

LA CRUZ Y LA ESPERANZA

La cultura del pentecostalismo chileno
en la primera mitad del siglo XX

MIGUEL ÁNGEL MANSILLA





LA CRUZ Y LA ESPERANZA

la cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX

Segunda edición: julio de 2014.

Derechos reservados de la edición mexicana:

© Miguel Ángel Mansilla.

© La Editorial Manda.

© Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, CIALC,
Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

© Universidad Arturo Prat

ISBN 978-607-9181-27-7

La Editorial Manda
Calle Llano Fresnos Mz.11 Lt.14
Colonia Llano redondo
C.P. 01540, Delegación: Álvaro Obregón
México D.F.
Tel. (55) 4164 8170
editorialmanda@hotmail.com
www.editorialmanda.com

CIALC, UNAM
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8, Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria,
México, D.F. C.P. 04510
Teléfono: (55) 56 23 02 11 al 13
www.cialc.unam.mx/

UNIVERSIDAD ARTURO PRAT
AVDA. ARTURO PRAT N°2120
IQUIQUE, PRIMERA REGIÓN DE TARAPACÁ, CHILE
TEL. 56-572526000
WWW.UNAP.CL

Coordinación editorial: Deyssy Jael de la Luz García.
Diseño de cubierta e interiores: José Bernechea Iturriaga.

OBRA EDITADA E IMPRESA EN MÉXICO.

Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas por las leyes, queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del Copyright, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático.

MIGUEL ÁNGEL MANSILLA AGÜERO

Doctor en Antropología por la Universidad de Tarapacá (UTA) y la Universidad Católica del Norte en Chile. Maestro en Sociología por la Universidad Arturo Prat. Investigador posdoctoral FONDECYT e Investigador Asociado ANILLO, ambos proyectos CONICYT del Gobierno de Chile. Es Investigador en el Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat. En el 2008 realizó una pasantía doctoral en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. En el 2012 realizó una pasantía posdoctoral en *The Centre for Pentecostal and Charismatic Studies*, Universidad de Birmingham, Inglaterra y en el 2013 fue Profesor Invitado em Pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de Sao Paulo, Brasil.



ÍNDICE

PRÓLOGO DEL AUTOR	8
INTRODUCCIÓN	27
Cultura pentecostal y pentecosfobia en Chile.	
El pentecostalismo como religión	
El pentecostalismo como sistema cultural	
La cultura pentecostal	
Los factores de la pentecosfobia	
CAPÍTULO 1	49
A la memoria de los expatriados de la tierra...	
Los derroteros de la intolerancia hacia los protestantes en Chile.	
La cuestión pentecostal y las metáforas fóbicas	
Las representaciones de la sociedad intolerante	
La identidad peregrinal	
La invisibilización	
CAPÍTULO 2	73
Despreciados y desechados:	
Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX.	
Las revistas <i>Fuego de Pentecostés</i> y <i>Pentecostal de Chile</i> .	
El pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX	
Los canutos	
El pentecostalismo como locura	
Los templos pentecostales como “casas de locos”	
Trabajar para el mundo	
El barrio	
Conclusión	
CAPÍTULO 3	105
Palabra de un “hombre de Dios”:	
La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno.	
Introducción	
El hombre mundano	
El trazado de la masculinidad pentecostal	

El trabajo como espacio masculino
El templo pentecostal y las tabernas
La domesticación masculina
a). El hombre pentecostal en el hogar
b). El hombre pentecostal en el templo
La feminización de la masculinidad
La pentecosfobia

CAPÍTULO 4 143

Palabra de mujer:

Exclusión y olvido de Elena Laidlaw como líder y fundadora del movimiento pentecostal chileno (1909-1910).

Introducción

La influencia de Elena Laidlaw en el movimiento pentecostal

Elena Laidlaw fundadora del movimiento pentecostal

Elena Laidlaw líder del movimiento pentecostal

Elena Laidlaw: símbolo de exclusión del liderazgo femenino en el movimiento pentecostal

CAPÍTULO 5 166

El vivir es Cristo y el morir como ganancia:

Las actitudes de la muerte en el pentecostalismo criollo chileno.

Introducción

Muertes piaculiare

La muerte como sueño

Muerte como viaje

La muerte como coronación

Conclusión

CAPÍTULO 6 189

“Por su llaga fuimos sanados”:

La salud y la enfermedad en el discurso del pentecostalismo chileno.

Introducción

La enfermedad como medio soteriológico

La enfermedad como metáfora

- a). Metáfora de castigo
- b). Metáfora pedagógica
- Recursos terapéuticos
- a). El agua como símbolo curativo
- b). Los sueños como medio de sanidad
- Conclusión

CAPÍTULO 7 224

Trabajados y cargados:

La angustia en el pentecostalismo criollo chileno.

Introducción

El ser pentecostal

El ser para la muerte

El heroísmo trágico

La responsabilidad

La angustia

La esperanza

Conclusión

CAPÍTULO 8 251

Nacidos en la calle:

El predicador callejero como patrimonio cultural del pentecostalismo.

La calle como condición

El predicador callejero como patrimonio cultural intangible del pentecostalismo

De la intolerancia a la indiferencia

CONCLUSIONES GENERALES 278

BIBLIOGRAFÍA GENERAL 283

PRÓLOGO DEL AUTOR

I

El libro que el lector tiene en sus manos es la compilación de una serie de artículos que he escrito desde hace un buen tiempo. Pienso que en América Latina, en general, no existen muchas revistas especializadas en religión. Las revistas de ciencias sociales, hasta hace muy poco, se mostraban reacias en admitir trabajos sobre esta temática. Al intentar publicar en esas revistas, observé dos limitaciones. En primer lugar, al ser un investigador nuevo y desconocido, a veces implica no escribir de manera elocuente o no desarrollar bien teóricamente un escrito, por lo tanto es muy difícil el ingreso; porque las revistas resultan ser círculos viciosos-virtuosos, adultocéntricos y masculinos. En segundo lugar, al plantear una temática pentecostal se sospecha de quiénes escriben sean pentecostales, pues en su mayoría son los mismos investigadores creyentes quienes investigan sobre religión; por lo tanto está el temor que el compromiso ideológico empañe la investigación.

Porque la misma carga de prejuicios y etiquetas de ignorancia, fanatismo e irracionalidad que cae sobre los pentecostales, como manto oscuro, salpica a los neófitos académicos intelectuales, considerados pentecostales. Aunque esta sospecha, también incide sobre los protestantes y cualquier otra minoría no católica del continente latinoamericano. Como destaca Alison Spedding, “casi ningún investigador social que se considere serio declarará abiertamente su fe religiosa, y peor aún sí es de tipo evangélica... ya que declararse miembro de algún grupo evangélico equivale

a la muerte civil para un investigador” (Spedding, 2004:13)¹. No es necesario sumergirse en esta discusión, un tanto bizantina, ya que distintos autores desde Max Weber hasta Pierre Bourdieu han dado respuestas a este dilema.

II

El pentecostalismo lleva más de medio siglo instalado en América Latina y en algunos países un poco más de un centenario, pero su estudio data a partir de 1980 con escasas investigaciones nacionales de corte histórico. No obstante Argentina, Brasil, Chile y Perú² gozan de trabajos relativos al pentecostalismo y el protestantismo desde la sociología, la antropología y la historia, a partir de la década de 1960.

En el caso de Chile las investigaciones se reiniciaron en la década de 1980, pero en ningún caso hay investigadores pentecostales, quizás por su “iconoclasia del pasado” (destruir y olvidar) porque representa el catolicismo del que muchos conversos salieron. No obstante, si comparamos los cambios religiosos, seguramente en los Estados Unidos y en Europa los pentecostales se parecen más a los protestantes; en los países musulmanes más a los musulmanes y en África más a las religiones africanas. Justamente allí está la potencialidad del pentecostalismo, que es una religión global pero con sustento local. Localiza lo global y globaliza lo local. Así pues, existe una ambigüedad con el pasado porque los testimonios pentecostales están saturados de idas y venidas al pasado. En segundo lugar, existe sigilo en cuanto a revalorizar el pasado, porque ello implica, muchas veces, resal-

¹ Spedding, 2004: 11-67.

² Willems, 1967; Kessler, 1967; D’Epinay, 1975; Muniz de Souza, 1969; Muniz, Ferreira; Prandi, Berezowski, Raffaelli, 1973.

tar a los líderes visibles que conduce a uno de los miedos pentecostales: la *hagiología*. Pero es allí también donde las ciencias sociales deben tener cuidado, con la invención de la historia del pentecostalismo latinoamericano, recurriendo al mito del héroe y dejando de lado, invisible o en un segundo plano, a las mujeres, jóvenes, indígenas y campesinos, actores que merecen ser bien estudiados. Es necesario salir de las historias adultocéntricas, patriarcales y ciudadanas. Hubo que esperar hasta la última década para encontrar historiadores pentecostales que hicieran trabajos ampliamente conocidos y difundidos entre los científicos sociales chilenos, como son los libros de Luis Orellana³ y Juan Sepúlveda⁴.

III

Cuando alguien escribe hay motivaciones internas o cuestionamientos propios que le empujan a tomar la pluma y no soltarla hasta ver cumplido el sueño. En mi caso, la ausencia y la invisibilidad de investigaciones y publicaciones sobre el fenómeno pentecostal me empujaron a escribir este libro introductorio. La invisibilidad del fenómeno protestante y pentecostal en las ciencias sociales es inquietante, pues en Chile ambos han sido estudiados sólo por investigadores especializados vinculados a la sociología y la antropología de las religiones. Pero la sociología, la antropología y en la historia general⁵ de Chile guardan silencio al respecto. Cuando se refieren a estos grupos religiosos, lo hacen desde una visión anacrónica y generalizada. Excepcionalmente encontramos algunas referencias en la sociología general sobre los pentecostales, en autores como Jorge Larraín quien

³ Orellana, 2006.

⁴ Sepúlveda, 1999.

⁵ Excepto algunos autores que dedican algún capítulo en su libro sobre los cementerios protestantes: Barros Arana, 1911: 227-253.

dice que “la teología pentecostal está estrechamente unida a la experiencia de exclusión y marginalidad, de miseria, desempleo y enfermedad”⁶. Y desde la historia, Gonzalo Vial, se refiere a los pentecostales, de manera prejuiciosa y estigmatizadora, describiéndolos como “una religión nacional y popular, absolutamente asocial; despreocupada por la política, por la sociedad y que no manifiesta ningún interés por la aflicción de los trabajadores: sólo les interesa el lazo directo entre el hombre y Dios o el Espíritu”⁷. Por ello se requiere que las investigaciones especializadas en minorías religiosas, pentecostales, protestantes y otras, sean convincentes, originales y sugerentes temática, teórica y metodológicamente. Investigaciones que muestren la singularidad y el aporte, pero que además sean críticas y reflexivas.

Teniendo en mente los desafíos, revisé algunos trabajos clásicos publicados en Chile: D’Epinay, Tennekes, Lagos, Palma, Canales y Ossa. Y extendiéndome a América Latina comenzando con el trabajo clásico de Jean Pierre Bastian. Esas reflexiones me llevaron a abrazar la idea de publicar libros y crear una revista académica de ciencias sociales y religión como un espacio tipo “arca de Noé” donde tuvieran cabida todas las temáticas vinculadas a las religiones dirigida a los jóvenes y neófitos investigadores que no tienen mucha experiencia, pero tienen ideas y temas sugerentes. Por ello la revista *Cultura y Religión* (2007) y la primera edición de este libro en Chile (2008), fueron publicaciones simultáneas. La motivación de publicar mi libro se lo debo a Luis Orellana y a Daniel Chiquete, compañeros de la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (Relep), y la primera edición de *La Cruz y la Esperanza* se la debo al doctor Antonio Elizalde He-

⁶ Larraín, 2001: 240.

⁷ Vial, 2001: 843.

via, encargado de las publicaciones de la Universidad Bolivariana de Santiago de Chile y director de la revista *Polis*.

IV

A lo largo de todo el siglo XX entre los pentecostales hubo una utopía (más bien una distopía) metahistórica y otra mitohistórica. La primera consistía en “ganar Chile para Cristo” o “ganar América Latina para Cristo”. Porque el pentecostalismo en cada país latinoamericano instaló el proyecto de ganar a su país para Cristo (una influencia protestante). Es una minoría religiosa con pretensiones de mayoría religiosa. La idea era abarcar todos los espacios sociales, políticos, económicos y culturales. Esto permitió a los pentecostales autoconcebirse como sujetos históricos que cambiarían la historia de un país. En cuanto a la mitohistoria, el premilenarismo jugó un papel importante en potenciar socialmente a una religión de los pobres, desheredados y estigmatizados a creer que estaban conminados a cambiar y transformar las vidas de los pobres y barrios marginales. Sumidos en la miseria, la insalubridad, el alcoholismo y las pestes. Cada converso, hombres, mujeres, jóvenes y niños, se le instaba a pertenecer a huestes de predicadores itinerantes y callejeros.

Aunque el énfasis en la concepción premilenarista presentó claras desventajas al desplazar los proyectos individuales y familiares hacia un futuro metasocial. Así, los pentecostales caminaron por la tierra mirando al cielo. El desasosiego por el cielo significó la desidia por la tierra.

Esta visión impírea afectó las primeras generaciones de conversos, al manifestar poco interés por la escolaridad y tener una visión dicotómica del trabajo. Esta dicotomía significó extrapolar entre “trabajo material” y “trabajo espiritual”. El primero sólo

fue en el plano de las necesidades y de la sobrevivencia. Dicha dimensión laboral era instrumental y un medio para la segunda dimensión: el trabajo religioso. En esta dimensión laboral se sustentó una dimensión utópica. Hombres y mujeres se sentían libres e iguales, trabajando para extender el pentecostalismo en cada lugar y llevarlo donde no existía. Aparentemente el trabajo religioso iba detrás del trabajo material, a partir del cual se produjo un flujo misionero, tanto nacional como internacional. En el plano nacional los pentecostales que iban a otra ciudad, donde no había una comunidad pentecostal, perteneciente a su denominación: la creaban. De igual forma los chilenos que migraban a Argentina por trabajo, allí crearon comunidades pentecostales. Así la creencia *Extra Ecclesiam nulla salus*, fue llevada al extremo por los pentecostales, quienes redujeron la Iglesia a la Denominación. Por lo tanto los mismos pentecostales desconfiaban de las doctrinas de otros pentecostales. Esta teología de la sospecha se constituyó en una aguda competencia por la conversión, el establecimiento de iglesia, el nombramiento de pastores y la extensión a otros países, para legitimar el carisma denominacional. El éxito estuvo centrado en el comunitarismo de cada congregación: resaltando la libertad, el igualitarismo, la solidaridad y la reciprocidad.

Obviamente, aunque el pentecostalismo tuviera estas dimensiones comunitarias, no por ello dejaba de ser conflictivo, producto de la relación competitiva del carisma. Entendida ésta como la búsqueda, demostración y legitimidad de la elección divina, que en última instancia debía hacerse efectiva en demostrar que aquellos que predicaban más, ganaban más conversos y levantaban más templos, eran quienes manifestaban una mayor eficacia del carisma. La competencia carismática generaba

conflictos que conllevaban al carácter cismático que caracteriza a esta expresión religiosa. Así el carisma y la concepción de inminencia premilenarista, conllevó a la competencia interdenominacional por el crecimiento numérico en Chile hasta la década de 1980.

V

Un tema central que atraviesa la mayoría de los textos aquí reunidos es el concepto de pentecosfobia, que sugiere una historia de discriminación, estigmatización y *bulling* religioso; de desconfianzas, humillaciones y exclusiones políticas y sociales. Estas actitudes culturales no son sólo del pasado, sino también de la actualidad. Estos niveles de discriminación y prejuicios están instalados en la política, las instituciones gubernamentales, los medios de comunicación y en la vida cotidiana. Las discriminaciones más notorias son las cotidianas que se dan en los barrios, espacios laborales y educacionales. Sólo que los mismos afectados silencian e invisibilizan esas discriminaciones porque las proyectan a una ontología del mal: el diablo. Por lo tanto, muchas veces quedan sin denunciar. Se guardan como otra parte del matiz del valle de lágrimas que deben sufrir los pobres. Por ejemplo, la dificultad que encuentran al sepultar sus muertos con sus ritos religiosos, porque muchos cementerios campesinos o indígenas, son concebidos como cementerios católicos o bien la violencia religiosa contra predicadores o conversos pentecostales.

Experiencias como esas nos hacen retroceder al siglo XIX, pero sólo quedan en la anécdota cotidiana y sin escribir. Si llega a oídos de algunos antropólogos, juristas y políticos guardan silencio destacando la autonomía comunitaria, pero que deviene en daño no sólo a individuos sino a otro grupo comunitario: los

protestantes, pentecostales, testigos de Jehová, mormones, etc.

