diviniza al hombre, a la ciencia, al estado como forma organizativa y el capital como fuente de felicidad. Legitima el orden social establecido y adquiere la suerte de una nueva forma, no científica, sino mítica de especialistas en el reparto de los bienes de salvación dispuestos en una sociedad de libre mercado –bienes físicos y simbólicos-.

Este neopentecostalismo se caracteriza por la llegada de líderes carismáticos, con un discurso orientado a toda la sociedad, clases altas y bajas, de grandes mega-iglesias, discursos que hablan de prosperidad, del poder que da la fe para alcanzar las metas que te propones, de hacer empresa, de ser exitosos, de obtener fama. La tendencia a alejarse de las cosas terrenales del anterior pentecostalismo se rompe, ahora el creyente cristiano se hace embajador del reino de los cielos y en consecuencia está mal visto verse, pensar y sentirte pobre, desvalido e indefenso.

La falta de fe en que “dios” puede darte todo lo que pidas, se convierte en un gran pecado. “dios premia tu fe” te provee según ella y no según tu necesidad, hace eco en las predicas de esos pastores “exitosos” de televisión, radio, e internet. El dinero como semilla de fe, cómo pacto ante la divinidad, dar el diezmo – 10% de ingresos - como obligación para ser bendecido y prósperos es defendido con insistencia en las predicas neopentecostales en todas sus congregaciones, abundan los testimonios de éxito en la obediencia, y los creyentes practican con fe ese ritual de inversión en sus templos como futura fuente de la riqueza milagrosa entregada por un dios poderoso interesado en darte riqueza y felicidad.

Los neopentecostales construyen una relación con la divinidad que es individual, personal, el fruto de éxito se extrae del cumplimiento de tus obligaciones diarias, de la relación personal con la divinidad. Quienes busquen riqueza y felicidad debes orar, leer la biblia, pagar los diezmos, ir a la iglesia para evitar enfriarte y alejarte del señor “dios”, servir (trabajar) en la iglesia, predicar el evangelio de salvación a otros. La promesa es que quién lo haga tendrá una relación con “dios”, podrá salir de sus problemas, pedirá a “dios” y él le concederá las peticiones de tu corazón: prosperidad y éxito.

***f. El pentecostalismo en Colombia.***

El pentecostalismo presenta un importante crecimiento en el presente siglo principalmente en el continente americano y el africano, ocupando el segundo lugar dentro de las religiones de origen cristiano en el mundo, una cuarta parte de la población en Latinoamérica y en Colombia representa un poco menos del 10% de la población.

A mediados de los noventa Synan (1997) calculó que había aproximadamente 217 millones de “pentecostales denominacionales”, que junto con los miembros de comunidades carismáticas sumarían aproximadamente 465 millones, constituyendo la familia de cristianos más grande del mundo, después de la católica romana. En 2007 el cardenal Walter Kasper estimó aproximadamente 400 millones de pentecostales y unos 200 millones de carismáticos. A partir de una estimación de 54 mil conversiones por día y de 19 millones por año, Barrett (1988, citado por Koester, s.f.) proyectó que para el año 2025 serán en el mundo 740 millones. África y América Latina son los espacios geo-gráficos con mayor expansión del pentecostalismo. Aproximadamente el 85% de los evangélicos latinoamericanos son pentecostales, de manera que su crecimiento específico se puede inferir a partir de las cifras globales del aumento de la población evangélica. Stoll (1993, basándose en Johnstone, 1986), sostiene que entre 1960 y 1985 la población evangélica se duplicó en Chile, Paraguay, Venezuela, Panamá y Haití; triplicó su proporción con respecto a la población total en Argentina, Nicaragua y República Dominicana; casi se cuadruplicó en

Brasil y Puerto Rico; se quintuplicó en El Salvador, Costa Rica, Perú y Bolivia; se sextuplicó en Ecuador, Colombia y Honduras; y aumentó proporcionalmente siete veces en Guatemala. Recientemente se ha estimado que los cristianos evangélicos representan el 20% de la población latinoamericana (BBC Mundo, 2007). En el caso de Colombia, se calcula que habría aproximadamente 5 millones (El Tiempo, 2011), lo que equivale aproximadamente a un nueve por ciento de la población. Las estadísticas nacionales no tienen, sin embargo, una base fiable, en tanto no se adelanta un censo sistemático, una tarea que está a la orden del día para Cedecol, la organización que reúne a la mayor parte de las iglesias evangélicas en el país. (Leguizamón, 2012, pág. 185).

William Mauricio Beltrán Cely, en el texto “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia”, nos presenta una aproximación al crecimiento de los grupos religiosos en Colombia resaltando en el mismo que el pentecostalismo es la religión de mayor crecimiento en el país durante el siglo XX (Beltrán, 2013). A pesar de la dificultad para encontrar cifras oficiales sobre el tamaño real y el crecimiento de estos grupos se estima que a principios de siglo representaban un 0,07% y en la actualidad pueden llegar a ubicarse en cerca del 12% y 18% en la actualidad.

Sin embargo, en Colombia la religión oficial es la católica y cuenta con el mayor número de creyentes, a pesar de ello, la gran mayoría de estos son nominales y no necesariamente practicantes consagrados a dicha creencia, sumado a esto, en Colombia, afirma Beltrán (2012), “en Colombia –como en toda la región latinoamericana–, el porcentaje de fieles que abandonan la Iglesia Católica se ha elevado al mismo tiempo que crecen los indicadores de modernización”.

La recomposición religiosa se caracteriza también por el incremento de los católicos “pasivos” o “nominales”: católicos que expresan un débil sentimiento de pertenencia a su Iglesia y que participan escasamente en rituales religiosos institucionales. (...) entre los retos que enfrenta la Iglesia Católica en la actualidad se destacan: (1) el declive de la devoción religiosa de los fieles,



quienes se transforman masivamente en católicos pasivos o nominales; (2) la crisis de las vocaciones sacerdotales; (3) la migración de católicos hacia el pentecostalismo (Beltrán, 2013, pág. 67).

Si bien la secularización de la sociedad colombiana conlleva la disminución del número de católicos y la pérdida relativa de influencia de la Iglesia Católica en la sociedad, esto no significa el declive de la religión en general. Como señalan Stark e Iannaccone para el caso europeo, en Colombia la secularización y el proceso de pluralización religiosa, en lugar de conducir al declive de la religión, han incentivado el fervor religioso entre ciertos sectores sociales, al generar una situación de competencia en la cual las diversas organizaciones religiosas se ven presionadas a multiplicar sus esfuerzos para satisfacer mejor las necesidades religiosas de sus fieles. *El proceso de pluralización religiosa no se ubica en una lógica de ruptura sino de continuidad cultural. La sociedad colombiana sigue siendo una sociedad predominantemente cristiana.*

Según Beltrán, la oferta religiosa diversa hace que, frente a ciudadanos consumidores, estos se sientan en libertad de elegir la religión que más se acerque a sus gustos, pudiendo incluso migrar con facilidad de una religión a otra, con lo cual la filiación familiar tradicional deja de ser un importante determinante a la hora de practicar o no una religión. Esta realidad se materializa según comenta el autor con la constitución de 1991 en la cual se consagra la libertad de culto en Colombia, es decir, “Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia.” “Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva.” (Beltrán, 2013, pág. 62).

A partir de esta constitución se sientan las bases para el reconcomiendo de la libertad de cultos en el país se inicia un proceso de registro de las iglesias de confesión no católica que pasa de 14 grupos en la década del 90 a 6411 en 2018. Muchos de estos grupos con una membresía que oscila entre mil y cinco mil personas

Según Beltrán las diversas corrientes de origen protestante se ubican en segundo lugar, según el número de creyentes en Colombia, y al interior de estos grupos el de mayor crecimiento es el pentecostal sobre otras corrientes como la menonita, presbiteriana, bautista o luterana. Este autor afirma que “Los protestantes alcanzan 16,7% de la población colombiana, y en su seno predomina el movimiento pentecostal: un protestantismo híbrido, emotivo, mágico, y militante” (Beltrán, 2013).

Con el fin de comprender el fenómeno pentecostal en Colombia, ese acelerado crecimiento, sus procesos de estancamiento, su aceleración reciente, analizaremos la cronología a modo de oleadas propuesta por Fernando García Leguizamón, en el texto “Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social”, donde esta autor desarrolla una suerte de genealogía del pentecostalismo en Colombia, con lo cual podemos identificar los momentos y algunos de los rasgos más importantes vivido durante cada temporalidad y las características actuales del pentecostalismo y neopentecostalismo colombiano.

### ***Momentos del protestantismo en Colombia.***

Con la reforma protestante liderada por Marín Lutero en el siglo XVI, se inicia un proceso de disputa política e ideológica que da como resultado el surgimiento de una estrategia de contrarreforma que pretendía mantener la hegemonía de la religión católica, dando lugar a una serie de disputas entre los reinados que apoyaban cada una de las formas de poder y pensamiento. Esta disputa, en parte, continua presente en lo que llamaron el nuevo mundo, donde el imperio español sofisticó un sistema de control que evitará el arribo de las ideas protestantes, judías, y musulmanas –recordemos que es justo en 1492 que ocurre la expulsión de los judíos y árabes por los Reyes Católicos españoles-.

Esta disputa logra perpetuarse desde el siglo XVI hasta mediados del Siglo XIX, momento en que las revoluciones burguesas, redefinen la geopolítica europea, y comienza a agrietarse el poderío de los imperios español, y el turco-otomano. Las ideas de la ilustración y la propuesta de progreso propuesta por la modernidad capitalista presente en el

protestantismo comienzan a tener posibilidades para su desarrollo en Latinoamérica ligadas a grupos de intelectuales extranjeros y nativos asentados en esta región del continente.

La antigua institución de la Santa Inquisición se reorganizó para preservar la hegemonía de la fe católica en el Nuevo Mundo, persiguiendo con celo a los fieles de la herejía protestante que arribaban a estas tierras. Los tribunales de la Inquisición se establecieron en Lima en 1570 y en Cartagena de Indias en 1611. En el primer edicto del Tribunal de Cartagena se llama a los creyentes católicos a delatar a los seguidores de doctrinas proscritas: la Ley de Moisés, la secta de Mahoma y, especialmente, la secta de Lutero. Durante el siglo XVII se adelantaron aproximadamente veinte procesos por esta herejía específica, lográndose varias abjuraciones y una condena a la hoguera en 1622. En el siglo XVIII se registran ocho procesos más. El Santo Oficio fue abolido por el Congreso de Cúcuta en 1823, pero es el antecedente que explica la ínfima difusión de la fe protestante en Colombia hasta mediados del siglo XIX. A partir de entonces se inicia un proceso de penetración del protestantismo, coincidente en sus rasgos generales con el que tuvo lugar en el resto de América Latina, y en el que se pueden identificar al menos cinco momentos u “oleadas” importantes (Moreno, 2010; Bastián, 2006) En: (Leguizamón, 2012, pág. 178).

(...) Hasta su abolición, en 1823, el Tribunal de la Santa Inquisición impidió el asentamiento del protestantismo en Colombia. Solo tras los movimientos de independencia y con la difusión de las ideas liberales, la fe protestante empieza a tener un reconocimiento, que sin embargo avanza y retrocede según los climas políticos, sin consolidarse hasta el último cuarto del siglo XX. La primera iglesia protestante en Colombia es la presbiteriana, que dio impulsos modernizantes a la educación. Otros protestantismos históricos (luteranos, bautistas) arriban al país apenas en los años cuarenta del siglo XX (Leguizamón, 2012, pág. 185).

La primera oleada de protestantes llegada a Colombia se relaciona con el poder imperial que logra Inglaterra después de la revolución industrial que le permite a ésta, en gran parte, controlar los mercados globales a partir del poderío naval e industrial desarrollado durante el siglo XIX.

Algunas de las luchas por la independencia de los poderes criollos en Latinoamérica fueron financiadas con préstamos ingleses, sistema que usarían estos para la subordinación colonial de estos nuevos territorios y empleada con los mismos fines en oriente medio y Asia. Es una época con presencia de inmigrantes británicos -comerciantes, y legionarios de las campañas liberadoras de origen protestante-, radicados en la nación en formación - Colombia-.

Estas personas no solo militaban con las ideas revolucionarias modernas de la ilustración, sino que además, practicaban la religión protestante. Justamente son las ideas de la ilustración las que acompañaron el proceso de lucha de independencia, que coinciden con las campañas militares de expansión de este proyecto moderno, es de anotar que las colonias españolas en América inician el proyecto de liberación justamente en la coyuntura de confrontación entre Francia y España cuando el proyecto napoleónico de expansión en toda Europa y en la Rusia zarista.

El pensamiento ilustrado y anticlerical de los precursores de la Independencia y de círculos políticos que apoyaban la separación entre Iglesia y Estado como condición de la libertad subjetiva, favoreció el asentamiento de estas primeras semillas del protestantismo y posibilitó lo que se puede considerar como la primera expresión de tolerancia religiosa en nuestro país (De Bucana, 1995, en Leguizamón, 2012).

En Colombia, Inglaterra impone para el desarrollo de los tratados comerciales que la Gran Colombia respete la libertad de culto, sin embargo, poco se logra durante esta temporalidad como se puede observar en la Constitución de 1830 donde reposa que: "...es el deber del gobierno, en el ejercicio del patronato de la iglesia colombiana protegerla, y no tolerar el

ejercicio público de ninguna otra” (Citado por: De Bucana, 1995, pág. 46. En: Leguizamón, 2012). Ahora bien, el pensamiento protestante ya se encontraba en el país en grupos privados de intelectuales y extranjeros de origen inglés –principalmente-, a los cuales, se les permite la realización privada de encuentros y labores de carácter educativo.

La segunda oleada, descrita por Leguizamón, se desarrolló durante la segunda mitad del siglo XIX con la llegada al país de personas que profesan el credo metodistas- inglés- y presbiterianas –calvinismo escocés- en un momento en que las ideas de la ilustración logran estar presentes en el ejercicio del poder bajo las reformas propuestas por los liberales radicales que buscaban desarrollar el proyecto de la modernidad en el país y además los procesos modernización capitalista.

Bajo el gobierno liberal se inicia un proceso de alfabetización importante, sin embargo, las ideas tradicionales de origen español y defendidas por la hegemonía católica reacciona contrastando este con un pensamiento político conservador. Una disputa de carácter global que se localiza entre los intereses de los poderes feudales en declive y los nuevos poderes capitalistas (democracias liberales- Estados Nación) en consolidación.

Las ideas protestantes que buscaron afianzarse en el país “apoyadas por líderes liberales radicales, con los que compartían ideales sobre los efectos positivos de la educación en el camino hacia el progreso” (Leguizamón, 2012, pág. 178), son derrotadas en el proceso de regeneración conservadora -Rafael Núñez, Constitución de 1863- que le permite a la confesión católica mantener su hegemonía en el país.

En tanto se identifica con la necesidad de separar la Iglesia del Estado, así como de promover la educación libre y garantizar los derechos ciudadanos, este protestantismo se inscribe decididamente en un proyecto modernizador. En la práctica, tales demandas se traducen en un apoyo a reformas liberales que paulatinamente posibilitan, tanto en Colombia como en el resto de América Latina, la libertad de culto, el establecimiento del matrimonio civil, el uso de cementerios independientemente de la confesión y la expedición del registro

civil desvinculado de la asignación parroquial. En este sentido, como apunta Bastián (2006), no se puede subestimar el papel político que este protestantismo desempeñó al desafiar las estructuras de poder tradicionales: “Las sociedades protestantes históricas, al igual que las logias masónicas, sirvieron como laboratorios donde se inculcaron nuevos valores que estaban en ruptura con los de la sociedad tradicional. Fueron laboratorios donde se fue creando el individuo ciudadano de la sociedad liberal y democrática”. (Bastián. 2006, pág.

42. En: Leguizamón, 2012, pág. 178).

(...) Pero los obstáculos para una expansión del protestantismo no habían desaparecido; por el contrario, se multiplicaron bajo los gobiernos conservadores en la época de la Regeneración. La evangelización y el trabajo en educación formal se vieron restringidos por la oposición de la jerarquía católica. La difusión más bien discreta de sus creencias se explica, además, por el hecho de que ella se realizaba fundamentalmente a través de la venta de Biblias y Nuevos Testamentos, con lo que se llegaba solo a sectores letrados, minoritarios en un país de mayorías analfabetas. De acuerdo con el censo de 1912, de los 5 234 598 habitantes, 4 626 669 no sabían leer ni escribir. De manera que aunque en principio el mensaje estuviera dirigido a todas las capas de la población, alcanzaba en realidad a “las clases medias, a intelectuales y liberales, escépticos y positivistas, librepensadores, estudiantes universitarios para quienes la figura del misionero resultaba atractiva por traer ideas de progreso, y como aliado en la lucha contra el clero” (Rodríguez, 2004, pág.

305. En: Leguizamón, 2012, pág. 178).

Si bien las ideas protestantes relacionada con la modernidad no logran llegar a la mayoría de la población no letrada del país, sino a un grupo minoritario, esa ética calvinista – presbiterianos- analizada por Weber en relación al espíritu capitalista, se comienza a difundir en el país mediante el desarrollo de iniciativas privadas educativas a través de la oferta de colegios americanos que logran superar diversos obstáculos con el poder local a principios del siglo XX para su desarrollo. Esto se debe en parte al papel que asumió la

iglesia católica, que se valieron de su poder e influencia para contener la pretensión de debilitamiento cultural que lideraba el protestantismo.

A lo largo del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, los liberales radicales aliados con diversos sectores sociales trataron de debilitar el monopolio cultural católico. Se destacan como espacios de difusión de ideas disidentes al catolicismo las logias francmasonas, las nacientes y escasas comunidades protestantes, las universidades públicas y las universidades liberales. La Iglesia Católica respondió a la amenaza que para ella representaban las iniciativas heterodoxas valiéndose de sus privilegios e influencia, y logró obstaculizar e incluso frenar el avance de estos sectores (Beltrán, 2013, pág. 59).

William Mauricio Beltrán, plantea que entre la colonia durante dicha temporalidad la iglesia católica logra mantenerse como “la institución más poderosa en Colombia”, un poder que ve representada en su influencia en los campos políticos, culturales, y educativos, cuya influencia se presentada no solo en el espacio público sino en el privado, regulando con ello la conducta de la mayoría de la población colombiana. (Beltrán, 2013, pág. 59)

Como se enunció anteriormente, Latinoamérica se encontraba en disputa a principios del siglo XX entre los intereses aún presentes de España y la naciente potencia imperial de los EEUU. Se inicia en el país un proceso de modernización que transforma la ciudad colonial en la ciudad mercantil, y se instaura un proceso de modernización de la nación colombiana en estado moderno que detona en una lucha febril por el control de este entre diversos proyectos e intereses de las elites de pensamiento liberal y conservadora.

A principios del siglo XX, en la última década de la hegemonía conservadora y durante la República liberal (1930-1946) se inicia la tercera oleada de protestantes a Colombia de cuerpos de misioneros principalmente de origen norteamericano, los cuales logran una conversión masiva de personas en el país.

En la historia de Colombia, el periodo comprendido entre 1930 y 1946, conocido como la República Liberal, es favorable para el aumento de la feligresía protestante. Además de iglesias pentecostales como las Asambleas de Dios, y Cuadrangular, arriban otras denominaciones protestantes históricas como los menonitas, los luteranos y los bautistas. Esta proliferación es percibida por la Iglesia Católica como una amenaza, y desencadenará pronto persecuciones en regiones rurales (Ordóñez, 1956; De Bucana, 1995. En Leguizamón, 2012).

