

53

Fecha de presentación: agosto, 2023
Fecha de aceptación: octubre, 2023
Fecha de publicación: noviembre, 2023

LOS PENTECOSTALES

EN COSTA RICA: SU IDENTIDAD RELIGIOSA Y SOCIAL EN EL SIGLO XX

PENTECOSTALS IN COSTA RICA: THEIR RELIGIOUS AND SOCIAL IDENTITY IN THE 20TH CENTURY

Luis Orellana Urtubia¹

E-mail: luis_ubl@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7411-2126>

Yinely Ruiz Portela²

E-mail: yinecaro14@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4596-3866>

Zimri Bani Orellana Rojas^{3,4}

E-mail: Zimri.bani@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8908-8982>

¹Universidad Arturo Prat, Chile.

²Universidad de Cienfuegos, Cuba.

³Escuela de Teatro de la Universidad de Valparaíso, Chile.

⁴Universidad de Santiago de Chile, Chile.

Cita sugerida (APA, séptima edición)

Orellana Urtubia, L., Ruiz Portela, Y. & Orellana Rojas, Z. B., (2023). Los pentecostales en Costa Rica: su identidad religiosa y social en el Siglo XX. *Universidad y Sociedad* 15(6), 541-551.

RESUMEN

El presente artículo tiene por objetivo analizar desde una perspectiva socio histórica y religiosa la identidad del pentecostalismo en Costa Rica del periodo de 1950- 1990. Desde lo metodológico y teórico se analiza los aportes más significativos publicado en los últimos 30 años sobre su legitimidad religiosa. Desde lo metodológico, se acude a dos referentes teóricos del pentecostalismo latinoamericanos, los teólogos Bernardo Campos y Juan Sepúlveda, los estadounidenses Donald Dayton y la historiadora Luisa Jeter de Walker. Específicamente se examinan cinco aspectos identitarios del pentecostalismo en Costa Rica: raíces religiosas; pensamiento; creencias y prácticas; organización y administración; y la ética social del movimiento. Se concluye que el pentecostalismo se ubica en Costa Rica como una de las versiones y alternativas plurales en el campo religioso desde la segunda parte del siglo XX, que ha repercutido en la cultura o en la formación de nuevas identidades o viejas que se revitalizan, pero ahora demandando el derecho a la existencia y al reconocimiento como válidas y legítimas formas de expresión cultural.

Palabras clave: Pensamiento, Creencias, Costa Rica, Asambleas de Dios.

ABSTRACT

This article aims to analyze from a socio-historical and religious perspective the identity of Pentecostalism in Costa Rica from the period 1950-1990. From a methodological and theoretical perspective, the most significant contributions published in the last 30 years on its religious legitimacy are analyzed. From the methodological point of view, we turn to two theoretical references of Latin American Pentecostalism, the theologians Bernardo Campos and Juan Sepúlveda, the Americans Donald Dayton and the historian Luisa Jeter de Walker. Specifically, five identity aspects of Pentecostalism in Costa Rica are examined: religious roots; thought; beliefs and practices; organization and administration; and the social ethics of the movement. It is concluded that Pentecostalism is located in Costa Rica as one of the plural versions and alternatives in the religious field since the second part of the 20th century, which has had an impact on culture or on the formation of new or old identities that are revitalized, but now demanding the right to existence and recognition as valid and legitimate forms of cultural expression.

Keywords: Thought, Beliefs, Costa Rica, Assemblies of God

INTRODUCCIÓN

El pentecostalismo que llega a Costa Rica, tiene sus raíces en el avivamiento de 1906 de la Calle Azusa, Los Ángeles, California. Desde allí, se esparce alrededor del mundo en la medida que miles de personas del movimiento recibieron el bautismo pentecostal con la señal apostólica de hablar en otras lenguas (Anderson, 2004, p. 55). Aunque los primeros misioneros que llegaron a Costa Rica luego de varios intentos fallidos en 1918 y 1927 lo hicieron bajo el patrocinio de la Iglesia Santidad Pentecostal de Estados Unidos. Desde 1941 a 1960 entraron al país cuatro denominaciones pentecostales, en 1978 había 62 denominaciones evangélicas o protestantes, 26 eran pentecostales (Nelson, 1983, p. 269). Estas últimas, en 1980 fueron las de mayor presencia. Entre 1976-1978, aparecen las primeras iglesias pentecostales fundadas por líderes eminentemente locales: “La Rosa de Sarón”, “La Iglesia Mecida en Sueños y Milagros: Misión Cristiana de Agua Viva en Cartago” estas tuvieron un crecimiento vertiginoso en los años siguientes. Aunque, el pentecostalismo fue el último agente religioso protestante en llegar a Costa Rica, pasa inadvertido hasta su expansión en los 70. Pero el impacto que visualiza a los evangélicos fue en 2018, cuando un candidato de origen pentecostal disputa la presidencia de la República, con un 39% del sufragio. No obstante, los estudios sobre la trayectoria son más bien escasos. Los aportes más significativos con una metodología cuantitativa corresponden a Holland (2002); Bieske (1990), y los cualitativos a nivel de país y de Centroamérica son de Valverde (1990); Schäfer (1992); Valderrey (1985) y los dedicados a su historia y legitimidad social son de Nelson (1983) y Orellana (2020). Por consiguiente, el pentecostalismo que se ubica en Costa Rica como una de las versiones y alternativas plurales en el campo religioso desde la segunda parte del siglo XX, ha repercutido en la cultura y en la formación de nuevas identidades o viejas que se revitalizan, pero ahora “demandando el derecho a la existencia y al reconocimiento como válidas y legítimas formas de expresión cultural y social” (Adedibu, 2023).

METODOLOGÍA

El método empleado de trabajo es socio histórico y religioso. El sujeto de análisis es el pentecostal costarricense y su identidad como creyente. Desde lo teórico, el sujeto de la producción religiosa es un sujeto comunitario (Rizo, 2006). Por tanto, el practicante religioso se debe a su comunidad y dependerá cómo éste concibe y construye su identidad social y cómo influye sobre él su comunidad en términos socio-culturales. Es decir, los practicantes no solo asumen una identidad social de su grupo

de pertenencia, sino que también son donadores de una identidad social en este caso costarricense. La identidad social se deriva de la pertenencia de la persona a grupos sociales a lo largo de su vida o partes de ella. En cambio, la Identidad individual se aplica a los casos en los que la persona se define a partir de sus rasgos únicos e idiosincrásicos (Tajfel, 1982).

