

El diablo, el cuerpo y las emociones en la ética pentecostal en un distrito popular de Lima, Perú

José Manuel Sánchez Paredes

 <https://orcid.org/0000-0002-9513-1104>

Pontificia Universidad Católica del Perú

jsanche@pucp.edu.pe

RESUMEN

Este trabajo analiza la ética pentecostal en relación con la idea de pecado en una iglesia pentecostal de San Juan de Lurigancho en Lima Metropolitana, interpretada por los pentecostales como expresión del mundo socioeconómico, religioso y cultural de procedencia y como fuente de todos sus males. Mediante el uso del método etnográfico, se observó cómo el cuerpo del pentecostal se convierte en un terreno de batalla entre el bien y el mal, entre el espíritu y la carne, entre lo material y lo mundano, entre el diablo y el pentecostal mismo. El miedo a ser nuevamente capturado por el diablo y sus entidades malignas y retornar, con ello, al mundo del cual salió, se convierte en el catalizador del aprendizaje de las normas y creencias pentecostales. Se concluye que la conversión y condición pentecostal son resultado, más que del aprendizaje e internalización de doctrinas y reglas, de emociones de miedo y temor por la presencia y acecho del diablo, cuya creencia asimiló en el mundo católico popular de procedencia.

Palabras clave: *Pentecostalismo, Ética, Diablo, Pecado, cuerpo, emociones.*



Recibido: 15/06/2025. Aceptado: 05/03/2026.

ANTHROPOLOGICA/AÑO XLIV, N° 56, 2026, pp. 42-72

<https://doi.org/10.18800/anthropologica.202601.002>

Devil, Body and Emotions in Pentecostal Ethics in a Popular District of Lima, Peru

ABSTRACT

This study analyzes Pentecostal ethics in relation to the concept of sin in a Pentecostal church in San Juan de Lurigancho, Metropolitan Lima. Pentecostals interpret sin as an expression of their socioeconomic, religious, and cultural background and as the source of all their ills. Using ethnographic methods, the study observes how the Pentecostal's body becomes a battleground between good and evil, spirit and flesh, the material and the worldly, and the devil and the Pentecostal himself. The fear of being recaptured by the devil and his malevolent entities, and thus returning to the world from which they came, becomes the catalyst for learning Pentecostal norms and beliefs. The study concludes that Pentecostal conversion and identity result less from learning and internalizing doctrines and rules than from emotions of fear and dread regarding the presence and threat of the devil, a belief they assimilated from their popular Catholic background.

Keywords: *Pentecostalism, Ethics, Devil, Sin, body, emotions.*

INTRODUCCIÓN

Un elemento fundamental de todo sistema religioso es la normatividad ética que impone a sus seguidores, es la exigencia para sus miembros de una vida mundana en concordancia con las doctrinas religiosas. Pese a su universalidad, la ética religiosa ha sido poco estudiada desde las ciencias sociales y ello puede deberse a su relación con la subjetividad y consciencia humana que, desde la intimidad del sujeto¹, hacen difícil una observación objetiva. Sin embargo, la ética religiosa tiene como contexto una determinada sociedad y cultura, las cuales hacen posible examinar antropológicamente su contenido social y simbólico. Mas allá de su profunda dimensión personal y subjetiva, la ética religiosa y su correlativa normatividad conductual se construyen en relación con el mundo social.

Según Geertz (2003), la religión se sitúa en el centro mismo de la actividad simbólica subyacente a toda cultura, por eso la concibe como un sistema de símbolos y de significados que construyen una visión sacral del mundo, dentro de la cual damos sentido a la realidad y nos situamos en ella. Por ello, los sistemas éticos religiosos también constituyen un vehículo de consolidación de la perspectiva o visión religiosa del mundo, y sus diversos elementos simbólicos de carácter social y cultural serán parte del contenido empíricamente observable de la religión.

Partiendo de estas premisas conceptuales básicas, analizaremos el caso de la construcción de la dimensión ética en una iglesia pentecostal de un distrito popular de Lima Metropolitana en Perú. En dicha iglesia, los pentecostales, después de un largo, intenso y complejo proceso de transformación religiosa, interiorizaron una serie de creencias y elementos doctrinales que se expresan en

¹ Se ha estudiado más la ética del antropólogo y de la disciplina frente a sus investigaciones y a las realidades humanas que aborda, pero mucho menos a la ética como objeto de estudio o como parte o aspecto de este.

un cambio radical de sus conductas y formas de ver la realidad social y cultural en que viven. Las conductas y relaciones sociales de estas personas se ajustan a la doctrina pentecostal con fuerte rigorismo ético. Son pentecostales pertenecientes a clases medias bajas, así como a barrios urbanos muy pobres de Lima, migrantes provincianos en su mayoría, teniendo en común su procedencia de la cultura y religiosidad del catolicismo popular en la que existe un complejo imaginario de creencias en seres espirituales malignos, fantasmas, espíritus y demonios, entre otros. Más que una conversión basada en la internalización de doctrinas, creencias y prácticas rituales pentecostales, o en el rechazo total de las creencias mágico-religiosas populares, nuestra investigación muestra que entre los pentecostales existe, una mayor fijación y reelaboración simbólica de esas creencias, siendo fundamentales en la «nueva» ética pentecostal. En parte es el miedo, el temor a la contaminación del cuerpo y del espíritu por esas entidades espirituales malignas lo que mueve a los pentecostales a comportarse «bien» en el mundo.

Así, nuestro objetivo es describir y analizar esa reelaboración simbólica de las creencias mágico-religiosas populares y cómo estas se convierten en un importante medio de gestión pentecostal de la relación con el mundo social. Dentro de este proceso las concepciones simbólicas de las condiciones de «clase popular» o de «barrio pobre» adquieren matices morales asociados al pecado, mala conducta, enfermedad, males, cuidado del cuerpo, entre otras características. Para evitar volver a estas condiciones de la vida social llevada en el pasado, los pentecostales seguirán fiel y radicalmente unas reglas de conducta de alto contenido emocional, enfocadas en el miedo, temor y rechazo a la cultura popular de origen.

UN GRUPO PENTECOSTAL DEL «MINISTERIO QUÍNTUPLE» EN LIMA METROPOLITANA.

Este estudio es parte de una investigación más amplia desarrollada entre los años 2005 y 2010 en la iglesia pentecostal Centro Apostólico y Misionero Ríos de Agua Viva (CAMRAV) en el distrito de San Juan de Lurigancho, el más extenso y poblado de Lima y del Perú, con más de un millón de habitantes (Sánchez Paredes, 2018a). La investigación fue base para una tesis doctoral cuya originalidad, para el caso peruano, radicó en su enfoque socioantropológico sobre una iglesia ligada al Movimiento Apostólico Profético o Ministerio Quintuple. Según el teólogo Bernardo Campos (2009), se trata de un movimiento de restauración y reforma espiritual que ha tenido mucho impacto en el pentecostalismo latinoamericano

desde hace aproximadamente medio siglo. Un aspecto central de este movimiento espiritual pentecostal es el énfasis puesto en el denominado «Linaje Apostólico» que, desde su centro, Jesucristo, irradió la misión evangélica y profética a sus discípulos por el mundo y por el resto de la historia. Reconociendo que hay diferencias cualitativas con los doce apóstoles originales, «los apóstoles de hoy... aceptan ser una continuación del equipo apostólico de Jesús» (Campos, 2009, p. 70). Para el teólogo pentecostal Samuel Arboleda (2009), los actuales apóstoles «son los que imitan y siguen el patrón de Cristo en el Ministerio» (p. 2), se relacionan con él, predicán y ejercen con autoridad el poder de expulsar demonios. Es decir, para la teología pentecostal hay una sucesión apostólica lineal, directa, auténtica y espiritual que cualifica de modo distintivo a los pastores de las iglesias. Este es el caso del CAMRAV cuyos miembros se reconocen y sienten como los verdaderos herederos de la misión evangélica de Cristo. Es en esta perspectiva de identidad asumida por los pentecostales de sectores sociales medios y bajos de San Juan de Lurigancho, que adecúan su ser y conciencia espiritual, pentecostal, social y cultural a actitudes y motivaciones de búsqueda de ascenso y prestigio social, para lo cual se debe de eliminar cuanto obstáculo se oponga a ese propósito. La normatividad ética pentecostal integra una serie de elementos espirituales, sociales, emocionales y culturales que sirven a ese propósito de ser un «apóstol» de Cristo en este mundo. En este sentido, nuestro estudio intenta analizar algunas de las bases antropológicas del proceso de los grupos pentecostales peruanos actuales.