La confrontación que se inicia con las guerras civiles del siglo XIX se agudiza en lo que se ha denominado por la historiografía como la violencia en Colombia del siglo XX, periodo que inicia durante el mandato de Mariano Ospina Pérez, y que se materializa con el asesinato de Jorge Eliecer Gaitán. En esta época era común relacionar pensamiento liberal con pensamiento protestante, razón por la cual estos se vieron expuestos a la misma violencia bipartidista que azotó el país.

El protagonismo social y político de los protestantismos históricos, de rasgos liberales y progresistas, decrece a partir de los años cincuenta. Esto coincide con el ascenso de los movimientos pentecostales, que reintroducen en sus doctrinas y sus prácticas elementos mágicos y emocionales rechazados tempranamente por los protestantes históricos (Leguizamón, 2012, pág. 185).

Entre el 1948 y 1958 la confrontación entre liberales y conservadores se caldea principalmente en las zonas rurales, se controla la educación cerrando escuelas no católicas, se prohíben los cultos diferentes al catolicismo en el país, se persigue a los protestantes, se queman sus templos y se inicia un proceso masivo de desplazamiento de personas a las principales ciudades del país. Con este proceso, las congregaciones protestantes rurales, se ven obligadas a asentarse en las urbes, principalmente en los bordes o periferias de estas como la mayor parte de la población que se vio obligada a desplazarse.



El odio a los protestantes durante esta temporalidad se promovía desde las ceremonias de los templos católicos, pero también desde instancias del poder político nacional y regional, así se puede ver claramente en el discurso del general Rojas Pinilla en 1954: “Los protestantes están unidos con los comunistas para destruir la unidad nacional de Colombia”(Leguizamón, 2012). En respuesta los protestantes comienzan a buscar diferenciarse de los liberales, buscando protección nacional e internacional, organizándose con el fin de visibilizar su situación de vulnerabilidad. A partir de esta década se inicia un distanciamiento del protestantismo en el país de los asuntos políticos, una suerte de licencia para profesar la fe como asunto privado, siempre que la misma no busque transformaciones de cambio social, ni disputa de la hegemonía católica.

(...) Los protestantes buscaron hacer frente a estos ataques creando una organización que visibilizara, nacional e internacionalmente, los atropellos que padecían y unificara sus voces para exigir del Estado el respeto y la protección de sus libertades. Es así como surge, a principios de los años cincuenta, la Confederación de Evangélicos de Colombia. (...) La Confederación se declara además “ajena de cualquier movimiento político; se adhiere a toda doctrina política que protege la dignidad del hombre como criatura de Dios” (Leguizamón, 2012, pág. 160). A partir de este momento y durante tres décadas, se establece implícitamente un distanciamiento de lo político. (Leguizamón, 2012, pág. 179)

La cuarta oleada se presenta al finalizar temporalidad más aguda de confrontación. Los protestantes asumen una postura apolítica. Son frecuentes los encuentros con evangelistas de la guitarra en las zonas rurales, personas que discurren de pueblo en pueblo, llevando el credo pentecostal, y que también hacen lo propio en las ciudades, llevando una creencia milenarista y la emotividad espiritual de los dones del espíritu santo (liberar demonios, sanar enfermos). Es la época en que toma fuerza el pentecostalismo frente a otras creencias protestantes.

Con un mayor crecimiento del número de protestantes pentecostales en el país y la llegada de más misioneros de este movimiento, el milenarismo se robustece y se inicia un proceso acelerado de conversiones de las personas que habitan las urbes del país como puesta a la incertidumbre ocasionada por los procesos de urbanización acelerada causados por el desplazamiento.

La expansión del pentecostalismo a mediados de siglo está relacionada con las transformaciones sociales que produjeron en América Latina las grandes migraciones de campesinos hacia las ciudades en proceso de industrialización, situación a la que habría que agregar, en el caso específico colombiano, los desplazamientos ocasionados por la Violencia en zonas rurales (Leguizamón, 2012).

El auge de los movimientos de izquierda en Latinoamérica de corte urbano, el triunfo de Castro en Cuba, el fortalecimiento del movimiento estudiantil universitario, el mayo del 68 francés, la sociedad de las barricadas, Tlatelolco, la revolución cultural en China, la guerra de Vietnam, todos ellos indicadores de la confrontación a nivel global en el marco de la guerra fría, presagiando un momento de cambio y transformación y efervescencia social que llevan incluso a la Iglesia católica a la necesidad de adaptarse con una mirada más social de su doctrina (Concilio Vaticano II) y en su interior, particularmente en Latinoamérica, a una confrontación directa con un importante grupo de sacerdotes católicos que comienzan a militar en posturas más radicales frente al deber de la Iglesia católica frente a los problemas de pobreza y desigualdad. Esto desde una postura marxista del cristianismo en favor de los más desfavorecidos. (Los curas Gólgota de la teología de la liberación).

Mientras tanto los pentecostales continúan asumiendo una postura apolítica, a la espera de la llegada de Jesús, al arrebatamiento, y la necesidad de predicar para salvar las almas de la gran tribulación y el anticristo, el fin del mundo y el infierno perpetuo. Como antes se aludió, serías críticas por parte de la izquierda sobre el protestantismo principalmente

pentecostal se presentan durante este momento al considerar el pentecostalismo de origen norteamericano como una propuesta de intervención ideológica del imperialismo yanqui.

Los pentecostales, en este momento, tienen un rechazo frente a los asuntos temporales de la vida, por ello no se interesan en la política, ni la educación, ven con malos ojos el catolicismo, el judaísmo y el comunismo, y rechazan toda relación con estos pensamientos y las personas que los profesan. Mientras que en los entornos educativos (universidades) se hace lugar común una disputa recurrente sobre diversas formas para hacer posibles los cambios sociales que requiere el país. El Frente Nacional se erige como la fórmula de contención de las oligarquías liberales y conservadoras para conservar el poder frente a la amenaza que representaban las ideas de izquierda, se restringen los espacios de participación, se aumenta la represión y control político y se radicalizan las posturas políticas (1958 -1974).

Curiosamente, el señalamiento de los protestantes como comunistas, afirmado por los conservadores en los años cincuenta, cederá su lugar un decenio después en los movimientos de izquierda de América Latina a una acusación opuesta, según la cual el protestantismo –para este momento identificado con el evangelismo pentecostalizado en ascenso– era un frente del imperialismo norteamericano (Bastián, 2006, en: Leguizamón, 2012).

Beltrán (2013) expresa que con el periodo de violencia de mediados del siglo XX se inaugura una nueva época en la forma de asumir las creencias religiosas en el país que implican la pérdida de la hegemonía católica en los campos político y cultural, ya que con esta violencia se comienza un proceso sistemático de desestructuración de las formas de vida rurales hacia formas capitalistas, que implican procesos de secularización en diversas esferas sociales como la iglesia, el estado, la educación, y que coinciden con el proceso de modernización que transformaron el territorio nacional para adecuarlo a las demandas del mercado global: burocratización del Estado, la inversión en infraestructuras estratégicas, apertura de mercados, fomento a la industrialización, el crecimiento poblacional urbano y la aceleración del proceso de urbanización derivado del sistemático

desplazamiento de fuerza de trabajo del campo a la ciudad derivada de la violencia vivida a nivel rural<sup>2</sup>.

La iglesia rural como medio de comunicación y como panóptico de la iglesia católica va perdiendo el poder de ejercer el poder pastoral sobre los fieles, ahora, en el entorno urbano son los medios de comunicación, la radio y la recién llegada televisión, ofrecen alternativas políticas y culturales para la nueva audiencia.

El pentecostalismo cuenta con una mayor capacidad de adaptación que le han valido para constituirse en un importante rival de la iglesia católica frente a su hegemonía histórica en Colombia. Mientras el catolicismo, con una jerarquía más rígida y un poder más centralizado logró conservar el poder principalmente en el contexto rural, mientras que la movilidad, flexibilidad del pentecostalismo y su prevalencia urbana, hicieron de este un importante competidor de los bienes de salvación que hegemonícamente administraba la iglesia católica como institución positiva.

La explosión demográfica y la urbanización acelerada del país permitieron el debilitamiento de los mecanismos de control social que mantenía la Iglesia Católica sobre la población. Por ejemplo, las migraciones masivas de campesinos a las ciudades debilitaron los sistemas comunitarios tradicionales, como la vecindad y el compadrazgo, y agravaron la crisis de las vocaciones sacerdotales y religiosas. A finales de los años 1950, ya los sacerdotes empezaban a escasear en las ciudades, sobre todo, en las que albergaban más de 50.000 habitantes. Desde entonces, la Iglesia Católica no ha contado con personal suficiente para atender eficazmente las necesidades religiosas de las nuevas masas urbanas. El proceso de modernización estuvo acompañado por la

---

<sup>2</sup> Con la Ley 200 de López Pumarejo que desestructuraron las lógicas de la tenencia de la tierra y fomentaron la expulsión de comunidades rurales que presionan por la inclusión en un incipiente proceso de industrialización en el país que no logra captar esa fuerza de trabajo y va tejiendo una suerte de cordones urbanos de miseria.

influencia creciente de los medios masivos de comunicación, en especial, la radio y la televisión. (...) Concluido el Frente Nacional (1974), la Conferencia Episcopal priorizaba entre sus retos frenar el avance de la secularización y de los nuevos movimientos religiosos en la sociedad colombiana. p (Beltrán, 2013, págs. 60-61).

Finalmente, la quinta oleada inicia a finales de los 70, con movimientos de tipo neo-pentecostal y se consolidan en los años 90, una vez superada la guerra fría y presentando el nuevo orden mundial de hegemonía norteamericana.

La quinta oleada, la de los movimientos neopecostecostales y carismáticos, ocurre a partir de los años setenta y está compuesta por iglesias independientes que mantienen pocos vínculos con las denominaciones tradicionales, presentan una visión del mundo como una gran guerra espiritual y articulan con frecuencia en sus prédicas una “teología de la prosperidad”, del éxito económico como signo de bendición divina. Su estilo de alabanza, los contenidos de sus prédicas y su perspectiva del papel de la iglesia en la sociedad penetra en adelante tanto en las iglesias pentecostales como en otras iglesias ya establecidas (Schäfer, 1992; Beltrán, 2005. En Leguizamón, 2012).

En Colombia, el emprendimiento como proyecto de vida y forma de realización de los éxitos económicos y sociales se erige en la década del 90 como hegemonía ideológica, y los cristianismos afines a esta forma de pensamiento neoliberal permiten la construcción de un ideario neo-pentecostal caracterizado por el empresarismo religioso, el empleo del marketing en la reproducción y venta de los bienes de salvación, la construcción de formas de comercialización de productos religiosos (libros, música, encuentros de liderazgo, retiros espirituales), el proselitismo como forma de vida, el trabajo voluntario en los asuntos de fe, la conformación de grupos de liderazgo y la tarea casi obligatoria de hacer parte de la empresa iglesia como aporte al reino de la divinidad que profesan, además de ello, aportar su dinero a dicho fin ofrendando y diezmando –décima parte de los ingresos percibidos-.

No basta con creer en Jesús, es necesario evangelizar, predicar las buenas nuevas, ser un líder que gana almas, estar activo en las reuniones, en los grupos de liderazgo, tener tu propio grupo en semana para predicar –Célula cristiana-, estar en la escuela de líderes.

La principal competidora de la iglesia católica es la pentecostal, pero esta última viene presentando un importante crecimiento de la tendencia neoliberal que se consolidó a partir de la década del 90. Al revisar estos movimientos en Colombia, Beltrán encuentra que al igual que en toda Latinoamérica, estos grupos se caracterizan por el emplear un marketing empresarial de lo religioso, estableciendo diversos tipos de target para la oferta de sus servicios religiosos o no religiosos. Estas iglesias y los empresarios religiosos de las mismas suelen emplear los mismos medios de las compañías seculares, estrategias de mercadeo, publicidad, tecnologías de punta, formas de fidelización y proselitismo mediático. Al respecto comenta:

(...) gracias a su flexibilidad, su pluriformidad y la importancia que le otorga al liderazgo de tipo carismático, el pentecostalismo ha demostrado ser el movimiento más eficiente en términos de su capacidad para satisfacer las demandas religiosas de los colombianos. (...) las organizaciones pentecostales más exitosas son las que se han especializado, con el propósito de responder mejor a las demandas de un determinado nicho del mercado (jóvenes, profesionales, sectores populares, campesinos urbanos). Al parecer, las necesidades religiosas de una sociedad diversa y fragmentada son mejor atendidas por las diversas ofertas pentecostales que por la Iglesia Católica (Beltrán, 2013, pág. 78).

Un claro ejemplo de este proceso se presenta durante la primera década del siglo 21 en Colombia, gracias al éxito de la estrategia de marketing denominada la Visión G12 organizada por Cesar Castellanos, que homologaron la mayoría de pastores cristianos de mega-iglesias. Dicha estrategia consistía en el desarrollo de un proceso empresarial destinado a la consolidación de fieles aportantes en la iglesia, para ello se debían establecer

cuatro momentos que varían de nombre de una congregación pero que conservan los mismos 4 procesos:

**Primer momento:** un momento de evangelismo que busca promover el mensaje y la vinculación a la iglesia y la participación de personas nuevas en los servicios religiosos, que suelen estar dispuestos de una forma emotiva, festiva, mediática –Música de la mejor calidad, danzar, teatro, una predica que fomenta la felicidad en la tierra, el éxito, anuncios de eventos para las personas de la iglesia-

**Segundo momento:** consistía en una estrategia de fidelización de personas simpatizantes, se entrena a los líderes para estar atentos a estas personas, hacer llamadas, y vincularlos en los procesos y actividades de la iglesia evitando con ello, que dicha persona de desinterese. En esta estrategia se invitan a los nuevos a ser parte de una red de liderazgo que se encargará de ellos, estos líderes deben reportar semanalmente las personas que han ganado, estas personas deben participar en unos encuentros que los preparan para asistir a un Encuentro (Comúnmente en una finca y por tres días comúnmente- donde a través de diversas experiencias emotivas logran que esta persona se comprometa con la congregación y donde se establecen las bases de la doctrina defendida en materia de sexualidad, familia, finanzas, trabajo.

**Tercer momento:** mediante proceso de disciplinamiento colectivo las personas van entrando en una dinámica empresarial que les ofrece beneficios en tanto sean productivos a la hora de traer almas (influencia, fama, poder) o el anonimato si no soy exitosos en dicho fin. En pocos meses el nuevo converso debe ingresar en un proceso de adoctrinamiento –discipulado- que lo lleve a través de una escuela de formación en valores (neoliberales) de progreso, felicidad, autoexploración, que se defienden como la voluntad divina de realización personal en la tierra de los hijos de dios, que finaliza una vez esta persona abre su grupo de liderazgo y evangelismo –Célula-.

**Cuarto momento:** El nuevo líder entra en la estructura de la congregación siendo líder, a través de una estructura jerárquica donde se analiza el crecimiento del liderazgo de forma

piramidal, un líder que tiene 12 líderes, hasta llegar a tener 144 líderes, y así sucesivamente, con lo cual dicho líder y su jerarquía de liderazgo alcanzan los beneficios que ofrece en términos de reconcomiendo, poder e influencia al interior de la congregación.

Con esta estructura organizativa los cristianos neopentecostales logran una importante participación en los espacios de poder político alcanzando curules en Senados, Cámaras, Concejos departamentales y municipales en las principales ciudades del país. Estas reivindicaciones políticas neopentecostales no buscan la transformación de las condiciones de desigualdad social, un cambio profundo de la sociedad colombiana, sino la promoción de unos valores morales que consideran universales y sagrados. Es decir, defienden y reproducen los valores humanistas del orden hegemónico capitalista en su etapa neoliberal, y establecen una agenda propia basada en la defensa de la familia (tradicional) y los valores morales del cristianismo protestante pentecostal. Los neopentecostales en Colombia ven en la política un escenario de influencia en el mundo que ha sido gobernado por el mal, y consideran que deben participar para cambiar ese mal. Por ello son activos en cuanto al ejercicio electoral, por lo general con discursos orientados a contener situaciones que consideran inmorales (aborto, agenda LGTBI).

(...) Evangelicales y pentecostales, y en parte por las presiones y persecuciones durante la Violencia, los protestantes se marginan de la vida política desde finales de los años cincuenta hasta 1990, cuando participan en la Asamblea Constituyente. (Leguizamón, 2012, pág. 185)

(..) tanto los fieles de los nuevos movimientos religiosos como los católicos practicantes condenan el aborto y se oponen al reconocimiento de los derechos de las parejas homosexuales. En la medida en que el cambio religioso no ha modificado estos valores, es difícil afirmar que signifique un cambio cultural profundo o de ruptura con la tradición católica. Por el contrario, la recomposición religiosa y la expansión del Movimiento Pentecostal pueden interpretarse como la ratificación del carácter dominante de la tradición cristiana en la sociedad colombiana (Beltrán, 2013, pág. 72).



Desde la Asamblea Constituyente que da origen a la Constitución del 91, los cristianos neopentecostales han visto crecer su participación en política, bien como una fuente importante de capital electoral o participando directamente en las elecciones. Algunas experiencias de este tipo son: el grupo MIRA que, además de ser iglesia neo-pentecostal es partido político en Colombia; la misión Carismática Internacional que logra construir una estrategia de mercadeo que llamaron visión G12 con la cual estructuraron, como se mencionó anteriormente, una forma de organización interna de la congregación, pero también sirve de base para la consolidación de una estructura electoral para sus propios candidatos o candidatos afines; o las experiencias de oposición a los acuerdos de paz en Colombia, que dan como resultado la conformación de un grupo político como Colombia Justa que logra una importante participación en los puestos de elección popular en el país.

El modelo G12 entra en crisis en algunas comunidades, las cuales se adaptan sin perder de vista la noción administrativa, la promoción de ganar almas y las formas de representatividad del liderazgo interno en las estructuras presentes de mega-iglesias y la tendencia a participar en asuntos políticos. En la firma de los acuerdos con las Farc, el papel de estas iglesias fue importante a la hora de no lograr la votación aprobatoria del referendo de 2016 que para un importante grupo de pastores neopentecostales se constituye en un triunfo dando lugar a procesos organizativos que derivan en idear formas de participación en política, un claro ejemplo de ello es la conformación de un partido cristiano colombiano de corte neopentecostales Colombia Justa Libres. Este partido se funda en 2017 y obtiene una importante votación en el Congreso de Colombia en su primera participación en 2018, sumando a la participación alcanzada por el grupo MIRA y otros cristianos políticos electos en cargos públicos entre los que se encuentran los apoyados por el movimiento G12.

**Línea argumental 3: lecturas contemporáneas de la relación religión, miedo y poder en América Latina.**

Desde los diversos momentos que ha vivido el cristianismo en Latinoamérica y en Colombia, por su puesto, existe una constante y es la permanencia del pensamiento místicoreligioso en la práctica de la creencia religiosa, el imaginario moderno que pretende una religión secular humanista, se rompe en este continente, y fracasa como proyecto de construcción colectiva, se adaptan y sincretizan formas nuevas y formas tradicionales, las cuales se emplean en una dialógica entre productores y consumidores de creencias, sin afectar, ni controvertir el orden social y la estructura de poder presente en el mismo. Al respecto Beltrán plantea lo siguiente:

La secularización de la sociedad colombiana es un proceso paradójico, pues en lugar de debilitar la religión, en cierto sentido ha fomentado su revitalización. Como señala Hervieu-Léger, en lugar de forzar la desaparición de la religión, la secularización ha desencadenado un proceso constante de recomposición religiosa, pues nuevas religiones y nuevos cultos intentan llenar los vacíos que deja una modernidad que despierta expectativas que no puede cumplir. (Beltrán, 2013, pág. 81).

