

DESDE BOLIVIA A LAS NACIONES: EL NEOPENTECOSTALISMO DE LA IGLESIA MINISTERIO DEL NUEVO PACTO PODER DE DIOS EN LA PAZ, BOLIVIA *

FROM BOLIVIA TO THE WORLD: THE NEOPENTECOSTALISM OF THE MINISTRY OF
THE NEW PACT OF GOD, CHURCH IN LA PAZ, BOLIVIA

Miguel Ángel Mansilla** y Rodrigo Moulian Tesmer***

Resumen

El objetivo de este artículo es describir las prácticas culturales en las ritualidades cúllicas neopentecostales de la iglesia Ministerio del Nuevo Pacto Poder de Dios, en la ciudad de La Paz, Bolivia. Para ello hemos dividido el artículo en dos apartados: Iglesia Poder de Dios y Neopentecostalismo del Ministerio del Nuevo Pacto Poder de Dios. Este último apartado lo dividimos en cuatro partes: "La constitución de la comunidad aymara", "Un neopentecostalismo global", "Un espacio de religión popular" y "Una comunidad joven: el k-pop neopentecostal". Finalmente, destacamos que la iglesia Poder de Dios integra la cultura local para hacerla global, al tiempo que localiza lo global, manteniendo de este modo mantiene vinculadas a las generaciones adultas y jóvenes.

Palabras clave: Neopentecostalismo, andino, pentecostal, aymara.

Abstract

The aim of this article is to describe cultural practices in the religious ceremonies of the Neopentecostals of the Ministry of the New Pact of God, church in the city of La Paz, Bolivia. For this purpose, we have divided the article into two sections: the Power of God Church and the Neopentecostalism of the Ministry of the New Pact of God. The latter section is divided into four parts: The configuration of the Aymara community Neo-Pentecostalism. A space for a plebeian religion and A young community: Neo-Pentecostal K-Pop. Finally, we underline how the Power of God church incorporates local culture in order to foster a global appeal, while at the same time identifying at the global level, thus maintaining its connection with older and younger generations.

Keywords: Neopentecostalism, andean, pentecostal, aymara.

Fecha de recepción: 03-03-2021 Fecha de aceptación: 01-06-2021

Introducción

El neopentecostalismo se caracteriza, fundamentalmente, por su mensaje de teología de la prosperidad, lo que se traduce en el énfasis, por parte de los predicadores, de la promoción económica, laboral e incluso de emprendimiento microempresarial de los creyentes. Así, se incentiva la participación de devotos en espacios públicos y políticos, con el fin de conquistar lugares de poder. Además, entre sus características centrales se encuentra la inclusión de diversas manifestaciones culturales locales a sus actividades. Por otro lado, también promueve el uso de los medios de comunicación, sobre todo de internet, distinguiendo entre templo concreto y templo virtual.

A nivel latinoamericano, el neopentecostalismo ha sido ampliamente estudiado en las últimas décadas (Abel 2017;

Algranti 2010; Bahamondes y Marín 2013; Jaimes 2012; Mardones 2005; Mariano 1999, 2002; Mansilla 2006, 2007, 2008, 2011; Scháfer 1992; Silveira 2000, 2002; Vásquez 2006; Carpio, 2021). En este contexto de estudio, se ha caracterizado como un movimiento religioso evangélico, de sectores medios y urbanos. Sin embargo, hasta ahora, las investigaciones han desatendido su relación con la población indígena¹. ¿Quién pensaría que un movimiento religioso urbano de esas características atraería al mundo de los pueblos originarios? Sin embargo, no se trata de un fenómeno nuevo. La relación con el mundo indígena surge con el neopentecostalismo, ya registrado en Centroamérica

¹ También en la zona andina están apareciendo otros trabajos de investigación ligados a la relación del protestantismo con el mundo indígena (Mansilla *et al.*, 2016; Fonseca 2020; Espinoza 2021).

* Este artículo es resultado del proyecto FONDECYT Regular núm. 1180924, "La fe mueve fronteras".

** Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile, mansilla.miguel@gmail.com

*** Universidad Austral de Chile. Valdivia, chirmoulian@hotmail.com

por ciertos investigadores (Abel 2017; Schäfer 1992; Stoll 1990). Sin embargo, para la mayor parte de las investigaciones, el neopentecostalismo en la población indígena queda sumido en el pentecostalismo. Al respecto, René Abel (2017) señala:

No podemos separar la religiosidad neopentecostal de la identidad étnica que está muy presente en todas las áreas donde los pobladores se desenvuelven. Es así como observamos en Almolonga (Guatemala) un tipo de neopentecostalismo étnico que integra los elementos de la identidad indígena con los valores empresariales y organizacionales de la teología de la prosperidad (Abel 2017:87).

Actualmente, el neopentecostalismo con alta población indígena es un fenómeno notorio en Bolivia. Diversas investigaciones abordan la visibilidad y el crecimiento del mundo evangélico en este país. Así, el Censo 2001 mostró que un 19% de la población boliviana se declaraba evangélica. Además, y aunque en el Censo de 2012 no se consultó por religión, los evangélicos siguen creciendo en el país andino, al igual que en la mayoría de Latinoamérica, con excepción de Chile.

En este contexto, ¿por qué resulta interesante investigar sobre el neopentecostalismo de la iglesia Ministerio del Nuevo Pacto Poder de Dios (también llamada iglesia Poder de Dios) de La Paz, Bolivia, desde Chile? En primer lugar, si bien existen importantes investigaciones acerca del mundo evangélico y su vínculo con la realidad indígena boliviana (Frías 2002; Loayza 1998 Prado 1997; Ströbele-Gregor 1989); así como estudios relacionados directamente con el mundo pentecostal (Albó 2005; Loayza 1998; Rivière 1988, 2004; Ruuth 1997; Wagner 1970) que guardan relación con el mundo pentecostal chileno, no se registran investigaciones sobre el neopentecostalismo chileno ni el establecimiento de un circuito neopentecostal². En segundo lugar, estudios sobre este movimiento religioso boliviano han sido desatendidos, al tiempo que se evidencian algunas menciones de carácter reduccionista al referirse a movimientos neopentecostales como *Ekklesia*, bajo la etiqueta de "iglesia supermercado" (Ruuth 1997) u otras que lo resaltan como una secta (Loayza 1998). Entre los pocos autores que han trabajado el neopentecostalismo sin recurrir a prejuicios o estigmas, encontramos a Andrew Canessa (2002, 2004), para quien dicho movimiento religioso es una religión de la posmodernidad, en tanto que otros investigadores logran destacar su llegada a los sectores medios y a la población indígena, especialmente a los aymaras (Córdova 2011; Rosas 2011; Tancara 2011). Por último, la Iglesia Poder de Dios es una de las denominaciones neopentecosta-

les con más rápido crecimiento de feligreses en Bolivia y de expansión a países latinoamericanos, por lo cual representa, a su escala, al pentecostalismo global (Anderson 2007; Lindhardt 2012).

La mayoría de las investigaciones sobre protestantismo y pentecostalismo —desarrolladas en las décadas de 1980 y 1990 en Bolivia— tomaron el rumbo de la sospecha y la conspiración. De este modo, la perspectiva de la sospecha tuvo una fuerte connotación "ideológica-política" (Giménez 1996:21), es decir, sus investigaciones están "marcadas por el sello del complot externo y por categorías rígidas que, más que explicativas, tenían una connotación condenatoria a la diversidad religiosa" (Casilla 1996:72). La idea era mostrar cómo "la religión socava la protesta popular o fomenta el imperialismo" (Spedding 2004:29). Por tanto, la religión se comprendía como un instrumento del imperialismo para engañar, en este caso, a los indígenas. Por consiguiente, se tendía a pensar que las adscripciones protestantes implicaban una extensión de la cultura norteamericana (Rivera *et al.*, 2005:11) y, "a pesar de los diferentes enfoques, casi todos coincidieron en afirmar que el protestantismo, fue un factor de destrucción cultural y social entre los pueblos aborígenes" (Duarte 1990:3). Algo que, por lo menos hasta la década de 1980, también fue muy generalizado.

Por otra parte, se calificó a los evangélicos como "sectas pentecostales [que] desarrollan su control utilizando a los medios de comunicación" (Loayza, 1998:48). Incluso investigadoras como Strobele-Gregor (1989) —quien en su estudio sobre una comunidad adventista aymara en La Paz dice preferir el concepto de "comunidades de fe" o "comunidades religiosas"—, no elude el término de secta (Strobele-Gregor, 1989:15). Así, al definir el concepto de comunidad religiosa destaca que:

La pertenencia a una de estas comunidades religiosas está sometida a principios estrictos, y requiere participación consciente y activa. Requisito indispensable para poder permanecer en la comunidad religiosa es el cumplimiento estricto de esas normas de conducta prescritas y la observancia de los principios de fe. Está excluida la pertenencia simultánea a otra comunidad religiosa (Strobele-Gregor 1989:16).