La pentecosfobia viene a compartir destino común con los despreciados de la humanidad, en el transcurso de la historia. Pero aquí cabrían dos conceptos: *malditismo* e infamia. De alguna forma tanto los herejes como los sectarios, comparte la imagen del *malditismo*,⁸ seres rebeldes, insolentes, negadores de lo establecido e inadaptados sociales con sus vidas trágicas, marginales y precarias económicamente. En ese espacio simbólico y cultural, el ser y el mundo se resaltan como dos entidades antagónicas y enfrentadas. Es un desdén por la sociedad y el poder; un atractivo desgarrador por los desgraciados como los mendigos, marginales, alcohólicos y los despreciados.

El héroe maldito de los pentecostales fue el alcohólico redimido. Aquel que exponía sus perfidias de la vida pasada con alevosía en las calles y plazuelas polvorientas de los barrios bajos de cada ciudad. Así, los cultos pentecostales perdían la estética de las austeras y sobrias liturgias del protestantismo acompañadas de la marcialidad himnológica; lo mismo el pentecostalismo se alejó de la eucaristía suntuosa del catolicismo. Ambas ceremonias empujan inherentemente a la devoción. No obstante los cultos pentecostales, vistas como reuniones chinganas y tabernas del bajo pueblo, fueron rechazados desde un comienzo por los protestantes, católicos, medios de comunicación y la intelectualidad. Pero los pentecostales vienen, también a ser concebidos, como parte de esos seres infames de lo que nos habla Michel Foucault, personajes sin dudas miserables y excesivos; una mezcla entre la sombría obstinación y la perversidad de esas vidas, la derrota y el escarnecimiento; personajes oscuros que no estuvieron destinados a ningún tipo de gloria ni dotados de ninguna

⁸ Algo ya destacado en relación a los herejes por Sánchez, 2006.

grandeza intuida valorada como el heroísmo, la santidad o la genialidad.⁹

Lo interesante de la presencia marginal de los pentecostales en América Latina es que no se conciben como víctimas, tampoco es necesario construir una historia desde esa perspectiva. Pero sin duda, son conscientes de la discriminación. Saben que se les mira con desconfianza y sospecha. Se les vincula al fanatismo, lo primitivo y la locura. Sus formas de pensar, sus reuniones y sus predicamentos deben ser constantemente vigilados. Se invisibiliza lo bueno que hacen y se resalta la malignidad individual como algo del grupo. Los pentecostales siempre son etiquetados desde sus líderes: como son los pastores así son los militantes. Se les quita toda capacidad de resistencia, rebeldía y disidencia. En el caso de Chile, gran parte de las investigaciones sociológicas son de un pentecostalismo sin pentecostales; sólo se entrevista a los pastores y eso es válido para todos. El único sujeto es el pastor. Un ser que linda entre el patrón y el militar. Cuando los relatos de las revistas pentecostales demuestran el protagonismo de las mujeres, jóvenes y niños. En estas publicaciones los pastores son representados con distintas metáforas campesinas y marítimas, alejadas del patronazgo. Si tuviéramos que definir la metáfora principal con las cuales se representa a un pastor, se diría que es un obrero.

Gran parte del crecimiento histórico del pentecostalismo se debe a la predicación callejera. El predicador de la calle habla y predica en la calle; habituado a la cultura de la oralidad y ajeno a la escrituralidad académica, la calle era un testigo mudo. Los pentecostales, como Juan Wesley con el mundo como su parroquia, hicieron de la calle su templo. No obstante no necesitaron

⁹ Foucault, 1996.

trasladar el púlpito ni el altar a esos espacios, porque ellos nacieron allí como despojos religiosos de una modernidad religiosa que los rechazó por pretender vincular la religión con la cultura local. En tiempo que lo campesino y lo indígena eran concebidos como bastiones retrógrados a civilizar, era necesario silenciar, arrojar o invisibilizar cualquiera que pretendiera revitalizar ese vergonzoso pasado. Para los protestantes, Inglaterra y Estados Unidos eran los modelos a seguir y para los católicos, España y Bélgica. Sin embargo, los predicadores callejeros resistieron esa cruzada modernizadora y civilizadora e hicieron de los modelos indígenas y campesinos el tipo de sociedad a elaborar. En Chile hay poetas y literatos que construyeron verdaderas odas a los predicadores callejeros¹⁰.

El protestantismo y el pentecostalismo, como toda religión, son dinámicos. No sólo se da una pentecostalización del protestantismo sino también flujos de movilidad religiosa de jóvenes pentecostales (jóvenes de cuna pentecostal), fundamentalmente universitarios, hacia grupos del protestantismo misionero (metodistas, bautistas, presbiterianos y recientemente a los movimientos neopentecostales). Esta “migración de cerebros” se da por varios motivos, pero sólo quiero destacar uno.¹¹ Tiene que

¹⁰ Tellier, 1963.

¹¹ Otros se trasladan porque se avergüenzan de los niveles educacionales de sus pastores. En una entrevista un pentecostal dice: “Mis hijos se han trasladado a la iglesia adventista, ya no son pentecostales. Siguen siendo evangélicos, pero han cambiado el “apellido” de su condición. Y esto yo lo comprendo, dice el papá. Recuerdo cuando mi hija empezó a estudiar derecho en la universidad: durante la semana oía a grandes profesores y juristas, y el domingo en el templo escuchaba las prédicas de su pastor que decía “los otros” en vez de “nosotros”. Naturalmente, ella y mis otros hijos, en la medida en que se fueron educando y ascendiendo en lo social, terminaron por emigrar a la iglesia adventista o a la metodista reflexiona este hombre franco y transparente, que ha seguido fiel a su condición de evangélico pentecostal”. Diario *El Mercurio*. Santiago de Chile, viernes 8 de noviembre del 2002. Esto no es un caso aislado. Yo conozco muchos padres, que sus hijos o dejan de ir a la iglesia o bien se trasladan a iglesias protestantes, buscando pastores más profesionales.

ver con la estigmatización del pentecostalismo como ignorantes, atrasados y pobres, pero este lastre cae mayormente sobre el pastor, lo que induce que estos jóvenes se avergüencen de ser pentecostales. Pero la discriminación e intolerancia religiosa por los mismos pares, no es nada nuevo. Para ello sólo es necesario recurrir a algunos ejemplos históricos en el protestantismo moderno donde hubo grupos disidentes estigmatizados. Estos grupos se autobautizaban con un nombre y la sociedad les ponía otros nombres, siempre peyorativos y estigmatizadores. Por ejemplo, los “cuáqueros” a la Sociedad de los Amigos; se les apellidó de manera popular y despectiva los *quake*, es decir los tembladores. También están los menonitas, renombrados como *anabautistas* o *rebautizadores*, aunque ellos sólo preferían llamarse los Hermanos. Ellos fueron uno de los grupos más perseguidos, tanto por protestantes como por católicos; con suerte similar corrieron los hugonotes, como se les llamó de forma peyorativa a los protestantes en Francia. Estos tres grupos supieron enfrentar, no sólo la discriminación y la estigmatización sino también, la persecución y el martirio. También debieron enfrentar niveles de rechazo los metodistas y el Ejército de Salvación, por los mismos protestantes.

No obstante hoy por hoy, estos grupos protestantes se han constituido en grandes aportes a la sociedad, sin olvidar su pasado. Por ejemplo, la Iglesia Metodista tuvo con el patrocinio del FASIC¹² durante la dictadura militar de Pinochet. Por el contrario, estos grupos religiosos, han hecho de su pasado un memoria de prestigio, privilegio y poder simbólico. La estigmatización y discriminación pueden constituirse en capitales simbólicos para

¹² Al respecto se puede revisar el texto de: Garcés, Mario y Nicholls, Nancy, 2005. Para una Historia de los DD.HH. en Chile, FASIC, 1975-1991.

los grupos, una vez que poseen la capacidad de elaborar su memoria. De esta manera la memoria de un pasado estigmatizado puede constituirse en un recurso de identidad que movilice el presente, para un proyecto que los integre a la sociedad sin que ésta sea vista como enemiga del pentecostalismo o del protestantismo. Pero el proyecto religioso también debe integrar a la sociedad. Que no sea sólo un proyecto denominacional e institucional y que el prójimo se remita sólo al próximo o al converso, sino también al extraño y al lejano, en términos de creencias y pertenencias.

VI

Muy interesante fue lo que sucedió con el protestantismo en América Latina.¹³ Jean Pierre-Bastian ha sido uno de los artífices intelectuales para la desmitificación del protestantismo en América Latina. Logró derribar el mito de la extranjería del protestantismo y con ello consiguió debilitar la crítica de la Iglesia católica a la recriminación constante de los protestantes como los “gringos infiltrados”. Al mismo tiempo, atenuó la sospecha de la izquierda política e intelectual hacia los protestantes. Aún más, los protestantes quedaron como los intelectuales, los revolucionarios y los liberales de América Latina. No obstante Bastian elabora otros mitos. Por un lado crea el mito la historia dorada referida al protestantismo y, por otro, una historia grisácea hacia

¹³ No obstante hubo y hay intelectuales protestantes conocidos y reconocidos en América Latina como Carlos Monsiváis (México) o Samuel Silva Gotay (Puerto Rico). También hay intelectuales del protestantismo en el campo de la teología como Rubem Alves (Brasil), Samuel Escobar (Perú), José Miguez Bonino (Argentina) y Washington Padilla (Ecuador). Seguramente hay otros intelectuales protestantes importantes, y también pentecostales aunque cueste creerlo, en cada país de América Latina, pero se mantienen en el anonimato y con el cuidado de siempre de no verse involucrados en el fanatismo y las creencias religiosas en el quehacer académico e investigativo, y ser señalados de timorato intelectual.

los pentecostales, aunque teniendo mucho cuidado en no emplear el concepto de secta para los pentecostales (concepto que en América Latina y España viene a reemplazar el concepto de herejía) porque lo mismo podría adjudicársele al protestantismo. Sin embargo la leyenda plomiza pentecostal tiene tres conceptos: anticomunistas, anticatólicos y conservadores. Y sabemos que cordón de tres hebras es muy difícil de romperse.

Los protestantes, la otra historia de la minoría religiosa en América Latina, son concebidos como seres racionales, democráticos, ilustrados, liberales y nacionalistas. Mientras los pentecostales son irracionales, autoritarios, analfabetos y conservadores y que en su afán anticomunista legitimaron dictaduras militares en América latina, como en el caso de Chile (algo que hoy se ha puesto en duda, porque fue una minoría de líderes pentecostales y protestantes).¹⁴ Bastian duda que el pentecostalismo sea protestante como lo destacaron David Stoll o David Martin. Lo único de protestante que tendría el pentecostalismo sería la Biblia, una rémora de la Reforma. Pero es más bien una evocación al espíritu protestante perdido y confundido con el pastiche religioso indígena católico y afroamericano.

Lo cierto es que hay varios trabajos académicos no peyorativos hacia los pentecostales y presentan los aportes que éstos hacen a la sociedad local, sólo por nombrar el mundo hispano latinoamericano, sin considerar Brasil que es casi un mundo aparte entre crecimiento evangélico e investigaciones en ciencias sociales. En México¹⁵ los trabajos de Carlos Garma, Renee de la Torre, Rodolfo Casillas, Claudia Molinares, Carolina Rivera, Jael de la

¹⁴ Sepúlveda, 2003: 21-28; Ossa, 1999.

¹⁵ Garma, 1987; 2004. De la Torre, 2000; Casillas, 1996: 67-102; Molinari, 1998:191-206; Rivera, 1998: 173- 188.

Luz¹⁶ entre otros. En Argentina¹⁷ Elmer Miller, Pablo Semán, Hilario Wynarczyk. En Ecuador los trabajos de Susana Andrade¹⁸ y en Chile¹⁹ los trabajos de Irma Palma, Manuel Canales, Manuel Ossa y Rolf Foerster. Pero en general se puede reconocer que ha sido la antropología, dentro de las ciencias sociales, la más tolerante con el pentecostalismo. Rompiendo con el carácter holocaustico y apocalíptico en la inserción pentecostal dentro del mundo indígena.

VII

Así, esta segunda edición de *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX* compuesto de ocho capítulos (una compilación de artículos ensayos publicados en revistas nacionales, y otros escritos inéditos actualizados por la disposición de otras fuentes), pretende ser un aporte a la sociología e historia cultural del pentecostalismo chileno. Es por ello que a modo de Introducción, elaboro algunos apuntes teóricos para entender el pentecostalismo desde una perspectiva cultural.

El primer capítulo muestra que el protestantismo ha estado presente en Chile desde la época republicana y que a través del siglo XIX, tuvo que lidiar con un sinnúmero de trabas jurídicas, sociales y culturales sobreponiéndose gracias a las alianzas con los liberales, cuyo mayor logro fue en 1888 con la Ley de Libertad de Culto. Dicho escenario genera las condiciones para que nazca el pentecostalismo en la primera década del siglo XX, pero su

¹⁶ De la Luz García, 2010.

¹⁷ Miller, 1979; Semán y Wynarczyk, 1994: 29-43; Semán, 1994: 80-94; 2000: 70-94; Wynarczyk, 1992, 1993.

¹⁸ Andrade, 2004.

¹⁹ Palma, 1988; Canales, Palma, Samuel y Villela, H., 1991; Ossa, 1990; Foerster, 1989.

lucha por la igualdad y el reconocimiento como cultura religiosa no se ha logrado.

El segundo capítulo analiza los distintos relatos aparecidos en la *Revista Fuego de Pentecostés* (RFP) y *Revista Chile Pentecostal* (RCHP), entre los años 1910 a 1950, relacionados con la discriminación e intolerancia religiosa. Se seleccionan los testimonios y relatos en los cuales se encuentran violencia verbal, física, material o expulsión.

El tercer capítulo expone modelos masculinos construidos en el pentecostalismo extraídos de la Biblia que se caracterizaban por austeridad, beatitud y cenobismo. Los modelos estaban centrados en Abraham, José, David, Daniel, Jesús y Pablo. De estos modelos se resaltan las virtudes masculinas, conyugales, paternas, fraternales y proselitistas. De esta forma se reconstruyen distintas representaciones, construcciones binarias y opuestas entre sí que definen la masculinidad pentecostal. De estas distintas representaciones dos son las más significativas y reiteradas: el “hombre mundano” y el “hombre pentecostal”. La propuesta pentecostal era hacer de la masculinidad un “hombre nuevo” en contraposición al “hombre viejo”.

El cuarto capítulo es un estudio histórico-biográfico de una de las grandes precursoras del pentecostalismo chileno: Elena Laidlaw. Este es un ejemplo de la importancia en recuperar la presencia de las mujeres en el pentecostalismo latinoamericano como una tarea urgente. Al analizar algunas historias denominacionales las mujeres son olvidadas²⁰, las predicadoras silenciadas y más bien recordadas como madres y esposas de pastores, cuando muchas iglesias pentecostales son comunidades de mujeres.²¹

²⁰ Tarducci, 2001: 97-114; 2005.

²¹ Birman, 1996: 6-7; Machado, 2005: 387-396; Machado y Mariz, 1996; Orellana, 2010.

En el mismo pentecostalismo, según los Censos Nacionales, el porcentaje de mujer es superior; hay que rescatar, no sólo la memoria sino el olvido de las mujeres en la historia del pentecostalismo. Es la historia de la injusticia. Negadas por la sociedad por ser mujeres pobres, campesinas o indias. Negadas por las historias denominacionales por ser mujeres. Olvidadas por la academia por ser pentecostales.

En el quinto capítulo se muestra cómo el pentecostalismo presentó una diferenciación externa de la muerte con respecto del catolicismo, pero una indiferenciación interna; es decir, todos los muertos pentecostales son iguales. El naciente pentecostalismo, ante los altos índices de mortalidad infantil, el bajo promedio de vida masculina y la presencia de enfermedades y pestes, propias de los sectores populares, se preocupó por difundir una actitud oficial de la muerte representada en distintas metáforas de vidas, entre las que destacan las referidas a las muertes inesperadas, las cuales se explicaban como posible causa de mayor premio en la eternidad.

En el sexto capítulo abordo la concepción de la enfermedad en el pentecostalismo chileno entre los años 1909 hasta 1950, analizando los relatos sobre la enfermedad-sanidad, publicados en las revistas *Fuego de Pentecostés* y *Chile Pentecostal* como fuente testimonial.