Leguizamón da un paso más allá al afirmar que en Colombia no hemos dejado de practicar una forma religiosa que se conserva en el fondo esa respuesta mágica frente a la incertidumbre que se presenta en los momentos y órdenes sociales vividos. Para él “la sociedad colombiana nunca se ha desencantado, es decir, nunca ha dejado de observar las ofertas mágico-religiosas como alternativa para hacer frente a sus problemas: cultivar la “buena suerte” y alimentar las esperanzas en un futuro mejor (Leguizamón, 2012, pág. 81).

#### ***a. El mundo de las necesidades: configuraciones del miedo pentecostal***

El segundo de los mecanismos constitutivos de la subjetividad propuestos por Zemelman está relacionado con el mundo de las necesidades, con lo cual se nos presenta la posibilidad de entender la subjetividad pentecostal frente a tres procesos en su conformación enunciados con detalle anteriormente y la forma en que los individuos lograron responder a

estos momentos históricos: industrialización de los EEUU, proceso de Modernización Latinoamericana, y proceso de globalización de la hegemonía capitalista occidental. Estos momentos de cambio histórico representan formas de incertidumbres que son constitutivas de formas de subjetividad que responden a la necesidad de seguridad, a la necesidad de dar salida la sensación de temor/miedo ocasionado por las no certezas, y a la construcción de nuevas formas de temor o miedo.

Ahora abordaremos las configuraciones en las subjetividades pentecostales en relación con las situaciones vividas a partir de la segunda mitad del siglo XIX en América, en particular la necesidad de seguridad derivada de los cambios derivados de los procesos de industrialización, modernización y globalización capitalista.

***b. El miedo al cambio, la necesidad de tener certezas de futuro.***

El pentecostalismo desde sus orígenes ha sido un sistema de creencias que surgen para dar respuesta a momentos de cambios derivados de los procesos de desarrollo y expansión del capitalismo norteamericano. Ese proceso de desarrollo capitalista ha implicado la pérdida de las formas de organización feudal –esclavista-. Los repartos de autoridad y miedo producidos por este orden social se van disipando frente a nuevos miedos presentes en la sociedad capitalista que tiene inicialmente su centro en los entornos de la ciudad industrial y se va expandiendo en dirección a las colonias –Latinoamericanas-. En su posibilidad de dador de nuevos sentidos, el pentecostalismo configura nuevas narrativas, o ficciones, nuevas esperanzas y también nuevos miedos a través de los cuales se va tejiendo la subjetividad pentecostal en un doble juego entre la colonia y la metrópoli.

Esta subjetividad suele ser abierta, y se adapta con facilidad asimilando los cambios que van experimentando los sujetos pentecostales durante el proceso de expansión y contracción del capitalismo en América.

A continuación, daremos cuenta de algunas de las principales configuraciones en la subjetividad relacionadas con la vivencia del miedo en los pentecostales.

***c. Pentecostalismo inicial: del miedo al látigo al miedo al pecado.***

Como se nombró anteriormente, el pentecostalismo surge a partir de los procesos de cambio derivados de la implantación del proceso de industrialización en los EEUU, a partir de superada la guerra de secesión. Esta confrontación entre el norte capitalista y el sur esclavista termina por la consolidación de un modelo de desarrollo fundamentalmente capitalista, que implica entre otras medidas la liberación de los esclavos quienes ahora se constituyen en fuerza de trabajo barata que, sumada a los procesos migratorios de países extranjeros van creando una suerte de tejido social principalmente urbano.

El jazz, el blues, derivado de los cantos de trabajo –plantaciones de algodón-, y el ragtime, encuentra su nacimiento justamente a raíz de los instrumentos marciales dejados de la confrontación del norte y el sur norteamericano. Los góspeles, el canto de culto, de adoración, la mística devocional impregnada de emotividad pentecostal se contraponen con el bar, el lugar de perdición y de pecado. Sus actores en ocasiones vienen a ser los mismos: el domingo en la iglesia y en semana el trabajo arduo en la fábrica, la supervivencia, y lucha interna, la búsqueda del autocontrol y la presión colectiva para evitar que el creyente frecuente o visite la cantina, entendida esta como el camino hacia la perdición.

Los convulsos tiempos de cambio, -el paso del feudalismo y esclavismo al capitalismo-, ocasiona que miles de personas, de bajos recursos económicos -en su mayoría-, frente al temor a padecer hambre, a no ser incluidos después de vivir el desarraigo del mundo anterior, la inexperiencia con las nuevas formas de vida, la incertidumbre frente al futuro propio y familiar encuentran un lugar para construir un nuevo sentido de identidad y propósito, un nosotros que, en este contexto urbano industrial encuentra su posibilidad de realización en las formas ofrecidas por los grupos pentecostales urbanos norteamericanos en los cuales el nuevo creyente encuentra una forma de vida que resuelve la necesidad espacial de un lugar, (el templo, la comunidad de creyentes), de seguridad, frente a la incertidumbre (la voluntad divina), y destino de futuro imaginado (el arrebatamiento y el paraíso con Jesús en la nueva Jerusalén).

Un proceso de integración a una subjetividad pentecostal que entraña posibilidades de realización de los sujetos que viven el cambio y que exige el cumplimiento de unos patrones de conducta que constituyen nuevas formas de miedo: miedo a fallarle a la divinidad, y perder los dones del Espíritu Santo, que como vimos anteriormente son manifestaciones emocionales experimentadas en los cultos, -descarriarse-; miedo “caer” a los vicios urbanos (caer en alcoholismo, drogadicción, prostitución) y miedo a perder la salvación ( quedarse con el anticristo e ir al infierno).

Existe una estrecha relación entre el miedo pentecostal y los procesos de industrialización, la defensa de los valores del trabajo, la sobriedad y la familia están presentes en sus discursos y se mantienen una vez se inicia el proceso de expansión en Latinoamérica, donde la figura del diablo y el infierno cumplen una función simbólica que no estaba presente de la misma forma en la sociedad norteamericana y que abordaremos con mayor detalle más adelante.

La figura del miedo también está situada socialmente. Recordemos que los grupos sociales que los pentecostales adoctrinaron fueron hombres y mujeres que habían migrado desde el campo a la ciudad, situados mayoritariamente en las capas más bajas de la sociedad. Estos grupos “necesitaban” ser socializados en un ethos pentecostal vinculado al trabajo fabril, la prohibición frente al alcohol, la regulación de la natalidad sujeta al matrimonio monogámico, la asistencia religiosa, etc., estableciendo con ello un claro control social. Para llevar a cabo este ejercicio, las horribles figuras del diablo y del infierno fueron potenciados culturalmente y se convirtieron en símbolos eficaces, de manera que el sólo hecho de mencionarlos o imaginarlos intimidaría potencialmente a cualquier transgresor. (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 176).

Durante el proceso de nacimiento y expansión del pentecostalismo es frecuente encontrar en los imaginarios de los pentecostales la noción de obreros, incluso a pesar de las grandes

diferencias en los procesos de industrialización experimentados en los EEUU y en los países de América Latina. Con relación a este tema, al analizar el caso chileno, Mansilla, Muñoz, y Piñones, expresan lo siguiente:

El ethos obrero marcó con fuego al incipiente pentecostalismo, manifestándose, por ejemplo, en la reconsideración del rol del pastor como un trabajo religioso. El líder pentecostal se identificó con un obrero y una de las mayores ofensas que se podían levantar contra él era acusarlo de jefe o patrón. La vinculación de cualquier creyente con un templo pentecostal también debía pasar por la figura de la labor o el trabajo obrero. Ser “obrero del Señor”, “obrero cristiano”, “sufrir como obrero”, “vivir como obrero” o “morir como obrero”, eran metáforas que no solo simbolizaban la honra que producía a los creyentes su adscripción religiosa dentro de los círculos pentecostales, también daban cuenta del tipo de imaginario que se construyó en torno a los pentecostales, fuertemente impregnado de la cultura del trabajo obrero y, por lo tanto, influenciado por las condiciones sociales. Si la fábrica se constituyó muchas veces en un espacio sepulcral para los pentecostales, el templo fue concebido como un espacio redentor (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 185).

A principios del siglo XX en simultáneo con los procesos de expansión del pentecostalismo norteamericano, se presenta un hito importante que influye en la subjetividad pentecostal en general y que tiene impacto en las formas de vivirse en Latinoamérica, y es la revolución rusa. Las reivindicaciones obreras son reprimidas, y dentro de las creencias pentecostales son vistas como contrarias a la voluntad divina al no permitir el sometimiento a las autoridades establecidas – toda autoridad está puesta por dios, citan en la biblia- y la tendencia al alejamiento de los asuntos del mundo (la política y los cambios sociales) a la espera del regreso inminente de Jesús (milenio y post milenio) hacen que en la subjetividad pentecostal se instale un rechazo al comunismo, como la religión de los ateos y en consecuencia del mal.

(...) se destaca el miedo a la política, el cual no está asociado necesariamente con la denominada huelga política (...), sino más con el miedo a la protesta contra la desigualdad social, la explotación y la discriminación de las minorías (indígenas o inmigrantes). En este sentido, sigue existiendo un miedo soterrado hacia el patrón y el Estado, desincentivando con ello que sus jóvenes participen en organizaciones políticas. (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 189)

Además del miedo al mundo, el creyente pentecostal aprende a tener miedo a todo aquello que represente una doctrina de error, la verdad absoluta emanada de la biblia ha sido revelada al grupo pentecostal y toda interpretación lejana de la misma es vista como fuente de error – falsa doctrina- con lo cual el pentecostal desarrolla una suerte de miedo frente a la posibilidad de ser persuadido de error. Esta condición hace que él mismo excluya con la misma intensidad todo aquello que considere mundanal (fiestas, celebraciones, política) así como las creencias diferentes y los practicantes de estas (judíos, católicos, musulmanes).

***d. Pentecostalismo de expansión: del miedo a ser visto al miedo a ser ignorado***

Este pentecostalismo obrero e industrial que inicia en los EEUU al expandirse adquiere algunas características propias en su llegada a Latinoamérica, que como se explicó anteriormente ya había integrado una suerte de subjetividad popular católica derivada de los procesos de síntesis con las comunidades de origen.

Esta cultura popular rural principalmente, se ve atravesada por la crisis causada por los procesos de modernización implementados en Latinoamérica que implican el desarraigo y desplazamiento de la población campesina. Esta se ve en la necesidad de asentarse en las periferias de las principales ciudades, llevando consigo las formas de vida a los que estaban acostumbrados y enfrentando un territorio que le es ajeno.

Dicho cambio produce en ellos el miedo social frente a la incertidumbre presente el mismo, toda vez que los procesos de industrialización llevados a cabo en las ciudades

Latinoamericanas no logran captar esa fuerza de trabajo liberada del campo a la ciudad obligando con ello a una gran cantidad de personas, con asiento en el suelo urbano, a estar por fuera de los beneficios que la misma ofrece.

Quizá esto explique en parte porqué se asocia la etapa de expansión inicial el pentecostalismo latinoamericano con procesos de marginalidad, refugio de los estratos urbanos más bajos (refugio de las masas), que coinciden con los procesos de modernización, la urbanización acelerada, y las masivas migraciones de familias de origen rural, con una importante ruptura o discontinuidad con el modelo que de la hacienda hegemónica hasta principios del siglo XX.

Así mismo la tendencia a no hacer parte de los grupos huelguistas o que procuran un cambio social que como vimos está ligada a su creencia milenarista, la mirada de lo terrenal y mundano como pecaminoso y el sentido de identidad y verdad que los lleva a separarse y diferenciarse de otras creencias como la católica, los protestantes de otras denominaciones, y los judíos.

Lo que fuera un movimiento protestante posibilitador de un pensamiento moderno se diluye en durante los procesos de modernización en Latinoamérica que, como bien plantea Consuelo Corredor (Corredor; 1990), se ha caracterizado por un proceso de modernización (Estado centralizado, burocracias, obras públicas, urbanización acelerada, procesos de industrialización), pero sin el desarrollo de un proyecto modernidad, de un sujeto moderno.

Para Miguel Ángel Mansilla Agüero, Wilson Muñoz Henríquez, Carlos Piñones Rivera, es el miedo pentecostal representa la otra cara de la moneda dentro del protestantismo que da lugar al movimiento moderno presente en las ideas calvinistas, luteranas, e incluso en las anglicanas, esta forma de creencia al contrario de sus antecesoras dimite de la posibilidad de construcción de un individuo moderno:

(...) el pentecostalismo representa parcialmente la otra cara de la cultura religiosa de la modernidad. Es la religión del vencido, del colonizado, del



ensangrentado, del castigado. Por ello se resalta el simbolismo del castigo y del miedo, pues se aprende con sangre, miedo y fuego. Así, la religión es concordante con las condiciones de vida sufriente de los pobres. Es casi inverosímil que el pentecostalismo muestre a una divinidad que, pese a que sus creyentes le sirvan, le atiendan y sigan las reglas al pie de la letra, se conforme con ello. Al parecer, ningún esfuerzo es suficiente. Siempre está presto a castigar el más mínimo error. Es la representación de una deidad que no tiende a centrar su atención en lo bueno del ser humano y el mundo, sino en la menudencia de las faltas que luego son transformados en grandiosos horrores y castigados sin demasiada condescendencia (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018).

Es este tipo de protestantismo el que logra el mayor crecimiento en Latinoamérica durante la primera década del siglo XX llegando a responder a la necesidad de sentido de las masas de personas desarraigadas del campo, que están viviendo el proceso de modernización como un asunto ajeno a ellos, que han visto perderse las formas de vida rurales, y se ven enfrentados al nuevo papel de la ciudad en la administración del poder, un poder laico y secularizante, que intentan mantener algunas formas de relacionamiento anteriores –rurales- que encuentran barreras para ser incluidos en los beneficios urbanos: vivienda, trabajo, cultura, etc.

A la crisis en la subjetividad campesina migrante que se asienta en la ciudad se le antepone una subjetividad pentecostal capaz de ofrecer espacios de posibilidad para la construcción de sentidos identitarios, espacios de seguridad, y un proceso de normalización de las conductas que deben ser llevados a cabo por los creyentes en los nuevos territorios de llegada, aporta así “universos simbólicos y mapas mentales nuevos”.

Según Bahamondes y Alarcón, lo pentecostal (“evangélico”) al referirse al caso chileno, tiene en sus orígenes esa tendencia a estar presente principalmente en los grupos sociales que viven este proceso de cambio en condiciones de mayor desigualdad en entornos fundamentalmente urbanos, en los cuales se rompe con las formas tradicionales de

organización colectiva y social, produciendo nuevos miedos y ofreciendo respuesta a la sensación de indefensión, otorgando sentidos y una nueva ética de conducta.

(...) donde las nuevas formas de exclusión socioeconómica someten a prueba los cimientos del colectivismo, es la ciudad el lugar que albergará los viejos miedos y generará otros nuevos. Los vicios (drogadicción, alcoholismo, etcétera), la prostitución, la delincuencia, la cesantía, la soledad, entre muchos otros fenómenos negativos, son parte de los temores frente a los cuales resulta necesario buscar resguardo o al menos hacerles frente con buenas armas. En este escenario, la religión es la encargada de otorgar respuestas ante la indefensión de los individuos, dotando de sentido sus conductas y generando una nueva ética (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 120).

Estos nuevos miedos urbanos relacionados con la incertidumbre frente al ingreso, los espacios de circulación, la inseguridad y violencia, la inclusión social y cultural, y del plano personal (aceptación, inclusión, reconocimiento), y enfermedades sociales (alcoholismo, prostitución) encuentran, según plantean Bahamondes y Alarcón, en la oferta del pentecostalismo, respuesta frente a la incertidumbre de los nuevos tiempos, la crisis de inclusión en los beneficios urbanos (culturales, políticos, sociales, económicos) y una forma de afrontamiento con relación al individualismo moderno, permitiendo la construcción de sujetos colectivos en tiempos de marginalidad y cambio.

En gran medida los miedos antes señalados son combatidos por el pentecostalismo. Frente a la marginación social la comunidad logra crear fuertes lazos de solidaridad, afectividad y confianza entre sus miembros, respondiendo a las dificultades cotidianas de una época que promueve cada vez más el individualismo. En este contexto, el capital social generado por las comunidades pentecostales, donde el conocimiento de los sujetos a partir de la interacción cara a cara les permite generar lazos afectivos, fortalece la participación e identificación con la iglesia (Orellana, 2010) (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 120).

Parafraseando a Bahamondes y Marín se podría decir que la modernización latinoamericana implica un proceso de racionalización que deviene de un cambio en la sociedad en su conjunto, proceso que se vive de forma distinta y se presenta en la subjetividad de los individuos que lo vivencian. Esta sociedad se centra más en los procesos de carácter privado que en los colectivos, y con ello, las instituciones que otrora lograron articular los procesos colectivos como fuera la iglesia católica (entornos rurales) van perdiendo fuerza y poder frente a la tendencia de los individuos por desarrollar la noción de lo propio (capacidad, relación, emoción). Los temores de un individuo así, que siente que la vida (temor social e incertidumbre) depende de sus propias capacidades encuentra diversos tipos de temor: al fracaso, soledad, depresión. Una sociedad que promueve la competencia, el éxito como fuente de realización (personal) y la dificultad colectiva para la realización de esta en el plano de lo real (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 110).

En este contexto el grupo, la iglesia, o congregación pentecostal permite la construcción de un nosotros, una expectativa de vida que permite el afrontamiento del miedo de este orden social, a la dificultad para tener empleos no transitorios, de emergencia, o precarios, es por eso por lo que suelen ser las personas de rentas bajas o medias lo que inicialmente terminan por hacer parte de los grupos pentecostales, lo cual no excluye otras personas con mayores ingresos.

(...) Los miedos se concentran en la vida cotidiana y se centran en aspectos que tienen relación directa con la estabilidad económica personal y/o familiar de los individuos (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 112).

Antes el campo, lo rural, ahora los espacios físicos de la ciudad, esos nuevos territorios habitados, rompen con los espacios conocidos (rurales), el tiempo, distancias formas, se hacen nuevas y la incertidumbre frente a este nuevo orden social da lugar a diferentes formas de oportunidad, así como formas de miedo. La primera como posibilidad diversa,

atractiva, fluida de acceso a diversión, educación, trabajo, y la segunda, la repulsión, el temor por lo ajeno, lo extraño (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 116).

La ciudad se teje como un espacio diverso, y el poder que ejercía en la sociedad tradicional (feudal/rural) la iglesia católica se va perdiendo. La posibilidad de individualizar la elección de la creencia del sujeto urbano le permite elegir la forma de enfrentar los nuevos retos que se le presentan.

El nuevo habitante urbano encuentra en las congregaciones pentecostales espacios donde puede participar de forma activa, integrarse en el reparto de poder en la misma (líderes, músicos, pastores, diáconos, ujieres), tener posibilidad sentidos de pertenencia, encontrar espacios físicos seguros, un sensación de futuro y recompensa (milenio o cielo), experiencias místicas, (Manifestaciones del E.S), de valía (profecías), de comunidad (risa, llanto, gritos, danzas), un creciente sentido de identidad, satisfacción de vida y construcción de proyecto existencial colectivo e individual.

Ser congregante es tener a su disposición una serie de principios éticos de comportamiento de obligatorio cumplimiento, disciplinas como la lectura bíblica, las escuelas de formación, espacios para la representación cultural (cultos, música, danzas, teatro) y un sentimiento de control sobre la incertidumbre que ofrece el orden social urbano, además, un sentido de identidad que permite construir un nosotros y un otros.

Es posible concluir, en consecuencia, que los evangélicos poseen mayor confianza en sus líderes que los católicos. Como lo veremos más adelante, la explicación pasa por la existencia de una mayor complicidad y participación de sus fieles en la comunidad pentecostal, situación que los hace más dependientes de su Iglesia, pues encuentran en ella satisfacciones y sentidos importantes para su vida (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 117).