Para estos autores, el pentecostalismo en la sociedad andina no considera ningún elemento cultural andino indígena, sino que es panrupturista. Esta postura se inserta en la ideología de la sospecha, que concibe al protestantismo como instrumento norteamericano, asignándosele la función de ser debilitador de la protesta proletaria e indígena. La centralidad está puesta en el quiebre y se plantea que el protestantismo no tiene ningún vínculo con la cultura local. En esa misma línea, se destaca el caos, el sectarismo

2 En Iquique, encontramos la iglesia Ministerio Apostólico Internacional Jesús es el Rey, del pastor apóstol Félix Orquera: <https://www.facebook.com/MinisterioApostolicoInternacionalJesusEsElRey/>

y la desestructuración en su inserción al mundo indígena, algo en lo que también se enfocaron otros investigadores en contextos distintos de la región latinoamericana (Rado- vich 1983; Robr 1997; Van Kessel 2005 [1983]). Como se- ñala Prat (1997), bajo esta concepción hay una “supuesta debilidad congénita de la naturaleza humana que la hace proclive a la manipulación” (2007:74). Esta perspectiva no atiende a que la religión es un sistema de símbolos cultu- ralmente situada (Geertz 2005), por consiguiente, ninguna religión puede obviarla.

Estudiar el neopentecostalismo del Ministerio del Nuevo Pacto Poder de Dios resulta importante, ya que es la igle- sia de esa corriente con más rápido crecimiento en Bolivia. Además, no solo brinda espacio y tiempo en los cultos do- minicales a las expresiones andinas, sino que también se pueden hallar grandes grupos de mujeres indígenas en sus espacios de oración. También integra otras expresiones cul- turales para satisfacer las demandas de los tipos de creyen- tes que asisten al templo. Del mismo modo, comprende un circuito de templos neopentecostales entre La Paz, Iquique y Oruro. En este sentido, se trata de un neopentecostalis- mo con pretensiones globales, pues no se circunscribe al territorio, a la frontera, a la memoria indígena o su pasado mítico, sino que reinventa un futuro en donde el boliviano es el protagonista y sujeto de la historia. Asimismo, la iglesia Poder de Dios enfatiza a sus creyentes el llevar el Evangelio a las naciones y, de hecho, en los códigos lingüísticos que emplean en los cultos y reuniones se puede escuchar decir: “de Bolivia para el mundo” o “de Bolivia para las naciones”. Esto se evidencia en los cultos, en donde se danza y grita haciendo ondear decenas de banderas en los lugares donde la iglesia tiene presencia en América Latina.

Hasta el año 2019, la iglesia Poder de Dios se había exten- dido a unos 10 países y tenía pretensiones de llegar a va- rios más. Cabe resaltar que, según la visión de esta iglesia, migración y movilidad transfronteriza se entienden como un llamado de Dios para trabajar y misionar. De esta manera, Chile es uno de los países considerados para tal misión, es decir, se considera parte de la misión “porque es el país en donde el Evangelio se ha enfriado por el materialismo” (Entrevistada de Poder de Dios). Por consiguiente, los bo- livianos se sienten llamados a revitalizar el Evangelio en Chile, especialmente en el norte de ese país.

En este contexto, el objetivo de este artículo es describir las prácticas culturales en las ritualidades cúllicas neopen- tecostales de la iglesia Ministerio del Nuevo Pacto Poder de Dios en la ciudad de La Paz, Bolivia, con el fin de mostrar el dinamismo, flexibilidad y plasticidad de este movimiento religioso, que no solo es capaz de integrar y hacer global la cultura local, sino también localizar lo global. La información de este artículo se obtuvo a través de cuatro observaciones

realizadas en el templo Poder de Dios del apóstol Guacha- lla, entre agosto y diciembre de 2018, y entre junio y sep- tiembre de 2019. Los autores de este texto participamos de los distintos cultos que se efectúan los domingos, así como también de los tiempos de oración efectuados du- rante la semana y también estuvimos presentes en otros cultos especiales. Igualmente, conversamos con distintos informantes, tanto hombres como mujeres, principalmente mujeres adultas que viajaban a Chile ida y vuelta, tanto a Arica como a Iquique. Junto con lo anterior, conversamos con cuatro expertos sobre pentecostalismo en la ciudad de La Paz: un cientista político, un filósofo aymara, un teólogo aymara y una educadora aymara, quienes contribuyeron a situar y contextualizar la información recolectada.

Iglesia Poder de Dios

El neopentecostalismo llegó a Bolivia a comienzos de la década de 1970, de la mano del pastor Julio César Rui- bal, conocido como el Apóstol de los Andes por la pre- nsa secular de los años setenta. Ruibal viajó a los Estados Unidos a la edad de 16 años para continuar sus estudios secundarios y posteriormente seguir la carrera de medici- na. En 1971, se convirtió al Evangelio a través de Kathryn Kuhlman, una de las iniciadoras del neopentecostalismo a nivel mundial. Cuando regresó a Bolivia, Ruibal comenzó sus conocidas campañas evangelísticas, las que lograron concentrar hasta 80 mil personas. A una de instancias asistió el entonces presidente de la república, Hugo Banzer Suárez, figura que posteriormente otorgó su autorización para predicar y evangelizar en Bolivia a puertas abiertas. Esta información fue corroborada por la misma Kathryn Kulmann, en una prédica del año 1972³. Fue así que Ruibal fundó la iglesia Ekklesia⁴.

Los pastores Alberto Salcedo Peñaloza y su esposa, la pas- tora Silvia Camacho, se han hecho cargo de la iglesia Ekkle- sia desde su inicio hasta la actualidad. Es allí donde llega un joven Luis Guachalla, quien posteriormente se separó de esa iglesia para levantar una propia, conocida como Minis- terio del Nuevo Pacto del Poder de Dios. Este movimiento –originado al alero de una plaza en la década de 1980– no contaba con templo, por lo cual el pastor Guachalla y sus seguidores se congregaban en la plaza Villarroel (La Paz). Después de eso, se trasladaron de lugar en lugar por la ciudad: Técnico Ayacucho, cine Madrid y Esmeralda, etc. Donde obtuvieron mayor visibilidad fue en el cine Monu- mental Robby. Pero el gran salto definitivo lo dieron durante el año 2002, cuando compraron un terreno de tres mil me- tros cuadrados en medio millón de dólares para construir lo que ahora es el megatemplo conocido como La Casa de

3 <https://www.youtube.com/watch?v=JOSfw2Z4vv0>

4 Posteriormente, el pastor Julio César Ruibal viajó a Colombia. En Medellín, multitudes –de hasta cien mil personas– asistieron a sus campañas. El 13 de diciembre de 1995 fue acorralado a balazos en la puerta de la iglesia que fundó, por predicar en Cali contra el narcotráfico.

Dios, una edificación de cuatro pisos y con dos espacios de oración, los cuales se dividen en Templo Mayor y Templo Menor. El primero, tiene una capacidad para unas siete mil personas y el segundo, para unas dos mil personas. Actualmente, el valor del inmueble se cotiza en unos 15 millones de dólares aproximadamente. Además del centro de predicación, al 2010, el pastor Guachalla dirige una treintena de iglesias (Red Iberoamericana de Estudio de las Sectas [RIES] 2010). Hoy esa cantidad de iglesias se ha duplicado.

Adicionalmente, la iglesia cuenta con dos estaciones de radio (90.1 FM y 600 AM) y un canal de televisión. En la matriz, disponen de una librería y una decena de pequeños negocios, dependientes de la iglesia, en donde venden CDs, DVs, insignias y medallas con referencia a la iglesia. En el primer piso, funciona un comedor, que los domingos se convierte en un mercado aymara, donde se encuentran platos típicos, como el tradicional chairo y el chicharrón, papa chuño o charqui. De igual modo, los negocios vecinos aprovechan la masiva concurrencia de la gente para ganar dinero con la venta de productos de pequeños negocios.

El templo menor está abierto, de lunes a sábado, desde las 6 de la mañana para la oración. De esta manera, las personas acuden a orar y cantar en aymara. Es interesante observar cuando hay momentos de "cadenas de oraciones" en las que un centenar de mujeres aymaras, con sus bebés en aguayo, oran, cantan o danzan. En el Templo Mayor, a un costado del púlpito, se observan varias decenas de muletas que son expuestas como símbolos de milagros de sanidad, aunque lo llamativo es que no haya sillas de ruedas. Estas representaciones de milagros fueron heredadas del pastor Ruibal, quien hacía lo mismo como una forma de memoria del milagro y para activar la fe para uno nuevo.