La composición social de San Juan de Lurigancho refleja las complejidades y variabilidad socioeconómica peruana. En los años en que se hizo este estudio, en el 2005, el distrito se encontraba en un proceso de cambio en su composición socioeconómica. Ese año la población era de unos 820 000 habitantes con, al menos, cuatro sectores socioeconómicos. Un sector de clase alta o media alta (0,4 %), es decir, mínima; una clase media (16,2 %); una clase baja o en pobreza (51,8 %) y una clase en pobreza extrema (31,6 %) (APEIM, 2005; Instituto Nacional de Estadísticas y Censos [INEI], 2005). Los criterios de definición de estos sectores son el acceso a servicios urbanos, educación y trabajo. Las clases medias se situaban (y lo siguen haciendo) en urbanizaciones bien instaladas ubicadas en las partes más llanas como Zárate y Las Flores; comprendía el 9,4 % de la población que tenía educación universitaria completa (INEI, 2005). Por su parte, ubicadas en las laderas de los cerros del distrito, las clases pobres y en pobreza extrema eran la mayoría (83,4 %); pobreza no solo monetaria sino de infraestructura (falta de vivienda, desempleo, informalidad), muchas necesidades básicas insatisfechas, viviendas inadecuadas, sin servicios de agua, desagüe,

electricidad, con hacinamiento, entre otras carencias (INEI, 2007). La población de San Juan de Lurigancho, en una importante medida, es de origen migrante provinciano y en el 2007 casi el 10 % hablaba lenguas nativas peruanas, sin embargo, gran parte de la población es bilingüe, por tener como lengua materna el quechua o el aimara.

Los censos de población en el Perú son realizados cada diez años por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEI). El último fue en el 2017; sin embargo, una proyección con base en este último, hecha por CPI (2022), indica que la población de San Juan de Lurigancho alcanzó 1 191 000 habitantes, y en el 2024 alcanzó los 1 264 060 habitantes. Las clases medias han crecido al 35,7 % evidenciándose una dinámica movilidad social en la que familias residentes en zonas de pobreza alcanzan a tener ingresos de clases medias; esto se debe al intenso comercio y otras actividades económicas que han incrementado la capacidad de consumo de la población. Se habla, así, de una clase media muy peculiar y emprendedora. Por su parte, la pobreza disminuyó relativamente, llegando al 45.9%, mientras que la pobreza extrema se redujo significativamente al 16,8 % (APEIM, 2024).

La iglesia evangélica pentecostal CAMRAV fue fundada en 1978 por un pequeño grupo de familias migrantes y llegó a tener en los últimos años hasta 600 miembros. En sus inicios fue una iglesia autónoma pero, después se afilió a las Asambleas de Dios del Perú y desde el año 2001 funciona nuevamente como iglesia independiente. Los miembros del CAMRAV son en su mayoría (61 %) de origen provinciano; de estos el 58 % son mujeres y 42 % hombres. Un 48 % tiene entre 50 y 70 años mientras que el 42 % restante tiene entre 15 y 49 años y la mayoría (65 %) tiene educación escolar. Son, mayormente, comerciantes (vendedores informales), empleados, estudiantes, obreros, jubilados, entre otros (Sánchez Paredes, 2018b).

El CAMRAV se autodefine como iglesia misionera que debe difundir la Palabra de Dios a todas las naciones del mundo; su espiritualidad y prácticas están enfocadas en la búsqueda de dones carismáticos como la sanación, la glosolalia y el bautismo en el Espíritu. La creencia en el diablo está ampliamente difundida entre los miembros de la iglesia y se expresa en un discurso y narrativas sobre su presencia en la vida cotidiana de las personas y del barrio en que viven. Puede ser considerada una iglesia escatológica en la medida que creen firmemente en la inminencia del fin del mundo y que cada pentecostal debe lograr su salvación dentro de la iglesia. Por ello, demanda de sus integrantes mucho compromiso y participación en sus grupos.

METODOLOGÍA

Siendo los pentecostales peruanos en su mayoría, aunque no exclusivamente, de sectores sociales pobres, la investigación se planteó indagar las razones de especial predilección de las clases populares por las iglesias pentecostales. Si bien esta pregunta ha sido planteada en diversos estudios clásicos del pentecostalismo (Cartaxo, 1985; Lalive, 2009; Poblete & Galilea, 1984; Willens, 1965, entre otros), el énfasis se puso en las condiciones particulares del Perú y en aspectos insuficientemente trabajados como, por ejemplo, la creencia en el diablo, los espíritus malignos y las normas éticas pentecostales asociadas. Fue una investigación de carácter cualitativo, basada en el método etnográfico, el más apropiado para conocer, desde su interior, las creencias, representaciones, ideas, prácticas, discursos y narrativas, de los propios actores religiosos. Se recogieron 31 historias de vida de integrantes hombres (42 %) y mujeres (58 %); cada relato recopilado supuso, al menos, tres entrevistas en profundidad de tres horas de duración cada una. Dichos relatos describen las experiencias vividas por los pentecostales antes, durante y después de ingresar a la iglesia CAMRAV. Adicionalmente, se aplicó un cuestionario de catorce preguntas que abordó experiencias, creencias y opiniones cristianas pentecostales. Además de estas técnicas e instrumentos utilizados, se realizó observación participante, lo cual permitió ser parte de diversas actividades rituales solo permitidas a los miembros de la iglesia. Los datos que sustentan las descripciones que siguen se obtuvieron en diversas etapas sucesivas de trabajo de campo comprendidas entre el 2005 y el 2010; las prolongadas entrevistas de varias horas de duración fueron realizadas, sin embargo, durante los dos primeros años de investigación. En este sentido, los testimonios citados a continuación fueron registrados entre los años 2005 y 2007.

Según Marzal (2003), «el verdadero problema... [parece] ser la dificultad de encontrar métodos para descubrir el influjo de la fe religiosa en el comportamiento ético» de los miembros de una religión» (p. 41). En tal sentido nuestra aproximación a la ética pentecostal se centra en los ámbitos culturales de su producción simbólica, accesibles mediante un ejercicio de descripción densa (Geertz, 2003). Esos ámbitos son aquellos en los que la subjetividad humana produce y procesa los significados religiosos que serán asociados a las normas de conducta pentecostal. En esos ámbitos de subjetividad confluyen emociones, sentimientos y experiencias en cuyo marco se produce el sentido ético pentecostal que se dará a la realidad. Una parte importante de dicha realidad es el universo más objetivo de conductas, experiencias y vivencias producidas en las relaciones

sociales y que son interpretadas y significadas desde la normatividad ética y demás elementos del sistema pentecostal. La noción de pecado, para los pentecostales, está estrechamente asociada a este universo de conductas, actitudes, sentimientos y experiencias sociales. Conocer y comprender la ética pentecostal presupone conocer qué cosas consideran los pentecostales como pecado y qué tipo de conductas la provocan. Mayormente serán conductas, experiencias, sentimientos y emociones ligadas a la vida cotidiana, al mundo de las relaciones sociales y familiares inmediatas, a la interacción con el lugar de residencia, al tratamiento dado al propio cuerpo, entre otras. Por ello la aproximación etnográfica a la ética pentecostal se orienta al análisis de estos aspectos mediante el examen de testimonios y narrativas pentecostales que describen las experiencias consideradas como faltas y trasgresiones éticas.

PRESENTACIÓN, ANÁLISIS Y REFLEXIONES TEÓRICAS SOBRE LOS DATOS

Centralidad simbólica del diablo

Las creencias en espíritus, apariciones, espectros, demonios, así como en la eficacia de prácticas como la brujería, cartomancia, espiritismo, etc., son para los pentecostales un nexo inevitable con la cultura religiosa popular de la que no logran desprenderse ni abandonar totalmente. Estas creencias y prácticas son y simbolizan para los pentecostales una real fuente de peligro de retorno al pasado, al estilo de vida, condición y conducta que los caracterizó como personas del mundo católico y popular. Temen la «contaminación» espiritual con ese mundo social y espiritual ya pasados pero que amenaza constantemente con retornar.

La creencia en el diablo ha sido ampliamente estudiada desde diversas disciplinas científicas (Barrera, 2007; Cantón, 2006, 2009; Mansilla, 2009, 2012, 2015; Mansilla & Sossa, 2011; Mansilla *et al.*, 2016; Marín, 2010; Marín & Bahamonde, 2013; Orellana, 2013; Ospina, 2006; Sánchez Paredes, 2018a, 2018b). Dichos estudios coinciden en destacar el impacto que tiene esta creencia en la vida cotidiana de las personas, así como en el tipo de conducta personal, social y espiritual que asumen en relación con los marcos emocionales y culturales de su producción. El miedo a la acción diabólica, es una emoción estrechamente ligada a la producción de normas de conductas seculares y religiosas entre los pentecostales. Podemos decir, entonces, que parte de la ética pentecostal debe ser examinada en relación con esas creencias así como en otras entidades

espirituales malignas. Las imágenes y simbolismos del diablo están vinculadas a distintos ámbitos de la vida social de los pentecostales y en relación con ellas se construyen los principios de regulación ética de la conducta social e individual. Hay un conjunto de emociones asociadas a entidades malignas, de cuya realidad no se duda, y que se consideran aliadas del diablo en sus terroríficos planes de hacer caer en pecado al pentecostal.

¡El diablo existe!, es real y está entre nosotros

La presencia y realidad del diablo es una cuestión que no se discute entre los pentecostales; dicha certeza proviene de haber finalmente descubierto su existencia en el marco de la instrucción bíblica, por las experiencias vividas, porque «siempre se supo de su existencia» o porque «el pecado de la gente» así lo demuestra. Para el pentecostal, la Biblia adquiere un inusitado rol e importancia en la reinterpretación de la creencia en el diablo, aun cuando ya se lo haya conocido en el catolicismo y cultura popular. Así, por ejemplo,

«...Nunca lo he visto, pero sé que existe, mi alma siente el espíritu maligno, empecé a sentir cuando estuve aquí en la iglesia» (Mujer soltera, 54 años).