(...): El pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el

carácter anómico de una sociedad en transición” (Lalive, 1968: 55). De esta forma, debe afrontar las transformaciones de un sistema tradicional, sustentado en las normas de sociabilidad propias del campo, ante los avances modernizadores que se focalizan en las grandes ciudades. Son los sujetos los que comienzan a percibir las transformaciones de una sociedad que se vuelve más compleja, y la angustia frente a lo que les deparará el futuro se vuelve un tema central para los sectores de la población carentes por completo de sustento económico. (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 118).

El reconocimiento de la comunidad eclesial como un lugar de privilegio para el llamado divino; la instauración de una nueva ética; el establecimiento de valores que a ratos parecen extintos en el resto de la sociedad, todo ello unido a una lectura literal del texto bíblico, va generando paulatinamente entre sus miembros la capacidad de distinguir entre el “nosotros” y el “ellos”; estos últimos son los que no comparten o no conocen el mensaje divino. (..) permite “renacer” al individuo en un estilo de vida estructurado donde todo tiene explicación y solución (Marín, 2010) (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 121).

Según afirman estos dos investigadores, el pentecostalismo es una religión que logra una importante participación e involucramiento por parte de sus miembros, con lo cual estos invierten de forma voluntaria gran parte de su tiempo en las actividades de la congregación. Ese sentido de pertenencia a la comunidad se convierte en una herramienta de afrontamiento de estos individuos para hacer frente a los miedos vividos una vez se asientan en el entorno urbano.

Gran parte de su tiempo libre [los pentecostales] lo dedican a su iglesia; pero lo hacen con agrado, porque les asiste la convicción de que por medio de la asidua asistencia a los cultos reciben ayuda del Señor para sus quehaceres habituales” (Tennekes, 1985: 19). El contacto físico permanente, mediante la gran cantidad de actividades y servicios que desempeñan al interior de la iglesia, permite una

construcción sólida de las certezas que se promueven, y a la vez, estas certezas permiten mantener unida a la comunidad (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 120).

A diferencia de las creencias de la religión cristiana católica que presenta estructuras de poder más centralizadas, en la denominación y grupos pentecostales se establecen relaciones que posibilitan la permeabilidad en las estructuras propias de poder, mayor posibilidad de desarrollar liderazgos carismáticos –Weber- y con ello, se presentan una mayor posibilidad de participación, incluso de personas que socialmente que ha sido considerados anómicos o desviados.

Para los pentecostales es muy importante dar testimonio, este acto consiste en presentar el lugar del que fue rescatado el creyente (visiones, pecados, el mundo), la posibilidad de iniciar una nueva vida en la comunidad por medio de la confesión pública del pecado, una suerte de ritual de liberación de las almas que estaban cautivas por el diablo y el mundo. Una teatralización de ese cambio de vida que le permite al nuevo converso ser parte de la comunidad y aspirar al reconocimiento dentro de la misma, y en al reparto de autoridad en ella. –Liderazgo carismático-

Uno de los factores fundamentales que permite al movimiento pentecostal generar lazos de asociatividad entre sus feligreses, y que otras instituciones no poseen, es su carácter igualitario. Con ello no se quiere decir que no existan jerarquías ni diferencias de género –que sí existen–, sino más bien que cualquier hermano que demuestre convicción y compromiso puede integrarse en la compleja jerarquía (.). En la medida en que el hombre no es responsable de sus malos actos pasados, sin importar lo graves que pudieran haber sido, es posible ser sanado por la acción de Dios y de la Iglesia pentecostal, e integrarse como un nuevo individuo en la comunidad (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 123).

(...) la construcción del “testimonio de fe” resulta crucial en la medida en que se transforma en un sello de identidad entre quienes han ingresado a la iglesia mediante una conversión espiritual. De esta forma, ese hecho que pudo tener características traumáticas para quien lo vivió se transforma en un motivo de orgullo público y es conocido por todos en la comunidad eclesial. El testimonio resignifica el pasado del individuo. Lo que podría ser un hecho reprochable y fuente de discriminación –drogas, delitos, etcétera– se transforma en una etapa triste pero necesaria en el camino hacia la salvación. Son los nuevos “buenos ladrones” que encuentran en el mérito del arrepentimiento y la devoción la entrada al Reino de los Cielos. Como hemos podido apreciar, el abordaje de los temores sociales se encuentra en el centro del discurso y la acción pentecostal. En este proceso aparece una figura que cobra importancia mayúscula en tanto se establece como la causante del temor y del mal por excelencia: el Diablo. (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 129).

El testimonio es una suerte de teatralización del compromiso de adquiere el converso a hora de dar testimonio continuo de su vida devota, dejando de lado todo aquello que lo ataba a la vida anterior, con lo cual deberá dejar de lado todo aquello que afecte la vida común con los otros pentecostales. A partir de las normas de conducta y la vigilancia ejercida por la comunidad, y el proceso de subjetivación que se logra (culpa) en el creyente, el pentecostalismo logra introducir una suerte de miedos que hacen posible el control y autocontrol de sus miembros.

De los miedos derivados del proceso de modernización (vicios, hambres, empleo, seguridad, inclusión) resueltos por la comunidad pentecostal, se erigen otros miedos de origen pentecostal entre los que se encuentran los siguientes: temor al diablo, al infierno, el dios y temor al mundo.

***e. Miedos pentecostales intersubjetivos culposos: Temor al diablo, al infierno y a dios.***

En el texto “Temor y temblor. Los simbolismos del miedo en la cultura pentecostal chilena” realizado en 2018 por Miguel Ángel Mansilla Agüero, Wilson Muñoz Henríquez, Carlos Piñones Rivera, el miedo es considerado un recurso simbólico importante en el desarrollo de la creencia pentecostal, sin embargo, no es un miedo nuevo, sino un proceso de sincretismo de los miedos presentes y disponibles en la cultura que logran un mayor impacto en los procesos de conversión.

No sostenemos que el pentecostalismo sea un movimiento religioso esencialmente productor o generador de miedo, sino que más bien se caracterizaría por hacer uso de los miedos disponibles culturalmente a la hora de obtener una mayor eficacia simbólica en sus discursos, especialmente en aquellos de carácter conversionista. Es en este sentido que el miedo es una construcción cultural (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 176)

En este proceso de síntesis cultural el pentecostalismo produce tres tipos de configuraciones de miedo o temores: al diablo, al infierno, a dios.

El pentecostalismo (...) Desde sus inicios se caracterizó por ser un movimiento endógeno y que creció fuertemente entre los sectores más desaventajados de la población. Dotado de un discurso fuertemente conversionista y especialmente crítico con el orden social y moral imperante, su semántica se cargó de un simbolismo polisémico basado en la devaluación de la vida terrena, en contraposición con el engrandecimiento de la vida ultraterrena. En este escenario, algunas de las figuras simbólicas más importantes utilizadas durante la expansión del pentecostalismo fueron aquellas relacionadas con el miedo. Tanto la literatura como la evidencia empírica nos sorprende por la frecuente presencia de la simbólica del miedo en testimonios, predicaciones, oraciones y una serie de otros dispositivos discursivos que han utilizado los pentecostales para dar a conocer la palabra de Dios, incitar a la conversión y promover un discurso deontológico entre sus filas.

Además, históricamente los simbolismos del miedo se han manifestado en distintas



figuras semánticas, siendo predominante su presencia en figuras como el infierno, el diablo y Dios (entre muchas otras), convirtiéndose así en uno de los símbolos más importantes dentro del movimiento (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 176)

A la hora de nombrar estos tres miedos, estos se aluden al concepto de temor, una suerte de miedo fóbico, dispositivo presente en la subjetividad pentecostal que se insta en los creyentes y les permite auto evaluar su conducta y permitir el control por parte de sus liderazgos espirituales.

***f. El temor por caer en las manos del diablo***

El temor al diablo pentecostal, según estos autores, vienen de un proceso de sincretismo religioso que vivió el catolicismo al mimetizarse con las tradiciones indígenas, proceso que luego será retomado por los grupos pentecostales en la interpretación de la realidad.

Para el pentecostal el diablo y sus demonios son el enemigo que venció Jesús en el calvario, y por ende, basados en ese triunfo puede ser derrotado. Sin embargo, este personaje, en el imaginario pentecostal, acecha buscando el alma del creyente para dañarlo, buscando seducirlo con los placeres de la vida, la vanagloria de la carne, y el poder del mundo. Para derrotar el mismo, creen los pentecostales, basta conjurar el nombre de Jesús y este personaje y sus aliados saldrán despavoridos. Al respecto afirman, Miguel Ángel Mansilla Agüero, Wilson Muñoz Henríquez, Carlos Piñones Rivera, lo siguiente:

En los imaginarios pentecostales se instala un miedo a dejar de estar conectados con la divinidad (Jesús) alejarse de la congregación (descarriarse, irse al mundo) ya que aquellos que lo hagan, serán poseídos por los demonios que tenían cuando estaban en una vida de pecado y siete demonios más, y su vida (citan en la biblia) será peor que cuando llegaron a la iglesia por primera vez.

Para Mansilla, Henríquez y Piñones, esa noción de diablo responde a tres imaginarios:

El primero le otorga a satanás y sus demonios una presencia directa en la vida del creyente y de su realidad, dando sentido a los asuntos negativos que viven en su cotidianidad, el segundo le ofrece un poder místico al creyente que puede invocar a Jesús para establecer una suerte de guerra espiritual que le permite a este vencer el mal (asuntos negativos que le pasan) y finalmente el tercero, el imaginario de poder, a través del cual el pentecostal puede sacar al demonio de la vida de las personas, quitando con ello los males que aquejan los individuos en los entornos urbanos (pobreza, enfermedad, adicciones).

Para construir la figura del diablo el pentecostalismo tomó imágenes de la Biblia, del catolicismo popular, del mundo campesino y del mundo indígena, generando finalmente una imagen ubicua, ambigua y poderosa de esta deidad. Por un lado, los pentecostales creen, recrean e imaginan un sinnúmero de recursos simbólicos que los hace infatigables y más poderosos que el mismo Satanás. De hecho, existe la creencia de que Jesús es todo poderoso y venció al Diablo con su sacrificio mortuario y su resurrección; por tanto, con el simple hecho de que los pentecostales invoquen el nombre de Jesús, el Diablo y sus secuaces huyen despavoridos. De esta manera el nombre de Jesús se constituyó en un conjuro. Por otro lado, también se encuentran los ángeles, quienes igualmente están al servicio guardián, protector y defensor de los creyentes. Estos seres alados siempre serán superiores a los demonios, por lo que estos últimos finalmente están condenados a huir ante su presencia. Finalmente, también existe el poder exorcizador que poseen los pentecostales, quienes con la ayuda del Espíritu Santo pueden expeler toda presencia diabólica de cuerpos, espacios y tiempos que conciben como sagrados (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 181).

La separación del pentecostal del mundo familiar, social, político y cultural que le rodea, está relacionado con la presencia del mal en el mundo a través del cual el diablo y sus demonios ejercen su soberanía, por eso el diablo puede presentarse en el imaginario de esta

creencia a través de la compañía de personas influenciadas por el mal, entre los que se encuentran los familiares (no creyentes) y los amigos, está prohibido por la misma razón las relaciones de pareja entre creyentes y no creyentes -se nombra como yugo desigual-.

El Diablo también atacaba externamente con la tentación de las amistades y compañeros de trabajo que indiciaban, manipulaban y presionaban a los hombres neófitos a beber. De esta manera, tanto el deseo como la presión social se interpretan como una estratagema diabólica, lo cual aliviaba la carga de responsabilidad que poseían los hombres respecto a su vicio (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 182).

La vida disoluta y viciosa encarna los antivalores de la era industrial que busca personas productivas, y que recrea ideales de tipologías familiares -ejemplares – en la cual los hombres que velan por el bienestar de sus familias, mientras las mujeres –anegadas y sujetas al marido- cuidan los hijos que son responsables de respetar y obedecer a sus padres-.

Frente a este imaginario pentecostal aparece el diablo como tentador, capaz de seducir al padre –cabeza de hogar- y a la familia a través de la tentación del licor. Este ser encarna el poder del mal, representa el poder demoníaco del licor, capaz de destruir las familias, siendo la puerta de entrada a todos los males y los vicios.

(...) el Diablo es considerado como un dios báquico, un demonio que induce a los hombres, entre otras cosas, a beber vino y gastarse el dinero ganado en el trabajo y dedicado normalmente a la familia. Esta concepción del demonio parecía ayudar a los hombres que día a día llevaban en sus hombros el peso de su vicio. En esta situación, los efectos del síndrome de abstinencia del alcohol normalmente se consideraban como parte de una batalla que el espíritu humano sostenía con el mismísimo demonio, sembrando constantemente en la persona el deseo incontrolable de beber y el engaño de que su consumo no otorgaba mal alguno. Esta batalla, que parecía perdida para muchos católicos,

estaba asegurada para los pentecostales, que si bien es cierto no conseguían una victoria sencilla ni fácil, si la alcanzaban con la ayuda del Espíritu Santo y la comunidad (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 182).

***g. El temor por morir en pecado***

El miedo a la muerte para el pentecostal suele disiparse si considera que sus acciones se encuentran alineadas con lo que se espera de él como cristiano, sin embargo, tiene un temor por dejar su divinidad, y una de las fuentes de este temor es verse condenado al infierno, al lago de fuego que su divinidad tiene destinados para la humanidad y para los demonios, y para todo aquel que se aleje del señor, que es semejante alejarse de la comunidad pentecostal, ya que al no congregarse en la misma hace que el creyente se enfríe y caiga en pecado alejándose definitivamente de “dios”.

Para los pentecostales hay otro tipo de infierno que se espera vivir próximamente cuando llegue a la tierra el hijo del diablo, el anticristo, la representación del mal en la tierra, que instaurará un gobierno mundial que obligará a la gente a marcarse con el 666, a adorarle y que matará a todo aquel se crea en dios. Para ese momento los cristianos pentecostales, creen que serán previamente arrebatados en el cielo, y no tendrán que pasar por este momento que nombran como la gran tribulación. Aquellos cristianos pentecostales que fueron tibios – vómitos de la boca de dios-, es decir, que no cumplieron con las normas de la biblia y las creencias pentecostales, serán dejadas en la tierra para vivir la gran tribulación. Un acto de misericordia de “dios” que busca que se arrepientan, siempre y cuando no sean marcados con el número de la bestia, de lo contrario serán tirados al infierno, junto con el anticristo, el diablo y sus demonios. Un infierno –lago de fuego, la muerte segunda- que se presenta como eterno, -el lugar donde el gusano no muere ni el fuego se extingue-.

La tradición cristiana ha representado al infierno como el mundo del fuego, abrazado por la tiranía de la repetición y la desesperanza post mortem. Por ello, no es a la muerte terrenal en sí misma a lo que más temen los pentecostales,

sino al destino al cual son arrojados tras este dramático acontecimiento. La muerte más execrable imaginada en el pentecostalismo es el infierno como destino, entendido como una entidad cosmológica donde lo más deleznable no es su fuego abrasador, sino la memoria y la conciencia de lo vivido, y su eterna repetición. Así, lo peor de esta imagen nietzscheana del eterno retorno asociada al infierno, es la imposibilidad de la variación infinita. El infierno aparece entonces no solo como una configuración espaciotemporal situada en el más allá que albergará penosamente al infractor tras su muerte terrenal, sino también como aquel tiempo aplastante de la propia subjetividad del descreído que volverá sobre cada uno de sus actos vividos, autoflagelándose infinitamente y permaneciendo totalmente inerme ante este desenlace.

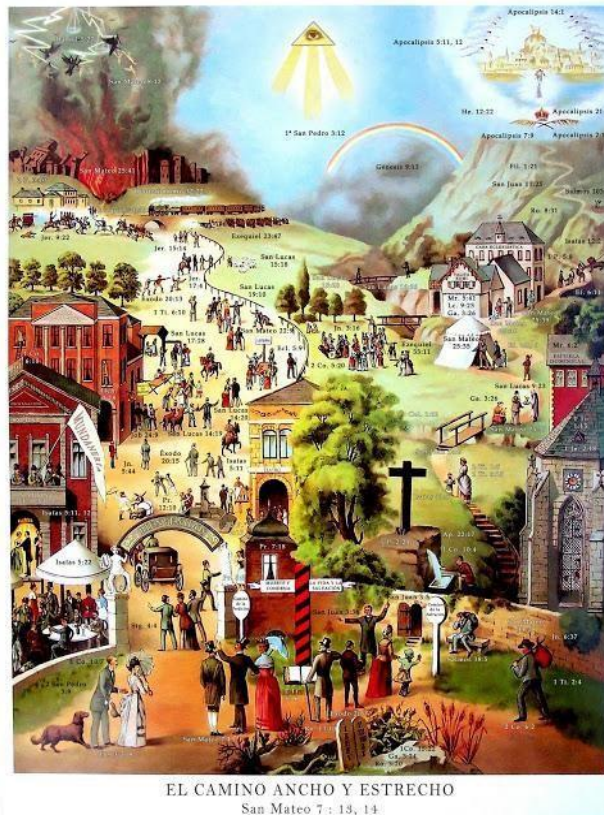
(...) Si bien la vida terrenal puede ser entendida como infernal debido a las condiciones económicas y sociales experimentadas por extensas capas de la población en el contexto latinoamericano, en la cultura pentecostal existe la esperanza última de que la muerte física pondría fin a este valle de lágrimas, otorgando el anhelado descanso celeste. No obstante, también existe la posibilidad de construir pequeños espacios y tiempos celestiales en el seno de las comunidades pentecostales. Aunque la vida terrenal se presente absolutamente descolorida frente a la vida ultraterrena, igualmente es fruto de esperanza y posibilidad. Así, el miedo iba de la mano con la esperanza (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 178).

Además de lo anterior el infierno tiene en los pentecostales la noción de proceso, de camino vivido en la tierra, al tener el diablo el poder sobre los reinos de la tierra, el mundo representa un camino al infierno, un camino amplio, espacioso, acompañado de borracheras, sexo y violencia, que termina en las llamas del infierno, y el camino de salvación como un camino angosto, difícil, de privaciones y que termina en el reino de los cielos.

En muchos hogares pentecostales se encuentra una reproducción de la obra “Los dos caminos” a través del cual se representa la lucha de todo cristiano con el mundo, el diablo y los demonios, así como con los pecados y vicios, una elección que finaliza con la salvación o condenación de las almas. En el cuadro se pueden observar imágenes sobre las acciones de bien, y los actos de mal acompañados por citas bíblicas que acompañan el credo pentecostal.

Esta imagen del bien y del mal, de la virtud y el vicio está presente en el pensamiento clásico -Hesíodo, y Pitágoras- hasta sincretizarse en distintos momentos históricos del cristianismo occidental - Lactancio (siglo III), y San Isidoro (siglo VI), El Bosco (1512-1515). Rafael 1504-1505, Lucas Cranach (1472-1553), incluso se alude esta analogía en Cervantes (Morales Folguera).

El uso de los dos caminos en la historia del cristianismo occidental se encuentra presente en esta representación del evangelio de Mateo (7: 13-14) que recoge la solicitud que hizo Jesús a sus discípulos: “Entrad por la puerta estrecha. Que es ancha la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición y son muchos los que entran por ella. Y es estrecha la puerta y angosto el camino que lleva a la vida y son pocos los que lo encuentran.”