Neopentecostalismo del Ministerio del Nuevo Pacto Poder de Dios

A diferencia de antes, hoy se aprecia la aceptación y valoración de la cultura andina en el mundo neopentecostal (Córdova 2011; Rosas 2011; Tancara 2011). Esto se expresa en la inclusión de ciertos ritos con sustrato indígena —anteriormente demonizados— de religión popular en los cultos de la iglesia Poder de Dios. Por ejemplo, lo que sucede cada domingo en el lugar. A las seis de la mañana, en el tercer piso del templo, se realiza un culto que congrega fundamentalmente aymaras, cuya celebración se realiza en lengua aymara. Allí asisten principalmente adultos y adultos mayores. Por otro lado, en el segundo piso se realiza un culto neopentecostal típico, donde es posible de encontrar —en cualquier lugar y reconocible tanto por su estilo musical como por la prédica de teología de la prosperidad y sanidad y milagros— una multitud de fieles indígenas (unas tres mil personas aproximadamente). En esta instancia, si bien las prédicas son en español, se traducen

al aymara. Asimismo, en el subterráneo, se encuentra un culto simultáneo, inédito, muy característico de festividades del catolicismo popular. Las prédicas interpelan a las divinidades polares, de diablos y ángeles, y los animadores instan a bailar, girar y saltar vigorosamente, diciendo: "El que no salta es del diablo"⁵, "el que no gira es del diablo", "el que se cansa no es de Cristo", "danza como ángeles de Dios". En algunos momentos, una banda de bronce se instala en la parte de afuera del templo para recibir a todos los fieles con música andina, la cual es perceptible desde lejos y los hace sentir bienvenidos.

De este modo, Poder de Dios permite ritmos y estilos musicales habitualmente rechazados por las iglesias evangélicas y pentecostales en general. Incluso, una de las hijas del pastor y apóstol Guachalla interpreta música andina en diferentes ritmos. En este sentido, es interesante constatar cómo Poder de Dios incluye en su repertorio cúllico ritmos de la diablada y morenada, cuando las agrupaciones, en general, no las incorporan por tratarse de ritmos que originalmente se vinculan a figuras como el diablo (diablada) o la esclavitud (morenada). En esa línea, uno de nuestros informantes claves, señala:

Recuerdo una conversación entre mi mamá (quien asiste a la Iglesia Nazareno en El Alto) y una hermana miembro de Poder de Dios en la que ella decía que nuestra iglesia era muerta y que en su iglesia se gozaba en el Espíritu, porque danzaban con bandas. Y evidentemente es así, un día lo pude constatar (Entrevista a una informante clave).

En base a lo revisado acerca del neopentecostalismo de la iglesia Poder de Dios, a continuación repasaremos cuatro aspectos relevantes de su culto: la constitución de la comunidad aymara, el neopentecostalismo global, el espacio de religión popular y una comunidad joven: el k-pop neopentecostal.

La constitución de la comunidad aymara

En la iglesia Poder de Dios, exponente de un tipo de neopentecostalismo con una importante presencia indígena:

Se permite la recreación de la experiencia comunitaria andina tradicional mediante la conformación de un grupo solidario y cohesivo. No obstante, la importancia relativa de la competitividad —especialmente en lo que trata de acumulación de prestigio mediante el

⁵ Al respecto, Alberto Díaz (2011) destaca: "en el área andina los indígenas percibieron en el diablo una figura ambivalente en cuanto a su poder. Podía generar maldad o hacer el bien, lo que permitió no sólo temerle a su asedio como acontecía en Europa, sino que incluso fue posible para los indígenas dialogar con el demonio como lo hacían con sus wakas, ídolos o antepasados. Por esta razón, los cronistas vincularon las pláticas de los indios y las wakas con los oráculos de Lucifer" (Díaz 2011:66).

testimonio de vida— crece a partir del individualismo religioso propagado (Prado 1997:254).

Por consiguiente, una de las características fundamentales de la herencia religiosa protestante, adquirida tanto por el pentecostalismo como por el neopentecostalismo, es el individualismo. Un individualismo entrelazado con la comunidad, donde inicialmente la comunidad sirve al individuo cuando llega desvalido y necesitado, para que, después, el individuo sirva a la comunidad. El servicio a la comunidad varía, pero lo más valorado son las oraciones, atraer a nuevos conversos, las ofrendas y los diezmos. El sentido de pertenencia aumenta la participación e identificación de los creyentes y fortalece el sentido comunitario.

Como se ha mencionado anteriormente, en Poder de Dios las reuniones cúllicas comienzan los domingos a las seis de la mañana. Este horario tan anticipado no es algo particular de esta iglesia, sino solo de aquellas denominaciones a las que asisten aymaras adultos y adultos mayores de origen rural. Tanto como en La Paz o el Alto, esta característica se repite en otras ciudades andinas como Oruro, Cochabamba, los bordes de Santa Cruz y otras⁶. En este contexto, un pastor pentecostal de la ciudad de La Paz, dijo:

Nuestras reuniones comenzaban a las 9 de la mañana los días domingo. Un día se me acercaron unos hermanos aymaras y nos dijeron que se levantaban a las 5 de la mañana y no tenían en qué ocupar su tiempo y nos pidieron que hiciéramos un culto para ellos y en aymara, a las 6 de la mañana. Y así lo hicimos hasta hoy (Conversación personal con pastor pentecostal de Asambleas de Dios de La Paz).

Por otra parte, la ciudad de La Paz, como destaca Blanes:

Se expandió siguiendo los principales caminos troncales que llevan a Oruro, Cochabamba y Santa Cruz, el que vincula también con el norte de Chile y el eje del Sur boliviano; al mismo tiempo, es la salida por el eje central del país. El otro camino es el que lleva hacia el Perú, y finalmente, el que se abre hacia la zona tropical del Norte (Blanes 2007:33).

En estos mismos caminos se ha extendido el pentecostalismo y ahora se expande el neopentecostalismo. Algunas mujeres con las cuales conversamos después de los cultos, cuentan que viajan permanentemente desde La Paz hasta Iquique y se congregan en la iglesia neopentecostal Jesús el Rey o en el templo de Las Asambleas de Dios en Iquique. Algunas de ellas siguen el denominado circuito neopentecostal: Poder de Dios (apóstol Guachalla) y Cristo Viene (pastor Ricardo Claire), ambas de La Paz (Bolivia),

o Jesús el Rey (apóstol Félix Orquera, Iquique) y Templo Bethel (pastor David Muñoz, Iquique). No siempre pasan por los mismos lugares, sino que varían los pasos fronterizos. Algunas veces, viajan desde La Paz-Puno hasta Tacna, para pasar por Chacalluta-Santa Rosa (conexión Arica-Tacna). O bien, por Tambo Quemado (conexión Oruro-La Paz-Arica), Colchane-Pisiga (conexión Iquique-Oruro) y así llegan al centro comercial de la Zona Franca de Iquique (ZOFRI). En efecto, no solo hay circuitos comerciales, sino también circuitos neopentecostales transfronterizos, algo inicialmente desarrollado por Rivière (1988), para el caso del pentecostalismo.

Estas moviidades espaciales transfronterizas se relacionan con las moviidades de pisos ecológicos de las culturas altiplánicas, cuyas comunidades se manejaban en diferentes territorios para aprovisionarse de distintos productos desde el altiplano hasta la costa (Bolaño 2010). En este tránsito entre pisos ecológicos desde la costa hasta las alturas, “nadie está exento de las afectaciones que la hipoxia provoca al cuerpo humano y de las reacciones defensivas de este” (Bolaño 2010:122). En esos desplazamientos, las mujeres entrevistadas comentan que acullican (es decir, mascan coca o coquean) para trasladarse de un lugar a otro, e incluso para pasar a Chile es permitido en la frontera en mínimas reservas. A diferencia de Chile, el “acullicio” en el neopentecostalismo boliviano es una práctica tácita, porque se trata de una práctica cultural reconocida como medicinal y no como vicio o drogodependencia. Una de las mujeres entrevistadas, de nombre Dionicia y aproximadamente de 45 años —quien viaja trasladando productos bolivianos desde la Paz hasta Arica, y luego compra cosas en Arica para venderlas en una feria en Patacamaya (a 100 km de La Paz)— destaca que esa era la forma de vivir que había elegido: trasladándose de un país a otro. Tiene su ruta y viaja en camiones. Se alojaba, al iniciar estas rutas, en la casa pastoral de la Iglesia del Nazareno Guallatire en Arica (única iglesia aymara del norte de Chile) y después en la casa de una hermana. Luego, comenzó a congregarse en una “avanzada” de su iglesia en Azapa y viajaba una vez al mes de La Paz a Arica.

Asimismo, otra mujer entrevistada, quien también acostumbra a viajar entre Bolivia y Chile como forma de trabajo, ese autodenominaba “la Alpaca”, por su autonomía, pero a la vez por su necesidad de viajar de manera permanente y de estar en contacto con su familia andina, tanto del lado de Bolivia como de Chile.

