

LA CONVERSIÓN AL PENTECOSTALISMO. UNA DISCUSIÓN TEÓRICA

Bernardo Guerrero Jiménez*

* Sociólogo. Universidad Arturo Prat. Correo electrónico: bernardo.guerrero@unap.cl.

“Los pensadores sociales deben tomar los análisis narrativos de otras personas con la misma seriedad con que ‘nosotros’ tomamos los nuestros”

(Rosaldo; 1989: 139).

La conversión religiosa -del catolicismo al pentecostalismo- está marcada por un fuerte componente emotivo. Se deja un estilo de vida y se adquiere otro. El modo como las ciencias sociales han visto este fenómeno, por lo general, desde una óptica racional lo reduce a categorías temporales como el antes o el después, descuidando la centralidad del fenómeno. Este artículo discute ese problema a la luz de las nuevas corrientes del análisis cultural.

Palabras claves: Conversión religiosa - Identidad cultural.

The religious conversion from Catholicism to Pentecostism is marked by a strong emotional component. A life style is left and another one is acquired. In general, social sciences have looked at this phenomom from a rational approach, reducing it to time-categories such as “before” or “after” and, thus, disregard the centrality of the phenomenon. This article discusses this problem by means of the new currents of cultural analysis.

Key words: Religious conversion - Cultural identity.

INTRODUCCIÓN

En América Latina cerca del 13% de la población nacional, dice pertenecer a algunas de las tantas ramas del pentecostalismo; ya sea de origen norteamericano o de estirpe nacional, como es el pentecostalismo chileno, en su gran mayoría.

Cuestionando la frase que dice que este continente es católico, hombres y mujeres, tanto del campo como de la ciudad, se entregan al movimiento

pentecostal, elaborando con ello una crítica nada de sutil contra la Iglesia Católica.

El momento que marca el ingreso a la nueva religión, lo constituye la conversión. Este es un momento trascendental ya que marca el inicio de una nueva vida. El análisis de este fenómeno y las formas como la ciencia social lo han analizado es el tema del presente trabajo.

El proceso de conversión está signado por un dramatismo que las palabras no son siempre capaces de transmitir. Dramatismo que se hace soportable y necesario en la medida en que él o ella encontrarán como final feliz el “conocimiento de la verdad”.

Independiente de la deprivación ideológica que el aymara esté padeciendo como producto del proceso de chilenización y la crisis de eficacia del culto autóctono y católico, no parece ser esa la única vía válida para entender el complejo fenómeno de la conversión. Tampoco sólo la vía patológica o de desviación social (Cucchiari; 1988: 436). Lo anterior no quiere decir que los elementos de crisis tanto a nivel estructural como biográfico no sean de importancia, sino que reducirlos a esos niveles resulta insuficiente.

El camino de la deprivación ideológica señala una fuerte determinación de factores externos sobre el individuo, que reacciona ante esos estímulos. Este énfasis reduce su capacidad para responder o no a estas presiones. Otro autor, Martín-Baró, a este mismo modelo le llama “culturalista” (1989: 14). De acuerdo a Cucchiari (1988: 437), la teoría crítica le otorga más atención a la interdependencia de los mundos relativamente autónomos, a la tensión entre condiciones externas y a la interpretación subjetiva de esa. Esta teoría pone la intencionalidad subjetiva en el centro del análisis. En esta misma dirección, Martín-Baró habla de la explicación interpersonal como vía para entender el proceso de conversión en América Latina. Para este autor el significado de los lazos interpersonales son claves para entenderlo, sobre todo en este continente donde la existencia de tribus locales o sociales facilita la expansión de movimientos como el pentecostal (Martín-Baró; 1981: 14).

Lo anterior se relaciona con la capacidad que tienen los aymaras para leer lo que está sucediendo en su sociedad; lectura subjetiva, marcada por su propia biografía y por sus propios ritmos emocionales, afectivos y religiosos y por el tipo de relaciones interpersonales que construya. Se trata, en suma, de ver cómo el aymara, en un momento determinado, supera la tensión entre lo que

ocurre a nivel macro con lo que le está ocurriendo en términos personales. La conversión es entonces, desde este punto de vista, una solución a la crisis que le acontece al individuo. En otras palabras, es una solución de sentido (Canales, Palma y Villela; 1991: 35).