En el capítulo siete continúa el análisis de los testimonios pentecostales encontrados en los distintos relatos y testimonios, en donde se descubren seres atormentados económica, social y moralmente; personajes que se debaten entre oscuros laberintos interiores y sucumben entrampados en los viejos dilemas: la responsabilidad por los propios actos, la conciencia del bien y del mal, el sentimiento del absurdo de la vida, la finitud y la tra-

gedia de la vida sin Dios y del encuentro entre la inmanencia y la trascendencia. Es como si la vida estuviera trazada, en donde el Diablo atormenta y al final, hay una esperanza: aparece Dios cambiando la vida y el destino de las criaturas en un golpe de dados. Y es ahí donde el individuo pentecostal se rebela contra el sentimiento trágico de la vida, a través de un salto de fe, lo que resulta ser un absurdo antes los ojos de los demás.

Por último, en el capítulo ocho se muestra que el pentecostalismo es una cultura religiosa nacida en la calle. La calle marcará la identidad pentecostal como fenómeno de precariedad y marginalidad social. El protagonista principal es el predicador callejero, quien es un patrimonio intangible pero que hoy está en vía de extinción; es un personaje de la memoria de un grupo religioso intolerado y desvalorizado por su cultura religiosa.

Así, la temática central que guía este libro es mostrar que el pentecostalismo chileno es una cultura religiosa.

A pesar de su título abarcador y circunscrito a una realidad nacional, este libro pretende ser un estímulo a ciertas temáticas en México y América Latina que vengán a complementar las interesantes investigaciones que ya se han realizado. También un desafío a la juventud pentecostal que está vinculada a las ciencias sociales y humanidades a realizar trabajos que sobrepasen las apologías, innovando en lo temático, lo espacial y lo histórico, pero también en lo teórico, lo metodológico y en lo epistemológico. Trabajos que sean de carácter local y nacional. Investigaciones comparativas a nivel latinoamericano y con otras realidades regionales, ya sean africanas o asiáticas. Que se haga un esfuerzo por hacer trabajos comparativos más allá del nivel descriptivo. En ese sentido soy optimista y me opongo a tesis de Alison

Spidding²² quien pone en duda la seriedad de los trabajos científicos hechos por protestantes sobre protestantes o cualquier otro investigador que pretenda realizar una sociología científica de la creencia y la pertenencia religiosa: obviamente hay que someterse al rigor metodológico y teórico para que desde comienzo a fin sea una sociología científica sin pretextos.

Espero que este libro sea, también, una reflexión para los propios pentecostales sobre su cultura e identidad religiosa, para aprender de las investigaciones y no verlas como simple “letra que mata el espíritu”. Como acostumbra a decir un pastor pentecostal chileno: “lo único que mata la letra es la ignorancia”. De esta manera el pentecostalismo logrará superar los refugios nostálgicos del pasado, las huidas del presente y un futuro concebido sólo desde las satisfacciones diferidas en una realidad ultraterrena. Que estas nostalgias, huidas y satisfacciones diferidas se constituyan en capitales simbólicos para que el pentecostalismo se transforme en el siglo XXI en un grupo religioso que hace grandes aportes sociales donde se encuentra inserto. En todos los ámbitos, incluso en lo inhóspito para los pentecostales: la ciencia. Que siga siendo un refugio para personas y grupos estigmatizados, pero que aporten en distintos ámbitos políticos, sociales, culturales y económicos, que no signifique pentecostalizar, sino aportar.

MIGUEL ÁNGEL MANSILLA AGÜERO
Universidad de Birmingham, Inglaterra
Verano de 2012.

²² Spidding, 2004: 11-67.



INTRODUCCIÓN

Cultura pentecostal y pentecosfobia en Chile

EL PENTECOSTALISMO COMO RELIGIÓN

Aunque parezca una obviedad el pentecostalismo es una religión; es decir “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo las concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.”²³ El pentecostalismo es una religión popular y mágica.

Es una religión popular porque posee un conjunto de creencias, valores, símbolos, sentimientos, motivaciones y ritos, generalmente institucionalizados, mediante los cuales las mayorías urbanas, suburbanas y rurales de nuestro país, de un modo uniforme con variaciones locales, expresan su relación con una esfera sagrada. Esos contenidos y formas religiosas constituyen un subsistema, cuyas principales características externas son: el sincretismo de forma mágica-secular y el cristianismo institucionalizado. En lo interno, se caracteriza por una concepción monista de Dios y las demás entidades sobrenaturales e instituciones mágicas de los mismos, a su vez son utilizados para obtener fines empíricos. Los patrones religiosos que expresan y motivan la conducta religiosa son muy flexibles y dúctiles, sometidos a un proceso de permanente reconstrucción. Las creencias son de

²³ Geertz, 2005: 87.

muy alto grado experiencial, menor grado ritual, mínimo grado de lo organizacional y político. Las manifestaciones de vivencias religiosas y el acercamiento a ella se hacen cuando ocurre un cambio significativo en las relaciones sociales de las personas, y también se necesita urgentemente solucionar los problemas personales que estos cambios producen en el medio.²⁴

Es una religión mágica. A pesar que la antropología y la sociología decimonónica hayan concebido la magia desde una concepción evolutiva y por lo tanto vista como un pensamiento atrasado, primitivo y supersticioso,²⁵ la magia se define por su capacidad preformativa. Los acontecimientos que ésta produce son cognitivos y comunicacionales, por lo tanto son compartidos intersubjetivamente como hechos sociales.²⁶ Si el protestantismo se caracterizó por la desmagificación y el desencantamiento de la religión,²⁷ el pentecostalismo se encarga de remagificar y reencontrar al protestantismo. Para el pentecostalismo el mundo está rodeado de seres sobrenaturales, mágicos e invisibles, que sólo las personas con “visión espiritual” pueden ver. El único autor que refiere al pentecostalismo como una religión mágica es Cristian Lalive,²⁸ pero con una idea menoscabada de la magia.

En el pentecostalismo existía el convencimiento de que las cosas nunca eran lo que “simplemente se veía”, deduciendo dentro de ellas una esencia no material como la base de su existencia. Lo espiritual es lo real y lo material es la apariencia. La realidad es simbólica; “no hay que ver para creer, sino que hay creer para

²⁴ Lalive d'Épinay, 1968; Cruz, 1969; Arnol, Skewes y Prado, 1984; Mella, 1998; Morandé, 1987; Tennekes, 1985; Parker, 1996; Ossa, 1990; 1991.

²⁵ Tylor, 1912; Frazer, 1946; Comte, 1999.

²⁶ Moulian, 2002: 49.

²⁷ Weber, 1998.

²⁸ Lalive, 1968.

ver". Con la impotencia de las instituciones políticas y sociales por resolver las crecientes necesidades humanas de los pobres, el sujeto pentecostal deja de creer en los poderes de este mundo para creer en los poderes mágicos. Comienza a creer en el sentido profético y se ve forzado a vivir en un mundo desencantado que ellos mismos reencantaron. El mundo está lleno de divinidades, es una lucha entre ángeles y demonios que buscan la voluntad de los hombres y mujeres: los demonios inducen a los hombres a los vicios y los ángeles los hacen libres. Estas fuerzas angélicas pueden ser utilizadas para el bienestar humano y como guardianes protectores de los males como las enfermedades. Pero estas divinidades menores no eran manipulables, sino que se necesitaban de actos suplicatorios y celebratorios a Dios, con ritos utilitaristas. Es una negociación entre el fiel y Dios, una manda en que el creyente entrega a Dios tiempo para predicar, orar y asistir a la iglesia a cambio de la bendición divina fundamentada en los textos bíblicos pertinentes y propicios.

Esta conciencia mágica se caracteriza por el determinismo providencialista. El Estado providencialista de la época velaba por los derechos del proletariado, pero en cambio, el subproletariado y los marginales eran seres huérfanos de un sistema rural en decadencia y que al inmigrar a la ciudad se transformaban en sujetos intersticiales. Estos fueron los conversos al pentecostalismo, para quienes las enfermedades no eran producto de bacterias y microbios, sino demonios que se apropiaban del cuerpo humano, principalmente de los niños y hombres, así interpretaron la alta tasa de mortalidad infantil y la baja expectativa de vida del hombre y la mujer chilenos.

Estos demonios entraban por las hendiduras de los cités-conventillos y luego por las casa- callampas de las villas llenas

de miserias. Los demonios también estaban presentes en los alimentos y en el trabajo. Frente a ello la “oración por los alimentos” cumplía dos funciones: dar gracias a Dios por los alimentos considerados como un verdadero milagro; y segundo como “acto de exorcismo” para limpiarlos de cualquier mal. Para el pentecostalismo la frase “Jehová mi Pastor” fue un recurso de sobrevivencia. Todo venía de Dios. Todo era un milagro: el trabajo, la salud, la sanidad, la vivienda, los alimentos; todo era producto de la divina providencia.

EL PENTECOSTALISMO COMO SISTEMA CULTURAL

La religión es un triple proceso, es decir la sociedad actúa sobre la religión; la religión actúa sobre sí misma y la religión actúa sobre la sociedad²⁹. Los análisis sobre el pentecostalismo se quedan en las primeras dos dimensiones. Lo que se concluye es que el pentecostalismo es un grupo religioso determinado socialmente y una secta aislada que enajena a su feligresía. Pero las investigaciones no resaltan los cambios sociales y culturales que el pentecostalismo genera.

El pentecostalismo es un sistema de símbolos religiosos sociales y culturalmente producidos y reproducidos, conectado a la historia de grupos de diversos contextos geográficos; y de la biografías de los líderes que las practican. Los distintos estudios han tratado el pentecostalismo sólo como un ethos, es decir como prescripción (mandato y ordenanzas) y proscripciones (exclusión o prohibición de una costumbre o el uso de algo)³⁰.

²⁹ Maduro, 1979:165; Berger, 1999:15.

³⁰ El ethos es un conjunto complejo de valores y normas afectivamente templadas que se consideran obligatorias para el hombre religioso. Las normas se expresan en forma prescripción (mandato y ordenanzas) y proscripciones (exclusión o prohibición

El ethos implica el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético³¹. Son las normas y la conducta moral integradas en el lenguaje religioso. Las normas y valores se comprenden a partir del Libro Sagrado: Dios determina toda la vida imponiendo su voluntad³². Esto sería el mayor atractivo del pentecostalismo con un ethos marcado, definido y claro, producto de su sentido comunitario que genera los cambios de normas y valores culturales, por otros nuevos.

La consideración del pentecostalismo como sistema cultural de símbolos implica que no es sólo un ethos, sino también una cosmovisión. La cual orienta la reproducción, producción y transformación de las relaciones sociales³³. La cosmovisión es muy significativa porque es ella la que permite interpretar la realidad y el orden³⁴. Siendo el pentecostalismo una religión mágica, el mundo está continuamente penetrado por seres y fuerzas sagradas. La realidad se polariza entre una divinidad radicalmente trascendente y una humanidad radicalmente caída³⁵. El pentecostalismo sacraliza y encanta la realidad, la cual se divide en material y espiritual. La primera es un mundo gobernado por los “poderes de este mundo” y la segunda es mundo espiritual que está “gobernado por poderes divinos”: existen las divinidades buenas (Dios, Jesús, el Espíritu Santo, los ángeles) y las divinidades malignas (el Diablo y los demonios).

de una costumbre o el uso de algo), preferencias y autorizaciones. Se legitiman en relación con valores institucionales. Estos imperativos son transmitidos por el precepto y el ejemplo reforzado por sanciones, son interiorizados en grados variables por el sujeto religioso (Merton, 1995: 637).

³¹ Geertz, 2005:89.

³² Tamayo, 2006:15.

³³ Maduro, 1979:167.

³⁴ Geertz, 2005:89.

³⁵ Berger, 1999:161.

Los seres humanos no están solos, son gobernados por uno que otro poder, va a depender de su conciencia y libertad para decidir porque divinidades serán regidos.

Desde la visión pentecostal existen varias realidades. En general la realidad era dual: el nosotros y los otros; Dios y el Diablo; la espiritual y la material; arriba y abajo; blanco y negro; caliente o fría; derecha e izquierda; vida o muerte. Ésta es una lucha cósmica donde el ser humano no es un mero espectador, sino un participante en este conflicto eterno. Para participar en este antagonismo cósmico se debe hacer a través de los distintos ritos. La realidad no se puede cambiar desde lo material, sino desde lo espiritual: la pobreza, el alcohol, la enfermedad, el desempleo, etc. Cambiar y transformar las cosas era posible desde el mundo espiritual con los ritos suplicativos como: “la oración”, “la oración intercesora”, “los círculos de oración” o “cadenas de oración”; los ritos expulsivos como “la imposición de manos” y “el exorcismo”; los ritos celebrativos como “las vigiliass”; “las reuniones cúllicas” y los “paseos congregacionales”; y los ritos abstencionistas como “el ayuno” y “las vigiliass”. Todos estos adquieren sentido en la medida que la dirección, el fortalecimiento y la recepción del poder del Espíritu Santo con sus nueve dones, por lo cual cada pentecostal debe tener al menos dos: el hablar en lengua y el de sanidad. Pero hay otros que son muy importantes para la comunidad cúllica como la interpretación de lenguas, las profecías y el discernimiento de espíritus.

También la realidad puede ser cambiada a través del recibimiento de recursos emotivos en los actos sociales inconscientes como los sueños y el éxtasis³⁶. Ambas experiencias eran muy sig-

³⁶ El éxtasis en su sentido literal de *ek-stasis*, es decir pisar o permanecer fuera de la realidad aceptada comúnmente. Berger, 1995:71.

nificativas para cada pentecostal. El éxtasis permitía a los cansados y adoloridos cuerpos que su espíritu tuviera un vínculo directo con lo divino. Este trance generalmente era muy dramático porque las personas caían en un pasmo que se manifestaba en largos llantos; risas; letanías; salmodias; glosolalias. Los sueños también eran muy significativos para las personas porque aquí recibían revelaciones de trabajos, es decir dónde ir a buscarlo; recibir revelación de con quién casarse; o ir a un lugar a levantar una nueva obra misionera. Los sueños cumplían también la función de recibir revelación para saber las causas y las características de una enfermedad y visiones angélicas que hacían el desempeño de la sanación; también se podía recibir revelación de alguna persona enferma que requiera la visitación y la posterior recomendación de la ritualidad pentecostal; incluso a veces los enfermos no pentecostales recibían revelación, en sueño, de las personas que irían a orar por ellos para que sean sanados.

El orden es un producto del desorden: el *nomos* por el caos y la luz por la oscuridad. Para los pentecostales “el mal inconsciente siempre conduce al bien según los propósitos insondables de Dios”. La enfermedad, el desempleo, el dolor o el alcoholismo generaron una *anomia* que lo conllevó a buscar el bien y la luz del evangelio pentecostal. Es decir, el mal es un medio que puede ser instrumentalizado y conducir al bien dependiendo de la voluntad de la persona. Esto demuestra lo que señala Berger, que los seres humanos están congénitamente impelidos a imponer un orden significativo a la realidad. Y este orden, a su vez, presupone la empresa social de ordenar la construcción del mundo. Quedar separado de la sociedad expone al individuo a una multiplicidad de peligros que es incapaz de afrontar por sí solo y, en el caso extremo, le expone al peligro de la extinción inminente. Pero el pe-

ligro último de todo esto es la pérdida de sentido. Este peligro es la pesadilla por excelencia, en la cual el individuo queda sumergido en un mundo desordenado, loco y absurdo. La anomia es a veces tan insoportable que el individuo llega a preferir la muerte. Inversamente la existencia de un mundo nómico puede ser buscada a costa de todo tipo de sacrificios y sufrimientos, incluso a costa de la misma vida, si el individuo cree que este sacrificio último tiene nómicamente un sentido³⁷.

Por ello, para el pentecostal cuando tenía que emigrar a otra ciudad y no había una iglesia pentecostal dónde se pudiese congregar, una comunidad que comparta su concepción de la realidad y del orden cósmico, se veía impelido a “levantar una nueva obra”, es decir una comunidad pentecostal, tanto para él y su familia y conducir a otros en esta cosmovisión religiosa. La realidad y el orden divino eran a su vez traspasadas al orden social: “el pastor era la cabeza de la iglesia visible como Cristo de la iglesia invisible”; “el padre la cabeza del hogar como Dios la cabeza del orden celestial”; “el hombre el que se sacrificaba por su familia como Cristo se sacrificó por la iglesia”; “el hombre debía amar y respetar su esposa como Cristo amó y respetó la iglesia”.

El pentecostalismo como sistema religioso de símbolos implica combinar las tres formas expresivas asociadas: mito, rito y ethos³⁸. El mito explica en forma narrativa lo que determina el mundo y la vida. Habla de acciones de Dios en el tiempo primigenio (la época dorada) y final (el milenio) y las oposiciones del Diablo y sus secuaces. En la Biblia se produce un cambio importante: la intervención de Dios en los orígenes se prolonga en la historia hasta el presente. Dios es un ser sanador: sanó ayer y sana hoy;

³⁷ Berger, 1995: 42.