De igual modo, las iglesias neopentecostales, especialmente de La Paz y El Alto, y Poder de Dios no son las únicas que contienen alta composición de familias andinas que, aunque no sean de reciente migración, mantienen vínculos permanentes con los espacios rurales. Además, se movilizan

⁶ Sobre el concepto de tiempo y espacio en la casa y vivienda se recomienda ver a Muñoz 2020.

entre espacios urbanos y rurales, lo que no es exactamente migración, sino movilidad. En temporadas de siembras y cosechas, estas mismas personas fieles desaparecen de las iglesias, porque regresan a sus comunidades a ocuparse de la tierra. Por consiguiente, las ofrendas de animales, frutas y verduras, conocidas como primicias, son ocupadas en la cocina y comedor que dispone la iglesia en el subterráneo, donde se venden alimentos muy económicos, cuya finalidad no es ganar dinero, sino más bien que los fieles coman en el templo. Esto es una práctica común en las iglesias con alta composición indígena. Al respecto, nos señala una informante de la Iglesia Playa Verde de la ciudad de La Paz (perteneciente a una denominación del Nazareno) lo siguiente:

Mi papá, que es pastor, recibe primicias de la siembra: papa, oca, chuño y otros productos. Esta práctica se realiza en iglesias con población indígena pues la realizan en sus comunidades, pero al congregarse o ser miembros de una iglesia en la ciudad, entrega sus primicias al Pastor. De hecho, a la hora de la ofrenda, las mujeres pasan al altar y ahí dejan bolsas con mercadería conocidas como primicias (informante clave).

Justamente, las prédicas que se escuchan y resaltan desde los púlpitos apuntan a ellos: "Entonces la tierra dará su fruto, comeréis hasta que os saciéis y habitaréis en ella con seguridad" (Lev. 25:11). Las prédicas y la lectura de los textos bíblicos son aplicados al contexto rural, y uno de los más utilizados es:

Yo os daré lluvias en su tiempo, de manera que la tierra dará sus productos, y los árboles del campo darán su fruto. Ciertamente, vuestra trilla os durará hasta la vendimia, y la vendimia hasta el tiempo de la siembra. Comeréis, pues, vuestro pan hasta que os saciéis y habitaréis seguros en vuestra tierra (Lev. 26:4-5).

Esto tiene un sentido, no solo simbólico, sino real para los aymaras campesinos, que en temporadas regresan a trabajar a sus chacras: prosperidad de la tierra para los campesinos y prosperidad económica para los ciudadanos. Esto es característico de otras ciudades de alto nivel de población indígena como Oruro, Cochabamba y Santa Cruz. Ahí donde el neopentecostalismo aymara se ha extendido, en el caso de Santa Cruz, se trata de una población flotante y móvil. Esta religión es afín a estos ciudadanos de dos mundos (urbanos y rurales) que viven en la ciudad, pero no son de la ciudad, en cuanto los predicadores neopentecostales les entregan dos discursos que son atractivos, aplicables tanto para el campo como para la vida urbana, tales como: "Ciertamente el Señor dará lo que es bueno, y nuestra tierra dará su fruto" (Sal. 85:12); "el perezoso desea y nada consigue, pero el que es diligente será prosperado" (Pr 13:4); o "amado, deseo que seas prosperado en todo, y que tengas salud,

a la vez que tu alma prospera" (La Biblia 3 Jn 2). Estos textos bíblicos no solo son permanentemente predicados, sino también usados como eslogans, o bien, estampados en los *souvenirs* que se venden en los stands de las iglesias.

Más aún, como destaca Blanes (2007), entre finales del siglo XX y comienzos del XXI (según los Censos de 1992 y de 2001), la población urbana de Bolivia pasó de 3.694.846 –sobre un total de 6.420.792 habitantes– a 5.165.230 –sobre un total de 8.274.325. La tasa de urbanización pasó de 57,55 % en 1992 a 62,4 % en 2001 Blanes 2007). Sin embargo, como argumenta Urquiza (2006), más de un tercio de la población vive en la pobreza, y de este una décima parte vive en la extrema pobreza y la indigencia.

El neopentecostalismo llega a estas comunidades andinas con el consuelo de que "Dios ama al pobre, pero no la pobreza" o el brindar esperanza de "superar la pobreza a través de la ofrenda y de servir a Dios" (expresiones escuchadas en los cultos de Poder de Dios). Más aún, se alza como espacio fraternal en donde se habla, predica y resalta la lengua aymara, ya sea en las prédicas, pero sobre todo en los espacios informales de los comedores y patios de comidas. Cuando no se predica en aymara, entonces hay un traductor simultáneo de esta lengua. Aquí comúnmente se canta en aymara, se lee la Biblia en aymara y para el regreso a casa están los programas radiales en español y en aymara. Incluso, en otros programas radiales se predica y canta en quechua.

De igual modo, al terminar el culto, están las mujeres indígenas con distintos negocios de ventas de comida andina a precios muy económicos. De este modo, asistir a un culto neopentecostal no es solo sinónimo de refugio, tampoco solo de nostalgia, sino que es reproducción y producción, reminiscencia y vivencia de la cultura andina. Ahí está lo llamativo del neopentecostalismo de la iglesia Poder de Dios: su inclusión de las culturas indígenas, en donde las mujeres y las jóvenes usan polleras sin avergonzarse, en contraste con otras iglesias, como por ejemplo Ekklesia, donde las mujeres vestidas de polleras son muy escasas. El hecho de que la cocina, los puestos de negocios y los comedores estén en el primer piso, casi en el subterráneo, más bien da cuenta de cuáles son las bases y el fundamento de este movimiento religioso, su inclusión étnica.

Los mensajes, las oraciones y la música recurren al consuelo. Apelan a la revitalización cotidiana de aquellos cuerpos cansados por el trabajo que los empobrece o debido a las largas caminatas para llegar al templo. Pero lo más importante, el discurso neopentecostal interpela a la magia del dinero. Los andinos, como todos los indígenas, son personas de trabajo y de esfuerzo. El trabajo es sinónimo de esfuerzo y de sufrimiento. No se podría concebir un andino

sin el trabajo. El trabajo adquiere un valor ontológico. Tan distinto de los prejuicios de la burguesía clasista y racista, al decir que “el que es pobre lo es por flojo”. Sin embargo, el neopentecostalismo conduce a reflexionar a sus fieles que el “trabajo puro” empobrece; más bien necesitan de la magia de la ofrenda para salir de la miseria. Visto así, trabajo y ofrenda son el único medio para alejarse de la miseria y la pobreza.

Para los sociólogos habituados a leer la literatura marxista, lo anterior sería la máxima expresión del opio y de cómo la religión no solo enajena, sino que también explota y oprime a los indígenas. Sin embargo, para los andinos trabajar y ofrendar no es algo ajeno, sino que es un principio del capital cultural propio de la cultura andina: ofrendar y trabajar, y trabajar y ofrendar, antes a la Pachamama y ahora al neopentecostalismo, no es algo muy distinto. El neopentecostalismo brinda esperanza a los indígenas de poder superar su pobreza y su miseria. Tal como decía Corten (1996), el neopentecostalismo predica un pentecostalismo que ama al pobre, pero no la pobreza; pero, además incentiva a superar la pobreza.

Parafraseando a este autor, diríamos que cuatro aspectos distinguirían al neopentecostalismo: a) en vez de situar el sufrimiento en el plano cognitivo, lo sitúa en el plano emocional; b) construye el acceso igualitario de la palabra en la comunidad a través de la glosolalia, el testimonio y la música; c) Jesús ama al pobre, pero no la pobreza; por consiguiente, se manifiestan las posibilidades de superación de la misma; d) por último, ofrece una reconfiguración de la violencia en la que los pobres serán redimidos del terror, la catástrofe y la violencia, sustentados en la creencia premilenarista (Corten 1996). En este sentido, el pobre cuando se convierte al neopentecostalismo ingresa en el plano de la oposición, “pobre, pero rico”, reemplazando el dicho popular “pobre, pero honrado”. De ese modo, la pobreza, para el creyente, ya no es una condición social sino espiritual, por tanto, la pobreza pasa a ser una condición temporal, ya que ahora cuenta con el Espíritu Santo que brinda los recursos simbólicos (consuelo y esperanza) para salir de la pobreza. En este sentido:

El peso de la tradición oral se expresa, entre otras instancias, en la importancia otorgada a la memorización de versículos, la participación de los miembros mediante testimonios y anuncios, y la flexibilidad en cuanto a las distintas capacidades de lectura. El uso del cuerpo, por parte de cada individuo, y la orquestación de los movimientos por parte de los que dirigen el culto, el uso del tiempo y el espacio recrean el ambiente sacral tradicional. El potencial comunicativo de todas estas instancias refuerza la identidad cultural de los creyentes, ahora dependiente en primera instancia

de su identidad religiosa; si son evangélicos antes que aymaras/quechuas, su evangelismo es aymara/quechua (Prado 1997:251).