**Ilustración 1:** Camino ancho y camino estrecho

Como heredero del cristianismo protestante puritano, en el pentecostalismo se puede ver claramente materializada la creencia cristiana sobre el proceso infernal que comienza una vez el creyente hace la confesión de fe, con lo cual se inicia toda una batalla por su alma que implicará para este creyente dejar de lado familia, amigos, hijos, esposa, sueños, metas, abandonarse al señor y dejar los placeres para poder llegar a una salvación que puede perder durante el camino de vida en la tierra, ya que una vez muertos la posibilidad de redención cristiana es imposible, el castigo en el infierno es sin retorno y es por la eternidad. Esta representación se puede ver claramente en una obra de la literatura clásica cristiana del siglo XVII, como lo es “El proceso del peregrino (1678)” escrita por Jhon Bunyan. En ella un hombre escucha la voz de un evangelista e inicia una suerte de caminos llenos de renunciaciones y penurias con el fin de llegar a la ciudad celestial, mientras tanto, familia, demonios, religiones de error, y placeres se le presentan como obstáculos que debe vencer para evitar desviarse y terminar de nuevo en la ciudad de la destrucción, una suerte

de Sodoma y Gomorra, cuyo destino es el infierno y cuyo camino es el que transitan las personas que no escuchan el mensaje de salvación cristiano.



**Ilustración 2:** El proceso del peregrino

El testimonio público que implica la confesión de pecados a la divinidad, y el inicio del camino de salvación se convierten en algo vital para los cristianos pentecostales, la necesidad de confesar pecados ocultos, deseos íntimos, y trasgresiones se representa como fundamental para alejarse del camino que conduce al infierno y desvía al creyente del camino de su salvación. Por ello, pastores, y creyentes ejercen un dispositivo de vigilancia continua sobre las conductas de sus fieles que además se representa en el miedo a la condenación eterna por parte del creyente que, dentro de su propia subjetividad- ejerce dicho control y evaluación permanente de sus deseos y conductas.

(...) Por ello es por lo que los conversos daban testimonios de su vida anterior describiéndola como una vida infernal, dominada realmente por el demonio. De manera que el infierno no es una mera entelequia simbólica presente en la cultura pentecostal, sino que tenía una existencia real para los pobres. Muchas



de las descripciones infernales del más allá aparecían más bien como proyecciones simbólicas del doble infierno experimentado en carne y hueso por los conversos, el cual parecía regir el mundo del más acá. Finalmente, el infierno es la muerte eterna, en contraposición al cielo que entrega una vida eterna. Es el espacio donde la explotación, la indiferencia y la opresión son absolutas: no hay derechos, ni justicia, ni libertad. De ahí que el terror que genere sirva como un dispositivo de control social, pues el infierno aparece figurado como el espacio de la doble muerte (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 179).

(...) en términos generales las imágenes dantescas del infierno cumplían funciones diversas, se destaca especialmente la función disuasiva de este simbolismo. Al parecer, la construcción simbólica del averno como un lugar bañado de fuego, oscuridad y sufrimiento, permitiría disuadir de realizar cualquier acto pecaminoso o práctica asociada a algún vicio. En este contexto, la descripción siempre contextualizada de estas imágenes solía estar dirigida a determinados actores sociales ubicados en los márgenes de la sociedad, o a seres descarriados de la religión pentecostal, a quienes esta figura parecía hacerles más sentido, en tanto proyección o exacerbación simbólica de las condiciones sociales infernales en las cuales vivían, especialmente antes de la conversión (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág.181).

La única forma de ser salvos es hacer un acto de confesión pública, reconociendo que la divinidad cristiana es la que posibilita la llegada al cielo, la naturaleza humana es mirada como pecaminosa en sí, vil, y tendiente al mal, en cuyo caso, se necesita, constantemente, pedir ayuda a la divinidad, orar, leer el libro sagrado, y nunca, por ningún motivo dejar de congregarse con otros creyentes.

El reconocimiento del cristiano pentecostal de la condición de ser caído en pecado, que requiere salvación, que se reconoce tendiente al mal y que necesita la redención diaria para

evitar caer de nuevo en la vida infernal y ser condenado en el infierno, con el agravante que implicaría tal acto, según afirman, dicha persona vuelve a estar sujeto al poder del diablo, le llegan siete demonios más, su estado llega a ser peor del que tenía antes de conocer el “evangelio Pentecostal” y con ello, su camino al infierno se hace casi inminente.

Esta concepción del infierno, tanto terrena como ultraterrena, está estrechamente vinculada con la concepción antropológica del pentecostalismo. El ser humano es concebido como un ser pérfido y disoluto en la cultura pentecostal, evocando con ello la clásica figura cristiana del ser caído, la cual fue exacerbada por la tradición protestante. Bajo esta imagen, el ser humano pareciera corromper todo lo bueno creado por Dios, transformando cotidianamente lo celestial en infernal, lo angélico en demoníaco, y los paraísos en yerros. Del ser humano, criatura divina caída, difícilmente puede emerger algún fruto bondadoso. Como correlato de esta ontología del pesimismo, la vida terrena aparece como un entorno que ha sido constituido para su muerte, donde el hombre es un ser que vive y se alimenta oprimiendo al otro, al más débil, pero temiendo u obedeciendo a su vez al más poderoso: es una bestia con los de abajo y una mascota con los de arriba. En este escenario, para controlar al ser humano se le debe recordar constantemente quién es: un ser miserable, perdido, una basura, un gusano (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 179).

La representación de los dos caminos en el pentecostalismo latinoamericano está relacionada con el momento histórico caracterizado por los cambios asociados a los procesos de modernización, un camino de salvación que te aleja del mundo injusto e inseguro trazado por el diablo y sus demonios y cuyo destino es el reino del anticristo y el infierno, y una posibilidad de salvarse al confesar a la divinidad y consagrar la vida a velar y cuidar esa salvación evitando a toda costa caer en el camino del mal, asumiendo un papel de cuidado propio, de las familias y de los otros hermanos en la fe.

El ser humano es entonces una especie de “nada” ante lo absoluto divino. Esta concepción basada en un pesimismo antropológico que caracterizará a la cultura pentecostal debe ser entendida a la luz del contexto social e histórico que acompañó al crecimiento del pentecostalismo entre los sectores más pobres y desaventajados de Chile y América Latina. En este escenario, el hombre como patrón, padre, esposo o hijo era capaz de transformar su hogar, el lugar de trabajo, la calle o la iglesia, en un espacio infernal, donde el dolor, la desesperanza y el vacío deshumanizaban al ser humano, sea como dominado o como dominador. El hombre era dominado en el trabajo y dominador en el hogar. En la evidencia empírica existente se pueden apreciar muchos testimonios que señalaban que el alcohol y la violencia transformaban a los hogares en verdaderos infiernos terrenales. Los hombres golpeaban a sus mujeres e hijos y muchas veces abandonaban a sus familias. Gran parte del escaso dinero recaudado en trabajos que en muchas ocasiones eran miserables, era utilizado para costear el consumo de bebidas alcohólicas en cantinas y bares. En este contexto, los seres queridos se constituían en desconocidos o enemigos, seres derrotados que vivían en la miseria. Quizás lo peor fue que estarealidad se constituía en una prolongación que parecía reproducir el contexto familiar y social, pues los hijos varones normalmente solían repetir estas prácticas de sus padres, avalados socialmente por el supuesto cultural de que este parecía ser el destino de todo hombre (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 180).

En la novela el progreso del peregrino, se registra el momento en que el cristiano termina encerrado en una cárcel al dejarse engañar por el diablo creyendo en doctrinas de error sobre caminos alternativos para ser salvo. Esta posibilidad de engaño, que deriva en la pérdida del camino de salvación, y por ello, en la condenación eterna, hace que para los pentecostales la doctrina, que apodan como sana –verdadera- frente a las otras, sea celosamente custodiada, razón por la cual, en sus representaciones, dar lugar a escuchar el credo católico, musulmán, indígena, o judío da lugar a practicar doctrinas de error –de demonios- que confunden el alma del creyente y lo hacen errar el camino. Solo puede un

pentecostal hablar con otro ser humano, en tanto su afán sea persuadir a éste, evangelizarlo, y sacarlo del camino al infierno para que pueda transitar el camino de la salvación.

(...) Vemos entonces que en la cultura pentecostal existe una duplicación simbólica del infierno. En general, la vida terrenal (especialmente antes de la conversión) también es concebida de manera infernal, básicamente por dos motivos. Por un lado, porque el pasado religioso de los pentecostales convertidos era normalmente el mundo del catolicismo, la religión de origen. Así, concebir la vida anterior y al mundo como infernal era una forma de deslegitimación del catolicismo, pues era la competencia religiosa inmediata en los sectores populares, siendo considerado por los pentecostales como una creencia idolátrica (satánica) y cuyo destino era el infierno (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 178).

(...) la imagen infernal construida por el pentecostalismo en torno al alcoholismo y el consumo de alcohol en general era extensiva a gran parte de la sociedad. Incluida la Iglesia Católica, pues en la celebración de las misas y una serie de otras celebraciones se bebía vino, simbolizando con ello la sangre de Cristo derramada en la cruz, transformándolo así en una bebida que redime al pecador. Aunque para los pentecostales se trataba de un brebaje infernal que arrastraría a los disolutos a la muerte (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 180).

(...) el pentecostalismo concebía a los ritos y festividades católicas como espacios infernales (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 181).

#### ***h. El temor a dios, el miedo a ser visto por alguien que está en todas partes.***

El temor a dios pentecostal es una suerte de temor a defraudar una divinidad que se sacrificó, tomó forma de hombre, murió en la cruz, salvó al mundo y ahora solo pide que el

mundo le reconozca y se rindan a él. Un “dios” bueno que merece que no le paguemos mal. Una divinidad que no por ser bueno deja de ser un potencial castigador de los infractores de sus mandamientos, un dios castigador que no será indulgente con quienes le han dado la espalda, quienes, llegada la muerte, no tendrán más objeto de su misericordia, un dios que incluso se permite entregar en vida a los demonios y al diablo a aquellas personas tibias que no quieren hacer a sus preceptos.

Un importante atributo de esa divinidad es la cercanía y cotidianidad de su presencia, el pentecostal debe tenerlo presente en todo momento, hablar con él (orar) hacerle peticiones, leer sobre él en la biblia con el fin de aprender el comportamiento que debe tener, hacer caso a los designios de los pastores que son una suerte de representantes de dios, a los profetas, personas que pueden mediante un trance espiritual descubrir el pecado oculto que tienen los miembros de la iglesia. El cristiano pentecostal teme ser expuesto frente a su comunidad, por eso se instaura el dispositivo de la confesión –al pastor o al líder- que consiste en una suerte de evaluación de acciones y pensamientos –pecaminosos- que debenser puestos a la luz- dichos- con el fin de ser perdonados por dios y con ello, corregir el camino. Al ser dios un ser presente en todo momento, si este cristiano, no confiesa, puede ser expuesto por la divinidad en público trayendo con ello la censura y sanción por parte de la comunidad, con la respectiva pérdida del lugar en la misma.

Mansilla, Henríquez y Piñones, alrededor de este tema plantean lo siguiente existe en el pentecostalismo un doble sentido que permite que el ser que hay y que es merecedor del amor “dios” es a su vez quien puede y ejecutará castigo a quien no le ame y le obedezca. Un padre que ama y castiga a sus hijos desobedientes –creyentes-, un juez que obra en justicia y determina juicio para las personas que no le obedecieron- no creyentes o descarriados-.

El “temor a Dios”, aquella relación de comunión con lo trascendente bañada por los sentimientos de afectos filiales y fraternos también permite marcar claramente aquella insondable diferencia ontológica entre Dios y el creyente. Aquí la relación entre lo trascendente y lo inmanente, lo espiritual y lo social,

es gobernada por el miedo. La consigna parecía clara: a Dios no solo había que amarle, sino también temerle. Así, en el pentecostalismo pareciera seguirse aquella matriz de tradición veterotestamentaria donde la figura de Dios aparece dibujada como un padre castigador que, más que alegrarse por el bien, se enfurecía cada vez que el mal afloraba entre sus fieles (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018).

Esta noción de Dios amor castigador pentecostal se acompaña de una forma de relacionamiento presente en las formas de adoctrinamiento desarrolladas en Latinoamérica en las cuales se justifica el castigo físico como forma de aprestamiento, como una forma de poder encaminado al cuidado de los seres inferiores (niños, mujeres), relaciones que se institucionalizan a través de instancias como la familia, la iglesia y la escuela y que se expresan de forma homogénea en las formas de vida pentecostal, que se justifican mediante pasajes bíblicos y que tienen aplicación tanto para los hijos físicos responsabilidad de los creyentes, como para sí mismos, como hijos de Dios: el padre que ama a su hijo lo castiga... instruye al niño y cuando fuera viejo no se apartará del mal... No rehúses corregir al muchacho; Porque si lo castigas con vara, no morirá.... Lo castigarás con vara, ylibrarás su alma del seol.

Para ello debemos recordar que gran parte de las sociedades latinoamericanas fueron sociedad del castigo, especialmente con los más pobres e indígenas. Esto va más allá de las instituciones del castigo destacadas por autores ya clásicos. Se trata de instituciones como la escuela, la iglesia y la familia, y que poseen una condición dual: son instituciones afectivas y coercitivas, castigadoras y premiadoras a la vez, donde no se podía separar el afecto del castigo, pues eran simultáneamente protectoras y opresoras. Estas relaciones dialécticas se establecían también entre Dios y la sociedad, retro-proyectándose mutuamente y trascendentalizando el castigo. Sin embargo, dado que la imagen de este último estaba dirigida a los pobres de la sociedad, se fomentaba con ello el aprendizaje del sometimiento ante el poder en general y la sumisión ante la

figura de los ideólogos de las instituciones, quienes detentaban el poder económico, político y social.

(...) El simbolismo que representa a Dios resulta complejo, pues si bien en los discursos aparecía la metáfora que señalaba “Dios es amor”, también aparecía muy claramente que Dios podía ser “fuego consumidor”. En la última expresión, la dimensión omnipotente de un Dios castigador aparece claramente magnificada y asociada a un elemento típico de la tradición bíblica (fuego), haciendo patente así la otra cara del buen Dios (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 184).

#### ***i. El miedo a la influencia satánica en las cosas terrenales o mundanas***

“El mundo” y el “enemigo” representan para los pentecostales, según afirman Bahamondes y Alarcón, los principales obstáculos para que los devotos puedan vivir plenamente su religiosidad en la congregación, siendo estos los principales males a evitar. El enemigo representa al demonio, y sus maquinaciones, su poder en el mundo físico, en los reinos de la tierra, es decir el poder administrativo y político, la cultura, la moda, las fiestas, el consumo de licor, la rumba. El miedo a dejarse llevar –a caer- en las redes del diablo dandolugar a los placeres, la vanidad y la vanagloria del mundo, llegando a convertirse en un “mundano”, un ser destinado a la condenación eterna que vive lejos de la divinidad (Dios, Jesús).

El miedo a caer en el mal, y ser parte del mundo que es dominio del enemigo –diablo- hace que los pentecostales se refugien en la congregación, y se aparten de las personas, reuniones familiares, espacios de integración en trabajos y todo aquello que pueda llevarlos a perder la comunión con otros pentecostales, con su divinidad o incluso llevarlos a pecar. En los sermones pentecostales se suele citar la biblia afirmando que cualquier amistad del creyente con el mundo hace que el cristiano sea contrario a los designios de dios.

No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo. Y el mundo pasa, y sus deseos; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre. (Reina-Valera 1960, 1 Juan 2:15-17)

Bahamondes y Marín expresan dicha relación de separación permite a la comunidad pentecostal fuertes sentidos de cohesión y control que se diluye cuando el creyente tiene apertura con lo mundano, una suerte de control de las conductas dentro de la subjetividad pentecostal que se desarrolla en la vida cotidiana de los creyentes.

El problema del bien y el mal, de alguna manera propio de todas las sociedades, encuentra fuerza en la estructura básica del culto pentecostal. La comunidad se hace fuerte en la medida en que se opone a “lo mundano”, un espacio carente de control donde “El Enemigo” o Satanás se manifiesta en el diario vivir. El miedo comienza a ganar terreno, pues nadie se encuentra ajeno frente a los embates de “El Enemigo”, y su capacidad de metamorfosearse le permite convivir con los sujetos diariamente. La idea de “enemigo” es probablemente una de las nociones más elaboradas dentro del discurso pentecostal, en tanto que permite fundir preceptos extraídos literalmente del texto bíblico con la realidad histórica concreta de la comunidad. (..) Sin embargo, este enfrentamiento supera los límites de lo teórico o lo teológico y se sitúa en medio de la vida diaria de los sujetos. El pentecostal vive inmerso en un enfrentamiento permanente con su época, sus males y sus miedos (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 121).

“La demasiada amistad con personas del mundo también apartan al cristiano de Dios. Las conversaciones con una persona no creyente desvían al cristiano de su camino verdadero” (Fuego de Pentecostés, 1993: 14). En este sentido, la comunidad pentecostal funciona como un refugio acogedor a la vez que como



clausura del mundo. En la medida que afirma su identidad como pentecostal, el individuo genera distancias importantes de aquellos que no comparten su fe por considerarlos un foco de peligro (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 122).

El resultado de cumplir los mandatos de la congregación (interpretación derivada de la biblia) conlleva para el creyente la creencia en la bendición divina, y la afrenta a esas normas o mandatos, la maldición sobre su vida. El pecado, que implica alejarse de la congregación y hacer parte del mundo, traerá consigo castigo como consecuencia de la desobediencia. Por tal motivo, el creyente deberá confesar a dios y a sus hermanos el pecado cometido y ser disciplinado por la comunidad de creyentes y por la divinidad. Quien se somete a la voluntad de la congregación y de Dios, tendrá bendición, no deberá preocuparse de qué comer, o qué vestir, pues el mismo proveerá lo que necesita para vivir, y todo le saldrá bien, tendrá trabajo, tendrá salud, estará libre de adicciones y todos en su familia profesarán la misma fe, y si se presenta alguna dificultad será un motivo de prueba para luego estar preparados para recibir un galardón –premio–.

Lo importante no es tanto preocuparse por mantener tal o cual puesto de trabajo, sino estar a disposición de lo que Dios quiera dar” (Ossa, 1991: 131). La frase “¡Dios proveerá!” (...) Esta predisposición al trabajo se explica en la medida en que este último se encuentra sujeto a las mismas condiciones que cualquier bienestar económico, físico o mental: es un premio o castigo de acuerdo con el nivel de compromiso que se ha tenido con la fe y la comunidad. Al que desea trabajo se le promete encontrarlo siempre y cuando se sumerja en cuerpo y espíritu en la iglesia. Se afirma que la carencia de empleo responde a algún castigo o prueba puesta por Dios con el objetivo de que quien la sufre pueda reafirmar su fe y, por ende, debe orar y participar más que nunca (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 124).

Ser libres del mundo y del poder del diablo les permite a los creyentes pentecostales sentir que pueden liberar y ser libres de la enfermedad, sin la intermediación del sistema de salud,

si no, y únicamente, gracias a la oración, a la expulsión de los demonios y al poder milagroso de la divinidad (Jesús). Por tal razón, uno de los posibles castigos de la desobediencia es la enfermedad y se suele considerar las adicciones como un síntoma de esclavitud del diablo.

La enfermedad es otro de los miedos recurrentes frente a los cuales la religión pentecostal presenta respuestas alternativas a la ciencia formal, otorgándole a lo sagrado el poder de sanación. La dificultad para acceder a las instancias de salud formal y la precariedad económica, junto con el desencanto o la falta de respuestas en la medicina científica, motivan la búsqueda de alternativas para aquellos sujetos necesitados (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 125).

Ante el miedo a la enfermedad, la comunidad pentecostal asume una función protectora, identificando el agente causante del mal: Satanás, y ofreciendo técnicas de sanación infalibles, como exorcismos, imposición de manos, oraciones, etcétera. (...) El ritual varía según el contexto e intensidad en que se presente la enfermedad. Se puede hacer desde una oración individual o colectiva en el hogar, hasta una expulsión de demonios en el lugar de culto principal en un ambiente fuertemente emotivo. (...) Otro aspecto relevante del pentecostalismo radica en su capacidad para recibir y tratar a individuos que se han visto atrapados entre vicios y delitos (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 126).