Pues, cuando se piensa en la identidad, se refiere a todo aquello que envuelve y identifica en términos de representaciones socio-culturales, económicas, políticas y, en particular, según la perspectiva religiosa, ya que la religión es anterior a la sociedad. Si bien su particularidad viene por su arraigo nacional y su biografía social, es probable que existan a nivel religioso o confesional elementos comunes que los asemejen. En el caso pentecostal, existe coincidencia con Campos (2002) entre los pentecostalismos como historizaciones de la fe pentecostal y la pentecostalidad como experiencia universal unificadora y mito fundante de los pentecostales. Consecuentemente, pentecostalidad y pentecostalismos son las condiciones necesarias para la construcción de la identidad pentecostal. La pentecostalidad, es comprendida en los términos como la define su autor el teólogo peruano Bernardo Campos. La Pentecostalidad es la experiencia universal que expresa el acontecimiento cristiano de Pentecostés en su calidad de principio ordenador de la vida de aquellos que se identifican con el avivamiento pentecostal y, por ello mismo, construyen desde allí una identidad particular (Campos, 2002). Esto significa que el principio y la práctica religiosa tipo, es informada por el acontecimiento cristiano de Pentecostés, el cual es la intuición medular que lleva a la comunidad de fe a elevar “a categoría de principio (arque) ordenador y estructurante, la experiencia primordial de Hechos cap. 2 y similares, y que legitime e identifique sus prácticas como prolongación de aquellas. De donde las prácticas (los pentecostalismos) y el principio ordenador estructurante (la pentecostalidad) forman dos polos diferenciables, pero mutuamente complementarios” (Campos, 2002, p. 17). Después de advertir la complejidad de las experiencias pentecostales, Campos señala que esa variedad de pentecostalismos, para definirse o identificarse se refieren unívocamente al suceso cristiano de Pentecostés según Hechos capítulo 2 y siguientes, el bautismo del Espíritu Santo e inicio de la iglesia primitiva. Siendo la remisión al a dicho acontecimiento fundante lo que tienen en común. Al respecto, Campos muestra las operaciones de la conciencia pentecostal para realizar el proceso productivo de su identidad, no sin antes advertir que tal univocidad al acontecimiento pentecostal fundacional está sujeto a una multiplicidad de interpretaciones, prácticas y especificidades, lo que da lugar a los pentecostalismos, es decir, a la capacidad

de la pentecostalidad de arraigarse en contextos específicos, acá en la sociedad costarricense.

El movimiento pentecostal en Costa Rica, como fenómeno religioso, hunde sus raíces en Estados Unidos, anidado en un contexto socio cultural marcado por una acrecentada secularización y modernización. En lo esencial, el elemento religioso y mito fundante fue la pentecostalidad. El movimiento, en el transcurso de inculturación, de armonía y disonancia con las culturas locales, dio lugar al pentecostalismo, en este caso al costarricense. Por tanto, para indagar su especificidad o rasgos de identidad religiosos, se tiene como referentes teóricos los aportes de los teólogos latinoamericanos, Juan Sepúlveda, Bernardo Campos, los estadounidenses Donald Dayton, y la historiadora Luisa Jeter de Walker. Por consiguiente, el objetivo es indagar, desde una perspectiva socio histórica y religiosa, el periodo de 1950 a 1990, sobre un enfoque en cinco aspectos de identidad del pentecostalismo en Costa Rica: raíces religiosas, pensamiento, creencias y prácticas, organización y administración; y la ética social del movimiento.

DESARROLLO

Las raíces religiosas del movimiento pentecostal en Costa Rica.

El pentecostalismo costarricense es de procedencia y raíz norteamericana; aunque ingresa en 1918, su legitimidad, como religión alternativa al catolicismo y protestantismo la alcanza en los setenta. Para una mejor intelección e interpretación del proceso de su establecimiento en la sociedad costarricense, se intenta comprender los elementos históricos esenciales de su pensamiento religioso. Para tal objetivo, se recurre a los aportes de Álvarez (1985). Este autor afirma que el metodismo había venido con un impulso evangelístico a predicar la santidad cristiana en los Estados Unidos. No obstante, después de la guerra civil y en la última parte del siglo XIX aparece el movimiento de santidad, movimiento que abona este terreno para el surgimiento del movimiento pentecostal. Sí, con una teología y matices propios. Es decir, una teología heredada pero reformulada. Del metodismo hacia el avivamiento norteamericano y de allí al movimiento de santidad hasta el movimiento pentecostal es la línea correcta para entender este campo tan complejo. Se puede decir que Carlos Finney fue el que estabiliza y encauza las experiencias de avivamiento en el movimiento de santidad. Su entereza, afán, capacidad organizativa y persuasión carismática lo constituyeron en el líder del movimiento. Muchos lo consideran como el puente entre el metodismo y el pentecostalismo. Populariza la doctrina de la santidad entre los creyentes más sencillos. Fue en las carpas

y en los retiros de santidad donde se gesta esta nueva experiencia espiritual. Allí se hizo una síntesis del fundamentalismo, el pesimismo escapista de la historia, la moralidad puritánica y una visión perfeccionista de la salvación que se dio en varios grupos después de la Reforma Protestante (Álvarez, 1985, pp. 39-40).

Pues bien, y en esa misma dirección, Juan Sepúlveda refiere:

El movimiento de santidad que antecedió al nacimiento del pentecostalismo atravesó las diversas denominaciones protestantes norteamericanas, el movimiento pentecostal heredó los énfasis de diversas tradiciones confesionales". Al parecer, en el terreno doctrinal el único talento distintivo del pentecostalismo es el "Bautismo en Espíritu Santo". Un pastor noruego citado por Beatriz Muñoz de Souza afirmó: "Con respecto a la salvación por medio de la justificación por la fe somos luteranos. En la forma de bautismo por las aguas somos bautistas. Con respecto a la santificación somos metodistas. En el evangelismo atacante como el Ejército de Salvación. Pero en relación con el bautismo en el Espíritu Santo somos pentecostales. (Sepúlveda, 1995, pp. 73-87).

El pentecostalismo estadounidense que llega a Costa Rica desarrolla sus elementos religiosos esenciales teniendo como referencia el protestantismo y su modelo misionero del siglo XIX. Respecto a su doctrina y esquema misionero, fue un movimiento influido por la cultura norteamericana; es decir, portador de un pensamiento pentecostal ya definido y sistematizado, teniendo en su centro una actitud altamente proselitista aparejado del estudio de las Escrituras. Se reconoce que Charles Fox Parham (1873-1929) es quien primero formula la doctrina pentecostal y el fundador teológico del movimiento. Su doctrina del don de lenguas como evidencia bíblica del bautismo en el Espíritu Santo, lleva directamente al avivamiento de la calle Azusa en 1906 y la creación del movimiento pentecostal mundial; de la misma manera lo fue el Instituto Bíblico y Hogar de Sanidad Bethel, que funda en Topoka, Kansas y luego se traslada a Houston, Texas. Este espacio se instituye como el primer lugar de análisis, discusión bíblica y teológica elemental, que cumple un rol preponderante, pues allí se esboza la doctrina básica del pentecostalismo moderno y que luego cada misionero lleva a diferentes lugares del mundo. Es decir, la religión como practica a través de los años adquiere un rol destacado en el movimiento, pues, fue parte de la cultura misionera protestante estadounidense. En consecuencia, el trabajo de los misioneros pentecostales en Costa Rica se ve reforzado con literatura doctrinal y más tarde con programas de radio y televisión (De Walker, 1990, p. 188).