No se trata de personas que vivan de la mendicidad, sino que el trabajo que tienen es solo de sobrevivencia, porque “no existe una escasez de empleo, ya que en el sentido estricto no están desocupados, sino una escasez de ingreso, signada por el poco capital para sus actividades propias y por el alto excedente de oferta en relación con la demanda” (Urquiza 2006:57). Al recorrer las calles de La Paz y El Alto, las mujeres que tiene un puesto de trabajo muy precario escuchan alguna radio evangélica, tales como Radio Cruz del Sur en La Paz (la Iglesia Evangélica Bautista), Radio Cruz del Sur en La Paz (la Iglesia Evangélica Bautista), Radio Caranavi en Caranavi (Iglesia Evangélica Luterana), Radio Luterana Noruega (Cochabamba), Radio Mensaje en Montero, Santa Cruz (Iglesia Metodista), u otras con presencia nacional, como Red Orión Sistema Satelital de la Asociación Unión Boliviana de la Iglesia Adventista (Aguirre, Reyes y Arroyo 2003). Pero, como es habitual, las más escuchadas son las de corte neopentecostal, como Radio Bendita Trinidad (Iglesia Bendita Trinidad), Radio Luz de Dios Bolivia (Ministerio Luz de Dios es Vida).

Tal como destaca Albó (2005), “los más pobres se lanzan a esta aventura religiosa sin preocuparse tanto por su futuro, que igual es imprevisible. Al no tener nada que perder, también están dispuestos a apostar más en esta inminente ida al cielo” (2005:320), pero el neopentecostalismo ofrece ambas posibilidades: ir al cielo y, mientras tanto, de camino, buscar y encontrar una mejoría económica. Es posible que sea una ilusión, pero brinda esperanza y una posibilidad de un futuro abierto a personas que nacieron en la pobreza y no ven la posibilidad de salir de esta con el trabajo precario, empobrecido y empobrecedor que les toca realizar.

Un neopentecostalismo global

Es sencillo pensar o imaginar el neopentecostalismo como una religión global en California (Los Angeles, San Diego o San José) o en Florida (Miami); o bien, en Guatemala o Brasil, pero ¿en Bolivia? Efectivamente, Bolivia es uno de los países donde más se ha desarrollado y ha ejercido impacto el neopentecostalismo. Una de las grandes transformaciones que ha logrado es el cambio sobre la concepción del dinero y el trabajo. Mientras que distintos movimientos y pensamientos como el protestantismo, el marxismo, las comunidades indígenas, el pentecostalismo y otros resaltan el trabajo como un principio ontológico, contrariamente para el neopentecostalismo el trabajo pasa a un segundo lugar como bendición material (movilidad social) y es la ofrenda lo que conlleva a la movilidad social. El dar y el recibir se constituye en un principio ontológico. El sacrificio es desplazado desde el trabajo hacia la ofrenda. El trabajo es solo

un medio para la ofrenda. Este discurso sobre el trabajo y el dinero encuentra eco en ciudades como La Paz y El Alto, en donde se aprecia que trabajo y ofrenda forman parte del principio ontológico del ser comunidad andina, y en donde:

La afluencia de población fundamentalmente aymara y de la formación de una 'ciudad región' culturalmente heterogénea, [cuyas] poblaciones del centro y sur de la ciudad se distancian social, económica y culturalmente de las poblaciones aymaras de las periferias (Blanes, 2007:35).

En los templos, tanto las oraciones como las predicas resaltan: "Él es el dueño del oro y la plata", por lo que el dinero no es pecaminoso, sino que lo es el "amor al dinero" (la avaricia, el no dar). En las prédicas, se escucha: "El dinero es un instrumentopreciado en la sociedad y también para la iglesia, y se transforma en instrumento para aumentar la gloria de Dios, a través de la ofrenda", dice un predicador. Como consecuencia de este pensamiento, en cada culto se toma una o más ofrendas. El tiempo de recolectar la ofrenda es tan importante como la prédica. Se comienza con distintos textos bíblicos aplicados al dinero y a la ofrenda. Uno de los más usados es: "Dios ama al dador alegre". Pero también, otros como "invierte en el reino de Dios"; "Dios te recompensará por tu ofrenda". Mientras se recolecta la ofrenda, se satura de textos bíblicos sobre ofrenda y recompensa, y los recolectores de ofrenda, además llevan un chaleco institucional que dice: "Dios bendice al dador alegre". Como destaca Rivière, "toda mejora de las condiciones de vida es integrada por los hermanos como un favor divino relacionado con la calidad y cantidad de donaciones hechas a Dios por intermedio de la iglesia" (Rivière, 2004:347).

Ahí donde hay megatemplos neopentecostales como en La Paz, El Alto o en los márgenes de la ciudad de Santa Cruz, "los indicadores sociales muestran situaciones críticas en las grandes áreas metropolitanas, donde resalta la percepción de las desigualdades y de los procesos de exclusión en las tres áreas, particularmente en indicadores como vivienda, y sobre todo, calidad de vida" (Blanes, 2007:40). Coincidentemente con este panorama social, la iglesia Poder de Dios atrae mayoritariamente a los pobres, a diferencia del neopentecostalismo de Ekklesia, que congrega a los sectores medios y profesionales, en donde los andinos que participan en los cultos, abandonan su indumentaria indígena. Es por ello que en Poder de Dios los cultos se saturan de textos bíblicos relacionados con la prosperidad, tales como: "la persona generosa será prosperada y el que sacia a otros también será saciado" (Pr 11:25); "acuérdate de Jehová tu Dios, porque él te da el poder para hacer las riquezas, a fin de confirmar su pacto que juró a tus padres, como en este día" (Dt. 8:18) o "porque yo sé los pensamientos que tengo acerca de vosotros, dice Jehová, pensamientos de paz, y

no de mal, para daros el fin que esperáis" (Jer. 29:11). En cambio, en Ekklesia la prosperidad económica pasa a ser un tema secundario. De hecho, en los cultos que observamos, las prédicas giraban en torno a la ideología de género.

En la búsqueda enfática de la ofrenda no está dada solo para construir o embellecer los templos. El mismo templo de Poder de Dios ya es un milagro económico en medio de una ciudad con altos niveles de pobreza. Si miramos la ciudad de La Paz y analizamos el panorama económico-social de sus habitantes, esta se caracteriza por "la pérdida de capacidad adquisitiva de los asalariados que redundan en una menor demanda y, por tanto, en un menor ingreso de los informales, produciendo en éstos mayor pobreza y la imposibilidad de dejar la actividad informal" (Urquiza, 2006:57). Aquí los pastores neopentecostales y sus familias (apóstoles, profetas, predicadores) se presentan a los pobres que llegan por primera vez a los templos como modelos de movilidad social accesibles al pueblo. Ellos se muestran como testimonios vivos de la movilidad social. También lo son las radioemisoras, canales de televisión abierta y programas de radios, en los que en cada emisión es otro culto más, y en los que presentan testimonios de sanidades, milagros y bendiciones económicas. De igual modo, ahí también se piden ofrendas. Está el caso del pastor Guachalla, quien es visto como una autoridad admirada y reverenciada. Al finalizar los cultos, las mujeres indígenas pasan adelante del púlpito, se aglutinan y todas piden su bendición: intenta tocarlo y ser tocadas, o bien, le entregan algún presente. Una informante clave nos señaló:

Cuando la Iglesia Poder de Dios funcionaba en el ex-cine Monumental, ubicado en una zona popular muy comercial como es la Garita de Lima, los miembros de la Iglesia realizaban kermeses, rifas y muchas actividades para reunir fondos para construir "La Casa de Dios". En los cultos se exhibía una maqueta grande del proyecto del templo que es ahora. Estaba en la entrada de lo que ahora es su iglesia, con el fin de orar y recolectar ofrendas y recursos teniendo en mente el templo. Recuerdo que su construcción fue realizada por los miembros, que eran de oficio albañiles y otras relacionadas. Esa era la ofrenda que se entregaban: servicio (Informante clave).

Las prédicas radiales tienen las mismas rúbricas que las prédicas cúlticas del templo y a la vez cobran mucha relevancia. La radio se constituye en un culto electrónico, en otro culto más, donde priman las prédicas de sanidades, milagros y prosperidad. De este modo, "las ofertas protestantes inciden en la vida cotidiana de los conversos, donde las oportunidades de participación y reconocimiento social, de participar en actividades recreativas o de formación, son de gran importancia" (Frías 2002:164). De igual modo, las

prédicas están saturadas de experiencias de milagros de los predicadores, ya sea del apóstol Guachalla u otros predicadores, ya sea los hijos del apóstol, yernos o líderes de confianza. En la concepción de enfermedad y sanidad,

Hay cierta semejanza con la concepción tradicional; según ésta las enfermedades tienen un origen “exterior” y “sobrenatural”. El pastor y sus asistentes consagrados han adquirido la función de curandero o “yatiri” tradicional porque pueden sanar, como él, por medio de ritos parecidos (imposición de las manos, soplos en diferentes puntos del cuerpo, etc.) (Rivière 2004:346).