A pesar de la larga lista de pecados asociados a la pérdida del reino del cielo, los pentecostales en sus sermones suelen prestar una importante atención al tema del consumo de licor y a los comportamientos relacionados con la sexualidad: borracheras, fornicación y homosexualidad. Estas conductas prohibidas por ellos guardan más relación con las formas públicas de la vivencia de lo mundano.

¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No erréis; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los que se echan con varones, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maldicientes, ni los estafadores, heredarán el reino de Dios (Reina-Valera 1960, 1 Corintios 6:9-10).

El miedo simbólico a las influencias del diablo se presenta en los hombres con el alcohol y las mujeres, y en las mujeres con la vanidad y sensualidad. El maquillaje, las ropas coloridas, aretes, las faldas cortas, la ropa que permita ver la piel de las mujeres o el uso del cabello largo en los hombres son consideradas por los pentecostales como una proyección del mundo en el cuerpo del nuevo converso y por tanto no permitida en el creyente, por estarazón, se ejerce un fuerte control del cuerpo derivado de la forma de vestir, esta situación tiene mayor importancia en los grupos pentecostales unitarios, y se va flexibilizando un poco con los grupos de pentecostales trinitarios.

En general, en la cultura pentecostal las mujeres son concebidas como seres más fuertes que los hombres a la hora de soportar las influencias diabólicas relacionadas con el alcoholismo y la violencia. No obstante, son concebidas especialmente débiles ante aquellas tentaciones vinculadas con el cuidado del cuerpo, donde las estrategias de embellecimiento y las tácticas de sensualidad solían ser vistas como prácticas y ritos utilizados por el demonio para engañarlas. De todas formas, la mujer es concebida como un ser fuerte. Sin embargo, cuando se trata de exculpaciones entre hombres y mujeres, la mujer es la que lleva el mayor peso de la culpa, mientras que los varones se ven relativamente exculpados de su responsabilidad. De igual modo, los testimonios señalan que son las mujeres las que realmente guerreaban con el Diablo para arrancarles de sus garras a sus maridos e hijos varones, liberándolos del vicio del alcohol y de las malas amistades. Vemos entonces que la relación simbólica entre el demonio y las mujeres no deja de ser paradójica (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 183).

El consumo de alcohol como práctica prohibida en los pentecostales es sinónimo del mundo y la vida en pecado lejana de dios, por eso quien, después de hacer parte de la congregación, vuelve y bebe licor, lo hace en virtud de la influencia de satanás y los demonios que andas buscando su alma para sacarlo del buen camino.

Cuando los hombres reincidían en el consumo de bebidas alcohólicas, también había un aliciente que los ayudaba a disminuir su responsabilidad, haciéndole más fácil su regreso a la comunidad y su reinserción religiosa. Aunque debían asumir la debilidad humana, en última instancia era el Diablo quien tenía la culpa por inducirlos a beber. De manera que tanto el síndrome de abstinencia como la caída, la culpabilidad y la vergüenza eran obras de Satanás, reduciendo la responsabilidad individual al mínimo. El mal era ubicuo, gobernaba la subjetividad y las instituciones sociales. Incluso las mismas comunidades pentecostales eran proclives al mal. ¿Por qué? Quizás porque en la cultura pentecostal se concibe al mal como intrínseco a la humanidad. Allí donde hay seres humanos está también el mal. Pero también ahí donde hay dos o tres reunidos en el nombre de Jesús, está la posibilidad de construir una comunidad pentecostal. Por lo tanto, dicha comunidad existe para resistir y triunfar sobre el mal, aunque sea parcialmente, porque la comunidad siempre está amenazada interna y externamente: la fragilidad es su condición. (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 182).

Bajo la influencia del diablo y los demonios, algunos creyentes son seducidos y llevados al camino del infierno, con lo cual se hacen merecedores a los castigos que devienen de dejar a la divinidad, los pentecostales usan el símbolo de “pisar la sangre del cordero –divinidad cristiana–”, de blasfemia contra el E.S como una forma mortal de abandono de la fe. Estas personas que se alejan definitivamente de la congregación son definidos como descarriados, situación que implica para todos los creyentes, que esta persona ya no es digna de los privilegios de ser parte de esta y pasa a ser considerado un mundano –destinado a la condenación–

Descarriado es (...) Un descarriado es un individuo autoexcluido de la comunidad religiosa y proclive a los males sociales que eran inducidos y gobernados por el demonio (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 182).

Sin lugar a dudas, se puede ver claramente la presencia del dispositivo de poder pastoral desarrollado por Foucault y que abordamos en el capítulo anterior, toda una suerte de mecanismos que hacen posible que el miedo al mundo, al demonio, a fallarle a la divinidad y caer, obligue al creyente a desarrollar procesos de autoevaluación continuas, de control de sus impulsos, de temor latente y que dicho control de su cotidianidad se encuentre presente en el dispositivo de control –seguridad- que se ejerce directamente por el grupo religioso de la congregación a la cual pertenece, donde la jerarquía es menos rígida que en la religión católica, haciendo posible que tanto el pastor, como los líderes espirituales estén en la obligación de salvaguardar el alma de las ovejas, so pena de ser tenidos por malos siervos el día del juicio final.

La guía del pastor, el apoyo de la comunidad, junto con el poder de la palabra bíblica, comienzan a otorgarle nuevos sentidos a la vida de individuos desencantados con la sociedad. Nuevos caminos se abren al paso de sujetos reformados, quienes bajo el amparo de una nueva ética modifican sus conductas apartándose de los vicios. (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 126).

Los nuevos miedos, la incertidumbre causada por la ciudad (moderna) son mitigados a través del credo pentecostal, la presencia de la comunidad y el cuidado del pastor, ahora el miedo puede ser derrotado al darle la corporeidad identitaria representada en la figura de un ser que encarna la maldad (el diablo), el lugar de su dominio (el mundo) y la esperanza de ser rescatados muy pronto. (Gobierno del milenio de Jesús y el arrebatamiento antes del advenimiento del anticristo).

El individuo pentecostal se diluye al caer toda la responsabilidad de los males en la figura mítica que debe ser combatida –oración, ayuno, leer la biblia, asistir a la congregación- ahora es la comunidad el poder que batalla contra el mal del mundo y que espera la llegada del nuevo mundo de dios. El templo –iglesia, congregación- como lugar seguro en la ciudad insegura.

(...) El miedo ha sido sometido y domesticado por el pentecostalismo. Su identificación y combate es parte del discurso que exalta las respuestas que la comunidad ha sido capaz de generar, fortaleciendo los lazos de solidaridad que han creado con el objeto de sentirse protegidos ante los embates de las tentaciones y los vicios que la sociedad ha creado y promovido. Para Bothner (1994) el pentecostalismo ha disipado las condiciones anómicas, generadas a partir del proceso tradición-modernización, conquistando el temor a partir de la generación de un nomos propio (Bahamondes González & Marín Alarcon, 2013, pág. 129).

(...) la comunidad pentecostal ofrece la posibilidad de acceder a redes de apoyo tanto emocional como material, que en lugar de cuestionar el poder de lo espiritual reafirman los alcances de la gracia de Dios. Dentro de la Iglesia el necesitado encuentra consuelo, compañía, trabajo, salud, seguridad y sentido, todos bienes escasos en los tiempos actuales. De esta manera, el temor actúa como un agente cohesionador que no coacciona ni intimida, sino que aglutina en torno a la esperanza de su superación. Con esto no queremos afirmar que el pentecostalismo a través del miedo busque someter a los individuos y anular su espíritu crítico (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 130).

Esa tendencia a cerrarse en sí mismos de los pentecostales durante el proceso de cambio vivido en la primera década del siglo XX y que como vimos está relacionada con el proceso de cambio social vivido en Latinoamérica en razón de los procesos de modernización y configuración de los estados modernos (burocráticos, centralizados) y del papel que asumen las ciudades en este orden social capitalista, las creencias sobre el fin del mundo –

milenarismo y post milenarismos- la noción del mundo como portador del mal y de las personas que los habitan como posibles agentes del enemigo –diablo-, termina por incidir en la forma en que los pentecostales ven los temas políticos.

Para ellos, los cambios sociales que se defienden justamente en estas décadas de transformación social son irrelevantes ya que constituyen acciones lideradas por mundanos, muchos de ellos ateos, comunistas, o líderes católicos que, como vimos anteriormente, son considerados parte de una doctrina satánica. Dentro de los asuntos del mundo, el pentecostal agrega los asuntos políticos, al ser el mundo el lugar de dominio del diablo, el poder y los poderosos como siervos de este ser malévolo, la esperanza en un posible cambio en la situación de desigualdad que experimentan por fuera de toda posibilidad su capacidad de resolverla, a la espera que sea Jesús quien produzca un nuevo orden mundial justo y verdadero en su segunda venida.

Al menos en esta etapa del pentecostalismo la marginalidad es un elemento prevalente, que se va adaptando conforme las comunidades rurales migrantes se van asentando mientras se integran física y simbólicamente a las formas de vida urbana, con lo cual este pentecostalismo marginal se expande y transforma, incorporando en este proceso nuevas formas de vivir la espiritualidad pentecostal, nuevos grupos poblacionales más solventes, y nuevas formas de ritualidad y creencias.

Esto se explica en la particularidad de este tipo de creencias que como bien afirma Bahamondes y Marín se caracteriza por ser un fenómeno multicausal, diverso y complejo, una formas de creencia que si bien es apolítica y marginal a nivel urbano, no por ello implica necesariamente una negación del ejercicio crítico por parte de los creyentes y que para los creyentes ha servido de base comunitaria y social construyendo un espacio de posibilidades les permite, al sujeto pentecostal, hacer frente a los nuevos miedos urbanos.

Históricamente ha tenido mayor aceptación en los sectores bajos, al punto de que Christian Lalive lo denominó como un “refugio de las masas” en un estudio realizado en los años sesenta (Lalive, 1968). Esta vinculación con los sectores

más desfavorecidos todavía permanece, aun cuando las condiciones sociales, económicas y políticas sean radicalmente diferentes en la actualidad. La relación entre pentecostalismo y los sectores más bajos de la sociedad ha existido en Chile desde los inicios del siglo XX (Orellana, 2008). Tal como lo afirma Lalive (1968), el discurso pentecostal tenía un impacto especial en las masas marginales que migraban desde el campo a la ciudad. (...) De acuerdo con Fontaine (2002), el pentecostalismo no sólo crecería preferentemente en los sectores empobrecidos (5% por sobre la media nacional), sino que además entre los barrios más pobres entre los pobres. No obstante, esta vinculación histórica expresada en los datos estadísticos no quiere decir que todos los pentecostales sean pobres ni que la persistencia de la pobreza explica el crecimiento pentecostal (Bahamondes González & Marín Alarcon, 2013, pág. 106).

***j. Pentecostalismo global, del miedo al mundo, al miedo a lo diferente***

El pentecostalismo de la segunda mitad del siglo XX conserva rasgos de su antecesora, sin embargo, la marginalidad, el alejamiento del mundo adquiere nuevos matices, si bien, continua siendo mal visto participar de los lugares de placer (fiestas, reuniones familiares) y se continua presentando el mundo como el lugar de los vicios (alcoholismos, drogadicción), a pesar de ejercer un fuerte control de las conductas sexuales (fornicación, homosexualidad), aparecen nuevas formas de vivencia de la espiritualidad, ahora la mujer asume un lugar más protagónico, y las formas de vestir tanto en hombre como en mujeres admiten estéticas propias del momento: tatuajes, cabellos largos en hombres, vestir a la moda.

El temor a dios sigue presente como fuente omnipresente de autocensura, la confesión de pecados pública, y la necesidad de confesar pensamientos y acciones al señor en oración y al pastor, para evitar la disciplina del cielo, y claro, de la congregación.

El temor al infierno y al diablo continúa presente, sin embargo, la influencia de este en el discurso pentecostal se matiza, está presente como causante de males e influencia la vida



del creyente, pero la responsabilidad sobre el pecado y los asuntos de la vida recaen exclusivamente en el creyente que no cumple el mandato de dios o no tiene la suficiente fe para creer por un milagro. Los ritos de liberación de demonios en las ceremonias dejan de ser frecuentes, sin embargo, la creencia de tener poder para sanar se teatraliza a través de grandes eventos en los cuales las personas de forma masiva reciben liberación (de forma natural y no terrorífica) sanidad, y perdón de pecados.

(...) debemos señalar que si bien el miedo al infierno, al Diablo y a Dios sigue estando presente en el pentecostalismo, ha disminuido su intensidad y se ha transformado esta imagen en los últimos años. Tanto las nuevas generaciones de conversos como de predicadores ya no predicán predominantemente sobre miedos metafísicos. Sin embargo, utilizan miedos concretos y actuales como la delincuencia, el desempleo, la vejez, la soledad o la corrupción, donde el Diablo ya no es siempre el principal responsable. De manera que, si bien los miedos metafísicos han disminuido, ha quedado una clara herencia de los miedos terrenales que azotaban al pentecostalismo temprano (Mansilla Agüero, Muñoz Henríquez, & Piñones Rivera, 2018, pág. 189).

Si bien persisten las formas anteriores de pentecostalismo, emergen las nuevas formas más cercanas al pensamiento neoliberal (neo-pentecostal) el creyente ahora defiende la relación personal con la divinidad, su oración, la lectura de la biblia, asistir a la iglesia, y pagar los diezmos se convierten en una suerte de inversión en el reino de los cielos que lo facultan para prosperar en la vida. Cuando dicha prosperidad milagrosa no llega, la responsabilidad, creen los pentecostales de esta etapa, cae sobre el creyente que debe confesar algún pecado, o tiene falta de fe o ha incumplido algún mandamiento.

Con relación a la presencia del neoliberalismo como proceso de pensamiento, se puede afirmar que en el pentecostalismo global o neopentecostalismo que incrementan los procesos de individuación propios del protestantismo, interioriza la idea de progreso moderna, en una suerte de auto progreso, autorrealización, autocontrol, autoexploración acompañada de experiencias integradores masivas de individuos reuniones juntos en una

soledad colectiva que comparten el rito (culto) y que participan de las actividades de la iglesia como proyecto individual de servicio a dios del que obtienen beneficios simbólicos de reconcomiendo, identidad, influencia.

Bahamondes y Martín, expresan el carácter de las personas de esta temporalidad en los siguientes términos.

(...) Esto tiene mucho sentido si tomamos en cuenta que si existe algo que caracteriza a los tiempos actuales es que la realización de los individuos se sitúa más en los proyectos individuales que en los colectivos. El chileno de hoy siente que su éxito o fracaso depende en gran medida de su capacidad de esfuerzo y perseverancia más que de elementos que afectan las estructuras políticas o económicas. De ahí que, tal como lo muestran los datos, la confianza en las instituciones sociales tradicionales vaya en disminución progresiva (Bahamondes González & Marín Alarcón, 2013, pág. 109).

Ahora el miedo se manifiesta en la posible pérdida del lugar de reconocimiento en la congregación pentecostal, no alcanzar la fama y en no lograr la prosperidad en todos sus niveles: familia, empleos de influencia, negocios exitosos, ministerios en la iglesia de multitudes de personas, fama musical, etc. La pobreza, el anonimato, el fracaso es considerada la manifestación de un creyente que es falta de fe, la misma debe ser superada por el creyente obedeciendo a las normas de conducta del credo pentecostal global.

El nombre de Jesús como amuleto sigue siendo una práctica común en todos los movimientos pentecostales, su uso salvador en momentos de dificultad se considera un poder divino entregado al creyente para hacer frente a los problemas de la vida, esos obstáculos que se encuentra entre sus objetivos y metas de prosperidad. El poder emanado del diablo –enemigo- no adquiere la misma fuerza del pentecostalismo de expansión, ahora es el mismo creyente el que tiene el poder de triunfar o de fracasar, quien puede elegir ser bendecido o vivir en maldición y pobreza.

El miedo al mundo se transforma en un miedo a lo diferente. Las conductas prohibidas por el pentecostalismo, ahora, permiten definir unos otros a los que hay que combatir, evitando que su influencia sea contenida, ya no se alude a satanás como fuente de esas creencias presentes en el mundo, sino a la moralidad cristiana que es superior y justa.

El predica del fin del mundo y de la segunda venida de Jesús ya no es empleada con frecuencia, el proselitismo pasa ahora por fomentar la capacidad de los creyentes para conquistar el mundo, en los negocios, en el deporte, en la cultura, en la educación y sobre todo en la política. Ahora el mundo es un campo misionero, el creyente debe llevar la verdad absoluta, la moralidad pentecostal, y combatir el mal que en su agenda se presenta como la perversión sexual que pone en riesgo la familia tradicional –agenda LGTBI-

La obligación de ganar almas, y llevarlas a la iglesia, influye en la asignación de lugares de influencia al interior de la congregación: quien no gana almas, termina por sentirse culpable de no cumplir con los mandatos de la divinidad.

Hegel, hablando del génesis del cristianismo como religión positiva plantea un tema que tiene directa relación con la forma doctrinal pentecostal que según comenta este autor se encuentra presente en las sectas positivas y que imperan en las religiones positivas, estamos hablando del peso y énfasis puesto en la obligatoriedad de realizar proselitismo so pena de castigo divino por negligencia con el mensaje de salvación. Con lo cual se erigen una suerte de creencias ego sintonizadas que pueden dialogar con otras, siempre que en estas encuentren coincidencia con su propia verdad: “La práctica de tu religión es tal que pareces militar en la mía”. Este punto es muy importante, porque justamente da lugar al concepto de sana doctrina, y son los temas que trazan el puente de los neopentecostales con las reivindicaciones de carácter político.

En los cristianos protestantes pentecostales hay un afán continuo por salvar las almas de una vida sin cristo, del mundo, las drogas, la fornicación, el homosexualismo, la enfermedad, la soledad, tristeza y desamparo de una vida sin dios, lejana de Jesús de la congregación y los ritos de la iglesia. El creyente está obligado a ser esa voz del mensaje

divino, de lo contrario afirman “la sangre que va al infierno le será demandada”, como mencionamos anteriormente, la gran comisión de ir y hacer discípulos a todas las naciones es una tarea obligada de todo buen cristiano.

Aquí se encuentra el repudio frente a la agenda LGTBI, la cual es considerada contra natura, antibíblica e incluso de influencia demoníaca. Según los grupos pentecostales y neopentecostales son justamente los desviados sexuales y los adictos los que más necesitan ayuda de salvación para la restauración de la vida en Jesús, lo cual implica dejar la práctica de lo que consideran pecado, ser liberados del poder del demonio, o recibir sanidad interior.

#### ***k. Dispositivos fóbicos en la subjetividad pentecostal***

En los espacios de teatralización pentecostal se conjugan en el espacio de las relaciones el miedo al castigo divino y la disciplina del liderazgo y el ostracismo de la comunidad. La pérdida de la gloria de los hermanos, el lugar de reconocimiento al interior del grupo por parte del converso.

El dispositivo de seguridad se hace posible a través de la confesión, por lo tanto, quien confiesa era proclive a la misericordia divina y congregacional. En los pentecostales existe una teatralidad en el rito de la confesión de pecados que sirve de sanción pública (disciplina) de las conductas desviadas, un acto que se instala al interior de la subjetividad a través de los sentimientos culposos sobre el pecado oculto y las maldiciones propias, familiares, el fracaso, que pueden ser expiados mediante la divulgación voluntaria de la afrenta, que suele ir acompañada además de la pérdida de privilegios en la congregación, el status y ser obligados a una disciplina por parte de las autoridades religiosas.