Pero toda solución, aunque sea de sentido, tiene sus costos. No obstante, éstos serán asumidos como parte de un proceso más global en que siempre serán menores de lo que se va a ganar. Habría que indagar más a nivel de las características psico-sociales de los convertidos, para saber el peso relativo de los costos. En otras palabras, no sabemos con certeza (si es que la puede haber) cuánto le duele a un aymara dejar sus fiestas tradicionales, por ejemplo, por el culto pentecostal.

El proceso de conversión se puede equiparar a la vieja metáfora de la quema de las naves que Hernán Cortés practicó en México en tiempos de la Conquista. Quemadas las naves, no hay opción para volver. La conversión supone el abandono de una tradición religiosa internalizada en cada persona, por el acceso a otra. Este proceso tiene por lo general los pasos de la vieja vida-, la crisis -conversión y la nueva vida. Desde este punto de vista, la conversión debe ser percibida como un proceso de cosmogonía personal (Cucchiari; 1988: 422). El individuo vuelve a nacer. Otro autor habla de dos aspectos de la conversión. Uno tiene que ver con el hecho de que se altera el modelo tradicional de valores y el otro, muy ligado al primero, manifiesta que la conversión proporciona una nueva legitimación (Tennekes; 1985: 38). El uso de metáforas aquí es bastante elocuente para señalar el nuevo nacimiento. El autor citado habla del idioma mítico de la conversión para referirse a lo mismo (1988: 422). Así por ejemplo, expresiones como “mi vida ha sido un poco triste, pero hoy veo la luz...”.

En base al fenómeno de conversión al pentecostalismo, realizo un análisis (auto) crítico de la mirada teórica sobre este fenómeno, mediante la aplicación de algunas categorías enunciadas por Renato Rosaldo (1991), Clifford Geertz y James Clifford.

Se señala que la principal limitación para captar este fenómeno se ubica en el uso de categorías del antes y del después, dejando de lado, cuestiones tales como lo que ocurre en el momento en que se produce la experiencia religiosa.

Se finaliza haciendo mención a temas tales como la re-ubicación del analista social y el uso de narrativas que permitan comprender mejor la complejidad de la conversión religiosa.

CUESTIONES GENERALES

El advenimiento de la llamada cultura posmoderna, en el ambiente de las ciencias sociales, ha traído como consecuencia el cuestionamiento de las formas clásicas de hacer ciencias. Hay un profundo descontento, por un lado, con las formas tradicionales de mirar el mundo, y por otro, existe una gran resistencia a pensar que hay que desandar el largo camino, en que la Antropología, por ejemplo, veía en los pueblos aislados, en la observación participante y en el trabajo de campo, sus tres fuentes que le otorgaban identidad. Hoy el mundo se ha “achicado” hasta el extremo de hablar de aldea global. Y el modo de hacer la clásica etnografía está francamente cuestionado.

Lo anterior, tiene que ver por cierto con los grandes fenómenos que han ocurridos en las últimas décadas. El fin de los bloques que animaron la guerra fría, la internacionalización de la economía, la emergencia de nuevas y más rápidas formas de comunicación, el nacimiento de la aldea global, etc. Y por otro lado, la presencia de una cultura llamada posmoderna que postula que la modernidad ha muerto, y que el primado de la razón ha perdido lentamente su capacidad de atracción.

En las ciencias sociales, y sobre todo en la Antropología Cultural, este proceso ha tenido como escenario, una gran producción de literatura que se hace eco de estas problemáticas. Sus principales promotores han sido, sin ser exhaustivo, Clifford Geertz, James Clifford, Vicent Crapanzano, Renato Rosaldo y una larga lista de pensadores más.

El centro de la crítica parece estar centrada en la forma clásica de hacer y escribir etnografía, en un cuestionamiento al trabajo de campo y a la observación participante. Podemos agregar también, que la reflexión se centra en elementos más epistemológicos que tiene que ver con la objetividad y su búsqueda, la neutralidad valórica y la posición del sujeto en todo este entramado; también se plantean las vinculaciones de la Antropología con el Arte y la Literatura, y se hace mención a la necesidad de incluir la estética como un principio importante del texto. Finalmente, se releva el rol del antropólogo como autor de textos.