No cabe la menor duda que el movimiento pentecostal, que otrora había recibido la influencia de varias iglesias históricas, en especial de la metodista, muy pronto cobra su propia identidad (Álvarez, 1985, p. 42).

El movimiento pentecostal se constituía en una separación del movimiento de santidad y tenía como su distintivo identitario la evidencia contundente de hablar en lenguas, como señal del bautismo del Espíritu Santo. Pero la fuerza más importante en la vida del movimiento pentecostal, fue su gran espontaneidad, su espíritu entusiasta y su agresividad evangelizadora. El movimiento promovió la evangelización desde É.U.A. hasta Europa y América Latina (Álvarez 1985, pp. 42-43).

En cuanto a la época y entorno social donde nace el movimiento, se comprende que este era parte de toda la efervescencia de la época, con reformadores sociales, líderes contestatarios, feministas, socialistas, unionistas, sindicales, populistas y progresistas, entre otros. “El hecho que los cismas de santidad ocurrieran al mismo tiempo y estaban concentrados en las mismas áreas de la revuelta populista sugiere los orígenes social e intelectual del movimiento” (Álvarez, 1985, pp. 40-41). Esta expresión religiosa era la manifestación de un quiebre en ese ámbito, que tiene como contrapartida a la revuelta populista. En consecuencia, el “movimiento pentecostal creaba, de esta manera, una sociedad de escape frente a la hostilidad del mundo. Un refugio de las masas frente a una sociedad sin conciencia” (Álvarez 1985, p. 43). En términos generales, este fue el trasfondo histórico, religioso, cultural y social del pentecostalismo que arriba a Costa Rica en 1918, pero sin el éxito esperado, el cual sólo lo avizora en los años 70.

El pensamiento religioso pentecostal costarricense.

Varios han sido los esfuerzos en los últimos 50 años por sistematizar el pensamiento religioso del pentecostalismo. Hollenweger (1976), el padre de los estudios del movimiento, en su libro *El pentecostalismo* (1976) hace los primeros aportes sobre la doctrina del movimiento en estudio. A nivel Latinoamericano, y en los últimos 25 años, se destacan entre otros teólogos, Bernardo Campos, Juan Sepúlveda, Daniel Chiquete y Carmelo Álvarez, desde la ciencias sociales e históricas están los aportes de Orellana (2020). Sin embargo, para los objetivos en especial de este apartado se recurre a dos autores: Donald Dayton, (estadounidense), por ser un relevante investigador de las raíces teológicas del pentecostalismo y el pastor argentino Gabriel Vaccaro. Este último por su sugerente ensayo, presentado originalmente en el Encuentro Pentecostal Latinoamericano de Bahía, Brasil en 1988, y luego, publicado por el CLAI (Consejo Latinoamericano

de Iglesias) donde propuso los elementos esenciales de la identidad y teología pentecostal.

Dayton propone un acercamiento para discernir las raíces teológicas que dieron origen al movimiento en cuestión. Por razones obvias, en su investigación no están presentes Latinoamérica ni la historia contemporánea del movimiento pentecostal. No obstante, sí se observa atentamente, se percibe que mucho de lo ocurrido en el pentecostalismo de América Latina, específicamente en Costa Rica, sólo se comprende a partir de aquellas raíces teológicas.

El trabajo de Dayton tiene la virtud de sintetizar, en cuatro afirmaciones cristológicas, las raíces teológicas comunes a toda Iglesia que se llama pentecostal: Jesucristo como salvador, quien bautiza con el Espíritu Santo, sanador y rey que regresa. Más allá de los matices propios de cada contexto, o de los énfasis peculiares, siempre subyacen estos temas como un denominador común. Los pentecostales los llaman “el evangelio cuadrangular” o “el evangelio completo”. Como bien muestra Dayton, no son patrimonio exclusivo de los pentecostales, ni han sido sugeridos por ellos, pero la manera de interrelacionarlos en su fe y práctica, sí les pertenece. No son meras proclamaciones doctrinales sino experiencias de vida. He aquí la clave hermenéutica del pentecostalismo: Jesús salva, bautiza y sana porque me ha salvado, bautizado y sanado viene por mí. Es posible encontrar este mismo patrón en la *Apostolic Faith Mission* (Misión de Fe Apostólica), uno de los cuerpos más antiguos del pentecostalismo, que remonta sus orígenes directamente al Avivamiento de la calle Azusa, que hizo que el pentecostalismo se conociera en todo el mundo. Este patrón, es quizás más claro en la rama principal del pentecostalismo apartada para dar mayor énfasis al “evangelio completo”, como el “evangelio de los cuatro puntos”. El teólogo Stanley Horton, de las modernas Asambleas de Dios, (la principal entidad pentecostal en Costa Rica) desarrolla, en su manual de entrenamiento para la denominación Into All Truth (hacia toda la verdad), las cuatro enseñanzas fundamentales: salvación, sanidad, el bautismo del Espíritu Santo, y la segunda venida de Cristo, porque estas cuatro enseñanzas fundamentales han recibido un énfasis y una iluminación especiales por parte del Espíritu Santo durante el actual avivamiento pentecostal. Sin embargo, este patrón encuentra su expresión más clara, aún, en el trabajo de Aimee Semple McPherson, la controvertida fundadora de la *International Church of the Foursquare Gospel* (La Iglesia del Evangelio Cuadrangular).

Por su parte Dayton (1991), desarrolla el significado de cada uno de los puntos en extenso, en su libro, donde aclara la historia de la raíz de la teología pentecostal. Es

posible afirmar que, este patrón de cuatro puntos, proporciona un análisis del pentecostalismo lo suficientemente característico de todo el movimiento, como para poder usarlo como base de un análisis histórico y teológico. Esto significa que, cada uno de los elementos del evangelio “cuadrangular”, lo va aclarando a medida que rastrea el surgimiento histórico de cada uno de ellos. Aunque están presentes por separado en otras partes, estos cuatro temas se incorporan dentro del pentecostalismo, de tal manera que se refuerzan unos a otros. William Meozies, citado por Dayton, historiador de las Asambleas de Dios, sugiere que:

El movimiento pentecostal es ese grupo de sectas dentro de la iglesia cristiana que se caracteriza por la creencia de que lo mencionado en Hechos cap. 2 en el día de Pentecostés no sólo señaló el nacimiento de la iglesia, sino, que describe una experiencia al alcance de creyentes de todas las épocas. Piensan que la evidencia de haber pasado por la experiencia de ser investidos con poder, el bautismo del Espíritu Santo y el hablar en otras lenguas según el Espíritu. (Dayton, 1991, p. 11).