Esta teatralidad asociada de miedo a Dios, al infierno, a la maldición, propia de la religión pentecostal el miedo y relacionada con el pecado oculto que enfada a la divinidad, alejando la unción (acompañamiento de la divinidad) y poder para vencer al diablo, a los demonios, a la enfermedad, a la miseria, su presencia, su amor. Lleva al creyente pentecostal a responder al dispositivo de seguridad que se instala a través de la culpa derivando en acción

que eviten el horror de caer como acto de abandono de la divinidad por causa del pecado, descarriarse, como sinónimo de salir del buen camino y del amparo de la comunidad y ser declarado apóstata, es decir, alguien que ha sido entregado a su maldad, al diablo y sus demonios, destinado al lago de fuego y el infierno, y alejado para siempre de la presencia de la divinidad.

Pero de este temor a Dios, motor último de la práctica de develamiento, se pasaba al padecimiento del castigo social y público ejercido por la congregación, pues quienes confesaban eran castigados con un año de disciplina, continuando así el tortuoso camino del temor. En concreto, el pecador confeso debía trasladarse durante todas las ceremonias del año al “asiento de la ignominia”, es decir, a la última banca disponible del templo. Además, constantemente debía pasar al altar a suplicar por la misericordia de su Dios castigador, quien en su infinita potestad le habría librado parcialmente del pecado, pero dispensándole siempre un castigo. También debía suplicar por el ostracismo de la hermandad, la cual dictaminaba y ejercía el castigo. Tampoco podía acceder al rito (sacrificial) de la Santa Cena, hasta que no se cumpliera la sanción y el hermano o hermana haya soportado ascéticamente el castigo, siendo reintegrado así a la comunidad como alguien restaurado.

(...) es clave comprender el rol que juega la figura del miedo a Dios en la cultura pentecostal. Si hay algo que Dios odia más profundamente que el pecado, esto es el pecado oculto. Ante un hecho como este, Dios, gracias a su infinito poder, podía escoger retirarse de la presencia del creyente, permitiéndose así que el ser más maligno de la existencia, el Diablo, penetrara y poseyera al pecador, provocándole cualquier enfermedad. De esta forma, la figura del miedo a Dios se ve duplicada simbólicamente, motivando así dejar atrás la opacidad del pecado personal (Mancilla, pág. 186).

El miedo a la censura de la comunidad pentecostal lleva a la confesión pública de pecados y su ritualización (el miedo a caer en pecado), Dios odia el pecado oculto, esta es la forma de

subjetivación principal del cristianismo pentecostal (la confesión de pecados al pastor o ser expuestos en público). El pastor o su equipo es quien determina la disciplina para el creyente.

La disciplina es la forma de castigo para los conversos que ejercen acciones de reconocimiento en la comunidad, si confiesa tiene disciplina que son dejarlo sin poder, ni reconocimiento dentro de la comunidad, pero si es descubierto en pecado sin confesar se reconoce en tal acto la gravedad del no arrepentimiento y con ello termina simbólicamente expulsado a la categoría de descarriado.

Ahora bien, la teatralización del miedo pentecostal se vale de otro dispositivo para lograr la confesión de pecados ocultos y es el poder del profeta. Dentro de los poderes que tienen algunos pentecostales está el don de ciencia y el don de profecía, a través de estos poderes otorgados por la divinidad (E.S) los seres ungidos pueden ver el futuro de las personas, pero también reconocer aquellos que se encuentran ocultando pecados, con lo cual pueden develar en la congregación esas personas que están haciendo mal al pueblo con su maldad. Para ello, utilizan la música, el uso de las lenguas espirituales, y durante la ceremonia teatralizan el enfado de Dios con el pecado e instan a la confesión pública para recibir perdón o exponen a las personas que consideran (o les revelan) están cometiendo la falta.

Otro escenario de teatralización pentecostal que implica intersubjetividad el miedo fóbico o culposos es la celebración de la Santa Cena, en ella, toda la congregación de poner de pie, y en medio de oraciones y cánticos, confiesan al señor sus pecados, mientras les es entregado un pan y una bebida que representan el cuerpo y la sangre de Jesús, mientras, durante la ritualidad les enseñan que dicha cena no puede ser tomada indignamente porque serán condenados. La cena solo puede ser tomada por personas que han sido bautizadas, es decir, que han pasado por el ritual de las aguas y han confesado sus pecados. Aquellas personas que no cenan se sobreentienden que son nuevos o que son fieles que se encuentran en pecado y prefieren no tomarla indignamente. El ritual de la santa cena, ya que el mismo representa una forma de control comunitario y simbólico que permite la confesión de pecados ocultos. Así se logra identificar quienes están en pecado y generar el control, la

persona se ve en la obligación interna de confesar, otorgando el poder de sí, a la comunidad que le permitirá volver a los brazos de la divinidad.

(...) En este escenario es importante destacar que muchos de los ritos celebrados por los pentecostales, como las reuniones de Santas Cenas, Vigilias u oraciones para enfermos, se transformaban también en ceremonias pertinentes para la confesión de los pecados, motivados por el temor a Dios. Por ejemplo, supongamos que alguien estaba en medio de la congregación con un pecado oculto, religiosamente denominado “el pecado de Acán”. En este escenario, el creyente y la comunidad entera sabían que si el pecado no era revelado, Dios no sólo consumiría al pecador, sino también a toda su familia (Mancilla; 2017, pág. 32)

Otro dispositivo de seguridad expresado en miedo fóbico (culposo) está relacionado con la posibilidad de blasfemar contra dios, ya que según creen los pentecostales, hablar de temas espirituales, sin conocimiento, pueden implicar una blasfemia contra este y justo ese pecado no tiene perdón para el creyente. En virtud de ello, se fortalece el poder pastoral analizado por Foucault, a través del cual este creyente entrega su voluntad de conocer, la capacidad de razonar, cuestionar, deconstruir la creencia pentecostal, dejando estos asuntos en el fuero del pastor, quien deberá repetir los lineamientos de este credo considerado, según lo expresan ellos mismos, como el credo que contiene la sana doctrina. En razón de esto, estudiar otras creencias, comunistas, católicas, nósticas, judías, islámicas, budistas, incluso evangélicas no pentecostales, expone al creyente a caer en una secta blasfema y en consecuencia perder la salvación de su alma.

### ***1. Visiones de futuro: el miedo al futuro.***

El tercer y último de los mecanismos constitutivos de la subjetividad propuestos por Zemelman está relacionada las visiones de futuro en este caso analizaremos esta noción de futuro en los milenarismos pentecostales y su relación con la configuración de la subjetividad política en sus creencias. Para ello revisaremos la noción de futuro, utópico y

distópico de los pentecostalismos en su etapa inicial en los EEUU, los pentecostalismos en Latinoamérica y finalmente los neopentecostalismo. Esbozando previamente una mirada general sobre los milenarismos presentes como utopías y distopías en otras creencias, entre ellas las ilustradas modernas.

### ***Milenarismos y Postverdad***

La respuesta a las incertidumbres encuentra atentos oídos en aquellos que padecen las inclemencias del hoy, albergando respuestas en el más allá, en las ficciones sobre el futuro cercano, la esperanzas que responden a las demandas del incierto presente, tiempos de cambio que difícilmente se pueden interpretar con las herramientas simbólicas disponibles.

Coexisten en la subjetividad de las religiones monoteístas cristiana, musulmana y judía una subjetividad común alrededor de la comprensión del futuro para ellas, la humanidad transita por un camino que le ha llevado de un momento de perfección a uno de caída y pecado que será restaurado durante el tiempo del fin, a través del cual los fieles gozarán de un gobierno justo liderada por el mesías judío, el Jesús cristiano y el Mahdi musulmán. Los acontecimientos que acompañan este relato implican una mirada distópica para la humanidad, un tiempo de juicio, fuero, hambres, crisis, seguida de la utopía de un mundo perfecto liderado por los creyentes de la mano de su salvador.

Esta forma de leer el futuro, afirma el escritor Inglés John Gray en el libro Misa Negra, continúa estando presente como una suerte de religión reprimida en la mirada ilustrada del pensamiento humanista moderno, en la idea de progreso, en los todos los ismos que ha construido hasta la actualidad, construyendo ideologías utópicas laicas que entrañan los mismos relatos sobre un mal presente, mesías salvadores, y el advenimiento del bien para la humanidad.

La carga emotiva que entrañan y la pretensión de veraces argumentos sobre el presente y el futuro de todos los milenarismos responden a la necesidad de respuesta, cuando los



argumentos racionales se agotan sobre la incertidumbre del presente y el futuro cercano. En ese caso podemos afirmar que todo milenarismo puede ser entendido como una posverdad.

Las religiones monoteístas que ha logrado universalizarse y en parte hacerse positivas en términos hegelianos viven momentos de tránsito que pasan de *una religión racional* a partir de la cual se establecen centros de estudios racionales sobre los textos sagrados, asuntos de la vida, estableciendo legislaciones sobre asuntos prácticos de la vida de los creyentes y definiendo dispositivos de seguridad que permitan mantener el orden social establecido, que suele ser hegemónico con espacios de certezas para los creyentes y las elites que se sustentan de esta creencia (Bourdieu).

Pero durante las épocas de crisis, dichos relatos racionales presentes pierden el poder de constituir verdades para la vivencia de los creyentes y estas creencias suelen transitar en dirección a nociones místicas, emotivas, que permiten a los creyentes contener las tensiones causadas por las incertidumbres del momento. Entre otras, en el judaísmo encontramos la creencia mística de la Cábala, en el cristianismo las nociones nósticas y el islam la interpretación sufista

Isaac Bashevis Singer, escritor novel de origen judío-polaco, en el *Satán de Goray* narra la historia del pueblo judío del siglo XVII, justamente en una época historiográfica de crisis mundial precedida por afectaciones climáticas como la pequeña edad de hielo, recesión económica, problemas sociales y políticos que terminan por detonar la guerra de los treinta años, la revolución inglesa, crisis en la monarquía hispánica, las insurrecciones en Francia (Fronza), incremento de epidemias y hambrunas, y un cambio en las ideas que dan sentido al mundo al sentarse las bases para la mentalidad ilustrada con la ciencia moderna.

En esta obra se relata la esperanza del pueblo judío en Polonia quien espera la inminente llegada del Mesías, el fin de los días y el reinado que salvaría a este pueblo instaurando un reino justo en toda la tierra. La Cábala, corriente exotérica y mística judía que intenta dar respuesta frente a la crisis de las escuelas judías racionalistas, crece como dadora de sentido frente a la crisis que atraviesa este pueblo desdeñado en toda Europa. Una suerte de

activismo histérico se presenta en el pueblo de Goray frente al anuncio sobre la llegada del mesías Sabbatai Zevi, quien se presenta como la culminación de siglos de espera y esperanzas frustradas de falsos mesías en la cosmogonía judía.

Una constante se encuentra en la obra, un relato sobre la verdad, la teatralidad que otorga a los fieles la experiencia religiosa de los congregantes, la fatalidad del presente frente a las buenas nuevas que trae el futuro cercano durante el fin de los días, la idea de ser salvados dejando de lado las cosas propias del tiempo en que viven para alejarse de esas seguridades e instalarse en la esperanza próxima. Una ritualidad emotiva, la histeria colectiva que ofrece verdades místicas sobre la realidad en la congregación en medio de las privaciones del presente y que dan respuesta a tiempos de cambio e incertidumbre.

Ahora bien, esta tendencia no solo está presente en las religiones monoteístas, sino que también se puede observar en la religión humanista, dadora de sentidos con idearios de postverdad en un futuro de progreso liderado por la razón humana en manos de los héroes de dicha humanidad, capaces de instaurar un orden mundial justo, una utopía de la ciencia instaurando el paraíso perdido presente en el edén bíblico.

Esta realidad es narrada en la obra Guerra y Paz de Lev Tolstói, una obra de la literatura universal que describe los acontecimientos que llevaron a Napoleón Bonaparte, asemejando a un mesías ilustrado, a invadir la Rusia Zarista y el repentino fracaso de dicha odisea.

Las mismas crisis, el mismo estupor e incertidumbre frente al futuro, estaban presentes en estos convulsos tiempos de cambio e incertidumbre, pero la idea de un mundo mejor ahora escapa de la mano de los dioses, y los hombres se hacen los hacedores de la historia y el destino de la humanidad, la idea de la ilustración como proceso de iluminación, de fuente de verdad en la ciencia y en la razón se materializa. Frente al mesías cristiano y judío, y al Mahdi musulmán, emerge el hombre divinizado, el hombre moderno, la noción del héroe que libera al mundo de la oscuridad de la sin-razón, el advenimiento de la sociedad moderna acompañada del orden y el progreso de la nueva civilización.

En Guerra y Paz, Tolstói relata esta tensión de la siguiente forma:

(...) Al rechazar el criterio de los antiguos sobre la sumisión divina de la voluntad de pueblo a un ser elegido y sobre la sumisión de esta voluntad a la divinidad, el historiador no puede dar un solo paso sin contradicción sino elige una de estas dos alternativas: volver a la creencia de los antiguos de la participación directa de la divinidad en las obras humanas, o explicar concretamente la significación de la fuerza que produce los acontecimientos históricos que se llaman poder (Guerra y Paz, pág. 660).

La locomotora marcha, y uno se preguntan por qué. El campesino dice que es el diablo quien le hace andar, otro afirma que anda porque sus ruedas se mueven, y el tercero sostiene que la causa del movimiento está en el humo que el viento se lleva (Guerra y paz, p.658).

Siendo este relato el actualmente hegemónico, ostentador de la verdad universalmente válida. Ahora bien, esa suerte de lecturas apocalípticas propias de los relatos religiosos que auguran el fin de los tiempos y un salvador, y que como vimos en el relato de Guerra y Paz se encuentra presente en las sociedades modernas, y sus cambios de certezas e incertidumbres están supeditadas a las contracciones y crisis que vive el modo de producción capitalista.

Justamente, como se expuso anteriormente, es durante una de esas crisis que surge el pentecostalismo como creencia cristiana, en los momentos de cambio más importantes de principio del siglo XX durante el nacimiento de la sociedad capitalista en los EEUU y su posterior expansión en sus colonias en África y América Latina, configurando en su desarrollo una subjetividad sobre el futuro a partir de una mirada milenarista de este.

Frente al desarrollo urbano alrededor de los procesos de industrialización en los EEUU, y la incertidumbre de las poblaciones rurales, principalmente afros y los grupos migrantes. En estos nuevos creyentes pentecostales el milenarismo se expresa en la interpretación de los

acontecimientos apocalípticos a través de los cuales el anti mesías o anticristo gobernará la humanidad en una época de lamento para el mundo que se llama la gran tribulación, mientras que los escogidos del señor serán salvados hasta que se instaure de nuevo en la tierra el reinado de Jesús, siendo purgados los pecados de aquellos creyentes que vivieron tibiamente con su muerte en manos del anticristo y siendo levantados para reinar con Jesús en la nueva Jerusalén en la tierra. Por eso los creyentes debían alejarse de la vida licenciosa de los barrios obreros (bares, prostitución, delincuencia), y resguardarse en la congregación, debían cuidarse de las presuntas mentiras del comunismo internacional (doctrina del demonio).

Este milenarismo pentecostal reproduce en el imaginario de los creyentes la idea de un salvador próximo a venir, un mesías redentor que está a las puertas de hacer su aparición, la manifestación de un orden mundial catastrófico liderado por un hombre maligno, la posibilidad de ser salvados en una nube celestial mientras esta tribulación ocurre, un nuevo mundo de justicia y paz liderado por el mesías y su pueblo, el pueblo pentecostal.

La necesidad de escapar del mundo, alejarse de las cosas que lo representan, encontrar en dicha verdad la única esperanza frente a los convulsos cambios que está viviendo, la pérdida de los espacios rurales, el surgimiento de los centros urbanos, el cambio en las formas de vida, la importancia de los lazos de la comunidad religiosa en un tumultuoso caos vivido.

La congregación se convierte en un espacio de seguridad y es vivido a partir de los dispositivos de seguridad que el creyente debe obedecer a través de la teatralización de las liturgias, el control de los espacios y los cuerpos, y la configuración de las verdades pentecostales el creyente incorpora en su subjetividad un miedo fóbico que hace posible el desarrollo del poder pastoral en el orden eclesial heterogéneo pentecostal.

Acompañados de la ritualidad mística, la musicalización de la liturgia, la danza, y las manifestaciones físicas de la presencia de la divinidad, el creyente se aleja de los asuntos terrenales, entre ellos de la posibilidad de participar en espacios democráticos, asumiendo

una postura apolítica en cuanto a la participación en asuntos electorales, pero tomando una postura política de rechazo frente a la posible expansión del comunismo. Se defiende entonces el orden capitalista (obreros dóciles y productivos en las fábricas y en las ciudades capitalistas) y se delega los asuntos del mundo en líderes no pentecostales.

### ***Pentecostalismos latinoamericanos***

Al llegar el pentecostalismo a Latinoamérica se sincretiza con las creencias del sincretismo católico experimentado a partir de la fusión entre los modos de vida indígena y europeo. Ahora bien, frente a la crisis experimentada con la ruptura de los modos de vida rural y la emergencia de las ciudades en proceso de modernización, el pentecostalismo reproduce los imaginarios presentes desde los EEUU.

Frente la incertidumbre vivida principalmente por los grupos poblacionales de menores ingresos, el credo pentecostal ofreció una posibilidad de identificación y respuesta, ahora, lejos del poder eclesial panóptico propio de las ruralidades en Latinoamérica, los nuevos habitantes urbanos se integran a las congregaciones pentecostales con el fin de disponer de certezas sobre el presente y futuro.

A los miedos a ser castigados en la gran tribulación, se suman la tentación de ser tentados por ideas católicas subversivas (teología de la liberación), particularmente, los pentecostales latinos son adoctrinados en el libro de Romanos, particularmente sobre reconocer como legítimo, y dado por dios, los reinos de la tierra al soberano, el cual no puede ser cuestionado, sino que se debe orar por él para que el señor que lo invistió lo proteja. Por esto, todo acto de rebelión, intento de cambio social, revolución es visto como contrario a los principios bíblicos, de igual forma se observan como peligrosas las ideas judías, si bien, los pentecostales se consideran amigos de Israel, consideran que estos están en una doctrina de error y creen en la teoría de la sustitución, ahora son ellos, los herederos de las promesas hechas por la divinidad para el pueblo y los judíos sino se hacen pentecostales están por fuera de dicha promesa.

Este pentecostalismo entonces busca una fuerte diferenciación, la congregación se hace vital para la vida del creyente que deberá priorizar la misma por sobre sus deseos, familia y el mundo social. Se convierte en una creencia fuertemente anticomunista, antijudaísmo, y anticatólica, que además, se margina de los asuntos políticos electorales, pero defiende el statu quo de las elites en el poder en virtud del mandato dado por la divinidad que según piensan es quien pone y quita los reyes de la tierra.

Una creencia que toma fuerza en este pentecostalismo es la de ser ARREBATADOS, siendo una vía de escape a las incertidumbres del presente, los creyentes contemplan la posibilidad cercana de un día en que serán llevados a las nubes frente la mirada atónita de toda la humanidad que será castigada, en una suerte de purgatorio para los creyentes tibios, durante el gobierno de 7 años del anticristo en la gran tribulación final antes de la llegada a la tierra del mesías a Jerusalén para reinar con los pentecostales justos.

Pero, de la misma forma que los judíos de Goray pasaron de la mirada mística de un mesías salvador, y contemplaron un reino en la tierra de Israel al amparo de la idea de una nueva nación liderada por hombres, los Pentecostales, dejaron de lado, la idea de un mesías salvador, y centraron su atención en las capacidades propias para hacer llegar el reino de Dios en la tierra peleando en la tierra contra las obras que consideran inmorales e injustas.