«Lo dice la palabra de Dios y lo vemos en este mundo por la cantidad de violencia, muerte, odio y venganza» (Mujer casada, 28 años).

«La Biblia revela la existencia del diablo. Cuando falleció mi hermano fui acompañar a mi cuñada. Porque decían que penaba, se oyen voces, lloraba. Y una mañana me levanté a orar como a las 5 de la mañana en patio oscuro. De repente, sentí que mi pelo se paraba de punta y el cuerpo se escarapelaba y en nombre de Jesús empecé a reprender y se fue ese espíritu» (Hombre casado, 50 años).

Redescubrir la Biblia en el marco de la comunidad pentecostal le da un significado completamente distinto al que tenía en el catolicismo, se convierte en un símbolo central de la espiritualidad pentecostal y deviene en fuente de verdad que legitima la realidad del diablo: «la Biblia lo dice», pero además porque se ha experimentado directamente su presencia y confirma lo dicho por la Biblia: «en la palabra lo vemos, y también... de niño vi a uno, con esto sé que existe el diablo» (Hombre, 19 años).

Los sueños son también un medio de excepcional importancia para la manifestación del diablo en la vida de las personas. En la mentalidad pentecostal, un sueño es un universo de experiencias reales, ciertas; es escenario de «entre-

namiento» para la lucha espiritual en el mundo de la vida cotidiana. Durante el sueño, se aprende a lidiar con el diablo, a reconocerlo y a identificar sus modos de engaño y de ataque a la persona. Se cree en el diablo porque se lo ha visto y «experimentado» en el sueño. Sagrado y profano, bien y mal, Dios y el diablo se enfrentan en los sueños. Así:

«En mi sueño [el diablo] me...clavó con un cuchillo...y empecé a gritar... y gritar: ¡fuera, fuera!... Me desperté y reprendí, ¡fuera Satanás!, ¡yo no tengo miedo, hay poder en la sangre de cristo! Mis hermanas me enseñaron para reprender y he orado de rodillas» (Mujer soltera, 44 años)².

«Tuve un sueño en que un hombre me tomaba a la fuerza... y mi pastora me dijo que eran espíritus malos, demonios» (Mujer casada, 37 años).

En suma, para el pentecostal, el diablo existe y su realidad es parte del mundo social en que se vive; imposible dejar de convivir con él, está al lado de la gente engañándola, tentándola, persuadiéndola sutilmente, adquiriendo apariencia humana. Su propósito es destruir el mundo haciendo que la gente retorne al pasado. Por eso, un objetivo pentecostal es construirse como persona capaz de resistir, rechazar y prevenir la acción del diablo con normas de conducta consistentes y sólidas que sirvan como escudo protector frente a la maldad. Persona, cuerpo y espíritu, son las dimensiones más vulnerables del ser humano y es a través de ellas que el diablo actúa en la cotidianidad.

Las emociones, el diablo y el mundo social de los pentecostales

El estudio de los sentimientos y las emociones de la vida humana, como parte de la producción de hechos sociales y culturales, ha sido remarcado por las ciencias sociales desde las últimas décadas (Beatty, 2013, 2014; Bourdin, 2016; Crapanzano, 1994; Leavitt, 1996; Le Breton, 1999, 2012; Lutz, 1988; Lutz & White, 1986; Lynch, 1990; Wierzbicka, 2003, 1988). Estos estudios muestran como el miedo y otras emociones asociadas (pánico, temor, entre otras) aparecen constituyendo el marco emocional típico de muchos procesos, hechos y eventos sociales en el mundo contemporáneo. El miedo es una de las emociones más

² En el lenguaje pentecostal «reprender» significa enfrentar con decisión al diablo, gritarle y amenazarle para que se aleje. Tal fue la explicación dada por los diversos informantes acerca del modo en que dijeron haber actuado ante la presencia del demonio; «exhortar» es otra expresión equivalente para referirse al acto de confrontar e increpar al demonio con la finalidad de alejarlo.

universales y propias de la naturaleza humana, «es tal vez la emoción más primitiva y más incontrolable» (Mongardini, 2007, p. 9); y «es un componente mayor de la experiencia humana» (Delemeau, 2012, p. 22). No es este el espacio para discutir las diferencias de enfoques de las emociones desde las perspectivas del individuo y desde su carácter y contenido social y cultural, pero asumimos que son enfoques complementarios. Del mismo modo, aunque aún se discute sobre el carácter universal o local de las emociones³, nuestra postura es que, además de sus bases psicofisiológicas y neurológicas, las emociones tienen un importante componente social determinado por el contexto cultural de los hechos de la vida humana.

El pentecostalismo es muy emocional en sus diversos aspectos, rituales, espirituales y vivenciales. Las comunidades pentecostales son grupos integrados en los que se produce una alta concentración emocional que sirve de marco a las distintas actividades. Desde el compartir testimonios personales, realizar cantos, orar, danzar y hasta en los actos ceremoniales más importantes, como el bautismo en el Espíritu, la alta sensibilidad de estos eventos produce un clima propicio al desborde emocional que recuerda el análisis de Durkheim (1968) sobre los fundamentos sociales de la religión. Además, por la producción colectiva e individual de intensas experiencias emocionales de tipo extático, el pentecostalismo puede considerarse un movimiento de entusiasmo religioso (Knox, 1958) cuyos rastros se pueden seguir a lo largo de la historia del cristianismo e incluso antes (Ehrenreich, 2008).

Sin embargo, en el pentecostalismo no todo es entusiasmo, éxtasis y alegrías desbordantes. Los entrevistados manifestaron que sus principales fuentes productoras de miedos y temores fueron, entre otras, la inseguridad ciudadana, la proliferación de enfermedades de transmisión sexual, la prostitución y homosexualidad, los desastres naturales, el terrorismo, pero también y principalmente el inmenso universo de creencias populares sobre un mundo sobrenatural, misterioso, oculto y maligno que está al acecho de las personas en sus entornos sociales para manifestarse en la vida cotidiana⁴. Estas diversas situaciones sociales estaban

³ Desde Darwin está abierto este debate y se resume a si las bases psicofisiológicas y neurológicas de las emociones son argumento suficiente para establecer su universalidad o si se trata de productos históricos, culturales y sociales.

⁴ Para Jean Delemeau (2012), «...el pasado no estaba verdaderamente muerto, y en cualquier momento podía hacer irrupción, en el interior del presente» (p. 101). Se refiere a que los espíritus de los muertos suelen regresar y cuando lo hacen lo hacen acompañados de otros espíritus provocando aterradoras experiencias y frente a las cuales tomaban previsiones.

asociadas, de diversos modos, a la presencia del mal en el mundo personalizada en la figura del diablo. Por eso justificaban su adhesión permanente a los cuidados pentecostales para evitar retornar a ese pasado pre pentecostal en el que, sin saberlo, estaban inmersos en un mundo social tomado por el diablo. Este está presente en la delincuencia, en los abortos, entre las prostitutas y los alcohólicos, en la música moderna, en las fiestas libertinas, en los programas de televisión y en internet, en las peleas entre vecinos, en los adulterios, en todo lo que para ellos representa caos, violencia y desorden social. Es decir, para el pentecostal, el mundo popular, en sí, es resultado de la presencia del mal desplegado por el diablo y sus propósitos destructores del mundo por el pecado. Existe el temor de ser capturados por el «enemigo», engañados por él en la vida cotidiana y, sin saberlo ni poder evitarlo, retornar a la vida pasada. En este temor por el mal, el pecado y el diablo, los pentecostales parecen asociar la condición de pobreza, de clase popular, así como de pertenencia al catolicismo popular, realidades de las que proceden.

El pecado y el mal en el mundo pentecostal

Como venimos mostrando, un aspecto central en la comprensión del riguroso sistema ético pentecostal es el de las emociones y sentimientos ligados al miedo y al temor sobre cuyas bases reinterpretan las conductas y la relación con el mundo. Como planteó Geertz (2003, p. 92), los símbolos y sus significados movilizan a las personas a la acción, sea esta individual o colectiva, ya que las emociones y sentimientos asociados generan estados de ánimo motivacionales de la conducta y acción humana. Así, la Biblia, el Espíritu Santo, la glosolalia, las visiones, las profecías, pero también el diablo y sus cómplices, son entendidos como «realidades» que compelen a la acción pentecostal (orar, asistir al culto, ayunar, predicar, testimoniar, vestirse decorosamente, no hacer bailes indecentes, etc.). Para el pentecostalismo, el pecado es un elemento central en la construcción del sistema religioso.

Aquí consideramos el pecado no en su sentido moral, religioso o existencial, sino en su dimensión antropológica y cultural, referida a un sistema simbólico de interpretación de ciertos aspectos de las experiencias y conductas personales y de las relaciones sociales de las personas en su tradición religiosa. Son pocos los estudios científicos sobre *ética y pecado* y más escasos aun sobre el pecado en relación con el proceso de construcción de la noción del cuerpo como proponemos aquí para los pentecostales. Es decir, el pecado expresa cómo se articula

la vida individual y colectiva en el marco de un sistema de prácticas y creencias religiosas.