Para Dayton (1991), el pentecostalismo sostiene que los milagros literales de la sanidad ocupan un lugar integral dentro del ministerio de Jesús, e insiste en que éstos pueden experimentarse en nuestra época porque son parte de la experiencia postpentecostal de la iglesia primitiva, tal como lo registra el libro de Hechos. Estos prodigios y milagros de sanidad no son solamente parte de la salvación y del alivio que el evangelio trae a la humanidad, sino que son una señal de confirmación para el creyente y un testimonio para el incrédulo.

Se comprende por tanto que la pentecostalidad en los Estados Unidos, como mito fundante del movimiento, fue asumido por sus pensadores como: 1) Cristo salva, 2) Cristo sana, 3) Cristo bautiza y 4) Cristo viene. Desde este patrón de los cuatro puntos se desarrolla el pensamiento y la religiosidad del movimiento y, por ende, da paso al pentecostalismo caracterizados estos por sus especificidades y capacidad de adaptarse a culturas y sociedades diversas, específicamente a Costa Rica.

En coincidencia con Sepúlveda (1995) se comprende que la visión del pastor Gabriel Vaccaro complementa la del profesor Dayton. Pues su aporte está avalado por más de 40 años de trabajo pastoral y una larga experiencia en las relaciones inter eclesiales, tanto entre pentecostales y protestantes. Un aspecto común a ambos, y que tiene importancia para el presente estudio, es que afianzan el tema del hablar en lenguas como la manifestación por excelencia del bautismo en el Espíritu Santo.

Vaccaro (1990), en su sugerente presentación sobre la identidad teológica pentecostal, propuso los seis elementos siguientes:

1. Evangelización y conversión: Las comunidades pentecostales se caracterizan por un gran celo evangelístico, pero la evangelización es una de las principales áreas del trabajo misional de los pentecostales. La iglesia que no evangeliza, muere, por más templo, coro y predicadores que tenga. Generalmente, la conversión para el movimiento pentecostal es una experiencia traumática que permanece en la memoria para siempre.
2. Bautismo en el Espíritu Santo, hablar en nuevas lenguas: en el pensamiento pentecostal se considera la conversión como la primera obra del Espíritu Santo, pero también existe una segunda obra de gracia que le sigue en importancia y necesidad: el bautismo en el Espíritu Santo se comprende como básicamente que este bautismo es una “investidura de poder” para el cumplimiento de la misión de la Iglesia, es igualmente, de la misión en la vida de los creyentes. Esta experiencia, la describen como llorar, reír, danzar, saltar, etc., pero a pesar de las distintas formas, hay una manifestación común a todas: hablar en lenguas extrañas. Pero también, es justo admitir que algunas denominaciones e iglesias pentecostales no aceptan hablar en nuevas lenguas como única señal, sino que admiten otras señales como danzar, saltar, etc.
3. La iglesia como comunidad carismática y sanadora: los pentecostales consideran la Iglesia como un organismo vivo en constante crecimiento y movimiento. Una comunidad del Espíritu Santo, y que el Espíritu presente entre su pueblo portadora de un mensaje de esperanza y vida. Pues, el culto pentecostal se celebra y vive la victoria de Dios sobre el mal, que al compartir les lleva a un clima sanador. El concepto de sanidad física, emocional, espiritual y mental es característicamente pentecostal permite la posibilidad de milagros.
4. El mundo espiritual: la existencia de lo denominado como “mundo espiritual”. Para el pentecostalismo las fuerzas demoníacas son seres espirituales inteligentes y con una decidida voluntad de destruir al hombre y su bienestar. Por eso, es necesario enfrentarlos no con la fuerza humana sino con un poder superior, en este caso: el poder del Espíritu Santo. Por medio de Él, Dios ha provisto a la Iglesia y a su pueblo de dones que le permiten discernir, comprobar y, por la gracia del Señor, vencer estas fuerzas destructoras.
5. Elemento “sorpresa” y “expectativa” en cada reunión: las reuniones auténticamente pentecostales o carismáticas, se diferencian de cualquier reunión de iglesias históricas en los elementos señalados: “sorpresa” y “expectación”. En los servicios religiosos

pentecostales debe sentirse un ambiente de continua espera, de expectativa. Se debe esperar que Dios se manifieste en medio de su pueblo. Por ello, el movimiento carismático pentecostal expande su “expectativa”. Dios no sólo obró en el pasado. Dios está obrando en el “ahora”.

6. La paradoja de ecumenismo y exclusivismo: Vaccaro aclara que el pentecostalismo, en el momento de su nacimiento, era sumamente ecumenista. En esos días, no había barreras denominacionales. La falta de preparación teológica, fue uno de los defectos más profundos del pentecostalismo de América Latina. Fue en los años 50, cuando proliferan las iglesias pentecostales autónomas, autóctonas, independientes y nacionales, rompen éstas con sus iglesias madres, especialmente de los Estados Unidos. Esto dio origen a los institutos bíblicos y el acceso a seminarios de teología liberales y compartir con otros actores religiosos.

A partir de los testimonios compartidos, se conduce a que toda relación carismática debe ponerse a prueba constantemente para lograr su decisivo reconocimiento por los adeptos. En este sentido, se considera que la noción de estéticas carismáticas, término acuñado por Ceriani & Puglisi (2022): “puede constituir un prolífico punto de partida para revisar desde una nueva mirada temas clásicos de la investigación historia y antropológica, tales como el de la mediación simbólica del poder religioso donde se pueda incluir su influencia sobre el cuerpo o la salud física y síquica”.

Creencias y prácticas religiosas distintivas.

Para los objetivos del presente análisis, se seleccionan tres creencias y prácticas de los pentecostales que entre ellas se cruzan y que a su vez se distinguen de las demás iglesias evangélicas en Costa Rica. Estas son: El Bautismo del Espíritu Santo, la sanidad divina y la misión evangelizadora. Aunque estas creencias y prácticas son comunes y compartidas por los evangélicos, no sólo en Costa Rica sino en toda la región; sin embargo, se manifiestan con ciertas particularidades que marcan diferencias notables. Para Dayton (1991), quizás lo característico del pentecostalismo, más que la doctrina del Espíritu Santo, sería el hecho de llevar a cabo milagros de sanidad divina, como parte de la salvación de Dios y como evidencia de la presencia del poder divino en la iglesia. El pentecostalismo considera que estaba restaurando una preocupación de la iglesia primitiva, pues el protestantismo, de tradición reformada, había relegado el don de sanidad a otras épocas. Dicho evangelista, sostuvo que “la causa de la enfermedad es fundamentalmente el pecado” y que, por lo tanto, “el perdón de pecados y la sanidad están en íntima relación” (Dayton, 1991, p. 82).