³⁸ Tamayo, 2006: 15.

sanó en Medio Oriente y sana en Chile. El rito es un modelo de conducta que se repite con periodicidad definida e interrumpe la vida y las actividades cotidianas para representar la otra realidad sugerida en el mito. El pentecostal es el aliado de Dios en la tierra en la lucha cósmica.

La multiplicidad de los ritos incentivaba la interiorización de la nueva religión en el menor tiempo posible. De esta manera el ser pentecostal implicaba, no sólo una nueva forma de ver al mundo y un ethos cultural propio; era un proceso de socialización secundaria intensa que conllevaba a una nueva “forma de hablar” muy característicos de ellos como: la “bendición” (“que el Señor te bendiga”) y la fraternidad (“hermanos”). Toda su forma de hablar estaba completamente saturada de textos bíblicos; significaba una nueva forma de símbolos para describir la realidad. Los hombres y mujeres son productos de las circunstancias y de la educación y, por consiguiente, los hombres para poder transformar su realidad necesitan educarse. Esta educación es bíblica. Aprendían y recitaban los versos bíblicos pertinentes y apropiados; creían en un voluntarismo lingüístico que los hacía creer que la realidad para ser transformada implicaba tres procesos: internalización de los versículos bíblicos para cambiar la mentalidad; la recitación de los verso bíblicos conminativos atingentes; y el acto de fe, es decir vivir y comportarse como si la realidad ya hubiese cambiado, aunque en concreto todavía no haya sucedido. El pentecostalismo también regulaba la forma de vestir de hombres y mujeres; la alimentación y la bebida; la escolarización; la diversión y el esparcimiento; el trabajo; la sexualidad; etc. Todo era controlado, regulado y normatizado a través de la lectura bíblica. La Biblia se transformó en un verdadero libro civilizador.

Concebir el pentecostalismo como un sistema cultural, significa que el pentecostalismo es un producto cultural, pero además reproduce y produce una realidad. Esta realidad es la cultura pentecostal. Los cambios en el pentecostalismo se producen por una reinterpretación de los sistemas tradicionales de signos, por ejemplo la exégesis de los textos sagrados en la adaptación a los nuevos contextos culturales y por el contacto con otros sistemas de signos religiosos. El cambio lo producen personas carismáticas con gran capacidad de irradiación y de influencia en el entorno como los profetas, predicadores y pastores. Esto da lugar a un cambio paradigmático en el pentecostalismo como la multiplicidad de grupos pentecostales que existen en Chile. Pero la tendencia es estigmatizar a las personas³⁹ y grupos carismáticos como los pentecostales.

LA CULTURA PENTECOSTAL

El pentecostalismo era una religión que regulaba la vida espiritual e interna de sus feligreses, pero además era un sistema paudado y ordenado de símbolos que da orientación a los conversos en la totalidad de sus vidas y experiencias cotidianas; por ello el pentecostalismo se presentaba como una cultura religiosa. Sabiendo que lo más significativo de la cultura son los símbolos, una urdimbre de significado, una estructura de significación socialmente establecida, un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con las cuales las personas comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida⁴⁰.

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ Geertz, 2005.

Siendo el pentecostalismo una cultura religiosa que promete ganancia de vida concreta en un bien plausible: salud, ayuda alimenticia, vida en la verdad y el amor, identidad en la crisis y los cambios, vida eterna en sus distintas modalidades. En ese sentido la religión pentecostal ejerce una funcionalidad múltiple: psíquica, social, pragmática, socializadora, normativa, simbólica y reguladora de conflicto⁴¹. La persona pentecostal vive en un entorno que ella misma modifica con la mediación e interpretación de símbolos; transforma la conducta cognitiva, emocional y pragmática a través de la simbología bíblica aplicada a la vida cotidiana.

La cultura pentecostal se caracteriza por dos aspectos centrales: el sacrificio y la utopía. Lo primero es una ofrenda a la divinidad. Es una transacción o intercambio que se establece entre los dos mundos, el humano y el divino. Tylor considera tres fases del sacrificio: el obsequio del homenaje y de la abnegación⁴²; el sacrificio sustituto es la esencia de la religión⁴³. En realidad el sacrificio pentecostal es concebido como un proceso comunicativo, cuya máxima expresión es la oración. Por ello los pentecostales podían pasar horas de oración y de ayuno, ya sea individual o comunitario. La oración cumple la triple característica mencionado por Tylor⁴⁴: el obsequio como “objeto consagrado” por antonomasia es el tiempo: cuanto más tiempo se dedica a la oración mayor es el obsequio. Sólo se puede obsequiar el tiempo presente. La oración es también un homenaje a Dios, un tiempo y un espacio donde el pentecostal reconoce todas sus debilidades

⁴¹ Theissen, 2002: 15.

⁴² Tylor, 1977.

⁴³ Frazer, 2006.

⁴⁴ Tylor, 1977.

humanas y enaltece la grandeza divina, solicitando la ayuda del Espíritu Santo. Por eso se reconoce que es “más poderoso cuanto más débil se reconoce frente a Dios”, y la oración es también un proceso de abnegación, negándose a los gustos, necesidades y vicios como la comida en el ayuno, el dormir en la vigilia, la familia en la comunidad y el alcohol en la abstinencia.

El sacrificio es también un proceso de sustitución. La sustitución pentecostal se manifiesta de dos formas: la transferencia del mal y su mediación. La transferencia del mal se patentiza en la creencia del Diablo como la máxima expresión de ésta. Es aquél que evoca tanto el mal de los otros como del yo. El Diablo despierta en los otros el rechazo, la violencia, los vicios y la incredulidad. Por ello cuando un pentecostal es perseguido, violentado o agredido, en realidad se concibe, “no como un hecho realizado por las personas sino por el “diablo”; él es quien induce a estas personas a odiar los pentecostales. El Diablo era la causa de la pentecosfobia, este rechazo los pentecostales lo interpretan por el interés que ellos tienen en salvar a otros. El Diablo odia el pluralismo y la tolerancia religiosa. El Diablo también activa el mal que el ser humano lleva en sí. El convertirse al pentecostalismo no implica que el mal desaparece, sino que es regido por la acción redentora de Jesús. El mal se hace latente y controlado, es un “pequeño gigante dormido” que sólo se mantiene así gracias a la ritualidad diaria de la oración y la lectura bíblica; además el Diablo se especializa en buscar al que está sólo, por ello es tan importante en esta época pasar mucho tiempo reunidos. Quien se aparta del grupo se muere como una “oveja que se aparta del redil”. De ahí las distintas metáforas de “oveja descarriada” o “hijo prodigo”. Las personas que se alejan, el Diablo las atrapa y la hace caer en los vicios y males.

En segundo lugar el sacrificio se manifiesta también en la mediación del mal. El pentecostal es una persona que busca actos miméticos con Jesús. En ese sentido asume el sufrimiento y el dolor del otro como suyo a través de dos medios. Primero en la “oración intercesora” por el enfermo. El intercesor busca sentir el dolor del otro en los actos suplicativos que se manifiestan en el llanto y en las lágrimas, el dolor del otro se asume como propio. El pentecostal se autoproclama un “guardián de su prójimo”. Y cuando los enfermos no sanan el sacrificio se intensifica en oraciones jaculatorias comunitarias complementadas con el ayuno y la vigilia, con tanta intensidad que las personas caen en transes. Un segundo acto sacrificial se hace a través de la “imposición de manos”. Se forma un círculo en medio del cual se pone al enfermo mientras una persona pone la mano en su cabeza, las otras personas lloran y otras entran en expresiones de letanías y de glosolalia.

En tercer lugar la vida es sacrificio. Éste se transforma como un elemento ontológico. La miseria, la pobreza, el desempleo, la opresión, la explotación, el hambre, la enfermedad y la falta de techo son hechos propios de esta vida. La vida en esta tierra es un infierno; la vida en realidad es la muerte y la muerte es en realidad la vida. Esta vida es un valle de lágrimas, sólo hay que pasar por un momento y vivir la sombra del devenir en el evangelio. Solamente a través del bautismo del Espíritu Santo se puede vivir por adelantado la promesa de la vida eterna: el éxtasis espiritual es el pequeño cielo en la tierra, es el tiempo primigenio, el retorno al Edén. El bautismo del Espíritu Santo es el espacio temporal dorado para enfrentar el valle del trabajo explotado en el cual el pentecostal se sentía esclavo. Sólo se sentía a sus anchas cuando estaba en el culto donde recibía la fuerza y el valor para enfrentar el día a día.

Pero la vida no se puede vivir en la crudeza de los hechos. Hay otro aspecto significativo que los pentecostales asumen como parte de su cultura: la utopía.

La utopía ha sido constante en el pensamiento político: desde Platón, Agustín de Hipona, Tomás Moro, Campanella y Francis Bacon. Durante el siglo XX aparecerán nuevos teóricos utopistas⁴⁵. La imagen utópica es un cuadro de lo que “debe ser”, es una actitud crítica ante el modo de ser actual del mundo humano. El sufrimiento que nos causa el orden absurdo prepara al alma para la visión. El afán de que se realice lo contemplado configura la imagen. En la revelación está la visión de un tiempo perfecto. Esta utopía es una escatología mesiánica: promete al hombre una participación activa en la llegada de la redención pero con la decisión divina. Pretende despertar o intensificar en el creyente la relación crítica con el presente, quiere mostrarle la perfección con la fuerza luminosa de lo absoluto⁴⁶. La utopía es como un sueño que mitiga el dolor del mundo, dolor de vivir, siempre de la misma manera, con pocas variaciones en sus temas y en sus formas de expresión, en los distintos momentos de la historia (Servier, 1987: 20). Parafraseando a Mannheim, podríamos decir que el pentecostalismo implica una “espiritualización de la sociedad”, en donde lo “imposible genera lo posible” y lo absoluto interviene en el mundo y condiciona los acontecimientos reales (Mannheim 1987: 186-187). Las utopías sociorreligiosas se constituyen a partir de mitologías y profecías de salvación, pero no significa que sean utopías regresivas, ya que la plasticidad del mito les permite la incorporación de nuevos mitemas referidos a la cambiante realidad histórica y comprenderla (Barabas, 2002: 220).

⁴⁵ Bloch, 1959; 2004; Mannheim, 1987; Buber, 1952 o Servier, 1979.

⁴⁶ Buber, 1955: 18.

La utopía pentecostal se centraba en tres aspectos: la constitución de un hombre nuevo, Chile para Cristo y el milenarismo mesiánico.

La base fundamental del hombre nuevo es la educación bíblica, ya que es allí donde se va a lograr el cambio de conciencia. Luego esta educación bíblica debe transformarse en un problema de socialización a otras personas, a través del proselitismo religioso, de esta manera, va actuando en otras personas. El objetivo central es la familia, especialmente con niños, quienes conformarán esa nueva generación que irá creciendo con ese amor ferviente al proselitismo nacional e internacional. Esta nueva generación es de “hombres y mujeres de Dios”: hombres que no serán alcohólicos; no serán violentos; y no serán iconólatras. Serán trabajadores; responsables; y esperanzados en la movilidad social.

El Chile para Cristo no es una idea propia del pentecostalismo, sino que fue heredada del metodismo. Esta idea es, como dice Mannheim⁴⁷, una “espiritualización de la política”. El pentecostalismo no fue una religión en “huelga política” ya que desde su temprana existencia comenzó a interesarse por la política, la “pentecostalización” de la política y la sociedad chilena y una apropiación al gobierno del Estado. Es el caso del primer candidato pentecostal a presidente de la República en el año 1937-1938, conocido como el hermano Genaro. Esto rompe con el mito del apolitismo construido a partir de la década de 1960 alrededor del pentecostalismo. Este mito se extiende porque se dejaron de lado las fuentes escritas por los mismos pentecostales.

El milenarismo y los movimientos mesiánicos han figurado tanto antes como hoy entre los fenómenos religiosos más despreciados y calumniados. No pocas veces han sido descritos

⁴⁷ Mannheim, 1987: 186.

como aberraciones emocionales, desviaciones religiosas e incluso como crisis de la locura colectiva. El principal argumento contra los movimientos milenaristas consiste en que otorgan a sus fieles una fe quimérica, un sueño alienante, en lugar de concentrar su atención en las condiciones sociales e históricas que provocan el malestar o el sufrimiento de las personas. Se reprocha al milenarismo su capacidad de distraer a las personas de su principal tarea: adquirir una conciencia política que les permita encarar eficazmente la transformación de la sociedad⁴⁸. La utopía milenarista no es un sueño alienante⁴⁹. La base fundamental de la creencia milenarista es la convicción de que habrá entre el tiempo que vivimos, con sus desgracias y sus crímenes, y la eternidad posterior al último juicio, un periodo intermedio de paz y de felicidad en el mundo terrenal. Cristo reinará en este mundo con los “justos” resucitados⁵⁰.

El pentecostalismo manifiesta esta utopía mesiánico-milenarista diagnosticando el tiempo y el espacio de la sociedad chilena como una crisis moral que trae como consecuencia la opresión, la explotación y la miseria de los pobres. Esto traerá como efecto catástrofes naturales, sociales y políticas como una antesala del milenio-mesiánico. Mientras tanto los pentecostales deben actuar como heraldos y convencer a la mayor cantidad posible de personas de estos acontecimientos actuales y próximos a suceder, de lo cual ya existen los vestigios que sólo pueden ver aquellos que miran esta realidad con los “lentes bíblicos”.

Cuando el pentecostal percibe que el espacio de la ciudad en que vive se torna inexpugnable, reconstruye esta utopía extra-

⁴⁸ Morales, 1980: 121.

⁴⁹ Osorio, 2004: 6.

⁵⁰ Delumeau, 2001.

yéndola de las fuentes bíblicas. Es el sueño de una vida mejor y a la vez una crítica a la vida actual. Se piensa en el cielo como un lugar de espera del milenio terrenal. En este espacio y tiempo áureo no hay propiedad privada, ahí no hay ninguna concesión importante al dinero porque las “calles son de oro” y el “mar es de cristal”; no hay necesidad de armas porque habrá paz perpetua: “la espada se convierte en hoz y las lanzas en martillos”.

La utopía está constituida por otros elementos como la esperanza, la fe, la fortaleza, el avivamiento y el profetismo⁵¹. La esperanza es el impulso de la utopía concreta y una determinación fundamental de la realidad objetiva. Es la intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado a ser: no se trata sólo de un rasgo fundamental dentro de la realidad objetiva. El ser humano se constituye esencialmente por la correlación privación - esperanza que tiende hacia lo que falta. Pero la no posesión plena de sí y del propio presente, lejos de convertirse en un destino fatal e inevitable, es la condición de posibilidad de la apertura hacia la posibilidad⁵².

Para el pentecostalismo, como religión popular, “la esperanza es lo último que se pierde”, sin ella la vida termina. Una de las características de la muerte espiritual es la ausencia de la esperanza. Por ello existe un sinnúmero de canciones que le cantan a la esperanza y la fe: “viva la fe, viva la esperanza y viva el amor”; “la fe es la certeza de lo que no se ve y convicción de lo que se espera”, etc. La fe es algo que se gesta en el presente para concretarse en el futuro. Esta fe donde más tiene que experimentarse es en el acto de sanación, porque la sanidad no es un acto espontáneo, es

⁵¹ Fromm, 1987: 24-30.

⁵² Bloch, 1959; 2004; Fromm, 1987; Moltmann, 1968; Freire, 1990.

un proceso. La persona enferma tiene que empezar a vivir como sanándose cada día más después de cada oración, imposición de manos y la recitación de textos bíblicos. La fe es una paradoja: “creer lo que no se ve”. No es la realidad la que produce la fe, sino que es la fe la que produce, gesta y transforma la realidad. Hay que creer para ver.

La esperanza pentecostal es también fortaleza. La fe es algo que se prueba, que crece o disminuye en distintas circunstancias como el proceso de sanación cuando los síntomas vuelven, cuando ataca el hambre en el ayuno, cuando viene el sueño en la vigilia o cuando aparecen los síntomas de abstinencia después de haber dejado el alcohol: “La fe es probada como el oro en el crisol”. La capacidad para resistir la tentación genera una fortaleza interna y externa. La fortaleza es la capacidad para decir “no” cuando el mundo querría oír un “sí”. No tiene nada que perder: es rico porque nada posee, es fuerte porque no es esclavo de sus deseos. Incluso cuando es maltratado como loco, fanático o canuto, en realidad sólo es una profecía autocumplida. Los predicadores repiten una y otra vez que serán odiados por todos, incluso por su propia familia. Cuando más fortaleza tenga un creyente pentecostal frente a la adversidad, más capacitado estará para ser líder: “no debe avergonzarse de ser evangélico”, ni mucho menos ser pentecostal.