En su famoso estudio sobre *La Religión Nuer* (1980), el antropólogo británico Evans-Pritchard aborda el tema del pecado, no como algo esotérico, personal y misterioso sino como estrechamente ligado a diversas esferas de la vida social y cultural de las que el sujeto participa, de modo que pueda reconstruir los rasgos principales de sus sistemas éticos y morales de conducta. Al respecto, en su obra capital, el antropólogo Manuel Marzal (2002) resume y analiza el extenso capítulo en el que Evans-Pritchard describe y teoriza acerca del Pecado entre los nuer; de aquel, rescatamos algunas ideas relevantes para nuestro estudio. Lo primero que destaca Marzal es que los sistemas éticos son inherentes a toda sociedad, estando «condicionados culturalmente»; pero que, además, en el caso nuer, «el pecado consiste en la infracción de una prohibición que trae consigo... sanciones de índole espiritual» (Marzal, 2002, p. 174). Entre las diversas formas de faltas, entendidas como pecado, muchas están referidas a la conducta sexual y a las relaciones interpersonales, entendidas como faltas de respeto. Por tales pecados la persona queda «contaminada» debiendo someterse de modo imprescindible a prácticas de purificación y sacrificios. Uno de los efectos contaminantes del pecado entre los nuer es la enfermedad; esta era interpretada como consecuencia espiritual de las inadecuadas y reprobables conductas personales (Marzal, 2002, pp. 175-179).

Lo sociológicamente relevante del análisis del pecado entre los nuer, era que estaba referido a faltas contra la sociedad y las personas y que su gravedad no radicaba únicamente «en el acto en sí, como en el no cumplimiento de la norma» divina dada para el ordenamiento social (Marzal, 2002, pp. 174-175). Desde la perspectiva pentecostal que aquí trabajamos, siguiendo este razonamiento podemos destacar lo siguiente:

En primer lugar, como para los nuer, entre los pentecostales, el pecado implica la trasgresión de todo tipo de prohibiciones y normas sociales y espirituales. Es decir, el pecado tiene un impacto social sobre las relaciones personales, así como en las más amplias de los pentecostales en la sociedad, las cuales quedan resentidas y afectadas. En segundo lugar, igualmente como entre los nuer, para los pentecostales, el pecado cometido afecta profundamente la integridad espiritual y corporal del pentecostal, quedando «contaminado por su acto», enfermándose físicamente e inclusive debiendo realizar purificaciones y sacrificios para restablecer el orden social y personal.

Ciertamente la noción de pecado no es universal y su definición depende de la cultura y sistema religioso en que se construye. Pero lo que sí es necesario es darle sentido social, situándolo en el contexto específico de su producción cultural.

En el caso de los pentecostales, el pecado es un grave riesgo por la presencia del diablo y el mal en la vida diaria y, por ello, la respuesta es la prevención. Esta pasa, entre otras formas, por resignificar las viejas creencias populares y las formas de conducta frente a ellas, basándolas en los símbolos y significados pentecostales fundamentales. El elemento catalizador de esa resignificación pentecostal de las conductas, como ya lo hemos mostrado, son las creencias ligadas a la presencia y acción del diablo en el mundo. En torno a esta creencia los pentecostales organizan sus vidas. El diablo tiene tanta o mayor importancia en la organización de la vida que la propia creencia en Jesucristo o en el Espíritu Santo.

Uno de los principales rasgos sociológicos de organizaciones religiosas como las de iglesias y movimientos pentecostales es la percepción que sus integrantes tienen del mundo como fundamentalmente «malo» (Wilson, 1970, p. 8). Para los pentecostales, efectivamente, el mundo es «malo» y hay que tomar distancia de este; dicha distancia es más simbólica que efectiva porque en la práctica es imposible que se aparten totalmente del mundo en el que socialmente viven y existen. El mundo social está en pecado, pero a la vez es la condición que sirve de marco a la vida del pentecostal; este no puede cambiar de barrio, es el lugar en que viven, transitan y despliegan sus acciones y prácticas religiosas y seculares.

En general, y en orden de importancia, los pentecostales en San Juan de Lurigancho perciben como cinco grandes ámbitos de concreción del mal y del pecado en el barrio donde transcurre su vida cotidiana. (1) Los pecados contra el cuerpo, la vida y la moral sexual (Abortos, violación, fornicación, prostitución, drogadicción, alcoholismo, homosexualidad, lesbianismo, asesinatos); (2) los pecados de actitudes capitales graves (avaricia, soberbia, mentira, chismes, envidia, egoísmo, orgullo, vanidad, pleitos, ira, odio, rencor, amargura, resentimiento); (3) los pecados contra la sociedad (injusticias, robo, delincuencia, pandillaje), (4) los pecados contra la familia y el matrimonio (adulterio, separación familiar) y (5) los pecados contra Dios (idolatría, no creer en Dios, no temer a Dios, no conocer la Palabra). Todas estas categorías de pecados se consideran muy graves porque suponen un riesgo de retorno a modos de vida basados en aquellas conductas hoy reprobadas por la comunidad pentecostal. En menor proporción, entendible por la orientación más personal e individual de la socialización pentecostal, está la percepción del pecado como asociado al mal social, expresado en las injusticias, el robo, la delincuencia y el pandillaje vistos en el barrio.

El pentecostal está convencido de que la situación social del lugar en que habita está marcada por el pecado. Pero ¿cómo se produce el pecado? Para los pentecostales, la principal causa es la ruptura de la relación del hombre con Dios, sea porque los cristianos⁵ mismos no perseveran en su vida cristiana o porque los católicos están «metidos» en el camino de la idolatría; es decir, porque se alejan del camino de Dios, por no hacer oración, no leer la Biblia, ni «congregar» (asistir a la iglesia). Pero, también existe la percepción de que el mundo social actual, en sí mismo, es malo y fuente de pecado, por los medios de comunicación que transmiten programas de contenido sexual y frivolidades, por la pornografía de Internet y por las fiestas y consumo de licor. Pero también hay una natural inclinación al mal en el ser humano que provoca conductas pecaminosas (soberbia, orgullo, envidia, mentira, celos, chisme, lascivia, odio, resentimiento, egoísmo, envidia, rebeldía, desobediencia, orgullo, entre otras). Todas estas conductas son una puerta abierta a la acción del diablo en la vida personal y en el mundo social; inclusive, sin que la propia persona sea consciente de tal realidad, destruyen sus relaciones personales.

En suma, para los pentecostales, el diablo es un factor fundamental, tanto como lo es Dios, Jesucristo o el Espíritu Santo, en la construcción de su cosmovisión por la que ordenan su mundo social y espiritual, así como en la construcción de la normatividad ética para mantener dicho cosmos. Por ello, habrá que asumir formas de conducta que en definitiva mantengan alejado al diablo y no correr los riesgos y peligros que representa para la vida social y espiritual.

El cuerpo y la acción del diablo (Estrategias de defensa)

En el mundo occidental ha estado muy arraigada la creencia en la amenaza del diablo a la integridad del cuerpo de las personas. Así, desde la caza de brujas entre los siglos XVI y XVII en Europa, hasta nuestros días, se sigue creyendo en la acción demoniaca sobre el cuerpo (Muchembled, 2012, pp. 86-87). Este viejo aspecto de la mentalidad popular tiene su correlato hoy en el miedo que los pentecostales sienten por las amenazas del diablo hacia sus personas y la posibilidad de convertir sus cuerpos en instrumentos de maldad en el mundo. Por eso la necesidad pentecostal de hacer del cuerpo una «morada del Espíritu», «como un templo, como una iglesia, como una casa en la que Dios mora» y, así como se la

⁵ En el lenguaje pentecostal «cristiano» es la denominación dada al evangélico o pentecostal; es una forma de distinguir entre el «verdadero» cristiano y el católico.

cuida para que no la roben, el cuerpo debe ser igualmente protegido, «porque es la entrada a todo mal... Si te enfermas, si te envejeces, si eres perezoso, es porque tu cuerpo se ha debilitado... [y el] diablo se aprovecha de eso para destruirte tu alma y tu espíritu»⁶. No basta con que Dios y su Espíritu cuiden al pentecostal del pecado; tampoco basta leer la Biblia, orar y congregarse en la iglesia para alejar al diablo, el pentecostal debe cuidar su cuerpo con una bien estructurada y rigurosa y normada vida cotidiana que proteja al cuerpo.

Según lo observado en San Juan de Lurigancho, los pentecostales, en efecto, han construido una estrategia múltiple de protección al cuerpo en la que se integran, en orden de importancia, aspectos morales, espirituales, físicos y hasta estéticos y cosméticos. Entre los recursos morales incluyen el cubrir el cuerpo para no exhibirlo, no dejarlo tocar ni tocarse, no beber licor, no tener sexo ni estimulaciones eróticas. Esto es entendible en tanto abundan los testimonios de conversión al pentecostalismo luego de experimentar una vida sexual desenfrenada. Los aspectos morales se refuerzan con los más espirituales, como leer cotidiana y sistemáticamente la Biblia (en la iglesia, en las escuelas dominicales, en casa) y tener práctica de oración. Esto es necesario «...para no caer en fornicación ni tampoco en adulterio..., [evitando] el vino, cerveza, los vicios del mundo» (Mujer pentecostal, 22 años).