Si no hay acceso a los cultos o a la radio, entonces están los CD o los pendrives con las prédicas grabadas que se venden en las afueras del templo. Pero no se trata solo de un fenómeno religioso local, regional o nacional, sino de uno con pretensiones globales. En tanto, en los cultos, como dijimos anteriormente, encontramos las distintas banderas de países vecinos como Chile, Perú, Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay, Ecuador, Colombia, etc., países hacia los que la iglesia del apóstol Guachalla ha enviado distintos misioneros para extender el Evangelio. Los predicadores señalan que desde Bolivia se llevará el avivamiento al mundo, pasando por América del Sur, del Norte, Europa, Asia y Oceanía. Esto no parece descabellado, no solo por las decenas de banderas que ondean en los cultos, sino también por las oraciones que se elevan para distintos países en las reuniones de intercesión, así como también se expresa en las composiciones musicales de los distintos grupos y estilos musicales (australianos, mexicanos, guatemaltecos, brasileños e incluso surcoreanos) que se integran en los diferentes cultos. Lo interesante es que los jóvenes y adultos jóvenes andinos, hombres y mujeres, son llamados a realizar ese trabajo para que Bolivia cambie el mundo, para que avive el mundo con el Evangelio. En cuanto a las personas que no pueden asistir a los templos, estas igualmente son llamadas a ofrendar y orar, pues Dios les recompensará.

Otro aspecto de estos cultos neopentecostales son los testimonios acerca de encontrar trabajo, de la creación de una microempresa, de orar por la chacra, el campo, los animales, etc. Hay tiempo y espacio para contar el milagro, ya sea en los cultos o en la radio. En esos espacios de oración y plegarias.

Vuelven a encontrar el derecho a la palabra, el de ser escuchado, de contar sus angustias y problemas durante los cultos, de comunicarse individual y colectivamente con Dios, todas ellas facultades de las que estaba despojado en el ‘otro mundo’ (Rivière 2004:346).

Las catarsis en medio de las oraciones por sanidad y milagros, son impresionantes. No solo son relevantes para los

cultos, en las oraciones y en los testimonios, sino también en los tiempos de intercesiones, en donde el templo está abierto desde las 6 de la mañana para orar durante toda la semana. Una vez convertidos y convertidas, se hacen parte de las comunidades que existen al interior de la gran comunidad neopentecostal, siendo “uno de los temas frecuentes, aunque no siempre explicitados, por los convertidos, es lo que podríamos llamar ‘recuperación de dignidad’. ‘Ahora soy gente’, dicen a menudo” (Rivière 2004:345).

Un espacio de religión popular

El neopentecostalismo de la iglesia Poder de Dios “ha dado un nuevo impulso a la cultura aymara urbana. Esta iglesia en particular se constituye en una auténtica expresión evangélica aymara. Sus símbolos, su estructura, sus relaciones sociales, su propio imaginario, están impregnados por el mundo aymara” (Córdova 2011:32). Lo más destacable es el uso de la lengua aymara en los cultos y oraciones. Si bien:

El 67,44% de los alteños tiene como idioma materno el español, la identificación con los pueblos originarios es superior al 80%. La mayoría de la población metropolitana que se identifica con pueblos originarios habita las laderas oeste y norte de La Paz, colindantes con El Alto, así como de las demás secciones municipales concurrentes, predominantemente indígenas (Urquiza 2006:97).

Esto es lo que se expresa en los cultos de Poder de Dios. Llama la atención que en estos servicios religiosos algunas mujeres adultas mayores entran con bastón y, cuando comienzan a bailar, es como si volvieran a su juventud. Muestran tanta energía al hacer giros en sus movimientos de cintura al son de las polleras, que es un espectáculo impresionante⁷. Algunas entran en éxtasis y comienzan a hablar en lengua, mientras un coordinador predica en aymara, *aymarañol* y otras veces en español, animando con expresiones como: “el que se cansa es del diablo, así que sigamos danzando para el Señor”. De esta manera, la festividad, la música y los bailes son permanentes en los cultos de Poder de Dios. De igual modo, se leen textos bíblicos como: “tú has cambiado mi lamento en danza; has desatado mi cilicio y me has ceñido de alegría” (salmo 30:11) o: “restitúyeme el gozo de tu salvación, y sostenme con un espíritu de poder” (Sal. 51:11). Tras esto, el animador baja del púlpito y pasa por las bancas alentando a los feligreses a bailar. Es una clara manifestación de cómo la religión neopentecostal es mucho más flexible en cuanto a retomar prácticas religiosas y festivas de claro origen andino, como son el Carnaval de Oruro (Bolivia) y la fiesta de la Tirana (Chile)⁸.

⁷ Sobre la importancia de la música en el quehacer cotidiano y ante toda actividad, se recomienda ver el texto de Daponte y Palmiero, 2020.

⁸ Ver a Daponte, *et al.*, 2020.

En el neopentecostalismo ciertas prácticas culturales se vuelven difusas, sobre todo en relación con la música u otras prácticas menos conocidas como el "vómito santo", que se produce a consecuencia de la imposición de manos. Las expresiones de vítores como saltos, gritos y silbos, a modo de manifestación de alegría, es algo solicitado y promovido por los mismos coordinadores cúltricos. Los espacios dentro o fuera, interior o exterior, se vuelve también difusos, porque en los horarios de culto, excepto en la mañana temprano, hay tanta gente dentro como fuera del templo. Por su parte, la gente en el exterior está comprando, comiendo o conversando, borrando las diferencias entre iglesia y mercado. Algo similar se observa, por ejemplo, en los grandes mercados andinos de la ciudad de Santa Cruz, en donde abajo (en el primer piso) funciona un negocio y en el segundo piso hay un templo pentecostal. De este modo, templo, mercado y comercio están muy presentes y no son realidades dicotómicas rechazadas, como sí sucede en Chile.

A la hora del culto de Poder de Dios, el templo está repleto, pero también hay gente conversando, comiendo afuera o descansado en las gradas de las escaleras para subir desde la calle al templo. De igual modo, la concurrencia del templo es un aliciente para la actividad económica de otros negocios situados en calles aledañas, pero que no pertenecen al templo. Afuera del templo, además de la comida, se venden pequeños productos de la Biblia y otros referentes, como aceites, flores, perfumes; todos con los nombres bíblicos y denominacionales. En ese sentido, no hay diferencia entre crucifijos, medallas, aguas benditas, etc. del catolicismo. Aquí, lo "popular encuentra otra poderosa forma de identidad en las bandas de metales y percusión, un instrumento colectivo de gran fuerza, sonoridad y simbolismo, ideal para ocupar espacios públicos y expresarse en colectividades danzantes (Urquiza 2006:112).

Finalmente, al convertirse al mundo neopentecostal, a las personas "se les permite alcanzar una igualdad, por lo menos antes los ojos de Dios. Frente a los demás comunitarios, el ideal de la igualdad es reemplazado por una nueva jerarquía: ellos son los elegidos, superiores al "mundo runas", y buscan nuevas formas de prestigio" (Frías 2002:164).

Una comunidad joven: el k-pop neopentecostal

Gran parte de la adolescencia y juventud que asiste a los templos pentecostales es de cuna evangélica. Es decir, no han sufrido el dramático proceso de conversión, por tanto al tratarse de una segunda generación evangélica, " carecen del fanatismo de los primeros conversos y están más dispuestos a integrarse a la dinámica de la comunidad" (Frías 2002:164), pero, al mismo tiempo, intentan alejarse del ser indígena en lo explícito, asumiendo otros estilos musicales, vestimentas y estéticas corporales. Por otro lado, los jóvenes se vuelven menos refractarios a la cultura andina,

al catolicismo popular o a los estilos musicales de modas, porque son parte del contexto social y cultural del neopentecostalismo, propio de la juventud. Es decir, producen una resignificación del ser andino desde sus propios códigos generacional (Mendoza *et al.*, 2020).

Los jóvenes parecen disfrutar y promover la cultura neopentecostal de Poder de Dios, pero en conjunto, es decir, con estilos globales extraídos de las redes sociales y de una cultura religiosa no tradicional. Para estos jóvenes, su lucha ya no es entre católicos y evangélicos, ni tampoco de modernidad contra tradición, sino que su afán es contra los exclusivismos religiosos. Ellos y ellas captan lo que consideran bueno de la globalización y lo ajustan a su cultura, su localidad, su religión, sus creencias, tal como antes lo hicieron otros estilos musicales, como el rock (Corpus 2016; Mosqueira 2013). Así, uno de los aspectos más interesante e innovador de este neopentecostalismo es el referido a los estilos musicales provocadores que adhieren. Por ejemplo, la inclusión del k-pop en los cultos evangélicos juveniles. Es conocido que este estilo y cultura musical, proviene de Corea del Sur y está influido por distintos géneros musicales como el rock, jazz, reggae, electrónica, techno, entre otros, los cuales se alzan por encima de la raíz tradicional de Corea del Sur y también sobre los distintos contextos socioculturales en donde es adoptado.