El avivamiento es el nacimiento de un nuevo ser: es un antes y un después. La experiencia de la conversión es un acto de renacer: un hombre nuevo y una mujer nueva es un ser distinto de la sociedad en general. Esta novedad de vida se debe testimoniar con la predicación callejera y la predicación personal. Se debe testimoniar con una nueva forma de vestir, de hablar y con la Biblia bajo el brazo. Otras formas de manifestar la nueva forma de

vida son a través del bautismo en agua y del bautismo del Espíritu Santo. Pero las personas pasan por etapas donde el espíritu se enfría, la fe entra en crisis, la esperanza languidece y la alegría desaparece. Por ello se hace tan necesario de ser avivado por el “fuego del Espíritu Santo”, entonces las personas son vistas como “carbones encendidos” que se transforman en “fogata” en la medida que están juntas o las “ovejas” entran en calor juntas. De ahí el énfasis en la celebración casi a diario de los cultos pentecostales.

En el profetismo dentro del pentecostalismo no se predice el futuro, sino que ve la realidad de una forma distinta e inversa: la realidad está gobernada por espíritus, sean demonios o ángeles. Los profetas dicen lo que la gente no quieren escuchar, les exponen sus pecados y les reprochan por ellos, exponiéndoles que su castigo será el infierno. Les afirman que los dioses que ellos adoran son ídolos y demonios, que el único Dios es Jesús: salvador, sanador, perdonador y proveedor. Este es un discurso lapidario para los transeúntes.

LOS FACTORES DE LA PENTECOSFOBIA

Ser pentecostal implicaba una conciencia religiosa, así como el marxismo implicaba una conciencia de clases. De esta manera el pentecostalismo resultaba ser una contracultura, por ello generó tanto rechazo, el cual se transformó en una pentecosfobia producto de varios factores:

El paroxismo proselitista. El recurso inmediato más eficiente que tuvieron los pentecostales fue el proselitismo. Esto implicó reafirmar la confianza en las propias creencias. La intolerancia religiosa hacía que el converso pentecostal dude de su fe, pero se reafirma predicando a otros de lo que duda, y cuando otro se

convierte, la fe del predicador se ve aumentada. Así las creencias y los valores intolerados se arraigan y crecen más; crece la convicción y la certeza sobre la fe personal. Así se genera una retroalimentación “cuando más logró convencer y convertir a otros más creo en mis creencias y cuánto más creo más predico”. Momentos en que las creencias y valores pentecostales eran puestos en duda por la sociedad chilena a través de la familia, la tradición religiosa y los grupos de amigos. El converso necesitaba reafirmar su fe y en ese medio los pentecostales lo encontraron en la predicación callejera. Luego este medio se transforma en una necesidad total: “predicar en todo lugar y en todo momento”. Esta opción se transformó en una ley pentecostal. Ser pentecostal significa predicar el evangelio a otros, quienes no lo hacen no son pentecostales y muy difícilmente será bendecido por Dios. El que predica el evangelio está vivo, porque quién está muerto, no habla.

Arquetipo de mártir. El proselitismo generaba un profundo rechazo en la sociedad que exacerbaba la intolerancia religiosa y las personas reaccionaban con violencia. En la medida en que las creencias y valores pentecostales se van aceptando, la “puesta en cuestión” disminuye y disminuye la “obsesión proselitista” para convencerse a sí mismo y a otros. Por ello, el pentecostalismo crece allí donde hay intolerancia. El arquetipo de mártir por excelencia fue el pastor, quien dejaba todo por ir a otro lugar a predicar el evangelio; dejaba su casa y su trabajo para ir con su familia, en cuyo lugar debía comenzar todo de nuevo, no sólo su vida familiar sino también una congregación. Así en el mismo lugar de su casa, tenía su familia y su congregación nueva. Una vez constituida una congregación emigraba otro lugar, para formar una nueva congregación. Toda esta experiencia era bajo un fuerte proceso conflictivo.

El pentecostalismo como religión monoteísta lleva en sí mismo el germen de la persecución. Cuando es minoría crece allí donde es perseguido. Al ser minoría los pentecostales se convencen a sí mismos convenciendo a otros. Vencen convenciendo. Se trata de persuadir al oyente de que las ideas pentecostales no sólo son distintas sino también mejores, son las más adecuadas, eficientes y eficaces para un pueblo oprimido y explotado. Sin embargo cuando se transformen en mayoría, al igual que el catolicismo, vencerán persiguiendo: no será la hoguera, pero puede que sea la exclusión legal. Cuando se es minoría el mayor valor es el “sacrificio del yo” cuando se es mayoría el valor más grande es el “sacrificio del otro”; cuando se es minoría el heroísmo valorado es el mártir, cuando se es mayoría es la búsqueda del antihéroe en el “chivo expiatorio”.

El marianicidio y la iconoclasia. La virgen católica aparece como el refugio de los desamparados, es la idea de encontrar un regazo. La virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos. Todas las personas nacimos desheredadas y nuestra condición verdadera es la orfandad. El culto a la virgen no sólo refleja la condición general de las personas sino una situación concreta, tanto en lo espiritual como en lo material (Paz 2006: 93). El ícono mariano tiene vital importancia en América Latina para la construcción de las identidades genéricas y para la reproducción de ciertos valores ligados a lo femenino (Montecinos 1993: 27). La virgen pasa a ser comprendida en el trasfondo de las diosas populares de América, como Tonantzin en México (de ahí nace María de Guadalupe), o la Pachamama andina (diosa bondadosa, sustentadora y regalona de la tierra). Esta conjunción hará de María, la Madre celestial, la identidad religiosa más im-

portante de la civilización rural de Hispanoamérica, y de su subyugada población campesina⁵³.

El pentecostalismo viene a romper con la imagen mariana como madre de Dios y la pone como madre de Jesús; desmitifica su imagen virginal poniéndola a la imagen de cualquier mujer pentecostal. María es una mujer común y corriente como cualquier creyente recientemente convertida. María es puesta en el mismo lugar que otras mujeres bíblicas como Marta o María Magdalena. Ensalzar la imagen de María-diosa es idolatría, lo que rompe con la imagen monoteísta del cristianismo. Frente a esto también se rompe con la santería concebida como hagiolatría. En lugar de María se pone a Jesús como centro y en lugar de los santos el Espíritu Santo. Tanto el cristocentrismo como la pneumatología vienen a redimir y domesticar al hombre latino: así se pasa de “macho irresponsable” a “macho proveedor”, de “padre ausente” a “padre presente” y de “macho hipersexuado y alcohólico” a “macho monogámico y abstemio”.

Todos estos elementos generan frente al pentecostalismo un rechazo abierto y explícito a la cultura religiosa del pentecostalismo chileno que se puede etiquetar como canutofobia⁵⁴, que es un fenómeno que se da en cada país de América Latina: una intolerancia religiosa explícita y permanente contra el pentecostalismo que se puede denominar como “pentecosfobia”. Este fenómeno ha sido ignorado por las ciencias sociales.

⁵³ Salinas, 2005: 260.

⁵⁴ Mansilla, 2007a; 2007b; 2008.

CAPÍTULO 1

A la memoria de los expatriados de la tierra...

LOS DERROTEROS DE LA INTOLERANCIA HACIA LOS PROTESTANTES EN CHILE

El protestantismo en Chile es de larga data, sin embargo su actividad pública comienza a gestarse en el periodo independentista con la invitación que O'Higgins le hace en 1820 a Diego Thompson para introducir en Chile el método lancasteriano de enseñanza de lectura. Otro aspecto significativo en esta época fue la instalación de un cementerio para protestantes en la ciudad de Valparaíso en 1819 (pero la construcción del cementerio se concretó el año 1823, cuando las comunidades residentes compraron un terreno para ese fin). Hasta entonces, los muertos se sepultaban clandestinamente o se tiraban al mar.⁵⁵ Sin embargo las constituciones de 1818 y 1822 mantuvieron al catolicismo como la religión oficial del Estado chileno, por lo tanto la exclusión del ejercicio público de cualquier religión. Aunque el artículo 215 (del año 1822) formuló cierta tolerancia, estableciendo que a nadie se castigará por su pensamiento, ni por manifestación de ellos⁵⁶.

Con la asunción del poder de los “pelucones o conservadores”, se creó la Constitución Orgánica de 1833, teniendo como principal mentor a Portales y en ella en el artículo V dice que la religión Católica, Apostólica Romana es y será la religión de Estado con exclusión pública de cualquier otra. Suprime además

⁵⁵ Barros Arana, 1991.

⁵⁶ Sepúlveda, 1999: 25.

el artículo IV de la Constitución de 1828 (elaboradas por los liberales) y exige al Presidente un juramento garantizando sobre la defensa de la Iglesia Católica y su culto. Bajo este artículo se escudó el clero católico para mantener el control de los Libros de Registros administrados por las parroquias, que inscribían los matrimonios, los nacimientos y el uso de los cementerios. Para ser declarado muerto y autorizado a ingresar a los cementerios, era necesario probar la calidad de católico con la “fe de bautismo”. Esto excluía automáticamente a los protestantes. De esta manera entre los años 1820 hasta 1872 los protestantes tuvieron que enterrar sus muertos en las faldas del cerro Santa Lucía, que en esa época era un basural⁵⁷. Sin embargo, en cuanto a los matrimonios, bajo el gobierno de Manuel Bulnes se promulga una ley, el 6 de septiembre de 1844, que reconocía el matrimonio entre disidentes⁵⁸.

La Constitución de 1833 no negó totalmente la disidencia religiosa ya que permitió su ejercicio privado. Se permitió la construcción de templos protestantes, siempre y cuando estas construcciones fueran escondidas tras un muro que ocultara la fachada del templo. Luego se autorizó la predicación de sermones pero sólo en inglés. Sin embargo, la discriminación e intolerancia religiosa legal se intensifica en el año 1858, cuando el arzobispo de Valparaíso levantó una protesta contra lo que él consideraba como el “impúdico templo y la propaganda inmoral de Biblias fraudulentas” realizadas por el pastor protestante David Trumbull⁵⁹. Ciertas personas del sector, instigadas por los sacerdotes,

⁵⁷ Silva, 2003: 8.

⁵⁸ Sepúlveda, 1999: 29.

⁵⁹ El 25 de diciembre de 1845 llegó a Chile el pastor protestante David Trumbull, quien se convirtió en el misionero protestante más influyente de esa época. Él impulsó la construcción del primer templo público evangélico del país, en Valparaíso,

proponían la demolición del templo. El clero llegó incluso a insultar al Presidente de la República, Don Manuel Montt, por ser “complaciente con los herejes”. La inserción pública del protestantismo despertó el gigante dormido y por ende, la intolerancia en el catolicismo.

¿Por qué se rechaza y hasta se persigue al “diferente”? ¿Por qué se le considera un enemigo? Esa hostilidad surge, en primer lugar, del cuestionamiento de las propias peculiaridades, planteado por esas divergencias. Esa es una de las causas de la intolerancia religiosa. Porque la fe religiosa no se basa en razones evidentes, aceptables para cualquiera, como las de la geometría euclidiana. Se trata más bien de una profunda creencia en principios revelados, sin más reafirmación concreta que la comunión de los creyentes. Por esa razón, la existencia de personas y comunidades que no comparten esas creencias crea una notoria inseguridad. Cuanto más incierta e insegura es la propia fe, tanto mayor es la necesidad de hacer a un lado a aquellos incómodos testigos de que se puede vivir también de otra manera, que se puede encontrar apoyo en otras creencias. Y entonces se ahuyenta a los heterodoxos o, por lo menos, se los obliga a practicar

hoy declarado Monumento Nacional. Luego construye la Escuela Popular (hoy Colegio Presbiteriano David Trumbull), que fue la primera escuela protestante de Chile y una de las más antiguas del continente, que inició su actividad en el año 1869. Dadas las condiciones socioeconómicas y políticas del país, esta obra se inició bajo paupérrimas circunstancias. Cuando se abrió esta escuela, su perspectiva no infundía ningún valor; tres o cuatro niños fueron los primeros alumnos. Algunos como Wheelwright contribuían libremente a esta causa y así una pequeña sala fue arrendada en el Cerro Cordillera de Valparaíso. En esos años la educación estaba exclusivamente en manos de las escuelas católicas con un costo prohibitivo para la clase trabajadora y a la que no podían ingresar además los hijos de protestantes o evangélicos, como tampoco niñas, ya que la educación para la mujer estaba vedada. Desde el primer momento se instaló un internado para aquellos niños y niñas que no tenían padres o éstos vivían en lugares muy apartados. Otra bandera de lucha fue la inserción de niñas a la educación formal. Tuvo una incansable lucha por la educación popular y libertades civiles, aliándose con el liberalismo y el radicalismo político de la época, para lograr tan magnánimos objetivos. Una vez logradas las leyes laicas, el Senado le otorgó la nacionalidad chilena.

su credo en privado y a desaparecer de la vida pública⁶⁰. Pero esta hostilidad a la heterodoxia religiosa no sólo tiene que ver con la inseguridad de la propia fe y creencias, sino también con el miedo a la debilidad de los propios dioses. La vacilación de los creyentes en su fe pone perplejo a los dioses que se tornan inseguros e irresolutos de su deidad, de su feligresía y de competir con otros, conjuran temerosos y despiertan a los arúspices para que insten a la insidia, para atemorizar a los seguidores del Dios competente y más eficaz, para que desistan.

La guerra por la tolerancia religiosa en Chile se peleó con la pluma en los campos noticieros, fue así como en 1865 una Ley Interpretativa de la Constitución de 1833 permitió la construcción del primer templo protestante en Chile, en la ciudad de Valparaíso. Además esta Ley incluyó la construcción de escuelas para los propios hijos y profesar la doctrina religiosa. En 1870, por iniciativa del Partido Radical, se aprobó una ley de tolerancia religiosa para los “no católicos”, aunque sujetos a enormes limitaciones⁶¹. En septiembre del año 1874, en el cerro Santa Lucía, uno de los lugares que se usaba en Santiago como cementerio clandestino, don Benjamin Vicuña Mackena mandó construir un monolito recordatorio con la inscripción “a la memoria de los expatriados del cielo y de la tierra que en este sitio yacieron sepultados durante medio siglo 1820- 1872”⁶².

Durante las tres décadas de la tolerancia religiosa (1861-1891) los consistorios liberales comienzan a buscar resquicios legales para que los disidentes sean reconocidos como ciudadanos, lo que se materializó en los años del presidente Santa María, que

⁶⁰ Fetscher, 1999: 12.

⁶¹ Silva, 2003: 10.

⁶² Sepúlveda, 1999: 25.

muy bien podría ser llamado también el “santo de los disidentes”. Durante el gobierno de Santa María, aprovechando ciertas interrupciones de relaciones con Roma, se publican algunas leyes de tremenda relevancia para la “no discriminación religiosa”: el 2 de agosto de 1883, la Ley de los cementerios laicos; el 27 de septiembre de 1883, la Ley de los matrimonios civiles y promulgada el 16 de enero de 1884; y la Ley de registro civil, promulgada el 26 de julio de 1884⁶³. Fueron los días en que los disidentes se vistieron de pompa, porque el alcázar de la ignominia fue derribado; los novios construyeron sus tálamos con júbilo; los niños, jóvenes y adultos se inscribieron en el “libro de la vida”; los finados fueron extraídos de los osarios para recibir “humana sepultura” y a los menos favorecidos se les construyó un cenotafio. Fueron días en que las voces de alborozo se confundieron con la de las plañideras, porque habían nacido las tres leyes benditas.

Se completa la lucha por la tolerancia y la no discriminación religiosa el año 1888 con la publicación de la “ley santa” que otorgaba libertad de culto para todas las confesiones religiosas; con resultado de esta ley, se permitió la construcción de templos protestantes públicos, de escuelas, también se pudieron realizar matrimonios mixtos y por último se permitió la circulación abierta del protestantismo en los medios de comunicación. Este notable cambio en la sociedad chilena de la época dejó el campo libre para el nacimiento y desarrollo de nuevos movimientos religiosos en la primera década del siglo XX⁶⁴. La libertad de culto en Chile vino a sahumar para todas las confesiones religiosas las leyes laicas. Fueron días en que los sueños de los “epistolarios de la tolerancia” Locke y Voltaire se hicieron realidad en Chile. Se

⁶³ Sepúlveda, 1999: 28.