LA CONVERSIÓN COMO EMOCIÓN

En una reunión sobre pentecostalismo realizada el mes de octubre de 1996, en Santiago, un antropólogo planteaba la necesidad de que nuestra ciencia, se hiciera cargo también de los elementos teológicos que anima al pentecostalismo. Enseguida agregaba que era necesario estudiar más a fondo, el tema de la conversión, como un proceso fundante del ser pentecostal. Minutos después, un pentecostal, el hermano Andrés, se quejaba enormemente de los estigmas que sufren frente a sus hermanos. Argumentaba que su lucha era por demostrarle a los demás que también ellos eran cristianos. Terminaba diciendo que para entender mejor el tema del pentecostalismo “había que abandonar la epistemología racional” (sic).

Lo anterior, se podría plantear en la siguiente pregunta. ¿Es posible estudiar la intensidad religiosa de los pentecostales con las categorías actuales de la antropología cultural, que heredan de una u otra manera, el pensamiento ilustrado?

La pregunta es de suyo compleja, y la respuesta no es nada de fácil. Sin embargo, intentemos un rodeo antes de entrar en el tema.

El centro de la experiencia religiosa pentecostal signada por la presencia de la conversión, marca el paso de un estado a otro. Es, en términos antropológicos, un rito de pasaje.⁽¹⁾ Sin embargo, esta noción, sirve para destacar el paso de una situación a otra, pero no se centra en el proceso mismo. Es decir, hace alusión más al antes y al después, que al momento en que ocurre la situación de intensidad religiosa. En otras palabras, hay un énfasis en el proceso más que en el momento. ¿Por qué ocurre esta situación?. Simplemente, creo, por dos situaciones que están muy ligadas entre si. Primero, la antropología parece estar más centrada en la búsqueda de procesos que de momentos, y en segundo lugar, carece de una terminología que le permita acceder a la noción de conversión en sus componentes emotivos, de éxtasis y de fervor religioso.

Detrás de la necesidad de mirar la vida social y religiosa como proceso, está la idea de que en cualquier acto hay estructuras. En otras palabras, se concibe la cultura como control (Rosaldo; 1991: 100). Este autor, crítico de los modelos de Geertz y de Turner, plantea que para la antropología, y agreguemos la sociología también “los fenómenos como las pasiones, la diversión espontánea y actividades improvisadas, tienden a pasar por alto” (Rosaldo; 1991: 100). No queremos decir, que no haya orden social, o estructuras en la vida social,

(1) La misma noción de rito, tiende a enfatizar el proceso no el momento. Por otro lado, la muerte es vista como un ritual y no como una desdicha (Rosaldo; 1994: 26).

pero sobre dimensionar su presencia, es reducir los márgenes de espontaneidad en la vida social.

Este mismo autor señala además en su propuesta de análisis procesual, que la noción de ritmo es, casi siempre, ignorando a la hora de analizar la vida social. Al igual que Bourdieu argumenta que el análisis objetivante, tiende a ver los fenómenos, una vez concluidos. Sólo de esa forma aparecen como experiencia totalizadora. Esto ocurre cuando se analiza el proceso de conversión. La idea de la totalidad se captura a través del antes y del después, conceptos dicotómicos y cartesianos, que eluden la pregunta acerca del qué pasa en el momento en que el pentecostal decide cambiar de vida. De hecho, la mayor parte de los relatos de los procesos de conversión tienen esa orientación. ¿Pero qué pasa con el sujeto sumido en ese trance? ¿Que siente en el momento que sabe que nacerá a una nueva vida? ¿Qué contradicciones lo acechan? etc. Este último aspecto, diría Rosaldo, tiene que ver también con la posición del analista social. Los objetivistas, repite Rosaldo, “ven las cosas desde lo alto, después del hecho, con la sabiduría de la retrospectiva” (Rosaldo; 1991: 104). Los otros, los estudiados ubicados en otra posición social, pensemos en el pentecostal que se convierte, la situación es diferente. “Se orientan a sus vidas desde el centro de la corriente porque no puede predecirse lo que pasará después y cuándo pasará. Por su propia naturaleza, el futuro es incierto” (Rosaldo; 1991: 104).