Allí se encuentra uno de los fundamentos de la doctrina pentecostal, tanto de la sanidad y la salvación, llevada por los misioneros pentecostales a Costa Rica. Wilton Nelson, el más prolijo de los historiadores del protestantismo, al referirse a las enseñanzas y prácticas del pentecostalismo, dijo lo siguiente:

Había dos doctrinas que distinguían a los pentecostales de los evangélicos corrientes: la sanidad divina y el bautismo del Espíritu Santo, conceptualizado como experiencia posterior a la conversión, experiencia que se comprobaba con el hablar en lenguas. En las hojas de informe mensual que los primeros misioneros pentecostales enviaban a sus juntas respectivas, además de las estadísticas corrientes se pedía el número de bautismos por el Espíritu Santo. En los informes de los cuadrangulares se pedía también el número de sanidades y en los de la Iglesia Santa Pentecostal, el número de quien habían sido santificado. Los evangélicos de Costa Rica, como todos los cristianos, creían en la oración por los enfermos, pero no la convertían en asunto doctrinal. Los pentecostales, por otro lado, hacían de la sanidad corporal parte del evangelio que predicaban. Enseñaban que Cristo murió expiatoriamente tanto por nuestras enfermedades como por nuestros pecados, de manera que podemos obtener por fe en el Señor no sólo el perdón de nuestros pecados, sino también la sanidad de nuestras enfermedades. (Nelson, 1983, pp. 276-277).

En efecto, las permanentes campañas de evangelización llevadas a cabo por los pentecostales en Costa Rica, se sustentan en la doctrina “Cristo sana y salva”. Era tal el énfasis que sus “adeptos anhelan experiencias espirituales (de carácter emotivo o extático) como el hablar en lenguas, el profetizar, el echar fuera demonios y el sanar milagrosamente a los enfermos” (Nelson, 1983).

Estas acciones, ampliamente distintivas en Costa Rica, eran una protesta simbólica, pues, los pobres y necesitados de atención médica o históricamente oprimidos han respondido mediante movimientos de exaltación e intenso fervor religioso “proclives al profetismo y organización de milagros, al éxtasis y los estados de trances. Se trata de un fenómeno tradicional característico de las mayorías de las religiones oprimidas (Foucault, 2006). Este fervor estuvo asociado al celo evangelístico o proselitista. Para tal objetivo se usaban todos los recursos disponibles tanto local como del exterior.

Entre 1962 y 1968 vinieron varios obreros para ayudar por unos años antes de pasar a otros campos. Casi todos habían trabajado en otros países latinoamericanos. Las señoritas Betty Handy y Virginia Carpenter, quienes habían servido en Cuba, trabajaron en el instituto y con

la literatura. Los matrimonios David y María Brauchler y David y Doris Godwin eran evangelistas. Trabajaban con los pastores en campañas con el fin de fundar iglesias. David Tyree y su esposa Patricia (1967-76) trabajaron con la literatura, el instituto bíblico, y los Embajadores de Cristo (De Walker, 1990, p. 191).

A lo que se sumaron los programas de radio y de televisión en los años 60 y 70 respectivamente. De gran impacto fue la campaña de tres meses en San José, usando una carpa de plástico que se inflaba hasta parecerse una "enorme palangana blanca" invertida y sujetada con estacas. Sus ventanas de plástico aparentaban vidrios de color de un templo. Se le llamó "Catedral del Aire". Tenía cabida para 1.500 personas. En el primer mes hubo 300 conversiones" De Walker (1990).

El pensamiento pentecostal se considera la conversión como la primera obra del Espíritu Santo, pero también, existe una segunda obra de gracia que le sigue en importancia y necesidad: el bautismo en el Espíritu Santo, con evidencias de hablar en otras lenguas, básicamente que este bautismo es una investidura de poder para el cumplimiento de la misión de la Iglesia. (Vaccaro, 1990, pp. 17-19)

Se ha sostenido, por distintas fuentes, que durante los primeros años los pentecostales en Costa Rica, se ven expuestos a la oposición de parte de las otras iglesias, por su forma de asumir la doctrina del Espíritu Santo; lo que lleva, en 1972, a la Misión Latinoamericana a publicar un folleto, para explicar la doctrina del Espíritu Santo desde la óptica evangélica y refutar a los pentecostales (Gerig, 1972, p. 14).

Ante las réplicas, independientemente del tiempo, se pueden apreciar los relatos siguientes:

Un hombre pasaba en su regreso de la botica donde había comprado medicina para su hija. De pura curiosidad entró. Al terminar la Escuela Dominical, les contó a los Perrault el problema de su hija quien por tres años sufría de asma. El pastor Lorenzo sugirió que oraran por ella... Dios le tocó el corazón al padre y sanó a su hija. El domingo entrante ella llegó a la Escuela Dominical con sus dos hermanitos. Dentro de pocas semanas la familia entera se había entregado al Señor—los primeros convertidos de una obra nueva en Costa Rica. Este padre de familia había sido un líder entre los comunistas hasta entonces. Transformado en seguidor de Jesucristo, ahora se dedicaba a una nueva causa. La suegra se opuso a este "cambio de religión" de la familia. Pero la convencieron a acompañarlos a los cultos, y ella también halló al Cristo viviente. Luego una tía se entregó al Señor y fue sanada de úlceras, vómitos, y diarrea que había padecido por

diez años. Se regó la noticia de las sanidades y la gente empezó a venir a los cultos de todas partes (De Walker, 1990, pp. 174-175).

Formas de organización.

Para analizar el pentecostalismo costarricense en sus formas de organización y administración, se toma como referencia las publicaciones de Las Asambleas de Dios, tanto por ser la entidad mejor consolidada y representativa, como por el fácil acceso a las fuentes de información.

Aunque el pentecostalismo, como entidad religiosa, comienza a ser visible sólo a finales de 1943, cuando llega a Costa Rica la primera pareja de misioneros enviada por las Asambleas de Dios desde los Estados Unidos. Sin embargo, no fue hasta 1953 que se organiza siempre bajo la supervisión y la dirección del Departamento de Misiones de la entidad en Estados Unidos, pero representado por sus misioneros.

Hasta 1950, la obra en Costa Rica, fue dirigida en forma episcopal por los misioneros que venían del extranjero y desde luego las condiciones así lo demandaban. En diciembre del año 1950, ya estaban en Costa Rica los hermanos Don Luis y Doña Evelina Spencer quienes con el valioso aporte de los hermanos Rafael Williams y Melvin Hodges, organizaron lo denominado Conferencia Evangélica de las Asambleas de Dios, en la cual eligieron como superintendente al hermano Luis Spencer y como secretario-tesorero al hermano Augusto Quesada. Durante un periodo de 14 años (1950-1964), el cargo de superintendente lo ocuparon siempre misioneros, entre ellos Don Luis y David Kensinger. En los principios de organización de la obra se forjaron bajo la dirección de Luis Spencer y después de 1953 con el aporte de Don David. Así, estos hermanos se consideran como padres de la obra costarricense (Avalos. 1993, p. 39).