En el contexto de la ciudad de La Paz, la influencia de los *k-popers* (seguidores de este estilo musical) se percibe desde el año 2010. Los *k-popers* "consumen productos del mercado coreano, pero a la vez reproducen la música, los videos, organizan actividades, confeccionan uniformes y adoptan comportamientos por su condición de fans" (Copa y Poma 2017:210). Los adolescentes y jóvenes acceden a estos estilos musicales, películas y novelas (doramas) utilizando herramientas de alcance global como las redes sociales. Cabe destacar que, en un principio, los seguidores de esta corriente musical se reunían en la plaza Camacho, lugar donde entraron en contacto con otros jóvenes con los mismos gustos. Según destacan Copa y Poma (2017),

El k-pop ha creado varios subgrupos de esta nueva tendencia, ellos son: Ulzzang: son aquellas personas cuya belleza reside específicamente en la cara. Momzzang: son aquellas personas que por su belleza modelan su cuerpo. Tomboy: son aquellas mujeres que se comportan y visten como varón, teniendo un look masculino. Dorameros: personas que les gusta ver doramas (series coreanas) (2017:214-215).

Esto muestra que el k-pop en el mundo neopentecostal no es original, sino que, más bien, el pentecostalismo, es un movimiento religioso plástico y flexible, que liba y trasiega su contexto social y cultural, tanto local como global.

En este sentido, los líderes jóvenes neopentecostales son quienes hacen la conexión con la música global y se dividen en dos grupos: uno, de jóvenes y otro, de adolescentes aymara que se da en la tarde-noche del domingo. El de jóvenes, toca música australiana del grupo Hillsong, mientras que el de los adolescentes, incluye el k-pop, todo en estilo discoteca. Entre luces y bailes, adolescentes y jóvenes hombres y mujeres, con distintos colores de cabello, con ropas ajustadas y cuerpos delgados bailan "para el Señor" en el templo. Como destaca Córdova "el neopentecostalismo ha logrado encarnarse en la cultura urbana postmoderna, principalmente juvenil" (Córdova 2011: 32).

Se trata de estilos musicales y estéticas corporales, pero con contenidos bíblicos. Entre cantos y cantos, entre bailes y bailes, se leen textos bíblicos dirigidos a los jóvenes y adolescentes como "honra a tu padre y a tu madre, que es el primer mandamiento con promesa" (Efesios 6:1-2) o "que nadie te menosprecie por ser joven. Al contrario, que los creyentes vean en ti un ejemplo a seguir en la manera de hablar, en la conducta, y en amor, fe y pureza" (Timoteo 4:12).

Según lo observado, el neopentecostalismo enfatiza el individualismo, en donde el sentido de comunidad cambia, "porque se crean pequeños grupos llamado células, más centrados en la afinidad y en la amistad, que en el compañerismo o en la consanguinidad" (Rosas 2011:46). Esta forma de hacer y ser comunidad es muy atractiva para adolescentes y jóvenes aymaras, quienes se unen en función de edades, cercanías barriales, colegios o universidades, gustos musicales y también lo ven como otra forma de encontrar pareja. En estas neocomunidades se alejan del control de los adultos, en tanto están dirigidas y controladas por los líderes jóvenes, generalmente los hijos e hijas de los apóstoles, profetas y pastores.

Asimismo, se observa otro punto de encuentro y desencuentro entre estos grupos, vinculado a los problemas regionales presentes en Bolivia. En el caso de los más jóvenes:

"optan por asimilarse lo más rápidamente posible al medio para paliar la discriminación camba-colla. En el caso de los mayores, dejan para sus hijos los esfuerzos de asimilación, y por lo general se retiran a una socialidad cotidiana exclusivamente colla" (Prado 1997:57).

Como se mencionaba, la discriminación camba-colla tiene que ver con problemas regionales. Los cambas pertenecen

a las tierras bajas, en especial de Santa Cruz, en tanto que los collas provienen de las tierras altas, particularmente de La Paz. Por lo general, los cambas discriminan a los collas por sus rasgos físicos: tez morena, baja estatura, cabellos oscuros, idioma, educación, mientras que los collas también discriminan a los cambas. La discusión llegó al punto en que había el rumor de que se crearía la "Nación Camba", que comprendía Pando, Beni y Santa Cruz, algo que finalmente nunca ocurrió. No obstante, para los neopentecostales y jóvenes, el k-pop es una perfecta excusa para estilizar los fenotipos indígenas discriminados.

Si bien Poder de Dios es un claro ejemplo del neopentecostalismo en Bolivia, al mismo tiempo, poco a poco se convertirá en una iglesia dirigida a la clase media neopentecostalismo. La iglesia está ubicada en las ciudades de La Paz y Cochabamba, fundamentalmente, aunque la mayor cantidad de población aymara se concentra en la ciudad de El Alto. En tanto, los templos-anexos de Poder de Dios de El Alto no tienen la misma presencia que los de la ciudad de La Paz. Más bien, de ellos han emergido nuevos estilos neopentecostales, como la Bendita Trinidad y Ministerio la Luz de Dios es Vida, que crecen más rápido y atraen más a la población propiamente aymara. Esto se debe a que los líderes de estos cultos neopentecostales son aymaras (en especial, los del Ministerio la Luz de Dios es Vida), hablan aymara y sus esposas usan polleras. Estas iglesias, además, también cuentan con medios de comunicación: radio y televisión, al igual que la iglesia Poder de Dios.

Por último, cabe mencionar que la iglesia Poder de Dios, así como estas otras iglesias neopentecostales antes mencionadas, no se adscribe a las asociaciones de Iglesias Evangélicas bolivianas, que son dos: la Asociación Nacional de Iglesias Evangélicas de Bolivia (ANDEB), de la cual es parte Ekklesia, e Iglesias Evangélicas Unidas (IEU). Una de nuestras informantes nos comentó al respecto:

Fui parte de la asociación Iglesias Evangélicas Unidas y se mandaron invitaciones a diferentes eventos para que la Iglesia Poder de Dios se incluya y nunca obtuvimos respuesta. El 2013 se hizo una Campaña Evangélica con la Asociación Billy Graham y no participaron, aunque se alquilaron sus instalaciones para realizar un Festival de Jóvenes. Lo interesante es que ninguno de sus miembros participó, y si lo hizo, fue de forma particular. (Informante clave)