Lo anterior obligaría al analista social, a una re-ubicación social que le permita entender mejor al otro. Sin embargo, ya no en el resultado de sus procesos, sino que en la dinámica que los llevó al desenlace. En este sentido, el relato del sujeto convertido en pentecostal, se parece mucho al relato que el analista social entrega de un determinado fenómeno. Ambos, se ubican después de. Los dos procesan su relato, desde una posición que en términos narrativos asume la fórmula: “Mi vida era así, y ahora es de este modo”. El analista social, diría “La vida del creyente, se caracterizó por una fuerte tensión entre un antes y un después...”.

Desde este punto de vista para Rosaldo es importante, relevar la fuerza cultural de las emociones. Así, para él, por ejemplo, la muerte, más que un hecho general, debe ubicarse en la esfera de competencia de quien o quienes están afectados a la pérdida de un ser querido (Rosaldo; 1991: 15). Lo anterior señala en el caso de la conversión, el impacto emocional que esta

experiencia tiene para el recién convertido y su entorno más directo. Aún así, los argumentos que los convertidos entregan acerca de su experiencia, se parecen más a una justificación del paso dado, más que a una elaboración emotiva de lo vivido. De allí que resulte extremadamente útil, diseñar nuevas miradas para aprehender dichas situaciones.

REUBICACIÓN Y AUTORIDAD ETNOGRÁFICA

¿Se debe convertir el analista social en pentecostal para dar con el ritmo, la gracia, la contradicción y el conflicto que todo proceso de conversión conlleva? Es esta una afirmación extrema, sin duda alguna, pero nadie nos asegura que un antropólogo pentecostal nos de una mejor imagen que un antropólogo que no lo sea. Aunque para hablar de este grupo religioso, no es necesario pertenecer a él, pero sí reformular nuestra posición social y cambiar el acento en la manera de narrar los sucesos. Esto implica abandonar la ética de la neutralidad valórica, y asumir el compromiso como una forma de comprender mejor al otro, y cambiar los acentos en las formas de narrar lo sucedido.

En los últimos años, ha sido Clifford Geertz el autor que más ha logrado sistematizar la llamada hermenéutica cultural. El ideal de esta propuesta consistía, básicamente, en que el analista social, conforme se va interiorizando en la cultura, va paulatinamente, cambiando o si se quiere reubicándose en su posición social (Geertz; 1973). Sin embargo, esta posición es cuestionada por Rosaldo, cuando afirma que nunca se puede llegar a un estado de reubicación tal, que permita entender al otro. Todas las interpretaciones son siempre provisionales. Los analistas están preparados para saber ciertas cosas, otras no (Rosaldo; 1991:20)

Por otro lado, la etnografía emergente, liderada por Clifford Geertz y otros, cada día asumen más la idea de la retórica del modo de hacer etnografía. Así Geertz, en su libro *Conocimiento Local*, se expone en la defensa del género del ensayo como la forma más útil para dar cuenta de cierto fenómeno. Frente al tema de la rigurosidad y la precisión, plantea que “cuanto más preciso y evidente para ser un rumbo, menos recomendable resulta” (Geertz; 1994:14). Con ello, para avanzar por “calles paralelas” el ensayo parece ser el camino más indicado (Geertz; 1994:15). En la misma dirección Clifford plantea que el trabajo de campo etnográfico, sigue siendo inusualmente sensitivo (Clifford; 1992:143). Da una serie de reglas acerca de los problemas de este tipo de trabajo, y plantea la pregunta acerca de la calidad de traducción de la

experiencia vivida. Para nuestro caso la pregunta es ¿Es correcta la traducción a través de la escritura que el antropólogo realiza de la experiencia de la conversión? ¿Se siente interpretado por ese relato el pentecostal? Clifford redondea la pregunta diciendo: ¿Cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas se transforma en escrito autorizado (Clifford; 1992:144).