Se protege físicamente al cuerpo, cuidando su salud y alimentación, dándole descanso, no maltratándolo, dándole «buena presencia» aseándolo, peinándose y vistiéndose bien. Quedan totalmente prohibidas las modificaciones corporales, los tatuajes, los maquillajes cosméticos, los teñidos de cabello, el uso de adornos, así como el depilado de las cejas, ya que todo ello constituye manipulación indebida, indecorosa y pecaminosa del cuerpo. Decencia, recato y sencillez deben ser las características de las vestimentas que han de cubrir el cuerpo sin escándalo ni provocación; cada sexo con su propia ropa, las mujeres con faldas largas y pantalones sueltos, los hombres con camisa y corbata, agradando a Dios.

Los pentecostales tienen la firme convicción de que los pecados y las maldiciones que las acompañan se heredan familiar y culturalmente, se transmiten generacionalmente desde los antepasados o familiares mayores por el trato que estos tuvieron con el diablo. Las maldiciones derivadas de acciones ligadas al pecado, a la muerte y al demonio en determinados espacios territoriales, son también transmisibles a las personas que los habitan, sin que sean conscientes de ello. Así, en zonas arqueológicas, en las cercanías de cementerios, en lugares donde

⁶ Entrevista al pastor Carlos del CAMRAV.

se hizo «pago» a la tierra, entre otros, existe un riesgo inminente de ser víctima de la acción del diablo. En consecuencia, el pentecostal deberá extremar el cuidado de su conducta para no convertirse en puerta abierta a la influencia maligna del diablo. Podemos ver cómo, de diversos modos, el cuerpo es objeto de una serie de cuidados extremos con base en la rigurosa normatividad ética pentecostal.

El cuerpo y la posesión demoniaca

Otro aspecto central en la gestión espiritual del cuerpo entre los pentecostales es el cuidado frente al riesgo de posesión demoniaca. Esta es una de las estrategias del diablo que es necesaria prevenir. Cuanto más convertida está la persona, mayor es el riesgo de ser víctima de posesión demoniaca, cuyos signos más visibles son ciertos gestos, palabras, entonación de voz, actos y conductas, todas ellas contrarias a las de un cristiano. Sin embargo, los pentecostales distinguen la posesión demoniaca de una situación de trastorno clínico mental o de otra naturaleza derivada, por ejemplo, de un inadecuado aprendizaje bíblico.

En la célula que yo lideraba ocurrió el caso de una chica que no quería venir al grupo... una noche... ha salido gritando de la casa... que su papá estaba poseído por el diablo... y comenzó... Cuando los vecinos y unos vigilantes quisieron detenerla no pudieron porque tenía demasiada fuerza... y lo peor de todo es que la chica estaba diciendo de memoria varios textos de la Biblia... De ahí ya se la llevaron a una terapia en una clínica... Y algunos pastores... me dijeron que... esta chica por su cuenta leía demasiado la Biblia... un estudio desordenado de la Biblia, entonces eso tampoco es bueno, ¿no? (Pastor del CAMRAV).

Para el pentecostal, el cuerpo representa un punto de encuentro de dos fuerzas en pugna, del bien y del mal, las cuales, a su vez, representan dos mundos sociales contrapuestos; el mundo social en el que se creció lleno de pecado y ese otro mundo más actual en el que debe vivir en comunión con Dios. Ser pentecostal no libera del pecado, pero exige mantenerse alejado de él. La ventaja para un pentecostal es que ahora es consciente del pecado y de que dispone de armas para la defensa de su integridad espiritual y corporal. ¿Por qué el diablo y sus espíritus malignos atacan y penetran en la persona? Lo hacen porque «niegan a Jesús», porque «no ayunan ni oran», porque

...cuando pecan, le invocan por los ojos viendo películas de terror, violencia, sexo, concupiscencia... Ese hombre puede violar. Por los oídos, por la música que escuchas: metálica satánica, tiene mensaje subliminal... (para

sacarlos) la persona tiene que arrepentirse delante de Dios de sus pecados, pedir perdón. (Hombre casado, 50 años).

El cuerpo representa, pues, no solo el templo de Dios sino, sobre todo, un campo de batalla espiritual para el que el pentecostal está revestido del poder de la Palabra; revestimiento producido en el momento de su bautizo en el Espíritu. Esta es una experiencia personal y espiritual con profundas implicaciones para el cuerpo. La persona vive una «llenura del Espíritu Santo», no solo en su dimensión espiritual, íntima y subjetiva, sino en sus dimensiones física y natural. La persona se siente «tocada» por Dios y que ha «experimentado» en su cuerpo las manifestaciones del Espíritu. En su resocialización religiosa pentecostal, la persona vive un proceso de progresiva «liberación» de los espíritus y demonios que atormentaban su existencia con enfermedades y conflictos. La glosolalia o don de lenguas implica una compleja activación del aparato de fonación para producir sonidos vocales articulados pero carentes de significación lingüística. Estos sonidos vocales los pentecostales los interpretan como oración profunda y auténticamente proveniente del Espíritu Santo. En cuanto a la producción de visiones el pentecostal tiene la certeza de «ver» imágenes inspiradas por el Espíritu Santo; aunque también, en ocasiones, suelen ser producidas por el mismo demonio, debiendo ser discernidas. Quienes tienen el don de sanación «sienten» en su propio cuerpo aquello que afecta a quienes recurren a ellos por sanación. En suma, para el pentecostal, el cuerpo físico tiene un rol fundamental en la construcción y consolidación de la nueva condición espiritual cristiana⁷. Por esto mismo, para el pentecostal, el cuerpo también representa la puerta de entrada a las fuerzas malignas que acechan para hacer retornar a la persona a su vida pasada, al mundo social que dejaron atrás.

El pentecostal, luego de todos los procesos rituales vividos, siente su espíritu renovado y su cuerpo purificado; se siente diferente, «en cuerpo y alma». Por eso «ya no es mi cuerpo, es del Señor, de Dios», «mi cuerpo ya no me pertenece...», «somos templo del Espíritu Santo...», «somos morada de Dios»⁸. Sin embargo, el diablo sigue estando al acecho, en los intersticios de la vida cotidiana, a la espera de cualquier oportunidad de retomar el lugar del que fue echado: el cuerpo y el alma del pentecostal. Por ello la necesidad imperiosa de seguir la rigurosa normatividad ética pentecostal.

⁷ Esta misma apreciación y constataciones es planteada por los pocos investigadores que han trabajado esta dimensión del pentecostalismo en relación con el cuerpo (Bastian, 2000).

⁸ Entrevistas y encuestas a pentecostales del CAMRAV.

Cuerpo y habitus pentecostal

Lo que en definitiva parece estar en proceso en la conversión pentecostal, es la fijación cultural y corpórea de un *habitus pentecostal* frente a otros *habitus tradicionales* que se van desmontado progresivamente durante el proceso inserción ritual y social en la comunidad e iglesia. Lo central aquí es la condición del cuerpo como construcción cultural o, más exactamente, como el resultado de complejos procesos sociales, simbólicos, significativos, psicofisiológicos, que se integran, articulan y procesan en el marco de la socialización y que organizan la vida social del sujeto (Coackley, 2000; Le Breton, 2002; Martínez, 2004; McGuire, 1990; Salinas, 1994; Schilling, 1993; Turner, 2008; 1994; entre otros). Es decir, la conversión reestructura y produce un «cuerpo pentecostal». En la conversión los pentecostales integran, en sus estilos de vida un conjunto de creencias, doctrinas, concepciones, actitudes, motivaciones, técnicas corporales, hábitos de conducta, formas de vestir, cuidados corporales, valoraciones, emociones, sentimientos, gestos, palabras, entre muchos otros factores que, en la perspectiva de lo planteado por Bourdieu (2008), constituyen una estructura de principios normativos y regulatorios de sus vidas personales, que se inscriben en el cuerpo contribuyendo a su modelamiento social. Dicha estructura establece los modos de comportamiento y ser específicamente pentecostales en la vida cotidiana; es decir, tienden a quedar permanentemente inscritos en la persona. Así, el cuerpo es modelado por esta estructura incorporando e inscribiendo sobre sí el *habitus* pentecostal sobre el que organiza su nueva existencia social. Considerando la radicalidad de los cambios producidos por la conversión al pentecostalismo, el abandono de formas y estilos de vida propios de las culturas populares ligadas al catolicismo popular, este *habitus* pentecostal constituye un sistema de reemplazo del viejo *habitus* popular. Por *habitus* debemos entender, con Bourdieu (2008), unos

Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas... [y] estructurantes, es decir, ...principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que... [no suponen ningún] propósito [ni búsqueda] consciente de ciertos fines... [y] sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas (p. 86).

Así, la conversión pentecostal no es simplemente la adhesión y aprendizaje de unos principios doctrinales y prácticas religiosas sino la *inscripción en el propio cuerpo* del convertido de

Toda una cosmología, *una ética*, una metafísica, una política, a través de mandatos... insignificantes... [pero capaces] de inscribir en los detalles... del vestir, la compostura o de las maneras corporales y verbales los principios fundamentales de la arbitrariedad cultural (p. 112, énfasis propio).