Referencias citadas

- Abel, R.
2017. "La hortaliza de América: el neopentecostalismo étnico de Almolonga, Guatemala". *Revista Cultura & Religión*, 11(1): 69-90.
- Albó, X.
2005. "¡Ofadifá Ofadifá! Un pentecostés chiriguano". En *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, Bernardo Guerrero (Comp.) pp. 231-328. Ediciones CAMPVS, Iquique.
- Aguirre, J., Reyes, J. y Arroyo, C.
2003. "Aproximación a una tipología de radio en Bolivia". *Punto Cero*, 08(06): 57-63.
- Algranti, J.
2010. "Mito, liderazgo y política en el mundo evangélico. Análisis de las representaciones neo-pentecostales sobre su destino de liderazgo en la sociedad Argentina". *Revista de Antropología Experimental*, (10): 195-210.
- Anderson, A.
2007. "Pentecostalismo global y religión en Asia". *Revista Cultura & Religión*, 1(1): 126-144.
- Bahamondes, L. y Marín, N.
2013. "Neopentecostalismos en Chile: transformación y resignificación del pentecostalismo criollo". En *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina*, editado por L. Bahamondes, pp. 175-191. CISOC, Santiago.
- Blanes, J.
2007. "Bolivia: las áreas metropolitanas en perspectiva de desarrollo regional". *Villa Libre. Cuadernos de Estudios Sociales Urbanos*, (1): 23-44.
- Bolaño, A.
2010. "El reto vertical andino. Desafíos de la gravedad en las sociedades andinas precoloniales". *Arqueología y Sociedad*, (21): 119-130.
- Canessa, A.
2002. "Postmodernismo y evangelismo en Bolivia". En *Religión y postmodernidad. Las recientes alteraciones del campo religioso*, Elio Mansferrer Kan, pp. 57-76. Abya-Yala, Quito.
- Canessa, A.
2004. "Hermanos bajo la piel: evangélicos y kataristas en Bolivia". En *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayo de la sociología de la religión en los Andes*, Alinson Spedding Pallet (Comp.) pp. 219-257. Plural, La Paz.
- Crpio, M. J.
2021. El líder de la élite neopentecostal costarricense Rony Chaves y su discurso geoestratégico. *Revista Protesta Y Carisma*, 1(2). <http://www.revistaprotestaycarisma.cl/index.php/rpc/article/view/18>
- Copa, J. y Poma, W.
2017 "Fandoms. Agrupaciones juveniles seguidoras del k-pop en la ciudad de La Paz". *Temas Sociales*, (41): 205-229.
- Córdova, J.
2011. "El movimiento neopentecostal en Bolivia: Crisis económica, reorganización simbólica y conservadurismo social". En *Nada es imposible para Dios. Una ventana a la fe neopentecostal*, Juan Jacob Tancara (Comp.) pp. 23-34. ISEAT, La Paz.
- Corpus, A.
2006. Y dijo Dios: sea el metal. Metaleros cristianos en la ciudad de México; su música, sus formas de interacción y la construcción de su imagen. En *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana*, coordinado por L. Martínez y G. Zalpa, pp. 291-326. Colegio de la Frontera y RIFREM, México.
- Corten, A.
1996. *Os Pobres e o Espírito Santo o pentecostalismo no Brasil*. Vozes, Petrópolis.
- Daponte, JF Y Palmiero, T.
2020. Los convites: tertulias musicales en los oasis de pica y matilla, Norte de Chile. *Diálogo andino*, (63), 173-187.
- Daponte, J; Díaz, A y Cortés, N.
2020. Músicos y fiesta en el santuario de La Tirana (1901-1950). En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 25, núm. Esp.13, pp. 100-120.
- Díaz, A.
2011. En la pampa los diablos andan sueltos. Demonios danzantes de la fiesta del santuario de La Tirana. *Revista Musical Chilena*, LXV(216): 58-97.
- Duarte, C.
1990. Pentecostalismo y cultura aborigen. *Cuaderno de Estudios Cristianos*, (5), pp. 1-30. <http://www.jim-mission.org.uk/discussion/chaco-spanish/05-CDuarte-Pentecostalismo-y-cultura-aborigen.pdf>
- Espinosa, M.
2021. La vida después de la muerte: Liderazgos y estructura social de un grupo etno-evangélico. *Revista Protesta Y Carisma*, 1(1). <http://www.revistaprotestaycarisma.cl/index.php/rpc/article/view/12>
- Fonseca, J.
2020. "Las representaciones sobre los indígenas en las crónicas de los misioneros protestantes en el Perú a inicios del siglo XX". *Diálogo Andino*, (63): 79-89
- Frías, V.
2002. *Mistis y mokoichines. Mercado, evangélicos y política local en Calcha*, Mama Huaco, La Paz, Bolivia.

- Giménez, G.
1996. "El debate actual sobre modernidad y religión". En *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por G. Giménez, pp 1-22. UNAM, México.
- Geertz, C.
2005. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa.
- Jaimes, R.
2012. El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista Mexicana de Sociología*, 74(4): 649-678.
- Lindhardt, M.
2012. La globalización pentecostal: difusión, apropiación y orientación global. *Revista Cultura & Religión*, 5(2): 117-136.
- Loayza, R.
1998. *La industria de la salvación: evangelismo y medios de comunicación en Bolivia*. Lorenzo Caraspas Editores, La Paz.
- Mansilla, M; Muñoz, W y Piñones, C.
2016. El postpentecostalismo. La concepción de los migrantes peruanos y bolivianos evangélicos (quechuas y aymaras) sobre el pentecostalismo chileno. *Diálogo Andino*, (51), 81-91.
- Mansilla, M. Á.
2006. Del valle de lágrimas al valle de Jauja: las promesas redentoras del neopentecostalismo en el más acá. *Revista Polis*, (14) <http://polis.revues.org/5190>
- Mansilla, M. Á.
2007. El neopentecostalismo chileno. *Revista de Ciencias Sociales*, (18): 87-102.
- Mansilla, M. Á.
2008. Pluralismo, subjetivación y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno. *Revista Polis*, (19) [en línea]. <http://www.revistapolis.cl/19/mans.htm>
- Mansilla, M. Á.
2011. El pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo en América Latina. *Revista Fe y Pueblo*, (18): 6-22.
- Mardones, J. M.
2005. Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión. *Desacatos*, (18): 103-110.
- Mariano, R. 1999. *Neopentecostais. Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. Loyola.
- Mariano, R.
2002. Religião e mercado: o debate acadêmico sobre as práticas monetárias da Igreja Universal do Reino de Deus. IURD. En *Religión y postmodernidad. Las recientes alteraciones del campo religioso*, compilado por E. Mansferrer, pp. 113-137. Abya-Yala, Quito.
- Mendoza, R; Alvarado, S y Arroyo, A.
2020. Jóvenes quechuas del sur andino del Perú desde una mirada decolonial. *Diálogo Andino*, (61), 141-151.
- Mosqueira, M.
2013. Cristo Rock: una aproximación social al rock cristiano. En *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*, Joaquín Algranti (Comp.) pp. 227-254. Biblos.
- Prado, A.
1997. *Dios es evangelistas ¿no?*. Plural.
- Muñoz, Ó.
2020. Casas y viviendas andinas. crítica etnográfica a las políticas de desarrollo. *Diálogo Andino*, (63), 101-112.
- Prat, J.
1997. *El estigma del extraño*. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas. Ariel.
- Radovich, J. C.
1983. El pentecostalismo entre los mapuches del Neuquén. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Tomo XV*: 121-131.
- Red Iberoamericana de Estudio de las Sectas [RIES]
2010. "Iglesia Poder de Dios" y "Pare de sufrir" se extienden en Bolivia. (17 de noviembre). <http://info-ries.blogspot.com/2010/11/iglesia-poder-de-dios-y-pare-de-sufrir.html> (Consultado el 28 de abril del 2021)
- Rivera, C; García, M; Lisbona, M; Sanchez, I; y Meza, S.
2005. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapa. Intereses, utopías y realidades*. UNAM, México.
- Rivière, G.
1988. "Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad Aymara". *Revista Fe y Pueblo*, III: 24-30.
- Rivière, G.
2004. Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano. En *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de la sociología de la religión en los Andes*, compilado por Alinsson Spedding, pp. 259-294. ISEAT-PLURAL.
- Robr, E.
1997. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Editorial Abya-Yala, Quito.
- Rosas, Y.
2011. Textos bíblicos en la celebración y teología neopentecostal. En *Nada es imposible para Dios. Una ventana a la fe neopentecostal*, Juan Jacob Tancara (Comp.) pp. 43-51. ISEAT, La Paz.

- Rosas, Y.
2019. Textos bíblicos en la celebración y teología neopentecostales. En *Nada es imposible para Dios. Una ventana a la fe neopentecostal*, Juan Jacob Tancara (Comp.), pp. 47-51. ISEAT.
- Ruuth, A.
1997. Aspectos sociales de las fiestas andinas. Experiencias pentecostales en Bolivia. En *Pentecostalismo en América Latina. Entre la tradición y la globalización*, coordinado por A. Pollak-Eltz e Y. Salas, pp. 127-147. Abya-Yala.
- Scháfer, H.
1992. *Protestantismo y crisis social en América Central*. DEI.
- Silveira, L.
2000. *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Abya Yala.
- Silveira, L.
2002. Marketing y religión: las estrategias de supervivencia de organizaciones religiosas en América Latina. En *Religión y postmodernidad. Las recientes alteraciones del campo religioso*, compilado por E. Mansferrer, pp. 19-47. Abya Yala.
- Spedding, A.
2004. "Introducción a la sociología de la religión en contexto andino". En *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, Alinsson Spedding (Comp.) pp. 11-67. ISEAT.
- Stoll, D.
1990. ¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico. Editorial Abya-Yala.
- Ströbele-Gregor, J.
1989. *Indios de piel blanca. Evangelistas fundamentalistas en Chuquiayawu*. Editorial Hisbol.
- Tancara, J.
(2011). "¿Forjando un paraíso? Las posibilidades del neopentecostalismo (apuntes). En *Nada es imposible para Dios. Una ventana a la fe neopentecostal*, Tancara, Juan (Comp). pp. 60-70. ISEAT, La Paz.
- Urquiza, C.
2006. *La Paz, ¿saco de aparapita o metrópoli andina?* FES-ILDIS.
- Van Kessel, J.
2005 [1983]. *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*. Cedla, Ámsterdam.
- Vásquez, F.
(2006). "El caso de Amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostalismo como nuevas formas de religiosidad". En *Secta o iglesia. Viejos o Nuevos movimientos religiosos*, compilado por E. Mansferrer, pp. 317-329. ALER-PyV, México.
- Wagner, P.
1970. *The Protestant Movement in Bolivia*. William Carey Library, South Pasadena.