Lo anterior se hace más complejo aún, ya que no sólo el antropólogo, sino que también el pentecostal, escribe sobre esta experiencia. La literatura que ellos mismo producen, como por ejemplo, en la revista Fuego de Pentecostés, está marcada por la misma lógica del informe del analista social. Desde este punto de vista, éste último, parece agregarle modelo explicativo o interpretativo a estas experiencias.⁽²⁾ ¿Cuál de las dos visiones tiene más valor?. Sin duda, que los lectores antropólogos se sentirán inclinados por la versión del analista social. No obstante, esto es parte de la autoridad etnográfica, más que de la riqueza del relato. Y como la autoridad del etnógrafo⁽³⁾ parece haber entrado en la fase del descrédito, será mejor que nos quedemos con ambas versiones.

(2) El modelo de la anomia por sólo nombrar al más conocido y el de más uso, es uno de ellos. Es sorprendente que, con una jerga distinta, los pentecostales lo utilicen también al hablar sobre las causas de su conversión.

(3) Sobre este tema ver el texto de James Clifford quien abordar el quiebre de la autoridad etnográfica, y diseña, lo que es su solución, la Antropología Interpretativa. Recomendamos su texto citado en la bibliografía.

(4) Victor Turner escribió: "Cada vez se reconoce más que la monografía antropológica es en sí un género literario, más bien rígido, que surgió de la noción de que los informes de las ciencias humanas deben ser diseñados bajo los de las ciencias naturales" (1989: 47).

NARRATIVAS. EL ANTROPÓLOGO Y EL PENTECOSTAL COMO AUTOR

La preocupación sobre el modo de hacer etnografía, y sobre todo, la manera como escribirla, ha sido puesto de manifiesto en forma explícita por Geertz (1989). Este autor, plantea, citando a Foucault, que la legitimidad de los discursos científicos, se deben sobre todo a que pertenecen a un conjunto sistemático de conocimientos, y no al hecho de que alguien los haya escrito. El autor-función desapareció. Y los escritos literarios, por su parte, sólo empezaron a aceptarse en la medida que estaban firmados por un autor (Geertz; 1989: 17).

El modelo narrativo utilizado por los etnógrafos, basado en las ciencias naturales, pretende "evitar que la visión subjetiva coloree los hechos objetivos" (Geertz; 1989: 19)⁽⁴⁾. El cómo escribir etnografía parece ser un tema de interés, más allá de sus implicancia estéticas que las debe tener, sino que también por la potencia que los recursos literarios tienen para entender determinadas situaciones, como por ejemplo, la conversión religiosa. No en vano, Rosaldo se queja de como personas interesantes y que tienen tantas cosas interesantes qué decir, lo hacen de un modo tan lerdo (Rosaldo 1991: 47). Esto tiene que ver, sobre todo con la idea, no sólo del logro del placer estético, sino también por lo sugerente que la narración puede ser. En el caso de la conversión religiosa, por ejemplo, la descripción de esta experiencia parece sólo radicar

en elementos, como ya lo hemos dicho, del antes y del después, y no del momento. La pregunta es cómo lograr describir esta experiencia que consiga el objetivo de transmitir lo importante y dramático que es esta experiencia, para el afectado.

A continuación cito algunos ejemplos clásicos de narración, tanto del antropólogo como del pentecostal.

El auto-relato del pentecostal. La siguiente es la versión de un pentecostal, contada años después del producido el fenómeno:

“En el sueño entonces que el Señor me regeneró. En el sueño me regeneró. En el sueño yo me encontraba como que yo era un nuevo conscripto, que recién dentaba al Servicio Militar... Buen grupo, puros jóvenes habíamos ingresado para el Servicio Militar. Pero eso era enseguida. Ahora que pasa el mayor que comanda todo el grupo, decía: ‘Vamos a hacer la operación con estos jóvenes, que jamás van a crecer si no le hacemos la operación’. También yo había sido transformado como todos, pulitos, pulitos, (pollitos) de lejos me miraba pulimos de gallina. Y el jefe de lo que tenía que comandaba y él despluma, despluma, dejando sin plumas. Yo era el último, a mí también me desplumó. Esta era la operación que hizo para conmigo el poder de Dios, sin plumitas me dejó. Y recién me despierto sin plumas. No sé, con otro corazón. Comprendo que estas plumas haigan sido todos los vicios”.