### ***Neopentecostalismo y post verdad***

El mesías judío Zabatai Zevi se convirtió al islam antes de ver su cuerpo sin vida en la plaza pública a manos de la autoridad otomana, dejando a sus creyentes sin la fuente fundamental de su creencia y esperanza, en adelante, los judíos comenzaron a pensar que era posible un nuevo milenarismo liderado por Theodor Herzl de hacer de la tierra de palestina la tierra que en otrora les fuera prometida y llegar a consumir la justicia y verdad bajo un estado nacional moderno. Napoleón termina desterrado a la isla de Santa Elena, así mismo como terminan siendo cuestionadas las principales ideas de la modernidad, dejándose sin soporte las ideas milenarias, las narrativas presentes en todos los ismos.

Mientras que el mesías apocalíptico de los pentecostales al tardar en llegar, según los tiempos de su espera, delegó en sus siervos los cambios del mundo. Ahora, en nombre de la justicia y la verdad, estos defensores de la biblia comienzan a ingresar al reino del mundo siendo parte en él.

Superada la incertidumbre del pasado, instalados en las agendas urbanas, los pentecostales entran en una nueva etapa a través de la cual el futuro se aleja de la distopía apocalíptica y se convierte en utopía. La subjetividad política pentecostal pasa del alejamiento de los asuntos terrenales a representar estos como sinónimo de la buena voluntad de la divinidad, la pobreza es vista como maldición, y el éxito como la garantía de estar del lado correcto de la historia de la mano del creador. Ahora se proponen tomarse todas las áreas de la vida, ser personas de éxito en la cultura, la empresa, el entretenimiento y se contempla la necesidad de ser elegidos y elegirse para los principales cargos de elección popular.

La doctrina sobre el reinado milenial deja de estar presente en los dispositivos de seguridad, y ahora es la pobreza y el fracaso la que se ubican al centro de las enseñanzas bíblicas. El orden social y las autoridades continúan siendo respetados como puestas por dios, pero se plantea la defensa de la democracia y la necesidad de limpiar la sociedad de la corrupción. Por ello, este nuevo pentecostalismo, continúa estando el lado del status quo, considera como doctrinas malignas el comunismo y todo tipo de movimiento que pretenda cambiar el orden social, mantiene su postura antijudaísmo, pero son pro del Estado de Israel.

Frente al futuro defienden la esperanza en sus propios mesianismos salvadores en una utopía donde hombres de fe respetando las ideas de la biblia, contengan la maldad de un mundo corrompido moralmente, es por ello, que apelando a la emotividad propia de los anteriores milenarismo giran de perspectiva, ahora no es el anticristo, sino la amenaza comunista global, las agendas de género, las conspiraciones globales las amenazas para el cumplimiento del reino de la divinidad en la tierra, su tarea entonces es ser embajadores de un nuevo reino global liderado por ellos en los gobiernos de la tierra.

Hoy, frente a la crisis de los grandes meta-relatos, justamente a partir de era de la postverdad, se erige el culto a la personalidad que hacer posible el surgimiento de nuevos mesías que a través del accionar político canalizan los sueños de cambio, pero el orden social se presenta como inmutable y eterno.

El Pentecostalismo se hace militante político, dador de una noción de verdad, promotora de liderazgos mesiánicos, dadora de sentidos, reproductora de dispositivos de seguridad y control perfeccionados al interior de sus creyentes, pero no llega a ser aún una religión positiva, antes bien, en su etapa neo-pentecostal responde y tributa a la verdad humanista valiéndose del pasado para representarse en el presente, sin dejar de ser justamente una religión que tributa a la ideas de la sociedad laica, perpetuando los imaginarios que justifican la inmutabilidad del orden capitalista y legitimando el orden y la elite que lo gobierna.

## **Conclusiones**

A partir del análisis realizado por Hegel sobre la religión positiva podemos afirmar que el pentecostalismo no es una religión sino que hace parte de la religión positiva cristiana de origen protestante, respondiendo en ella, a los cambios en las subjetividades políticas que ha experimentado dicha religión a partir de las ideas de Martín Lutero, Juan Calvino, asociadas a los procesos de cambio asociados a las ideas reformistas que, en términos weberianos suelen estar asociadas al ideario de las sociedades capitalistas. Siendo el pentecostalismo una secta al interior del protestantismo que da respuesta a los cambios experimentados en los EEUU durante el advenimiento del proceso de industrialización de este país y su posterior expansión a países colonias entre ellos, Latinoamérica.

Como bien lo explica Foucault, en el cristianismo occidental se configura un sistema de poder que logra reproducirse a través de la subjetividad de los creyentes a través de una relación que define como Poder pastoral, una forma de control de las conductas de los súbditos no presente en ningún orden político anterior. Este poder consigue en el cristianismo la instalación de una suerte de fobia culposa que permite la reproducción de



dispositivos de seguridad al interior de las congregaciones cristianas, siendo más eficiente, en las religiones cristianas protestantes las cuáles presentan mayor heterogeneidad y capacidad de adaptación a los cambios ofrecidos por el medio social y político.

El pentecostalismo a diferencia del protestantismo inicial se expresa como una respuesta a los momentos de crisis desde posturas legitimadoras del orden social estableciendo valiéndose de un campo simbólico históricamente construido y apropiado en favor del mantenimiento del orden social y del poder instituido que pretende mantenerse en él, ofreciendo en el dogma religioso pentecostal una respuesta eficiente de sentidos simbólicos para periodos de crisis y orden sin afectar la estructura del poder político dentro del orden social capitalista quien es legitimado desde las plataformas de reproducción de las verdades en el monopolio de los bienes de salvación como trabajo social acumulado en el protestantismo cristiano, con lo cual se logra legitimar, el modo de producción capitalista frente a otras propuestas de sociedad, y el respeto a las instituciones democráticas, y la idea humanista de dignidad humana sin atisbos de rebelión contra el orden social instituido, reproducidos a través de sus imperativos éticos (dogmas) y los procesos de creación de la verdad según el momento de desarrollo del capitalismo en América (racionalizaciones y nociones).

El miedo pentecostal puede parecer ajeno a la violencia física toda vez que esta secta cristiana no ha alcanzado el nivel de religión positiva, razón por la cual, según lo expresado por Hegel no tiene el poder para imponerse frente a otras creencias de forma violenta, poder que si ha alcanzado la religión católica principalmente durante la edad media, la religión islámica, y la religión cristiana protestante, así mismo como la religión humanista a partir de las revoluciones burguesas y en la actualidad. Por esta razón, el uso del miedo en el pentecostalismo es una suerte de dispositivo de seguridad asociado que integra formas de teatralidad en la ritualidad emotiva para desarrollar una subjetividad fóbica alrededor de sentimientos culposos y la práctica de la confesión.

El humanismo dentro del modo de producción capitalista ha configurado una nueva forma de religión encubierta, según lo expresado por Jhon Gray, al ser hegemónica tiene la

posibilidad de apropiarse del campo religioso estableciendo y monopolizando los bienes de salvación actuales, el pentecostalismo en sus momentos iniciales (EEUU) su expansión (Latinoamérica) y su consolidación (Neopentecostalismo neoliberal) está sujeto a esta forma de religión hegemónica aportando a dicho campo religioso y perpetuando las formas de poder de dicho orden y las élites dominantes, en este caso capitalistas de origen norteamericano.

Al interior de las sociedades modernas se hace más sofisticado el poder pastoral a través del dispositivo de seguridad en forma de gubernamentalidad, la dignidad humana, como verdad universal define la vida, la salud, y los derechos humanos como principios religiosos de este orden social, y se vale del poder pastoral para definir subjetividades culposas alrededor de dicha dignidad humana. El pentecostalismo, desarrolla este dispositivo de seguridad a través de la confesión con el pastor, sin dejar de lado, la confesión laica con el sistema médico y judicial. El miedo culposos adquiere formas pentecostales dentro de las formas laicas, el miedo al comunismo, el miedo al futuro, la enfermedad, la pobreza. Así que el pentecostalismo reproduce los miedos que ofrece el humanismo capitalista.

El pentecostalismo logra sembrar a través de la culpa, un miedo fóbico que se instala en la intersubjetividad, y se materializa a través del control del cuerpo, la mente y las conductas de los creyentes, ofrece formas de afrontamiento de miedos devenidos del orden social y sus periodos de expansión y crisis: da sentidos de identidad, y realización personal y colectiva.

El pentecostalismo es una creencia con alta capacidad de adaptación, heterogénea que logra dar sentidos durante periodos de crisis del sistema capitalista y periodos de orden, pero que no compite con el campo simbólico de la religión positiva hegemónica humanista.

La comprensión de la subjetividad política pentecostal hará posible la superación de discursos hegemónicos que dificulten la construcción de nociones compartidas de dignidad humana dentro en un diálogo abierto entre las distintas ficciones que confluyen en el escenario de lo público. Entendiendo en consecuencia la historia de esta creencia en su

posibilidad de dadora de sentidos a sus creyentes en los momentos vividos por el capitalismo norteamericano y su expansión colonial con lo cual esta creencia responde a los bienes de salvación que mantienen y legitiman el orden político de la hegemonía norteamericana, y legitima la idea democrática de dicho orden social.

## Bibliografía

- Observatorio de Libertad Religiosa de América Latina y El Caribe. (2019). *ONU - Eliminación de todas las formas de intolerancia religiosa. El Secretario General tiene el honor de transmitir a los miembros de la Asamblea General el informe provisional del Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias, Ahmed Shahe.*
- Agudelo López, A. (2016). *Fobopolítica. Rúbricas de una gubernamentalidad contemporánea.* Manizales: Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud alianza de la Universidad de.
- Agüero, M. A. (2007). El neopentecostalismo chileno. *El Cotidiano*, vol. 22, núm. 143, mayo-junio (143), 106-114.
- Alonso, V. J. (2016). Libertad de expresión y religión en la cultura liberal de la moralidad cristiana al miedo postsecular. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, ISSN-e 0041-8633, N°. 146 (mayo-agosto).
- Amaya, J. D. (2014). Misiones protestantes en Colombia 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura.*
- Arancón, F. (2013). EE. UU. en Latinoamérica. *el orden mundial.*
- Armstrong, k. (1991). *Mahoma. Biografía del profeta.* Barcelona: Nomos. S.A.
- Armstrong, k. (2015). *Campos de Sangre, la religión y la historia de la violencia.* Barcelona: Paidós, Orígenes.
- Armstrong, K. (2016). *Una historia de Dios, 4000 años de búsqueda en el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam.* Barcelona: Paidós.
- Armstrong, k. (2017). *Historia de la Biblia.* Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Armstrong, K. (2017). *Orígenes del Fundamentalismo, en el judaísmo, el cristianismo y el islam.*
- ASAMBLEA GENERAL DE LA ONU. (2010). *Eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación basadas en la religión y las creencias.* Resolución, ONU.

- ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS. (2019). *Informe del Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias*.
- Bahamondes González, L. A., & Marín Alarcon, N. (2013). Miedos sociales y religión: una reflexión a partir del pentecostalismo urbano chileno. *Sociológica (México)* Abr 2013, Volumen 28 N° 78, 99 - 138.
- Bauman, Z. (2000). MODERNIDAD LÍQUIDA. (F. d. Económica, Ed.) Buenos Aires, Argentina.
- Beltrán, W. M. (2013). Pluralización religiosa y cambio social en Colombia. *Artículo de investigación vinculado a la tesis doctoral*, 57-85.
- Beltrán, W. M. (s.f.). ESTADO DEL ARTE La expansión pentecostal en Colombia. . *Este ensayo hace parte de los documentos preliminares de la tesis doctoral*.
- Beltrán, W. M., & Cuervo, I. N. (2016). Pentecostalismo en contextos rurales de violencia. El caso de El Garzal, sur de Bolívar. *Colombia Revista Colombiana de Antropología*.
- Beltrán, W. M., & Penagos, R. Á. (2014). Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia. *Revista Colombiana de Sociología*.
- Bourdieu, P. (2006). GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL CAMPO RELIGIOSO. (A. B. Gutiérrez, Ed.) *Revue française de Sociologie*, XII, 1971, Centre d'Etudes Sociologiques, VOL. XXVII, 295- 334.
- Bunyan, J. (1678). *El Progreso del Peregrino*. Free editorial.
- Castro, R. B. (2007). Breve reflexión sobre las ideas de civilización, cultura y religión: pseudoteorías del miedo y bases para el diálogo en la sociedad internacional. *UNISCI Discussion Papers*, ISSN-e 1696-2206, N° 14.
- Corredor, C. (1990). Modernismo sin modernidad: Modelos de desarrollo en Colombia. *Controversia*.
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire. S.R.L.
- Echavarren, J. M. (2010). Bajo el signo del miedo ecológico global: la imbricación de lo sagrado en la conciencia ecológica europea. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, ISSN 0210-5233, N° 130, 41-60.

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio y Población*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- García, L. M. (2019). Miedo y religión. Acontecimiento: órgano de expresión del Instituto Emmanuel Mounier. *ISSN 1698-5486, N° 131*, 57-60.
- Ginzburg, C. (2015). Miedo, reverencia, terror: releer a Hobbes hoy. *Apuntes de Investigación del CECYP, ISSN-e 0329-2142, N° 26 (Diciembre), (Ejemplar dedicado a: Miedo)*, 30-49.
- Gray, J. (2017). *Misa negra, La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. (A. S. Mosquera, Trad.) Madrid, España: Espasa Libros S.L.U.
- Harari, Y. N. (2014). *De animales a dioses* (Décima primera impresión ed.). (J. Ros, Trad.) Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Harari, Y. N. (2015). *Homo Deus, breve historia del mañana*. Barcelona: Harvill Secker.
- Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Barcelona: Spiegel & Grau.
- Hegel, G. W. (1796). La positividad de la religión cristiana (1795-1796). En g. W. Hegel, & j. M. Ripalda (ed.), *escritos de juventud*.p.73-161 (z. S. Ripalda, trad., pág. 441). 1978. México-Madrid-buenos aires: fondo de cultura económica.
- Johnson, P. (2010). *La historia del cristianismo*. Barcelona: Zeta.
- Leguizamón, F. G. (2012). Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social. *Revista Folios*, 171-187.
- Leguizamón, F. G. (2014). Producción de nuevas subjetividades en movimientos pentecostales. El caso de Mampuján. *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*.
- Mansilla Agüero, M. A. (2007). El neopentecostalismo chileno. *El Cotidiano*, vol. 22, núm. 143, mayo-junio (143), 106-114.
- Mansilla Agüero, M. A., Muñoz Henríquez, W., & Piñones Rivera, C. (2018). Temor y temblor. Los simbolismos del miedo en la cultura pentecostal chilena. *Revista de ciencias de las religiones, ISSN 1135-4712, ISSN-e 1988-3269, N° 23*, 175-190.
- Mansilla, M. Á., Urtubia, L. O., & Rivera, C. P. (2017). Las estrategias del pentecostalismo chileno frente a la pobreza. Un análisis del periodo 1909-1989. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*.

- Mansilla, M. Á., Urtubia, L. O., & Rivera, C. P. (2017). Las estrategias del pentecostalismo chileno frente a la pobreza. Un análisis del periodo 1909-1989. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*.
- Marx, C. (1843). Crítica a la filosofía del derecho de Hegel.
- Merino, H. Z. (2010). Sujeto y subjetividad. *Revista Polís, Universidad Bolivariana* N° 9, 355-366.
- Migallón, S. S. (2015). Religión, verdad y violencia: La redención del miedo y del poder. *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, ISSN 0210-9522, ISSN-e 2341-085X, Vol. 73, N° 143, 2015, págs. 289-31, 289 -310.
- MINISTERIO DEL INTERIOR DE COLOMBIA. (2018). *POLÍTICA PÚBLICA INTEGRAL, "DECRETO 437 DEL 2018"*.
- Morín, E. (1998). La noción de sujeto. *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*.
- Navarro, A. (2012). Iglesia católica: vigencia de un sistema panóptico y estrategias derivadas del miedo. *Política y cultura*, ISSN-e 0188-7742, N°. 38. (Ejemplar dedicado a: *Religión, Estado y sociedad*), págs., 119-139.
- Netflix. (2008). The Family: The Secret Fundamentalism at the Heart of American Power, de 2008, y C Street: The Fundamentalist Threat to American Democracy, EEUU.
- Nussbaum, M. (2019). La monarquía del miedo. (Paidós, Ed.)
- Nussbaum, M. C. (s.f.). *LA MONARQUÍA DEL MIEDO, Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Barcelona: Paidós.
- ONU. (2016). *Informe provisional del Relator Especial sobre la libertad*.
- ONU. (12 de septiembre de 2019). La ONU busca garantizar la seguridad de los fieles en los lugares de culto. *Mirada global, Historias Humanas*.
- Palmera, C. R. (2007). Pentecostalismo y minorías religiosas. Aportes a la sociología de la religión. *Revista Colombiana de Sociología* 2007, 94-113.
- Panotto, N. (2014). Pentecostalismos y construcción de identidades sociopolíticas. *Desafíos*.
- Piñeros, J. A. (07 de 05 de 2018). "Investigaciones sobre Jesús de Nazaret". Recuperado el 2020, de <https://www.youtube.com/watch?v=dmE7cKiAp5k>
- Piñón, F. (1995). Hegel y el fenómeno de la religión. *Perspectivas teóricas*, 34-49.

- Ravagli, J. (2010). De lo popular en la cultura. Problemas analíticos en el estudio del pentecostalismo latinoamericano. *Revista Colombiana de Sociología*.
- Rendón, M. A. (2017). Micropolíticas y pluriversos: interrogantes y construcción de posibles.
- Roldón Pradera, C. (2017). Pentecostalismo y minorías religiosas. Aportes a la sociología de la religión. *Revista Colombiana de Sociología*, 95-113.
- Sabán, M. (26 de 09 de 2016). *Los orígenes del Cristianismo*. Recuperado el 01 de 01 de 2020, de Más sobre fe y vida en: [www.laconversacionencurso.org](http://www.laconversacionencurso.org): <https://www.youtube.com/watch?v=3BABbPNyvIo>
- Sarrazin, J. P., & Arango, P. (2017). La alternativa cristiana en la modernidad tardía. Razones de la migración religiosa del catolicismo al pentecostalismo. *Revista Folios*.
- Sociedades Bíblicas Unidas. (1960). *Santa Biblia*. Estados Unidos de América: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Souza, B. d. (2002). Emancipación y Multiculturalismo Hacia una concepción multicultural de los Derechos Humanos. *El Otro Derecho ILSA Bogotá*, 59-83.
- Tabares, I. R. (2012). El miedo al Apocalipsis o el miedo a nosotros mismos. *Revista Crítica*, ISSN 1131-6497, Año 62, N°. 977. (Ejemplar dedicado a: Repaso a nuestros miedos), 60-63.
- Velasco, F. P. (2016). El miedo y la religión: algunas reflexiones generales Antigüedad: religiones y sociedades. *Antigüedad: religiones y sociedades*, ISSN-e 1575-166X, N°. 14, 2016 (Ejemplar dedicado a: verenda numina. Temor y experiencia religiosa), págs. 23-41, 29-41.
- Villalmonete, A. (2006,). Cristianismo, ¿religión del amor-religión del miedo? *Revista cuatrimestral de ciencias eclesásticas*, ISSN 0470-3790, N°. 3, 551-596.
- Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad*. Madrid: Fondo de cultura económica.
- Weber, M. (2016). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (F. G. Villegas, Ed., & L. L. Lacambra, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Zemelmam Merino, H. (2010). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 9, N° 27, 355-366.



Zemelmam Merino, H. (2012). Subjetividad y Realidad Social. *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericano* Universidad Distrital Francisco José de Caldas.