El país se organiza en tres distritos, cada uno con su presbítero y con reuniones de pastores cada dos meses y los misioneros animaban a ejercer los cargos a cada nivel de la organización (De Walker, 1990, p. 181). Hubo ocasiones que Don Augusto Quesada, como secretario-tesorero, cuando el superintendente estaba fuera del país, debe encargarse de todo el manejo y dirección de la obra (Avalos. 1993, p. 14); sin embargo, el primer superintendente costarricense fue Don Marco Murillo, quien recibió el mando del misionero Luis Spencer en enero de 1964, ejerciendo el cargo hasta 1986 (Avalos. 1993, p. 40). Por su parte, el primer costarricense en llegar a ser pastor de las Asambleas de Dios, fue Augusto Quesada Alvarado (Avalos. 1993, p. 21). Según los relatos de su esposa Herminia Sanabria Cruz, empieza su ministerio en enero de 1945 (Sanabria, 1998, 73-82).

En términos generales, las distintas iglesias pentecostales en Costa Rica, se organizan según sus propios patrones, trasplantados por los misioneros o misioneras, pautas organizacionales que fueron implementados en forma progresiva; por tanto, no había lugar para la improvisación. En el caso de Las Asambleas de Dios, los primeros organismos que se crearon, tanto a nivel local como a nivel nacional, están: El Concilio Misionero Femenil (CMF) en San José en 1945, iniciado por Eva de Bauer y Laura Kritz y Esther Crews en Alajuela. Ruth de Kensinger se activa en desarrollar este departamento a nivel nacional y en todas las congregaciones. Más tarde, se organizan los departamentos de Embajadores de Cristo, Escuela Dominical, Evangelismo, Confraternidad de Varones, Evangelismo Infantil, y Misiones (De Walker, 1990, p. 181). Sin embargo, la fundación del instituto bíblico fue el ente de mayor éxito en su gestión, por estar relacionada con la preparación de obreros. El primer curso fue impartido en 1953; sus primeros maestros fueron el misionero norteamericano David Kissinger y un pastor nacional Augusto Quesada (De Walker, 1990, p. 182).

Varios de los alumnos venían de la nueva obra en Voto, al sur del país. Su pastor, Arturo Castro, era hombre de visión y acción. Por esa zona había muchas fincas bananeras, y centenares de familias en cada finca. En cuatro años él estableció una buena iglesia y envió diez alumnos al instituto. Ponía a los nuevos convertidos a predicar en las fincas. Luego sentían su necesidad de prepararse, y él los animaba a asistir al instituto bíblico. Después del primer curso de cuatro meses muchos salían a predicar antes de volver para su segundo año. Unos iban a otras regiones de su patria. En dos años abrieron 12 nuevas iglesias. El instituto pronto llega a ser el corazón de la obra, y las iglesias lo respaldaba. Algunas dedicaban un terreno como sembradío para el instituto. Una iglesia despeja una hectárea de terreno en la selva. Se reúnen los hermanos para sembrarlo, cultivarlo, y cosechar sus frutos (De Walker, 1990, p. 182).

En Centroamérica, los institutos bíblicos de Las Asambleas de Dios (como todas las otras entidades pentecostales) ofrecían los estudios del primer año en el país del estudiante. Luego, para cursar los demás años del programa, había que ir a El Salvador. Por tanto, los Kensinger sabían que pocos costarricenses irían a causa de la distancia y muchos gastos. Sería mejor crear las condiciones para que los estudiantes fueran entrenados en su propio país, de tal manera que cada año se fueron agregando nuevas asignaturas hasta tener un programa completo (De Walker, 1990, p. 183). El instituto bíblico tuvo varios directores: el primero fue Don David Kensinger; luego Don William Brooke, entre esos dos misioneros se alternaban

su dirección hasta 1980. Don Enrique Vargas fue el primer costarricense en ocupar el cargo de director del Instituto en 1982 (Avalos, 1993, p. 30).

Es decir, la formación doctrinal de los pastores de Las Asambleas de Dios, hasta 1980, en Costa Rica, estuvo bajo la responsabilidad de misioneros norteamericanos, algo parecido ocurre en el resto de la región. Esto demuestra que la cuestión ideológica y/o doctrinal se debía vigilar desde el norte.

Referente a la congregación local, las iglesias se organizan según lineamientos emanados de la dirección nacional, aunque éstas tienen autonomía relativa para llevar adelante su programación y la administración, pues en su interior funcionaban siete departamentos. Además, de éstos, en forma derivada y coordinada, funcionaban diferentes programas, tales como los relacionados con literatura para adultos I.I.C. (Instituto Internacional por Correspondencia); y para niños, se contaba con el Centro de Distribución de Literatura Vida, que ofrece todo el material de educación cristiana y la formación doctrinal por medio de literatura de Escuela Dominical.

Los siete departamentos están debidamente normados por reglamentos (no hay lugar para la improvisación). Esto hace que Las Asambleas de Dios, sea una entidad ampliamente racional y burocrática en su forma de organización y administración, pues al interior de ella hay suficiente división del trabajo religioso, independiente del nivel de profesionalismo al que acceda su dirigencia; no obstante, ha de ser valorada por su capacidad de instalar su proyecto religioso y como este ha de mutar para alcanzar legitimidad en la sociedad costarricense.

Ética social del pentecostalismo en Costa Rica.

Aquí se emprende la tarea de analizar el comportamiento social de los pentecostales. Para tal objetivo, se seleccionan dos temas específicos: pobreza y política.

Un acercamiento teórico se encuentra en el trabajo de Schäfer (1989) quien busca tipificar el protestantismo en Centroamérica, donde ubica al pentecostalismo de origen y dependencia norteamericana como sectas establecidas. Sobre el comportamiento de éstas, concluye que son iglesias relativamente viejas, como Las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios-Cleveland, la Iglesia Cuadrangular, etc, todas con presencia en Costa Rica. Se trata de una comunidad religiosa reconciliada, hasta un cierto grado, con la historia, pero con una estructura de organización rígida.

La secta establecida, según sostiene Schäfer (1989), mantiene una actitud escéptica hacia la sociedad, sobre todo para con los procesos de cambios. A esto

corresponde una posición socio-política conservadora, dentro del marco de las opiniones permitidas por la sociedad. La composición social de la secta establecida varía según la movilidad social adquirida por sus miembros.

La producción religiosa se va centralizando y se va ejerciendo en un cierto control rígido desde las oficinas centrales sobre las congregaciones. Estas iglesias pentecostales, de corte tradicional, cuyos miembros pertenecen en su mayoría a las masas oprimidas, generalmente llevan a sus seguidores a la pasividad política, esto se debe, básicamente, a la dinámica generada por las ideas religiosas y por el fuerte control jerárquico (Schäfer, 1989, p. 19).

Así, la jerarquía vela sobre el sistema de creencias que se presenta a sus miembros. Un buen ejemplo de este control son Las Asambleas de Dios: los cuadernos para las escuelas dominicales se conciben, se escriben y se imprimen en castellano en los EE.UU. Luego son distribuidos en Latinoamérica. Según el reglamento de las Asambleas de Dios, todos los pastores deben utilizar este material en sus clases dominicales. Aunque no todos lo vayan a hacer, ésta es una magnífica posibilidad que tienen los proyectistas de la iglesia central para influir directamente en los miembros de las diferentes iglesias nacionales. Claro que dicha estructura es muy apropiada para ser utilizada con fines de manipulación político religiosa, por parte de la central de *las Assemblies of God* en EE.UU., que se presenta del lado pro capitalista, que apoya a la derecha y, al mismo tiempo, está en contra de los movimientos populares en Centroamérica (Schäfer, 1992, p. 221).