La metáfora utilizada por el autor-pentecostal refiere a la situación ocurrida en el sueño, donde reina la no-conciencia. El símbolo del pollo desplumado alude a la sensación de sentirse desnudo frente a Dios. Sin plumas, en la vigilia, es ya haber nacido de nuevo. Mas esta versión oral, años después de la conversión, ¿reproduce fielmente lo que pasó? O es solo una ficción al modo como lo entiende Geertz. Es decir, como algo modelado, algo hecho (Geertz; 1992: 557). El sentido original de la palabra fictio no tiene que ver con cosas inventadas, declara este autor. Para este pentecostal, lo relatado no es más que un hecho imaginado, más no inventado. El vivió la experiencia, pero los códigos con la cual narra su experiencia, sólo sirve para actualizar lo vivido.

El antropólogo por su cuenta, hace algo similar. Lo que uno hace -y hablo en primera persona- es tomar ese relato y ponerlo en la página de un libro como un testimonio fiel del original. Les creemos a nuestros informantes. En acto seguido aplicamos a lo citado, una líneas que tienden a explicar lo acontecido.

Deprivación psicológica, quiebre de la autoridad religiosa tradicional, etc, sirven para contextulizar, teóricamente, lo ya recopilado.

La conversión es también una experiencia desgarradora, En los términos de los aymaras católicos, la conversión expulsa al individuo de la tierra, de la Pachamama y lo centra ahora en un nuevo escenario donde la tierra ya no es la clave de su existencia como ocurre con la visión aymara católica de la realidad. Aunque rápidamente esa expulsión, o mejor dicho ese abandono, será legitimado por el hecho de creer que se ha encontrado algo superior.

Finalmente, digamos que la conversión es una historia acerca del presente movida hacia una particular visión de futuro, pero hecha con los materiales del pasado (Cucchiari 1988: 429), en la que la satanización del pasado, no sólo estructural sino también biográfico, hace posible la nueva vida.

El pasado es re-interpretado en el marco de un presente nuevo y de un futuro mejor. Las huellas de Satán, según este testimonio, se dejan ver por doquier. Las naves quemadas ya no sirven para regresar.

Llama la atención en el discurso de los pentecostales el reiterado uso de palabras que se constituyen en un preciado arsenal simbólico, sobre todo cuando se precisa establecer la diferencia con el otro: el no salvado, el católico. Hay una barrera que los separa, pero no es infranqueable. De hecho, la propia biografía de cada uno de ellos es ejemplo claro de lo anterior. Palabras como sombra y luz, ignorancia y conocimiento, error y verdad son elocuentes a la hora de articular su biografía. El pasado pecador fue necesario para conocer el presente numinoso. Desde esta perspectiva, la biografía pentecostal y la construcción conceptual que de ella se hace están llenas de metáforas. Así por ejemplo: “antes era vicioso, totalmente corrompido”. Mas cuando conoció el Evangelio “se regeneró totalmente”. Tristeza y felicidad son dos palabras guías que indican dos formas de estar en la vida, una la del mundo, inferior; y otra la de Dios, superior.

La narrativa de la guerra es bastante sintomática: el otro, el no salvado, es enemigo, más aún si se le asocia a la Iglesia Católica. Los no-salvados constituyen un potencial capital para la obra, pero también son un peligro para los designios del Todopoderoso. Satanás infiltrado en ellos, y que opera a través de esas personas o instituciones, no trepidará esfuerzos para opacar la obra del Señor. De allí entonces que la guerra es sin tregua y sin echar pie atrás. De lo mismo resulta el uso de palabras en las campañas de predicación

de sospechoso parecido a las campañas militares y también a las de sanidad lideradas por la ciencia médica, en las que hay que expulsar el virus que daña al organismo. Conquista, sanidad y salvación se inscriben en esta lógica. Los pueblos que se entregan al pentecostalismo son pueblos conquistados, salvados y sanitarizados, de allí que haya que romper todos los símbolos que recuerden su pertenencia a otra religión. La metáfora del fuego es útil por cuanto recuerda la destrucción del pueblo para resurgir higiénico y salvado.