⁶⁴ Silva, 2003: 11.

entendió que el énfasis en la libertad de la persona implica necesariamente que las creencias no pueden ser impuestas por la fuerza. El comportamiento religioso individual está necesariamente definido en la base de la convicción subjetiva. En asuntos privados cada quien decide cuál es el mejor camino a seguir, así también debe suceder con temas de conciencia religiosa. El cuidado de alma, como el cuidado de lo que es propio, es algo que pertenece al individuo. Por lo cual nadie tiene el derecho de obligar a otro a una acción, que de ser errada, no tendrá compensación alguna⁶⁵.

De esta manera las tres leyes laicas y la libertad de culto en Chile fue el máximo logro para los protestantes para la consecución de un espacio del libre ejercicio del credo. El protestantismo misionero (anglicanos, luteranos, presbiterianos, bautistas y metodistas), asociado a la cultura norteamericana y europea, fue bien visto por la aristocracia chilena ya que permitían el “blanqueo” y la mejora de la “raza chilena”. Por otro lado el protestantismo misionero hace grandes aportes a la educación en Chile, construyendo un sinnúmero de colegios. Los anglicanos se establecieron en los territorios mapuche, teniendo como principal tarea la creación de escuelas para el servicio de los indígenas. La idea era educarlos y evangelizarlos al mismo tiempo, con el propósito de que sean líderes en sus propias comunidades como profesores y evangelistas. Varios de estos mapuches formados allí se constituyeron en dirigentes indígenas que lograron cierta participación política, en representación y defensa de los derechos del pueblo mapuche⁶⁶. En el caso del metodismo, Tylor y LaFetra, construirían varios establecimientos (urbanos y rurales) tanto de

⁶⁵ Locke, 2005; Voltaire, 2007.

⁶⁶ Sepúlveda, 1999.

hombres como de mujeres, ejemplo de ello es el Colegio inglés, cada instituto fue construido en las ciudades más importantes de Chile como Iquique, Serena, Valparaíso, Concepción, Santiago, etc.

LA CUESTIÓN PENTECOSTAL Y LAS METÁFORAS FÓBICAS

Con las diferentes leyes aprobadas por el gobierno chileno durante el transcurso del siglo XIX, el protestantismo histórico quedó en buena posición para expandirse y alcanzar legitimidad entre la naciente clase media chilena, sobre todo a partir de la educación que ellos impartían, por ser afín con los pensamientos liberales y mesocráticos de la época. Sin embargo el protestantismo no brindó autonomía y confianza a los líderes locales y un énfasis “norteamericanizador” exacerbado del cristianismo, dejó poco o nulo espacio para la inserción de la cultura y valores nacionales.

Así en los inicios del siglo XX, al interior del protestantismo se inicia una lucha por la inclusión religiosa, en donde los conversos nacionales, guiados por Hoover, buscan la convergencia del evangelio con la cultura. Paulatinamente se inician las manifestaciones culturales del evangelio, sostenido por el libro de Hechos de los Apóstoles de la Biblia, como los sueños, las visiones, el ayuno, la oración en alta voz, el llanto y el deseo de pasar juntos más tiempo a través de las vigilias y los paseos congregacionales. Así, el pentecostalismo se manifiesta como una renovación autóctona del evangelio que comienza a hacerse atractivo a las masas y sectores populares, pero también se manifiestan los inicios excluyentes de estas experiencias religiosas místicas. Los pentecostalizados luchan contra la doble exclusión religiosa de parte de los misioneros protestantes: la exclusión de las experiencias

místicas y extáticas en la liturgia protestante como aderezo de la cultura local; y la exclusión de los líderes locales en el liderazgo pastoral, mostrando una cierta desconfianza y paternalismo con estos. Esto llevó a una lucha por el reconocimiento y una búsqueda y utilización de la cultura local como un medio para interpretar y transmitir el evangelio, sin embargo produjo una ruptura entre el protestantismo misionero y el protestantismo local. Así se pasó de la exclusión a la expulsión de los pentecostalizados.

El protestantismo independizado derivó en pentecostalismo. Se buscó la inclusión cultural, luego la autonomía nacional y la independencia económica en realidad fueron una obligación organizacional. Esta contienda interna del protestantismo entre la “ortodoxia protestante” y la “heterodoxia pentecostal” pronto se transformó en una “cuestión religiosa” que se vinculaba a la cuestión social⁶⁷ debido al constante desprestigio que los líderes protestantes hicieron en contra, no sólo de Hoover sino también de los pentecostalizados. Así como los patrones y los obreros combatían tanto dentro como fuera de las fábricas, especialmente a través de los periódicos, también lo hacían los protestantes con los pentecostalizados, quienes lidiaban tanto en los templos como en los periódicos; fue una lucha entre patrones y obreros religiosos. Este era un combate titánico entre dos formas de concebir el evangelio: el evangelio academicista y el evangelio popular; el poder credencialista y el poder carismático; el monopolio

⁶⁷ La cuestión social, cuando nace está asociada al pauperismo del trabajador, producto del divorcio casi total entre un orden jurídico-político fundado sobre el reconocimiento de los derechos del ciudadano, y un orden económico que suponía miseria y desmoralización masiva. Se difundió entonces una amenaza al orden político y moral o, más enérgicamente aún, de que resultaba encontrar un remedio eficaz para la plaga del pauperismo, o prepararse para la conmoción del mundo, y ponía en peligro la sociedad liberal – y a la oligarquía nacional. La “cuestión social” se convirtió entonces en la pregunta por el lugar que podían ocupar en la sociedad industrial las franjas más desocializadas de los trabajadores. La respuesta a esta cuestión fue el conjunto de dispositivos montados para promover su integración (Castel, 1997).

de la razón o el de la emoción. Fue una época en que la cultura y la identidad se explicaban por la diferencia y la demarcación. El pentecostalismo defendía y se definía por la conciencia de clase religiosa. Su premisa era “somos diferentes”.

Por ello la lucha pentecostal se transforma en una “cuestión pentecostal⁶⁸”. Por lo tanto la protesta pentecostal es doble: por un lado protesta por la exclusión del trabajo religioso. Es una protesta popular, en el ámbito religioso, una lucha por los derechos a la participación del trabajo religioso, no sólo como “obrero”, sino también como “pastor”. Pero el pastor será un obrero y un hermano: un hermano de clase social. En segundo lugar, el pentecostalismo es una protesta externa frente a las malas condiciones de vida de los obreros. Concibe estas malas condiciones como sinónimo de “crisis moral” producto del alcoholismo, la violencia, el desempleo y el hacinamiento que lleva a un problema mucho muy profundo como era la “muerte espiritual”. Es decir la explotación y la injusticia social son productos de una sociedad que se ha alejado de Dios. “En esta sociedad se habla de Dios pero se le niega con los hechos”, por ello la utopía pentecostal será un “Chile para Cristo”.

El pentecostalismo será la revolución religiosa, pero no desde la sociedad, sino desde el individuo, que se transforma en una revolución espiritual. En un planteamiento como este, el pentecostalismo es una especie de “surrealismo religioso”, en el sen-

⁶⁸ La cuestión social era una crítica a las condiciones de vida explotada de la clase obrera y, en especial, las malas condiciones laborales como la ausencia de protección y seguridad social. Los nacientes procesos de urbanización agravan los problemas de vivienda, generando fuertes demandas por habitaciones y viviendas, derivando en el hacinamiento. Esto conlleva a las precarias viviendas y malas condiciones alimenticias, trae aparejada la propagación de enfermedades contagiosas. Sin embargo los mismos sectores populares crean estrategias de sobrevivencia como las mutuales y mancomunales. Estas organizaciones sociales generan un proceso de concientización en los sectores populares, trayendo distintas expresiones de lucha y de protesta obrera que se centran principalmente en los puertos y centros mineros.

tido que declara el absurdo de la vida terrenal. Declaraba una revolución, pero a diferencia de la ideología protestante, no se puede cambiar ni transformar el mundo, sino que sólo es posible “cambiar al individuo”⁶⁹. Ya no es posible “actuar en el mundo”, sólo se puede actuar desde el individuo de carne y hueso, el individuo en concreto. La vida es vista como un limbo en el que hay que sustraerse de cualquier contaminación humana, por lo cual el cambio real de un individuo sólo se puede dar en la medida de sustraer al individuo de la sociedad e integrarlo a una comunidad de iguales, una comunidad de salvados, y también de pauperizados.

Este pauperismo es la asociación negativa entre trabajador y pobreza, representan el segmento inmovilizado de la sociedad chilena, son un grupo peligroso, que vive en regiones de escuálidos deseos y malvada miseria. Esta pobreza transita entre el abandono y la inferioridad de una sociedad que se avergüenza de sus orígenes y condición, por lo cual quieren vivir como europeos; por ello miran a los pobres como aquellos que no los quieren, pero los necesita, así que están ahí, pero son negados; son mantenidos en miseria y con migajas como perrillos, para que nunca se independicen, aunque lo quieran no pueden, porque el patrón es amo y ley en la fábrica. El pentecostal se presenta como

⁶⁹ Ante la ausencia de los referentes comunitarios clásicos, se realizó el advenimiento de un individualismo negativo: puesto que las personas se vieron descolgadas de los mecanismos de protección general o de la participación en grandes colectivos, se convirtieron cada vez más en individuos, pero en individuos sin apoyo, y por lo tanto sujetos a privación, que sobrellevan a su individualidad como carga. Este individualismo negativo es totalmente distinto del individualismo de proyección, de la cultura de atención y complacencia en sí mismo, fenómeno de *middle class*. Esto es algo muy diferente que ya no es complacencia en la subjetividad, sino que corresponde más bien al hecho de que los sujetos se reencuentran individuos por defecto, porque se ven excluidos de los colectivos protectores. El proceso que conduce es de orden sociológico, y no de orden psicológico, es la pulverización de la relación salarial (Castel, 1995). Los individuos se vieron forzados a buscar estrategias de sobrevivencia por sí mismos.

el obrero religioso que no viene a mandar, sino a servir al pueblo para su redención.

La “cuestión pentecostal” fue un precio muy alto que pagó el pentecostalismo criollo y posteriormente el pentecostalismo misionero, ante el largo periodo de marginación y discriminación religiosa. Esto afectó profundamente su identidad religiosa y que sólo la concepción milenarista y mesiánica le fortaleció para superar dicha condición sociocultural y jurídica. Esta concepción se constituyó en un recurso psicológico, social, político, económico y cultural, que permitió autoperibirse como “pueblo escogido” y a los demás como una “sociedad descarriada” y de esta manera construyeron una cultura religiosa propia que los distinguió del protestantismo y del catolicismo. Así, el pentecostalismo que nace como cuestión religiosa, fue más que un grupo religioso, se transformó en una cultura religiosa. Pero ésta fue rechazada desde un comienzo de distintas formas. Por el lado del catolicismo se construyeron metáforas ignominiosas que se puede considerar como una pentecosfobia, con las siguientes asignaciones intolerantes:

Metáfora del desvío. Una de las asignaciones más lapidarias y antiguas fue la palabra hereje. Esta palabra más que una categorización es un *rhemacidio*, una de las palabras que matan, que asignan una condición pesimista y extraviada de la persona, cuya única vía de salvación es la vuelta al camino religioso, frente al cual siempre estará bajo la sospecha de herejía. Como señala Monsiváis, contra los herejes se utilizan el “humor de exterminio”, la desconfianza agresiva y los ejercicios de la violencia, aunque las clases medias suelen confinarse en el humor. Un chiste típico: el padre se entera de la profesión “non sancta” de la hija, se enfurece y la amenaza con expulsarla de la casa. “¡Hija

maldita!, ¡vergüenza de mi hogar! Dime otra vez lo que eres para que maldiga mi destino”. Se hace un breve silencio y la hija murmura: “Papá, soy pro...pro...pro...prostituta”. Suspiro de alivio y el rostro paterno se dulcifica: “¿Prostituta? Ah, bueno, yo creí que habías dicho protestante (evangélica)”. Y el choteo infaltable: “¡Aleluya, aleluya, que cada quien agarre la suya!” El chiste, que se repite un millón de veces, se vuelve tradición hogareña, y hay rumor de que el primero que lo dijo fue san Pedro⁷⁰. Los herejes son fáciles de distinguir por sus rostros horrendos, de ahí que “la necesidad tenga cara de hereje”.

La metáfora quirúrgica. Aquí se utiliza la palabra secta, no desde un punto de vista sociológico sino etimológico aludiendo a sectar, cortar o separar. Esta metáfora en manos del purpurado intolerante se vuelve una lápida sepulcral para los evangélicos. Así la palabra secta se transforma en otro “rhemacidio” como judíos, negros, indios, comunistas, etc., todas expresiones que califican a tales sujetos como inferiores, peligrosos y terroríficos; son como en la mitología griega Phobos y Deimos, hijos gemelos de Ares y Afrodita, quienes simbolizan el miedo. Phobos es el pánico, Deimos, el terror. Ambos acompañaban a su padre, dios de la guerra, en todas sus batallas y personifican sentimientos habituales en situaciones bélicas. El miedo que causan las sectas es porque guerrear contra las iglesias, son “roba feligreses”, de ahí que las iglesias y sus apólogos y profetas sean “sectofóbicos”. Por ello ante las sectas se crean toda especie de mitos que dan a conocer su peligrosidad para la sociedad.

En una manera menos ideologizada, es la “*metáfora herbaria*” vinculada a la palabra “canuto”, es más tolerante. Si la palabra secta entraña pánico y terror, la palabra canuto entraña senti-

⁷⁰ Monsiváis, 2004.

mientos contradictorios: rechazo, por su forma distinta, pero a la vez admiración por su vida ejemplar y su alegría. Mientras no hablen de religión, es posible convivir con ellos, total, son locos. Incluso se inventaban ciertos mitos de que los pentecostales, en sus cultos, pisaban el rostro de la virgen, los que los hacían más execrables a los ojos de los sectores populares. Pero bueno, es posible hostigarlos siempre, ya que ellos no pelean ni beben. En el imaginario popular, la palabra canuto alude a una hierba hueca. Así esta metáfora alude a lo herbolario, sujetos botarates, alocados y sin sesos.

La “*metáfora dérmica*” vinculada a la palabra “zamba y canuta”. Los Zambos eran aquellas personas de padre negro y madre india (o viceversa). Posteriormente se clasificó así a aquellas personas que tenían antepasados indígenas y africanos, no necesariamente sus padres. Luego esta palabra sale de su significado original y viene a significar “decir verdades impúdicas”. La expresión proviene de la historia de que una “canuta” de origen zambo confesaba en público sus más fuertes pecados, motivadas por la execración de su pasado. Cuando las personas se convertían al pentecostalismo, quedaban tan impresionadas con los cambios, sumado a la escasa escolaridad, entonces recurrían al “testimonio público” y contaban su vida anterior sin ambages. En donde todos comentaban muy impresionados la forma en que estos personajes relataban sus intimidades a viva voz en las calles. Entonces, cuando se dice: “dijo zamba y canuta” lo que realmente se manifiesta es que alguien dijo todas sus intimidades de una forma muy expresiva. Y desde ahí en adelante, la expresión zamba y canuto expresa desorden, descontrol, juergas, etc.

Otros utilizan “*metáforas miasmáticas*”: cánceres sociales, bacilos, etc. O bien “*metáforas fáunicas*” como burros, chanchos

o perros, o más específicamente, “metáforas dípteras”. Frente a lo último, dice Monsiváis, el nuncio papal mexicano Girolamo Prigione dijo: “Las sectas son como las moscas y hay que acabarlas a periodicazos”⁷¹. Esto justifica la persecución, el odio y su muerte, porque estos, no es que nieguen, sino que no aceptan el orden; son acusados de desestructurar el orden, la tradición y la cultura; y son vistos como peligrosos.

Este fue el precio de la independencia del pentecostalismo chileno, que se transformó en sus albores en una “cuestión pentecostal”, que estuvo marcada por un verdadero periodo de estigmatización social, cultural y económica. Fue una lucha por la diferencia que implicó dos ámbitos: por el lado de “los otros”, el ser pentecostal se transformó en una “diferencia indeseable” (evangélicos, pentecostales) y “diferencias ideológicas” (heréticos). Se le aplica reglas o castigos que conducen a una suerte de “identidad averiada” (“canutos”, “locos”, “fanáticos”) al individuo en cuestión. Por ello, muchos se preguntan por qué los pobres optaban por una religión “marginal de los marginales”, “pobre entre los pobres”. Pero en realidad éstos no tenían nada que perder: no tenían nada y nunca lo tuvieron, por ello no importaba si a la categoría de pobre se le suma ser pentecostal, evangélico o canuto, total la vida en esta tierra, aunque terrible, es muy corta (considerando las expectativas de vida en esta época) y lo importante es la vida eterna. Por el lado del “nosotros”, los pentecostales se consideraban “la diferencia redimida”, los salvados del pecado y la inmoralidad como el alcohol, el derroche y la sexualidad extramarital. Se continua en la pobreza y la miseria, pero se dice “somos pobres ricos: pobres materialmente pero ricos en espíritu”; somos los “pobres con vida: muertos en la carne pero vivos

⁷¹ Monsiváis, 2004.

en espíritu". Por ello era imperioso redimir a los "otros pobres", que todavía estaban muertos y en la doble pobreza, para salvarlos de la condenación eterna ("condenación terrena" y "condenación postmortem") y del doble infierno (la explotación del patrón y el fuego eterno de Satanás).