Otros investigadores, como Díaz (2014), sostienen que hay dos explicaciones teóricas diferentes sobre las consecuencias políticas de las actividades religiosas: la hipótesis sobre la evasión y la hipótesis del involucramiento político. La primera hipótesis establece que las personas religiosas no se interesan de manera central en la política, pues el tiempo dedicado a los servicios religiosos compite en prioridades y tiempo dedicado a informarse sobre asuntos políticos. Otra razón, es la conservación de la unidad, la autonomía e independencia de la iglesia respecto a sus posicionamientos sociales. Con relación a la hipótesis del involucramiento político, el autor concluye que los ciudadanos tienden a interesarse en la política de manera general e involucrarse para cumplir con su deber cívico de votar a través del registro electoral, debido a que la política importa cuando se trata de alcanzar el bien común. La participación de los feligreses, hacia adentro de las iglesias, se ve fortalecida por un determinado contexto de crisis socio-político del país. Por tanto, es importante, tomar en cuenta las interacciones entre las creencias y prácticas religiosas y el contexto político (Díaz 2014, pp. 109-110).

Por tanto, se resumen cuatro características del comportamiento social que tuvieron los pentecostales, los que son resumidos a continuación:

1. El hecho de que sean iglesias pentecostales, de características sectarias, las que con mayor efectividad canalizan las demandas de sentido religioso en la población, obedece a variadas razones, pero lo fundamental es que el discurso y la práctica religiosa de estas iglesias representa una protesta simbólica contra el deterioro en las condiciones de vida de la población. Por esto, es precisamente que su crecimiento se desarrolla paralelo a la crisis en Centroamérica y en Costa Rica (Valverde, 1990, p. 74). Valderrey (1985, p. 33). se preguntaba el respecto: ¿Por qué extrañarse, pues, de ese pesimismo trágico frente al mundo, la sociedad, el hombre, que contiene la cosmología pentecostal? ¿No será también reflejo de la experiencia vivida a diario por las masas populares?
2. El ataque, la ridiculización de estos valores y sus formas de expresión simbólica profundizaron la auto marginación social ya muy presente en los movimientos religiosos sectarios. Además, los sectores marginados no descubren fácilmente sus verdaderos intereses, cuando por decenios han servido a intereses ajenos, con frecuencia bendecidos por las iglesias. El contenido del discurso pentecostal y su práctica social sectaria son ajenos a los verdaderos intereses de los pobres. No existe coincidencia con quienes piensan que el pentecostalismo puede asumir funciones de protesta social histórica. Si esto ocurriera, dejaría de ser tal movimiento (Valderrey, 1985, p. 34).
3. Sólo en la comunidad de los creyentes cabe una moral positiva y activa que marca las relaciones interpersonales. La única actividad de la iglesia "ad extra" se reduce a la gran comisión: predicar la conversión, estando siempre vigilantes con el mundo. De este modo, el protestantismo sectario es consecuente con su doctrina: no se preocupa de la promoción social ni de nada que distraiga de las cosas espirituales. Con el literalismo y fundamentalismo bíblico que lo caracteriza, repite una y otra vez el texto joánico: "no amen las cosas de este mundo". Existe, pues, una correlación entre la cosmología pentecostal y su práctica social y política. No se encuentra en su discurso el contenido anticomunista típico del protestantismo fundamentalista. El día que esto ocurra, el protestantismo sectario, entrará en la arena política y con ello dejará de ser el legitimador pasivo para convertirse en legitimador militante en abierta contradicción con su cuerpo doctrinal (Valderrey, 1985, p. 32).
4. La reticencia de los pentecostales a participar en la organización sindical e incorporarse en sus luchas en la zona de Guápiles, se capta la simpatía de los gerentes de la compañía bananera. En ese sentido, el que los cristianos se hayan convertido en trabajadores de

confianza en esa zona, que esto les facilite su contratación y sean reconocido con regocijo por ellos mismos, hace recordar a Max Weber y sus valiosos aportes en el terreno de la sociología de la religión.

Según lo anterior se menciona que:

La correspondencia entre los intereses del sector patronal por desmovilizar a los trabajadores, con los efectos enajenantes de la actividad que desarrollaban estas iglesias, es un aspecto importante de convergencia entre ambos actores sociales. Esto explica que la patronal pasará en los últimos años de una actitud de recelo a indiferencia con respecto a la instalación de estas pequeñas iglesias en las fincas, a una postura de aplauso y estímulo de su actividad. (Valverde, 1990, p. 84).

Estas características anteriormente sintetizadas, no significan que los pentecostales tengan una postura política definida en Costa Rica. Pues, hay suficientes investigaciones empíricas a nivel continental y local concluyentes: los miembros de las comunidades pentecostales no poseen orientaciones políticas claramente definidas. Las iglesias pentecostales de América Latina se abstuvieron durante mucho tiempo de participar en actividades políticas. Esto, sin lugar a dudas, no sólo se debe a una enraizada ética de la sanación, sino también a que las comunidades, al igual que sus pastores, provienen de capas sociales que tradicionalmente han sido excluidas de la participación en los procesos de formación de opiniones políticas (Bergunder, 2009, p. 22).

Para los objetivos del estudio, se examina: El ministro en su comunidad, escrito por el Pastor Jerónimo Pérez Castro, de Nicaragua (Pérez, 1979). Aquí, el autor reconoce que como cristiano se debe participar de proyectos sociales, sin embargo, advierte:

No olvide el Ministro que lo que en este sentido se haga no es la función principal que le corresponde realizar. Tiene que dar prioridad en su ministerio para su comunidad, a lo espiritual. La función social es secundaria y en todo caso no debe ser un fin, sino un medio solamente... No somos filántropos que mezclamos nuestras obras con un poquito de fe, sino ministros espirituales que llevamos una cantimplora en la mano. (Pérez, 1979, p. 316)

En cuanto a la participación en política partidista directa, la opinión fue tajante: el ministro debe abstenerse. La posición de Jesucristo es el mejor ejemplo. El no participó en ningún movimiento político (Pérez, 1979, p. 318). Sin embargo, advierte que: "El no participar en la política no quiere decir que el Ministro debe silenciar su voz para no predicar sobre asuntos como la explotación, ultrajes, injusticias contra los pobres y débiles. Esto, es parte de todo el consejo de Dios" (Pérez, 1979, p. 318).