Las nociones de mundo y de salvación, en el lenguaje pentecostal, guardan una relación de ruptura entre sí. Mas esta última no se puede entender sin la primera. El mundo es la vida sin Dios. Ser para el mundo es la manifestación de una experiencia de frustración. Mientras que ser para Dios implica la realización biográfica, el punto que abre la puerta de la felicidad (Canales, Palma y Villela; 1991: 460). La salvación, por su parte, implica salir del mundo, de la frustración y del sin sentido para introducirse en otra forma de estar en la vida. De allí que salvarse es cambiar de vida. De este modo, la vida en el ritual católico es una vida de perdición. Salvarse, además, está ligado a la libertad asociada a no caer en los vicios que el pentecostalismo ve en la sociedad católica.

El cambio de universo simbólico, en el caso que nos ocupa, pasa además por el descrédito del anterior mundo religioso. Esto en la medida en que ayuda a legitimar la nueva opción religiosa.

Por último, hay que señalar que la conversión con todos sus modos de objetivarse, física y verbalmente sólo es posible en la medida en que el futuro converso vea en la nueva oferta religiosa un mundo relativamente coherente y conocido. De otro modo no se podría entender la conversión de un católico al mundo pentecostal.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Lo planteado anteriormente genera interrogantes que rebasan los objetivos de este artículo. No obstante, creo que se hace necesario, para el análisis cultural revisar constantemente las categorías a utilizar.

La conversión al pentecostalismo al igual que otros procesos rituales deben tratar de entenderse en su dinámica emotiva enfatizando lo que acontece

al sujeto que vive esa experiencia. El modelo narrativo que proviene de la literatura es con frecuencia mucho más rico que el que usa las ciencias sociales y que provienen de las ciencias físicas.

La narrativa de ambos se parecen increíblemente. La autoridad en un caso deviene de Dios, en el otro de la ciencia. Los dos se nutren de narrativas bañadas de lenguajes figurados. Lo que para el pentecostal es no hallarse en el mundo, para el antropólogo es deprivación psicológica. Lo que para el pentecostal es sufrir y padecer angustia, para el antropólogo es anomia. Palabras más, palabras menos, ambos usan modelos narrativos para decir lo mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Canales, Manuel; Palma, Samuel; Villela, Hugo. En *Tierra Extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*. Amerindia, Sepade; Santiago, 1991.
- Varios autores. En *Tierra Extraña: Itinerario del Pueblo Pentecostal de Chile*. Amerindia. Sepade; Santiago, 1988.
- Cucchiari, Salvatore. Adapted for heaven: conversion and culture in western Sicily. En: *American Ethnologist* Vol. N° 15. N°3; 1988. pp 417-440.
- Clifford, James. *Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa Editorial; Barcelona, 1995.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Fontana Press; New York, 1995.
- *El Antropólogo como Autor*. Paidós Estudios; Buenos Aires, 1989.
- *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*”. En: *Antropología Lecturas Paul Bohannan y Mark Glazer* (eds.) McGraw-Hill; Madrid, 1992. pp 545-568.
- *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós Estudios; Buenos Aires, 1994.
- Geertz, Clifford; Clifford, James y otros. *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Gedisa Editorial; Barcelona, 1992.
- Guerrero, Bernardo. *A Dios Rogando. Los pentecostales en la sociedad aymara del norte grande de Chile*. University Press; Amsterdam, 1994.
- Martín-Baró, Ignacio. *Sólo Dios salva. Sentido político de la conversión religiosa*”. En: *Rev. Chilena de Psicología*. N° 1; Santiago, 1989. pp. 13-20.

Rosaldo, Renato. Cultura y Verdad. Nuevas propuestas de Análisis Social. Editorial Grijalbo; México, 1989.

Tennekes, J. El Movimiento Pentecostal en la Sociedad Chilena. Ciren y Sub-Facultad de Antropología Cultural y Sociología No Occidental. Universidad Libre de Amsterdam. Centro de Investigación de la Realidad del Norte; Iquique, 1984.

Turner, Victor. La selva de los símbolos. Siglo Veintiuno; España, 1990.