Pero, además, dice Bourdieu (2008), el *habitus* es producto de la historia, y por ello «origina prácticas, individuales y colectivas... de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia» (p. 88) en una determinada época y curso de una sociedad. Es decir que, el *habitus* hace posible que experiencias pasadas se mantengan presentes, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y acción (Bourdieu, 2008, p. 88).

Podemos entender, a la luz de estas ideas, por qué los pentecostales provenientes del catolicismo y cultura populares siguen manteniendo una parte importante de sus creencias anteriores, organizando en torno de ellas parte de sus conductas, acciones, actitudes y valorando sus experiencias en la vida cotidiana. Persisten símbolos y significados como los asociados al diablo, al mal, a los espíritus malignos y brujería, entre otros. Por esto Bourdieu recalca que el *habitus* es «pasado que sobrevive en lo actual y que tiende a perpetuarse en el porvenir actualizándose en prácticas estructuradas según sus principios» (2008, p. 89). Pero esto no significa que los *habitus*, no obstante ser estructuras estructuradas y estructurantes, sean permanentes e inmodificables; ellos «cambian sin cesar» según se presenten experiencias nuevas. Pero esa «revisión permanente... nunca es radical», pues se basa en «las premisas instituidas en el estado anterior», por ello el *habitus* se caracteriza «por una combinación de constancia y variación que cambia según los individuos» (Bourdieu, 1986, p. 211). El pentecostal no logra «erradicar» totalmente de su vida esas creencias; persisten como «disposiciones» que han sido «revisadas» e incorporadas al nuevo sistema estructural de la conducta.

Así, resulta totalmente factible que un pastor evangélico, «ministro de sanación, interprete que las recaídas de un miembro de la iglesia que tuvo cáncer al colon se deban a que, «le han hecho daño⁹ en la comida». Una hermana del enfermo afirmó haber visto cómo este «vomitó una cosa negra que el pastor dijo que era el espíritu malo que lo estaba enfermando»¹⁰. Se evidencian dos cosas relevantes en este caso. En primer lugar, que la relación establecida entre el vómito

⁹ «Daño», es decir que le han hecho magia negra a través de los alimentos.

¹⁰ La hermana del enfermo tiene 59 años, es soltera, fue católica y pertenece hace diez años a la iglesia. Su hermano padeció cáncer al colon del cual se curó con tratamiento médico que, alternaba con la «sanación» en la iglesia. El hermano también es evangélico y experimenta deterioros inexplicables de su salud que se atribuyen a nuevos ataques de los espíritus malignos.

ritual de sustancias negras (líquidas o sólidas) con unos espíritus malignos que son expulsados contenidos en dichas sustancias, es una interpretación pentecostal de lo que podría considerarse un ataque o posesión espiritual. Esta creencia es, como vimos, típica del pentecostalismo y, aunque está presente también en el imaginario popular asociado al catolicismo, es mucho más frecuente y de mayor impacto y eficacia en el contexto de la sanación pentecostal. En segundo lugar, que la creencia en el «daño» es típicamente popular y fuertemente ligada al catolicismo de los sectores socioeconómicos más populares de la sociedad peruana. Es una de las creencias que vincula a los pentecostales a un pasado del cual tratan de tomar distancia. Para estos, ahora, el daño y susto, entre otras similares, son en realidad, falsas creencias y engaños del diablo. Observamos aquí como persisten ciertas disposiciones del *habitus* anterior que han sido incorporadas en el transformado *habitus* pentecostal. Se sigue usando creencias del catolicismo popular de procedencia por ser funcionalmente útiles a la solidez y eficacia del nuevo *habitus* adquirido. Parte de la conducta, ideas, formas de relacionarse, entre otros aspectos de su vida cotidiana, seguirán dependiendo de esas viejas creencias populares del pasado. Es que, finalmente, pueden cambiar las condiciones religiosas en la vida de los pentecostales, pero persisten las condiciones, sociales y económicas de clase que sirven de marco a la cultura y religiosidad popular de procedencia.

Cuerpo, habitus y diferenciación social pentecostal

La utilidad del concepto de *habitus* para la comprensión sociológica de la conversión pentecostal radica, entre otros factores, en la noción de cuerpo que subyace a dicho concepto. Para Bourdieu (1986), el cuerpo tiene un carácter fundamentalmente social, estrechamente ligado al condicionamiento social derivado de las relaciones de clase, de poder así como del lugar ocupado por la persona en un determinado orden socioeconómico y cultural. El cuerpo es el producto social cuyas características, dimensiones y elementos constitutivos provienen del mundo social en que éstas son producidas (Bourdieu, 1986, p. 184). Así, «no existen signos [corporales] propiamente físicos», sino más bien «indicadores de una fisonomía moral socialmente caracterizada, es decir... estados del espíritu... naturalmente cultivados». Definida así su naturaleza social, cultural y moral, las «propiedades corporales» o «dimensiones... visibles» del cuerpo, «son aprehendidas a través de categorías de percepción y de sistemas sociales de clasificación»

(Bourdieu, 1986, p. 185) propios del sistema social en cuyo marco se producen estas representaciones simbólicas del cuerpo.

Entre los pentecostales se establecen reglamentaciones sobre el cuerpo, su manera de cubrirlo y protegerlo, de referirse a él como «templo del espíritu» pero al mismo tiempo como «puerta abierta al pecado»; todo ello configura una resignificación social y moral del cuerpo en condiciones como las que Bourdieu (1986) nos plantea. Las categorías simbólicas referidas al cuerpo son producidas, percibidas y aprehendidas mediante complejos sistemas de mediaciones sociales: por los diversos procesos rituales, la internalización de creencias doctrinales, el ejercicio de una vida comunitaria en la iglesia, o por el seguimiento de una rigurosa disciplina ascética en la vida cotidiana, entre otros medios. Pero, además, y en esto radica lo más importante del análisis social de los significados religiosos asignados al cuerpo pentecostal, es que están en estrecha relación con esos principios de clasificación que menciona Bourdieu (1986) y que «no son independientes de la distribución de las diferentes propiedades entre las clases sociales» (p. 185). Es decir, los procesos de fijación del *habitus* pentecostal suponen también una clasificación social de quienes los poseen, estableciéndose una radical distinción entre el cristiano pentecostal y el católico idólatra. Categorías religiosas asociadas a condiciones sociales contrapuestas, en la que el cristiano pentecostal se auto-percibe como cualitativamente «superior» al católico popular.

En San Juan de Lurigancho, donde se sitúa la iglesia pentecostal CAMRAV, existen varios sectores de población socioeconómicamente diferenciados y hasta jerarquizados. En dicho distrito coexisten grupos sociales populares, migrantes provincianos, sectores de clase media, comerciantes, todos con diversas expresiones de cultura popular, catolicismo popular, iglesias católicas, iglesias evangélicas y pentecostales, entre otros. Zárate es la zona del distrito en la que se sitúa la iglesia CAMRAV, y se considera una de las mejores zonas del distrito en cuanto a infraestructura y desarrollo, y se estima como más de clase media que de extracción popular. En contraste con esta zona, están las más alejadas y periféricas del distrito, correspondientes a los asentamientos humanos, pueblos jóvenes y demás barrios pobres de los que provienen muchos de los pentecostales de nuestra investigación. Estas poblaciones pobres ocuparon los cerros en las migraciones a Lima en los años 70. Hay, pues, en San Juan de Lurigancho, un primer elemento de diferenciación social en el proceso de conversión pentecostal. Es en este contexto social, en el que los pentecostales se auto perciben como una especie de «grupo elegido» o «reserva espiritual» cristiana que tienen

necesariamente que convivir, a su pesar, en el mismo escenario social con el resto de una población idólatra, impía, mundana, pecadora y religiosa¹¹.

El campo religioso de San Juan de Lurigancho es igualmente complejo y diverso. En él coexisten diversas expresiones de religiosidad y catolicismo popular, conjuntamente con otras iglesias cristianas y no cristianas como los Testigos de Jehova, Mormones, entre otras. Desde luego, no todos los católicos viven del mismo modo el catolicismo y, así, hay diferentes manifestaciones rituales, de procesiones y devociones por las imágenes y santos. Existen católicos de Renovación Carismática (pentecostalismo católico) que se enfocan más en el Espíritu Santo que en la devoción a los santos. Estos católicos se autoperiben como más espirituales y mejores conocedores de la Biblia. Como entre los pentecostales, los cartismaticos también tienden a diferenciarse subjetiva y simbólicamente de los demás católicos populares, asociando ciertas prácticas populares a conductas sociales del pasado. Están más vinculados institucionalmente a las parroquias del distrito.

Otro tanto ocurre en el campo religioso evangélico del distrito, cuyo mundo religioso es muy dinámico y está en permanente tensión y polarización entre iglesias y liderazgos, así como dentro de los propios grupos pentecostales¹². No obstante, su notable fragmentación grupal, tensiones entre grupos e iglesias y pretensiones de autonomía de muchas de estas (Amat y León, 2013), existen organizaciones de integración, vínculo y coordinación entre las iglesias y grupos evangélicos. Organizaciones como el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), el; o fraternidades como la Confraternidad Peruana de Pastores Evangélicos (CONPPE), en la que participan varios grupos y pastores de San Juan de Lurigancho; o también la Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (UNICEP).