En cuanto al rol de los sindicatos, el Pastor Pérez, en su escrito se muestra favorable, aunque reconoce que el trabajo sindical es usado, con frecuencia, por los políticos; pese que "en las últimas dos décadas, las agencias de desarrollo occidentales reconocieron la importancia y las contribuciones de las organizaciones religiosas al desarrollo" (Adedibu, 2023 p. 3). Para este religioso el Ministro debe orientar a la comunidad para que no se priven los objetivos y se llegue a posiciones intransigentes (Pérez, 1979, p. 320) (Rabelo, 2022).

También, recomienda que sí el Ministro tiene la oportunidad de hablar a un sindicato, hágalo. A través de la exposición de las bases de la honradez, rectitud y lealtad que deben formar parte de la estructura sindical. planteando la posición bíblica y divina sobre el tema, 1 Pedro 2:18; Tito 2:9, 10. En fin de cuentas todo Ministro tiene que adoptar alguna postura referente al tipo de relaciones para con su comunidad. Debe estudiar bien la actitud a asumir, desde el extremo de hacerse el ermitaño, al de confundirse con los activistas radicales. Sea lo que fuere su decisión, debe basarse sobre un fundamento sólido que resulte de un estudio serio y bien razonado (Pérez, 1979, p. 320).

De la lectura del único artículo que hace referencia y conoce el tema de la política y los sindicatos, puede deducir una actitud tolerante y de reconciliación con la historia por parte de las Asambleas de Dios hacia el año 1979, al menos, de un sector de ella; son los primeros pasos tendientes a superar el período de secta y pasar a ser una secta establecida. Al menos se percibe así, en Costa Rica y Centroamérica (Valderrey, 1985, p. 11).

CONCLUSIONES

Sobre la base del presente trabajo se puede resumir la actividad e identidad religiosa del pentecostalismo en Costa Rica del periodo de 1950- 1990 desde una perspectiva socio religiosa y mediante la revisión historiográfica de obras relevantes publicadas en los últimos 30 años. Específicamente, se determinan cinco aspectos identitarios, teniendo como referente teórico las obras de dos investigadores latinoamericanos y dos norteamericanos. Estos aspectos son los siguiente: las raíces religiosas y su pensamiento que deviene en identidad religiosa pentecostal a partir de los elementos: Cristo salva, sana, bautiza y viene.

En las prácticas y creencias se identifican tres aspectos fundamentales: el Bautismo del Espíritu Santo, la sanidad divina y la misión evangelizadora. La forma de organización en primera instancia estuvo influenciada por

misioneros norteamericanos, luego de un lento proceso se alcanza una organización medianamente autónoma.

El comportamiento social se visualiza a partir de un posicionamiento político que tuvo como rasgo fundamental la abstinencia, reticencia y pasividad en la vida política, algo que mutó décadas más tarde. Por consiguiente, se infiere que el pentecostalismo se instala en Costa Rica como una alternativa religiosa para repercutir en la cultura para dar paso a nuevas identidades y formas de expresión cultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adedibu BA. (2023). "Nigerian Pentecostal Megachurches and Development: A Diaconal Analysis of the Redeemed Christian Church of God". *Religiones*, 14(1):70. <https://doi.org/10.3390/rel14010070>
- Álvarez, C. (1985). *Santidad y compromiso: El riesgo de vivir el evangelio*. Casa Unida de Publicaciones.
- Anderson, A. (2004). El pentecostalismo: El cristianismo carismático mundial. Ediciones Akal.
- Avalos, C. B. (1993) (compilador) Asambleas de Dios de Costa Rica: Una reseña histórica. Publicado por Asociación Cristiana de las Asambleas de Dios en Costa Rica.
- Bergunder, M. (2009). *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*. Editado por Universidad de Heidelberg.
- Bieske, S. W. (1990). *El explosivo crecimiento de la Iglesia evangélica en Costa Rica*. Editora Jossmay.
- Campos, B. (2002). *Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Ediciones CLAI.
- Ceriani, C. & Puglisi, R. (2022). Las formas simbólicas del poder sagrado: carismas y estéticas en perspectiva. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 303-335. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272022000100012>
- Dayton, D. (1991). Raíces teológicas del pentecostalismo. Nueva Creación-Grand Rapids.
- De Walker, L. J. (1990). *Siembra y cosecha: Las Asambleas de Dios de México y Centroamérica, tomo 1*, Editorial Vida.
- Díaz, A. (2014). Memoria VIII Congresos de investigación interdisciplinario. Universidad Centroamericana, Dirección de Investigación. Managua, 14 y 15 de mayo de 2014, pp. 109-110.
- Foucault, M. (2006). *La vida de los hombres infames*. Editorial Altamira.
- Gerig, E. (1972). *La plenitud del Espíritu Santo*. Casa Bautista de publicaciones.
- Holland, C. (2002). *Religión en Costa Rica*. Prolades.
- Hollenweger, W. (1976). *El Pentecostalismo*. Editorial La Aurora.
- Nelson, W. (1983). *Historia del protestantismo en Costa Rica*. INDEF.
- Orellana, L. (2020). *El movimiento Pentecostal en Costa Rica 1930-1980*. En Sociología del pentecostalismo en América Latina. (pp. 245-272). Ril Editores, Universidad Arturo Prat.
- Pérez, J. (1979). *El ministro en su comunidad*. En: La brújula para el ministro evangélico. (314-323). Editorial Vida.
- Rabelo, M. (2022). La religión como práctica. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), 236 - 263. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-47272022000100010>
- Rizo, M. (2006). Conceptos para pensar lo urbano: el abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales. *Bifurcaciones*. (6), 1-11. <http://www.bifurcaciones.cl/006/Rizo.htm>
- Sanabria, H. (1998). *Otras Voces. "Soy testigo, algo triste pasó en el 48"*. Editorial de la Universidad Nacional.
- Schäfer, H. (1989). Una tipología del protestantismo en Centroamérica. *Pasos*, 24, 10-19. <https://es.scribd.com/document/421525320/Una-tipologia-del-protestantismo-en-Centroamerica-art-H-W-Schafer-pdf>
- Schäfer, H. (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central*. DEI y Universidad Luterana Salvadoreña.
- Sepúlveda, J. (1992). *Características teológicas de un pentecostalismo autóctono: El caso chileno*. En La fuerza del Espíritu, Ed. Aipral/Celep, México, 1995, p. 75
- Tajfel, H. (1982). Social identity and intergroups relations. Cambridge: Cambridge University Press. <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=qOwFY3Dcu1MC&oi=fnd&pg=PR11&dq=Social+identity+and+intergroups+relations&ots=qxniCb4uNt&sig=8dVgo62LV6f8w37bKNC7mRCMjuA#v=onepage&q=Social%20identity%20and%20intergroups%20relations&f=false>
- Vaccaro, G. (1990). Identidad pentecostal. *Ediciones CLAI*.
- Valderrey, J. (1985). Sectas en Centroamérica. Boletín 100 Pro Mundi Vita, editada en Bélgica.
- Valverde, J. (1990). Las sectas en Costa Rica: Pentecostalismo y conflicto social. DEI. <https://ixtheo.de/Record/1606985809>