LAS REPRESENTACIONES DE LA SOCIEDAD INTOLERANTE

Como las personas discriminadas tienden por lo general a minimizar sus experiencias personales de discriminación que ellos confrontan, ya sea porque no ven esperanza de cambio social, por la majestuosidad y ubicuidad de la discriminación y estigmatización, esta discriminación se proyecta y se simboliza, así se evita la violencia física y se construye una especie de "caparazón psicológico" para evadir las saetas ignominiosas y disminuir el daño. Por ello desde el pentecostalismo se asumieron distintas representaciones sociales para categorizar a la sociedad, pero las más representativas de todas fueron "Egipto" y "Babilonia". Egipto fue el símbolo más frecuente porque se aludía al poder político-militar, social, económico y cultural; mientras que Babilonia se refería a la religión oficial, es decir, el catolicismo.

Egipto está caracterizado por el "poder de Faraón", que significa "Casa Grande", que en este caso simboliza la "Casa de Gobierno". Es un rechazo al Estado confesional que a pesar de la separación Estado-Iglesia en 1925, las reformas contenidas en la Constitución promulgada, en ese entonces por el gobierno de Alessandri, significaron un reconocimiento desigual y discriminatorio entre la religión católica y los no católicos. Se entendió que la Iglesia Católica quedaba amparada por una personalidad jurídica de derecho público, mientras que las otras iglesias de-

bían acogerse a una personalidad jurídica de derecho privado. La Iglesia Católica siguió manteniendo su poder intacto. El poder es ubicuo y se encuentra en distintas interacciones, aún en las mínimas relaciones. Uno de los menos conocidos, pero el más efectivo, es el poder simbólico. Éste se expresa en formas tan simples como los monopolios institucionales en las nominaciones de las calles y festividades, que implica el enmarañado poder simbólico.

La calle es un espacio público, pero se privatiza y particulariza con sus bautizos y apodos. Se dice que no existen reglas para poner los nombres a calles y avenidas. Existen algunas creencias, con excepciones a la regla, que una persona debe haber fallecido para que una vía lleve su patronímico, o que transcurra un tiempo mínimo desde ocurrido un hecho histórico. Sin embargo, cuando observamos en Chile la historia de las calles y sus nombres, vemos que las nominaciones callejeras han tenido cuatro características, que son: metropolitana, castrense, catolicista y masculino. Esto demuestra que los valores católicos siguieron y siguen monopolizando la cultura nacional. La nominación de las calles es uno de los grandes bastiones del tradicionalismo ultramontano en el que se reproduce el poder sin representar la diversidad religiosa. Los nombres de calles, avenidas y pasajes deberían ser espacios manifiestos de la pluralidad, diversidad y tolerancia generando una redistribución del poder simbólico. Otras manifestaciones de este poder son las festividades, que en Chile tienen dos características: son católicas y castrenses. Las festividades nacionales resultan interesantes porque permiten una relativa identificación con valores fundamentales, aparentemente compartidos, como las fiestas patrias, navidad y año nuevo, pero pertenecen al panteón católico.

Por ello los pentecostales manifestaban un rechazo al Señor Estado. En este sistema político, los grandes protagonistas eran los sacerdotes y los militares, respaldados y protegidos por el Señor Estado y además porque eran gobernados, aunque indirectamente, por ellos. Este sistema se presentaba a sí mismo como el “Estado providencialista”, pero dicha providencia no llegaba a todos, especialmente a los campesinos que inmigraban a la ciudad, en vista de la crisis agrícola, y en la ciudad no eran integrados. Los sistemas faraónicos son sistemas centralizados, jerarquizados y establecidos en la ciudad; los constituyen aquellos que son mucho más que hombres; no se sientan en una silla común y corriente sino en un trono; no pisan la tierra, sino que lo hacen a través de alfombras púrpuras, que se apellidan los “purpurados”, aunque generalmente son llevados por los esclavos para que los demás se inclinen ante ellos y le besen los pies o el anillo. No usan gorro o sombrero, sino coronas; no viven en casas corrientes, sino en palacios; no usan ojotas, sino vestimentas y atuendos revestidos de joyas, anillos, báculos y diademas de oro con figuras de estrellas, sol y luna, representando su divinidad y reflejan su verdadero poder sobre el universo. No se parecen al hombre, sino que son llamados nuncios de Dios, representantes de Dios. Es imposible ver sus rostros excepto en tiempos de ceremonias; ellos no mueren, sino que son inmortalizados con pompas fúnebres o le esculpen imágenes y sus nombres son sinónimos de milagros y poder⁷² que se immortalizan en la memoria pública.

El sistema faraónico tiene sus propias divinidades, cuya sede está en la ciudad en medio de las plazas y son los patrones y patronas del sistema sociopolítico vigente. En donde la religión oficial es parte de la ideología del Estado, conveniente para man-

⁷² De Witt, 1988: 170.

tener y reactualizar el Mito constitucional. Sólo así es posible resolver la permanente crisis del aparato estatal, con un sistema políticamente represivo y culturalmente excluyente, que se torna organicista y homogeneizador. En este sistema político-religioso existe una planta sacerdotal que es parte del señorío del poder, que juntos construyen grandes y colosales pirámides, sin reparar en los costos sociales.

La identidad peregrinal

En el sistema político egipcio-babilónico existe la religión de Estado, no hay lugar para el pluralismo y la tolerancia religiosa. Aquí no hay esperanza inmediata, toda acción política y social desde abajo es vista como insurrección, se hacen dignos de torturas ejemplares o de muertes sociales como la estigmatización, para que queden como ejemplos de aprendizaje social. Por otro lado, también se hace difícil el cuestionamiento porque muy pocos están dispuestos a cuestionar dicho y único universo conocido, por lo cual la única esperanza para romper con esta sociedad es el éxodo. La migración siempre ocurre cuando existe crisis y no se ven posibilidades de salir de ella. La salida se hace porque ya no es posible seguir viviendo como antes, ya no es posible respirar, y los que deciden el éxodo sufren mucho por dejar aquella vida a la que están habituados: por la incertidumbre que implica dicha diáspora, por los riesgos del viaje, la meta es una promesa desconocida, porque nadie ha vuelto de allá, así que hay que iniciar dicho viaje por la fe. Pero como no hay nada que perder, porque ya se ha perdido todo, sólo queda la esperanza en el viaje hacia el lugar proyectado. Los peligros de la salida y del viaje son atenuados por el sentido de comunidad y la concepción de la Divina providencia.

Ante esta desesperanza ante un sistema político egipcio-babilónico inexorable, el pentecostal se transformó en un *homo viator*, es decir, alguien que peregrina a lo largo de su vida. La experiencia se simboliza mediante el constante caminar por un itinerario trazado por la escatología. La peregrinación no necesariamente acontece en compañía, pero los peligros del viaje se alivian en comunidad⁷³.

La identidad peregrinal es una vida errante, es decir, la expresión de una relación diferente con los otros y con el mundo, menos ofensiva, más suave, algo lúdica y, claro, trágica, pues se apoya en la intuición de lo efímero de las cosas, de los seres y de sus relaciones. Es un nomadismo espiritual que alivia la pesadez mortífera de lo instituido. Es la nostalgia por “otro lugar”, el recuerdo del paraíso perdido producto de la insatisfacción del mundo actual. El hombre errante emprende una serie de experiencias, muchas veces peligrosas, que pueden hacerle perder la plenitud, pero el huir del letargo de una ciudad demasiado aséptica, el furioso cortejo de bacantes recobra la verdadera “animación”: la efervescencia natural, le da vitalismo para continuar por el desconocido camino, pero conociendo el final y sus futuras recompensas⁷⁴.

El pentecostalismo emprendió el nomadismo espiritual, su éxodo simbólico, teniendo como modelo a Israel en el desierto. Era preferible el desierto que quedarse en el mundo-sociedad apellidado como egipcio-babilónico, en el que se mezclan los poderes político, económico y religioso, donde las autoridades son dioses inamovibles y las clases populares son vistas como verdaderos esclavos destinados desde antes de nacer a una vida misé-

⁷³ Diez, 2004: 19-26.

⁷⁴ Maffesoli, 2005.

rrima. El pentecostalismo asume el éxodo hebreo como éxodo simbólico, en donde la vida no consiste en vivir o arraigarse, sino en huir. No hay esperanza inmediata, la única esperanza para romper con esta sociedad es el éxodo. ¿Por qué el pentecostalismo llegó a tal desesperanza? Primero fue porque el protestantismo obligó a los pentecostales a irse y no tuvieron más remedio que transformar la calle en un espacio de permanencia. Luego recorriendo las calles para predicar, vieron las condiciones misérrimas del pueblo, que necesitaba ser redimido. Pero este pueblo no aceptaba la propuesta salvífica del pentecostalismo, más bien respondía con violencia física y verbal contra los predicadores y las predicadoras pentecostales que ofrecían una sociedad igualitaria en el más allá. Así la predicación pentecostal movilizó la utopía en el más allá, transformándose en una crítica a la realidad del más acá. La promesa del cielo era una crítica a la tierra, vista como un infierno para los pobres.

Optar por el nomadismo es a la vez optar contra la ciudad, es un rechazo a la urbanización; optar por el anacoretismo es por el “asco que sienten por el mundo—sociedad que los rechazó”, y por lo cual se vieron obligados a vivir como “monjes sin propiedades”, no porque lo hayan elegido, sino porque antes de ser monjes ya carecían de propiedad. Ante tal ausencia, sólo la “utopía compensatoria” y la “Divina Providencia” los proyectó y en el camino fueron construyendo una “ética del trabajo” porque tenían que laborar ante cualquier condición del trabajo y cualquiera sea la remuneración, total, la Divina Providencia suplía lo que les faltaba. Lo que significó que “la fatiga del sol” les guiaba al trabajo y “la luz de la luna y las estrellas los incentivaba a asistir al templo”. El asistir al templo se convertía en una verdadera fiesta, que les significaba recuperar las fuerzas y el valor suficiente para enfren-

tar el “sol fatigoso y abrasador” que dificultaba el trabajo y que los constituía en una concepción de castigo.

En este éxodo, el pentecostalismo sufrió “críticas religiosas internas” por el lado del protestantismo, especialmente de los protestantes liberales, quienes dudan de si los pentecostales son dignos de ser llamados protestantes; más bien podrían ser considerados como una especie de “samaritanos tercermundistas” por su hibridez y religiosidad bricolage, que no representa el racionalismo y la sociedad de ideas del “hermano rubio protestante”. Pero en realidad el pentecostalismo se expresaba⁷⁵ como “el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, el espíritu de los estados de las cosas carentes de espíritu”⁷⁶.

Interpretando los hechos, no es que el pentecostalismo haya rechazado al mundo-sociedad, sino que el mundo-sociedad rechazó (primero) a los pentecostales; así nació la “pentecosfobia”. Este rechazo por parte de la sociedad se dio porque este grupo religioso era “pobre entre los pobres” y “pentecostales entre los evangélicos”. Y luego el pentecostalismo representó en su discurso a la “sociedad como suciedad” y al mundo como “gobierno de Satanás”, como mecanismo de defensa y protesta. Sin embargo primó el rechazo de la sociedad, en su doble condición de marginalidad, que marcaron la cultura pentecostal, que sólo a condición de saberse “pueblo elegido de Dios, especial tesoro e hijos de Dios”, los ayudó a abrirse espacio, primero agazapados luego, de rodillas y por fin levantados, aun enclenque, como una opción religiosa en Chile, ya no sólo de los pobres de entre los pobres, sino de los pobres transformados en pobres decentes, pero también

⁷⁵ Lalive D' Epinay, 1968; Tennekes, 1985.

⁷⁶ Marx y Engels, 1967: 3.

de los sectores medios bajo, a quienes le inyectó la “ética pentecostal” una especie de “ética protestante latinoamericanizada”.

LA INVISIBILIZACIÓN

La discriminación y la indiferencia perseguían a los pentecostales aun en la escuela, en donde ellos eran los “otros despreciables”, por lo cual también se construyen mecanismos de defensa y de legitimación para la deserción escolar. La “letra mata” o bien las metáforas culinarias hacia la educación como “hambre y sed de conocimiento de Dios”, “gordo de conocimiento”, etc. No legitimaban mucho la educación como una posibilidad de movilidad social, incluso hasta el “trabajo material” eran sospechosos de impedimentos para el fortalecimiento del alma; sólo el “trabajo religioso” era significativo, lo único importante era predicar y orar, lo demás sólo era un “mal necesario”. Incluso la Biblia no había que estudiarla mucho ya que no era necesario, porque el Espíritu Santo trabaja con el corazón y no con la mente. Además el conocimiento siempre trae como consecuencia el orgullo espiritual, así lo más importante era la oración y la predicación, y en tanto se comience a predicar el Espíritu Santo dará palabras, porque de Él viene la sabiduría, el conocimiento y la inteligencia.

Los pentecostales no fueron vistos por los historiadores durante todo el siglo XX, ni siquiera hay un espacio de “hojas para disidentes” en los anales de la historia oficial o en la historia social chilena. A través de la historia muchos grupos han sido invisibilizados, pero varios han salido de ese sórdido y espeluznante mundo de las sombras donde han sido arrojados y silenciados por ser considerados inferiores o irrelevantes para la historia. Los héroes y heroínas que han lidiado por tal condición lo han pagado con

cárcel, ignominia y ostracismo, pero luego son transformados en Cides que pasan a engrosar los anales y epitafios de la hagiografía nacional. Sin embargo, los pentecostales hagan lo que hagan nunca son vistos, sus héroes son desdeñados y execrados por el álgido mundo del silencio y la indiferencia. Incluso los sabios honorables que escriben sobre los olvidados parecen no ver sus hazañas, porque el velo del prejuicio y la neblina de la indiferencia confabulan para ser confinados en las mazmorras de la ausencia en los libros de historias nacionales. En otras oportunidades, cuando son vistos es para realzar su anormalidad, construyendo un baluarte de lodo, que sólo profundiza la invisibilización y la estigmatización.

La invisibilización es otro tipo de violencia, tan cruel y pernicioso como las otras, porque está vinculada al látigo y al hielo de la indiferencia que huellan la identidad de los grupos olvidados y excluidos. En esta lucha por el reconocimiento, algunos optan por la violencia, el terrorismo o el boicot, la desobediencia civil o la “no violencia”. Ante un mundo donde el más violento se hace escuchar y es más visible, el “no violento” parece un héroe que lucha con la iconografía hercúlea, pero como dice el proverbio, “hay caminos (la violencia) que al hombre le parecen derechos pero su fin es la muerte”. Por lo cual se hace necesario declarar en silencio la guerra a la invisibilización e indiferencia, aunque se haga uso de “caminos que parezcan derecho”. No importa lo pequeño que parezca el comienzo de una manifestación: lo que se hace bien una vez, está hecho para siempre.

Los pentecostales para poder enfrentar esta invisibilización y ante el destino de comer pan en las cavernas, y de ser siempre los “abanderados en derrotas”, las revistas *Chile Pentecostal* y *Fuego de Pentecostés* se transformaron en voces en el desierto en donde

se erigieron escritores anónimos, siguieron las pisadas de otros grupos invisibilizados y oprimidos de la historia. Así han salido de entre ellos relatos que han permitido quitar el yugo de la cerviz de su pueblo, luchando contra el báculo y el cetro de opresores, indiferentes y arrojadores al silencio.

CAPÍTULO 2

Despreciados y desechados: Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX.