Se trata pues de un escenario social con un campo religioso lleno de tensiones, diferencias, conflictos, distancias sociales, económicas, culturales y religiosas dentro del cual están inmersos los mundos sociales cotidianos de los pentecostales. En ese marco se reproducen cotidianamente muchas de las condiciones culturales y religiosas que, para los pentecostales, marcan su diferencia respecto del resto de la población en su distrito. Para la cosmovisión pentecostal hay una

¹¹ Los pentecostales denominan a los católicos «religiosos» porque no siguen el espíritu del cristianismo y la Biblia, sino las idolatrías de una religión.

¹² Rasgo típico de movimientos evangélicos que se basan históricamente en la libertad del Espíritu y la libre interpretación de la Biblia, lo que casi siempre, lleva a discrepancias por la autenticidad del mensaje y carisma otorgado por Dios a cada grupo.

radical distinción entre pentecostales y católicos en cuanto al «lugar» que respectivamente ocupan dentro de la sociedad y campo religioso. Ambos, católicos y pentecostales, son dos de los actores y agentes fundamentales en la pugna por la supremacía religiosa. Se puede decir, a modo de hipótesis, que las percepciones, clasificaciones y caracterizaciones de las propias dimensiones corporales de los pentecostales reproducen esas diferenciaciones religiosas, sociales y culturales en que viven, en permanente tensión, competencia y lucha, dentro del campo religioso de San Juan de Lurigancho; a través de los cuerpos expresan simbólicamente los términos religiosos de esa pugna.

El pentecostal procede mayormente del catolicismo y cultura populares, frente a los cuales se distancia por considerarlos la causa de su vida pasada en el pecado y pobreza. Así, pues, todo el conjunto de normas éticas pentecostales de que se rodea refleja su deseo y lucha por no retornar a las condiciones sociales y religiosas de procedencia; pero es doble el esfuerzo pues, paradójicamente, sigue viviendo en ese mismo mundo social por lo que no queda sino «elevarse» moralmente sobre el mismo. Podríamos decir que la construcción del cuerpo pentecostal contribuye a ese propósito de diferenciación respecto de ese mundo católico y popular, mundano y pecador. La percepción social y religiosa que de sí mismo y de su corporalidad construye el pentecostal, está basada de la concepción que tiene de sí mismo como social y moralmente diferente, cualitativamente superior por ser espiritual. Al describir sus rasgos corporales como puros, limpios, espirituales, decentes, etc., están describiendo al mismo tiempo la condición social que afirman tener. En las narrativas pentecostales es frecuente la evocación de episodios de infancia y/o juventud, cuando se era católico, en los que se refieren actitudes negativas hacia los evangélicos, viéndolos como pecadores y realizadores de prácticas demoniacas. Tales imágenes, actitudes y emociones estuvieron ligadas a una socialización religiosa católica y familiar sumamente conservadora y tradicional asociadas a la enseñanza y catequesis sacramental y parroquial. La intensidad y finalidad de tales apreciaciones parecen haber sido siempre el descrédito y desprestigio de las prácticas evangélicas mostrándolas como marginales desde la perspectiva católica. Situación inversa a la que vemos ocurre con la de los pentecostales convertidos desde el catolicismo popular, para quienes, ahora, el catolicismo es más bien el marginal y de menor «prestigio» cultural, moral y religioso. Así, parece sugerirlo el testimonio de una hermana pastora pentecostal sobre su experiencia, siendo católica aún, de ser llevada por unos parientes a una iglesia evangélica para que le sanaran una mano infectada:

... ¿A dónde me han traído? me dio miedo porque yo, cuando era niña... en mi pueblo había una señora que era evangelista, ella es protestante decían y... hablaban mal... que se mete en un cuarto y, ¡vamos a ver!, ¿qué hará allí...? ¿cosas del demonio?. Entonces yo sentí esos temores... (Hermana pastora CAMRAV).

Pero, ese sentimiento de superioridad «moral» y «espiritual» ¿se ven reflejados en el plano económico, laboral? La respuesta no es sencilla y requiere de estudios más específicos en la línea del influjo de una ética de trabajo en la perspectiva de lo planteado por Weber (2017). Investigaciones como las de Oviedo (2021, 2024) para el caso del pentecostalismo chileno aportan luces acerca de esta cuestión. Este autor señala que la teología de la prosperidad, que sustenta al actual neopentecostalismo, permite entender cómo las bases del capitalismo actúan sobre las motivaciones de los pentecostales, propiciando actitudes concordantes con el neoliberalismo actual (Oviedo, 2021, p. 71).

El CAMRAV de San Juan de Lurigancho trabaja en la línea de la teología de la prosperidad, lo que parece motivar un empoderamiento que, aunque más simbólico que estructuralmente material, constituye un influjo emprendedor en las conductas de los pentecostales. No cambian de clase social pero el rígido control ético de la conducta personal hace que dejen atrás una serie de factores adversos para su economía personal y familiar, como el consumo de licor, entre otros aspectos, y desarrollen una mayor dedicación al trabajo. Modificadas las condiciones éticas y ascéticas de desempeño en el sistema social, las condiciones para «escalar» posiciones en la estructura social, económica y hasta política, están potencialmente dadas. Sin embargo, no podemos colegir *a priori*, como una consecuencia inmediata, que el cambio a una «*ética pentecostal*» tenga por efecto generar... una actitud lucrativa, legitimada por dogmas religiosos, que se traduzca en una vida social dedicada al trabajo consagrado enteramente a Dios», como lo planteó Weber en su famosa tesis sobre la ética protestante (Sánchez Paredes, 2005). Tenemos así, grupos sociales de orígenes pobres y populares que adquieren prácticas y creencias religiosas que producen cambios radicales en sus conductas, reflejándose estas en una mejor calidad de vida.

Según lo analizado, vemos una estrecha relación entre la conformación de un sistema de normas éticas para la conducta pentecostal, con la construcción de unas categorías corporales que denominamos el «cuerpo pentecostal». Las percepciones que del propio cuerpo tienen los pentecostales, representan, al mismo tiempo, las percepciones e imágenes de la propia realidad social de pertenencia y de las distancias sociales que simbólicamente se establecen dentro de

dicha realidad. La ética pentecostal expresa las dimensiones y condiciones de un nuevo *habitus*, el *habitus pentecostal*, constituido desde las prácticas, creencias y demás procesos seguidos en la socialización pentecostal. En este proceso las creencia en el diablo y en espíritus malignos desempeñan un rol fundamental en la construcción del sistema ético pentecostal.

CONCLUSIÓN

Una creencia tan difundida entre sectores populares como la del diablo, no se agota únicamente en sus aspectos cognitivos, doctrinales, psicológicos o propiamente religiosos; comprenderla objetivamente supone situarla en el contexto social, cultural, religioso e histórico de su producción. Es lo que se trató de hacer al situar la iglesia pentecostal CAMRAV, aquí estudiada, en el marco sociocultural peruano en que desarrolla su actividad religiosa. El análisis realizado muestra que la creencia en el diablo dista mucho de ser simplemente una expresión de «ignorancia» popular, sino que es parte de un proceso de «modernidad» o «mutación» religiosa latinoamericana (Bastian, 19978) por el que nuestra sociedad se adapta a procesos culturales y socioeconómicos de cambio social estructural. No es una simple creencia más; para el pentecostal, el diablo es una realidad, tan objetiva y concreta como lo es el Congreso de la República y sus congresistas y, en torno de esa creencia construye gran parte de su vida social, cultural y religiosa. El diablo es de una realidad que se corrobora constantemente en las imágenes y representaciones producidas en sueños y visiones, profecías y anuncios divinos, producidos en la práctica religiosa pentecostal y que son consideradas como un universo de realidades y certezas indiscutibles. Creencias religiosas que reflejan las contradicciones y conflictos que viven algunas clases pobres en los planos social, cultural, económico y hasta político. Son reflejo de la confrontación entre el bien y el mal, entre el diablo y Dios, entre, entre la virtud y el pecado, entre la salud y la enfermedad, entre lo formal y lo informal, entre una condición social pasada y otra recientemente adquirida por la conversión al pentecostalismo. En este proceso el cuerpo pentecostal constituye un espacio de memoria simbólica que programa, orienta y recuerda permanentemente los límites subjetivos establecidos entre las condiciones sociales y religiosas que marcaron la conversión pentecostal. La estricta y rigurosa normatividad ética constituye la mediación entre el cuerpo pentecostal y la nueva condición social adquirida tras la conversión, y actúa como un recordatorio de los riesgos que implica transgredir dichas normas.

Dentro del complejo proceso religioso y social peruano, el extremadamente riguroso y exigente sistema de normas éticas pentecostales, construido en la iglesia CAMRAV del distrito popular de San Juan de Lurigancho en Lima, representa parte de ese proceso de respuesta de una parte de la sociedad peruana a las condiciones concretas que le impone la realidad social. La mediación del cuerpo y de las emociones como el miedo, el temor, en este proceso, contribuyen a consolidar subjetivamente una realidad socialmente construida.

REFERENCIAS

- Amat y León, O. (2013). *Evangélicos-Perú: Movimiento religioso, movimiento social. Una perspectiva desde los Derechos Humanos*. Facultad de Teología y Religión (AETE). https://www.academia.edu/2922365/Evang%C3%A9licos_Per%C3%BA_Movimiento_religioso_movimiento_social_Una_perspectiva_desde_los_Derechos_Humanos
- APEIM. (2005). *Niveles Socioeconómicos en Lima Metropolitana*. APEIM (Asociación Peruana de Empresas de Inteligencia de Mercados).
- APEIM. (2024). *Distribución de los Niveles Socioeconómicos en Lima Metropolitana 2024*. Informe basado en el procesamiento de la Encuesta Nacional de Hogares (ENAH) 2023. APEIM.
- Arboleda, S. (2009). Definiciones del Movimiento Apostólico Hoy. *Papers de la Facultat Apostólica*, 6.
- Barrera, P. (2007). O demônio e o protestantismo no mundo em desencantamento. *Estudos de Religião*, XXI(33), 42-58.
- Bastian, J.-P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J.-P. (2000). La médiation du corps dans le pentecôtisme. *Revista Filosófica de Coimbra*, 9(17), 151-156.
- Beatty, A. (2013). Current Emotion Research in Anthropology: Reporting the Field. *Emotion Review*, (5), 414-422. <https://doi.org/10.1177/1754073913490045>
- Beatty, A. (2014). Anthropology and Emotion. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20(3), 545-563. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12114>
- Bourdieu, P. (1986). Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo, En F. Álvarez, & J. Varela (Eds.), *Materiales de sociología crítica*. Ediciones La Piqueta.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Siglo XXI.

- Bourdin, G. (2016). Antropología de las emociones: conceptos y tendencias. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 76.
- Campos, B. (2009). *Visión de Reino. El Movimiento Apostólico y Profético en el Perú. Apreciación Fenomenológica de un Movimiento de Restauración y Reforma*. Bassell Publishers.
- Cantón, M. (2000). Diablos y pentecostalismos. Apropiaciones simbólicas y práctica social. En S.R. Becerra (Coord.), *El Diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*. Demos Signatura.
- Cantón, M. (2009). Simbólica y política del diablo pentecostal. *Revista Cultura y Religión*, 3(1), 84-98.
- CPI. (2022). *Market Report, Perú población 2022*. CPI.
- Cartaxo, R. (1985). *Pentecostais no Brasil. Uma interpretacao sociorreligiosa*. Petrópolis Editorial.
- Coakley, S. (1997). *Religion and the body*. Cambridge University Press.
- Crapanzano, V. (1994). Réflexions sur une anthropologie des émotions. *Terrain* 22, 109-117.
- Delemeau, J. (2012). *El miedo en occidente*. Taurus.
- Durkheim E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Editorial Schapire.
- Ehrenreich, B. (2008). *Una historia de la alegría. El éxtasis colectivo de la antigüedad a nuestros días*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Evans-Pritchard, E. E. (1980). *La religión nuer* [1956]. Taurus.
- Geertz, C. (2003). La religión como sistema cultural. En C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Editorial Gedisa.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2005). *X Censo de Población y V de Vivienda - Resultados Definitivos*. INEI.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2007). *Mapa de Pobreza Departamental, Provincial y Distrital 2007* (basado en datos censales 2005). INEI.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2009). *Mapa de pobreza provincial y distrital 2007. El enfoque de la pobreza monetaria*. INEI.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2024). *Estimaciones y Proyecciones de Población por Distrito, 2018-2025*. INEI.
- Knox, R. (1950). *Enthusiasm. A chapter in the history of religion with special reference to the XVII and XVIII centuries*. Oxford University Press.

- Lalive, C. (2009). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno* (2ª ed). Instituto de Estudios Avanzados (IDEA).
- Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2012) Por una antropología de las emociones, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. N°10. Año 4. Dic. 2012-marzo de 2013. 67-77. <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/208>
- Leavitt, J. (1996). Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist*, 23(3), 514-539.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. The University of Chicago Press.
- Lutz, C., & White, G. (1986). The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, (15), 405-436.
- Lynch, O. (Ed.) (1990). *Divine passions. The social construction of emotion in India*. University of California Press.
- Maglioco, S. (2014). Ritual, creativity, emotions and the Body. *Journal of Ritual Studies*, 28(2), 1-8. <https://www.jstor.org/stable/44368901>
- Mansilla, M. (2009). Cuando el diablo anda suelto: las representaciones del mal en el pentecostalismo chileno, 1909-1938. En *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano III. Identidad, teología, historia* (pp. 75-101). Relep.
- Mansilla, M. (2012). Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile (1927-1950). *Revista Última Década*, 20(37), 175-200. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362012000200008>
- Mansilla, M. (2015). Miedo, control y disuasión en el pentecostalismo chileno. Las representaciones del Infierno en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile entre 1928-1950. En C., Mondragón & C. Olivier (Eds.), *Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina* (pp. 147-174). CIALC-UNAM.
- Mansilla, M., & Sossa, A. (2011). Una aproximación sociológica del cuerpo. Las representaciones sociales del cuerpo en el pentecostalismo chileno (1920 a 1940). *Revista Persona y Sociedad*, XXV(3), 81-106. <https://repositorio.uc.cl/server/api/core/bitstreams/0e17c4af-eed0-4690-8902-6f43618cd2df/content>
- Mansilla, M., Piñones, C., & Muñoz, W. (2016). La agarradura me la atiende en la iglesia: el diablo como símbolo hegemónico en el pluralismo médico aymara

- Pentecostal. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 48(4). <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000037>
- Marín, N. (2010). La representación social del Diablo en el pentecostalismo: Un estudio de caso en Santiago de Chile. *Revista Cultura y Religión*, 4(2), 225-240. <https://doi.org/10.61303/07184727.v4i2.125>
- Marín, N., & Bahamonde, L. (2013). Miedos sociales y religión: una reflexión a partir del pentecostalismo urbano chileno. *Sociológica*, 28(78), 99-138. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732013000100004
- Martínez, A. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. *Papers. Revista de Sociología*, 73, 127-152. <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v73n0.1111>
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Fondo Editorial PUCP & Editorial Trotta.
- Marzal, M. (2003). Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina, En M. Marzal, C. Romero, & J. Sánchez Paredes (Eds.), *Para entender la religión en el Perú 2003* (pp. 15-48). Fondo Editorial PUCP.
- Mc Guire, M. (1990). Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3).
- Mongardini, C. (2007). *Miedo y sociedad*. Alianza Editorial.
- Muchembled, R. (2012). *Historia del diablo. Siglos XII – XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Orellana, F. (2013). El diablo y su posicionamiento en la posmodernidad: una reflexión desde la teoría social. *Universum*, 28(2), 189-208. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762013000200010>.
- Ospina, M. (2006). Satanás se ‘desregula’: sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la renovación carismática católica. *Universitas Humanística*, 61, 135-162. <https://www.redalyc.org/pdf/791/79106106.pdf>
- Oviedo, D. (2021). Cristianismo evangélico y capitalismo periférico en el Chile contemporáneo: del ascetismo intramundano a la teología de la prosperidad. *Atenea*, 524, 71-89. <https://doi.org/10.29393/At524-5DOCE10005>
- Oviedo, D. (2024). “Dios, trabajo, prosperidad”: Ética pentecostal y capitalismo chileno contemporáneo. *Cultura y Religión*, 18, 1-24. <https://doi.org/10.61303/07184727.v18i.1180>
- Poblete, R., & Galilea, C. (1984). *Movimiento pentecostal e iglesia en medios populares*. Centro Bellarmino.

- Salinas, L. (1994). La construcción social del cuerpo. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68, 85-96. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.68.85>
- Sánchez Paredes, J. (2005). El pentecostalismo en el Perú. Prácticas individuales y colectivas en la perspectiva de Max Weber. *Debates en Sociología*, 30, 83-106. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.200501.007>
- Sánchez Paredes, J. (2018a). *Cultura y conversión pentecostal: individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima. El caso del Centro Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho*. [Tesis Doctoral]. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sánchez Paredes, J. (2018b). El diablo y las culturas. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 154-160). Fondo de Cultura Económica.
- Shilling, Ch. (1993). *The Body and Social Theory*, Sage.
- Turner, B. (1994). Los avances recientes en la teoría del cuerpo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68, 11-39. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.68.11>
- Turner, B. (1997). The body in Western society: social theory and its perspectives. En S. Coakley, *Religion and the body* (pp. 15-41). Cambridge University Press.
- Turner, B. (2008). *Body and Society: Explorations in Social Theory*. SAGE.
- Weber, M. (2017). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. AKAL.
- Wierzbicka, A. (1986). Human Emotions: Universal or Culture-Specific?. *American Anthropologist*, 88(3), 584-594. <https://www.jstor.org/stable/679478>
- Wierzbicka, A. (2003). Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum. *Ethos*, 31(4), 577-600. <https://www.jstor.org/stable/3651796>
- Willems, E. (1965). Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile. En R. Robertson (Ed.), *Sociología de la religión, selección de textos* (pp. 177-196). Fondo de Cultura Económica.
- Wilson, B. (1970). *Sociología de las sectas religiosas*. Ediciones Guadarrama, S.A.