LAS REVISTAS *FUEGO DE PENTECOSTÉS*
Y *PENTECOSTAL DE CHILE*

Se ha transformado en una regla general que el pentecostalismo nace en Chile en 1909, sin embargo las investigaciones comienzan a finales de la década de 1960⁷⁷. Antes de esa fecha dichos estudios son inexistentes o de muy reciente data⁷⁸. Es la época menos documentada del pentecostalismo considerado como irrelevante por ser un movimiento popular religioso, protesta política o propuesta social. Aunque encontramos algunas excepciones en la literatura chilena que ha incorporado al movimiento pentecostal como parte de la diversidad popular⁷⁹. Ante ese panorama es posible hacer una reconstrucción histórica y sociocultural del pentecostalismo chileno recurriendo a los testimonios impresos en las revistas institucionales que comienzan a editarse en 1910 y 1928 respectivamente. Los impresos dejan huellas indelebles sobre la concepción que la sociedad chilena tenía sobre los pentecostales desde sus comienzos. Fue un movimiento religioso popular marcado por la estigmatización, o más específicamente, por la muerte social que se manifestaba en el trabajo, la educación, la calle y el barrio. Las armas discrimina-

⁷⁷ Lalive d'Épinay, 1968.

⁷⁸ Donoso, 1996; Orellana, 2006.

⁷⁹ Guzmán, 1942; Rivera, 1996.

torias más utilizadas fueron el humor, el ostracismo familiar y la violencia física. Por el lado del pentecostalismo, los espacios de lucha y de cruzada moral fueron los bares y las tabernas; mientras que las calles, los cites y los conventillos fueron los espacios en donde se ubicaron los templos y lugares de culto que resultaron tan irreverentes para la naciente clase media.

Las distintas investigaciones que se han hecho sobre el pentecostalismo chileno no han considerado como fuente de información y de análisis las revistas de publicación institucional, con excepción de algunos autores⁸⁰, aunque sólo en un tiempo reducido y vinculado a la salud.

El 11 de septiembre de 1909, en Concepción salió a luz el primer número de una revista titulada *Chile Evangélico*, órgano de la Iglesia Presbiteriana de Concepción. Esta revista se hizo cargo de difundir las noticias del avivamiento de 1909, dando cabida a la correspondencia enviada por los mismos pentecostales. Incluía testimonios laicos, que no eran aceptados por la revista *El Cristiano*, órgano oficial de la Iglesia Metodista Episcopal. El 24 de noviembre de 1910, la revista es traspasada al movimiento pentecostal con el nombre de *El Chile Pentecostal*, y se publica en Concepción hasta el año 1915, para luego ser editada en Valparaíso, bajo la directa supervisión y redacción del Superintendente General, Rev. W. C. Hoover.

Esta revista fue muy importante para el movimiento pentecostal y de alto consumo. Hasta el año 1927 las revistas eran de tres mil números al mes, que llegaban a Perú, Bolivia y Argentina, en donde dicho movimiento se había extendido. La revista comenzó a ser criticada por su nombre chileno, sobre todo en Bolivia y Perú. Se acepta el cambio de nombre, y a partir de ene-

⁸⁰ Guerrero, 2000.

ro de 1928 pasa a llamarse *Fuego de Pentecostés*. Es una revista excepcional en América Latina, por su continuidad, mes a mes, logrando sortear todas las dificultades económicas que el mismo movimiento pentecostal tuvo.

El pastor Hoover, quien en su calidad de Superintendente, paulatinamente le impuso una línea editorial orientada a perfilar la identidad institucional del movimiento: la revista poseía ocho páginas, una circulación mensual y sus tres mil ejemplares se distribuían en más de 150 comunidades pentecostales. En ella, Hoover incorporó diversas secciones: artículos doctrinales, testimonios, noticias de las iglesias locales, notas de las Conferencias Anuales y el listado con las direcciones de los lugares de reunión. Esta última sección era un verdadero mapa que permitía al fiel ubicar con facilidad una comunidad pentecostal en cualquier ciudad o pueblo del país. Hoy, gracias a esta sección se puede constatar la presencia pentecostal en la sociedad chilena. Además incluía artículos seleccionados de revistas y publicaciones del pentecostalismo norteamericano. Estos escritos preferentemente fueron tomados de *Revista Homilética*, *El Mensajero Bíblico*, *La Luz Apostólica*, *Sunday School Times*, *Word and Work*, *Pentecostal Evangel*, *Moody Monthly*, *North Western Advocate*, *The Witness of God*, *S. S. Times* y *Letter Rain Evangel*. También, y como una forma de afianzar la identidad eclesial de las comunidades esparcidas por el país, entre 1926 y 1930 incluyó una sección especial donde el mismo Hoover narraba el origen y la historia de los inicios del movimiento en Chile⁸¹.

⁸¹ Orellana, 2006: 136.

Las revistas *Fuego de Pentecostés* y *La Voz Pentecostal*⁸² pueden ser consideradas como parte de la memoria y el patrimonio pentecostal chileno. Son fuentes únicas para encontrar testimonios y relatos pentecostales de antaño y llenar el vacío histórico que hoy existe sobre el pentecostalismo chileno. Estas revistas hoy resultan ser la voz de un pasado silenciado.

EL PENTECOSTALISMO CHILENO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Entre los años 1909 y 1950, el pentecostalismo chileno pasó por dos etapas. Según Donoso⁸³ serían dos etapas que cumplieron dos funciones: Entre 1909 y 1925, el pentecostalismo desempeñó la función de asegurar su supervivencia institucional. Ello fue facilitado por el desarrollo de fuertes patrones de comunitarización capaces de enfrentar la intolerancia del entorno, fundamentalmente protagonizada por la Iglesia Católica y las iglesias protestantes “históricas” ya asentadas en el país. Entre 1925-1950, la función del crecimiento se explayó en torno a la factibilización de su consolidación institucional. En gran medida se vio facilitado gracias a la herencia misionera proveniente de la Iglesia

⁸² Frente a la separación de la Iglesia Evangélica Pentecostal de la Iglesia Metodista Pentecostal, esta última continúa con el nombre inicial de la revista, así ambas revistas tienen una raíz común. La revista *Chile Pentecostal*, cuya impresión y origen fue en la ciudad de Concepción, fundada en 1910, y cambió de nombre a partir de 1928, pero reeditada en 1933, se empieza a editar en la ciudad de Rancagua y en 1936 en la ciudad de Chillán, pasando en 1937 y hasta 1964 a publicarse en la ciudad de Santiago, bajo la dirección del Superintendente General y luego Obispo, Rev. Manuel Umaña Salinas. Luego de asumir el Rev. Mamerto Mancilla Tapia, segundo Obispo de la Iglesia, la revista se edita en la ciudad de Temuco. Posteriormente se nombra un administrador especial que la edita en la ciudad de Santiago, lo que se mantiene hasta hoy. Con el correr del tiempo, y debido a la expansión de la Iglesia Metodista Pentecostal a los países vecinos, la revista cambia de nombre en el año 1979, ya que por internacionalizarse la obra hacía aconsejable que tuviera un nombre que representase a todas las iglesias filiales, constituyéndose con el nombre *La Voz Pentecostal*.

⁸³ Donoso, 1996.

Metodista, a partir de la cual llegó a extender su presencia a todas las provincias del país. No obstante, no toda la herencia metodista fue reproducida en el seno de esta nueva iglesia: así por ejemplo, la exigencia de una preparación semanal para asumir dosis de poder intraeclesial. Constituía una barrera para la puesta en práctica de una competitividad interna por el poder respecto de individuos provenientes de sectores rurales y urbano-marginales con un bajo nivel de escolaridad, quienes constituían -y constituyen- la mayoría de su membresía. Es así como en 1932 la Iglesia Metodista Pentecostal habrá de experimentar el mayor cisma de su historia, a partir del cual habrá de surgir su indeseada hermana, la Iglesia Evangélica Pentecostal. Esta división cismática incrementó no sólo la competitividad intereclesial por el crecimiento estadístico dentro del campo religioso chileno, sino también la competitividad intraeclesial por la consecución de dosis de poder en su seno, abriendo con ello el riesgo latente de nuevos cismas.

En cuanto a la formación de las iglesias locales, el movimiento pudo llegar a los principales centros urbanos del país, y dar vida a pequeñas comunidades de creyentes. Su estrategia misionera por establecer la obra pentecostal dio lugar a las primeras normas no escritas, que vinieron a facilitar, orientar y estimular la acción, tanto de los nuevos como de los antiguos convertidos, rutina que inconscientemente vino a objetivizar el carisma de los laicos y pastores. A esto contribuyeron las limitaciones de tipo material, el carácter de las acciones que se debían organizar y que requerían una participación disciplinada y bien organizada de sus fieles. De tal manera, el movimiento hacia 1932 terminó por definir la estructura interna de la iglesia local. Por excelencia, este espacio se constituyó en la matriz del movimiento por su ca-

pacidad de movilizar grupos altamente motivados y obedientes, y por sobre todo, dar vida a un modelo de iglesia popular participativa y creadora⁸⁴.

La primera mitad del siglo XX, el pentecostalismo chileno estuvo marcado por un profundo periodo de estigmatización. El estigma como un atributo “significativamente descalificativo” que posee una persona con una “diferencia no deseada”, es un medio poderoso de control social aplicado mediante la marginación, la exclusión y el ejercicio de poder sobre personas que presentan características determinadas. Es una reacción común ante una posible amenaza cuando escapar de ella, o eliminarla, es imposible. Existen tres tipos de estigmas: las deformaciones físicas; los defectos del carácter que se perciben como falta de voluntad, pasiones antinaturales, deshonestidad, etc.; y estigmas tribales de raza, nación, religión, susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar a los miembros de una familia. De este modo, la etiqueta del estigma, entendido como un atributo negativo, se les coloca a las personas porque, en este caso pertenecen a un grupo social determinado, quienes a su vez y en virtud de su diferencia son valorados negativamente por la sociedad⁸⁵.

La noción de estigma como “atributo desacreditador” nos lleva a ocuparnos de él como si se tratara de un valor cultural, incluso individual; un rasgo o una característica relativamente estática, ya que hagan lo que hagan seguirán siendo lo mismo. Es un “disgusto ante lo distinto”, es la intolerancia y la heterofobia, la que se concentró en patrones de dominio y opresión, vistos como expresiones de una lucha por el poder y el privilegio cultural y político. El estigma juega un papel esencial en la producción y

⁸⁴ Orellana, 2006: 151.

⁸⁵ Goffman, 1998.

reproducción de relaciones de poder y control en todos los sistemas sociales. Hace que unos grupos sean devaluados y otros se sientan de algún modo superiores. Se vincula así al funcionamiento de la desigualdad social. Así la estigmatización se transforma en un poder que persiste y reproduce por generaciones las significaciones y prácticas culturales que lo representan y lo diferencian y a los grupos que lo favorecen le interesa y se ocupan en promover estas distinciones sociales entre individuos, grupos e instituciones. El poder se sitúa entonces en el centro de la vida social, y a ello se acostumbra, pero se despliega con mayor claridad para legitimar las desigualdades de estatus dentro de la estructura social. La estigmatización cumple un rol capital en la transformación de la diferencia en desigualdad. Algo más, aún más importante: la estigmatización no se da simplemente de una manera abstracta, sino que se transmite en el lenguaje, conceptualizado que se traslinea en las “metáforas ignominiosas”⁸⁶.

Una de las formas de materializar el estigma hacia los pentecostales chilenos fue con las metáforas ignominiosas utilizadas: canutos y locos.

LOS CANUTOS

La palabra “canuto” se vincula estrechamente a la figura de Juan Canut de Bon, hombre de ascendencia española y que fue hermano lego en la Compañía de Jesús. Canut de Bon se hizo presbiteriano, luego regresó brevemente al catolicismo y finalmente se incorporó a la Iglesia Metodista. Se le conoce como médico naturista. Recorre Chile predicando desde Copiapó, luego en la Serena (1890), es por un tiempo pastor y continúa hasta Con-

⁸⁶ Bonfil, 2003.

cepción predicando por las esquinas de las calles. Sus sermones fuertemente emotivos entusiasman y le abren el mundo popular al protestantismo chileno. Los templos son desbordados por los conversos. Se producen los primeros choques violentos con el catolicismo, lo que representan la respuesta de la intolerancia. Su espíritu misionero es el antecedente de la predicación callejera y de las procesiones que caracterizarán posteriormente el estilo de los “canutos”, término habitualmente empleado en Chile para designar a los evangélicos. Sin embargo, en el siglo XX la palabra canuto se desprende de su connotación inicial, y es ligada a una “rama hueca” e, incluso, algunos los ligan a los fideos llamados, también, “canutos”.

Esta palabra se transforma en una metáfora ignominiosa para los pentecostales chilenos, será la lápida con la cual se cincela la canutofobia en Chile, y posteriormente la contraseña para burlarse o violentar a un pentecostal, incluso apellidando la palabra canuto con otros apelativos. Así la palabra canuto será la sólida hebra del dogal que inexorablemente se ciñó alrededor de miles de pentecostales chilenos. Esto lo evidencian algunos relatos:

No hace mucho algunos voluntarios que volvían de Casablanca a Valparaíso (1928) a pie, tuvieron algún alivio del viaje en un camión por la bondad del chofer. Al saberlo después el dueño del camión, se enfadó mucho e hizo alguna cosa para limpiar y librar el camión de semejante contaminación. A los pocos días el dueño hizo viaje a Casablanca en su camión, el que en el camino dio vuelta y pasó sobre sus piernas, lastimándole gravemente. Fue llevado al hospital y allí gritó, “El Dios de los canutos me ha castigado. El Dios de los canutos me ha castigado llámelos para pedirles perdón”⁸⁷.

⁸⁷ R.F.P. No. 6, junio de 1928, p. 6.

El hecho de incentivar la limpieza del camión en este contexto implica dos metáforas: la “metáfora del excreto”, en que los pentecostales sean considerados estiércol. Por ello una de las palabras que más permanece en la memoria colectiva chilena cuando se molestan con algún pentecostal es decirle “canuto de mierda”, también porque se aplica la “metáfora fáunica”, ellos son los cerdos que excrementan y exhalan hedor, contaminando el espacio, sólo con la limpieza del agua como rito de purificación se puede lograr.

Nos pusimos a orar por una mujer loca en Valparaíso; pero sucedió algo curioso, mientras orábamos, se enfurecía y más gritaba. Pero nosotros como somos algo porfiados, más orábamos. Hacía como un mes y estaba peor y la gente principiaba a murmurar diciendo el Dios de los canutos no tiene poder y así en muchas direcciones la gente se burlaba de nosotros...⁸⁸

Aquí encontramos el humor satírico. Son apodos y expresiones mordaces que tienen como finalidad el reírse a costo del desprecio de otros. Estas no son meras palabras, sino que traen un acerbo mortuorio para las víctimas. Para las personas que pertenecen a estos grupos no hay redentores que defiendan su causa, incluso la educación actuaba con una complicidad tácita. Fueron tiempos en que el “morirse de la risa” era una dura realidad para aquellas personas, porque siempre dieron la otra mejilla, en donde la escuela y el trabajo significaban espacios críptico y sepulcrales.

La existencia de la canutofobia en Chile no es sólo testimonio autobiográfico de los pentecostales, sino también periódicos

⁸⁸ R.F.P. No. 92, mayo de 1936, p. 11.

y escritores seculares lo manifiestan. Entre ello aparece la crónica de un periódico de la octava región, y es muy llamativo que un periódico en esa época dijera algo elogioso a los pentecostales, cuando la prensa que se percataba de la existencia de los pentecostales era para desacreditarlos y estigmatizarlos.

Miramos alrededor de nosotros. Estábamos frente a una cantina. Un borracho dijo estúpidamente: compañero canuto, venga a tomar un trago porque tiene seca la garganta... Lo miramos irritados, y ellos lo miraron compasivamente y como una respuesta entonaron este himno que aun resuena en nuestros oídos: “Trabajad, trabajad, somos hijos de Dios, seguiremos la senda que el maestro trazó...” Aunque no tenemos creencias determinadas, creemos un deber decir que estos hombres con su fe están haciendo un verdadero beneficio a nuestra clase trabajadora porque la prédica anti-alcohólica que hacen es de alta conveniencia para ella. Debe respetarse a esos “canutos” -como se les llama despectivamente- porque con su fe están haciendo una verdadera obra social entre sus semejantes⁸⁹.

Entre ellos *La sangre y la esperanza* de Nicomedes Guzmán, considerada una novela emblemática de la llamada Generación del 38. Su autor mostró como nadie antes la vida de los chilenos más pobres. A través de la mirada de un niño, Enrique Quilodrán, aparecen los viejos conventillos del Barrio Mapocho (Santiago), la grandeza humana y la sordidez material de sus habitantes, la conciencia de la necesidad de transformar la sociedad y conquistar una vida digna de seres humanos en una sociedad de verdadera democracia. Entre esos paisaje de sangre y esperanza aparecen los pentecostales, quienes frente a una sociedad irredenta y desesperanzada cantaban al interior de los cités y conventillos que

⁸⁹ Instantánea. *El Ideal*. Mulchen. 1 de diciembre de 1928. Ver también en: *Revista Fuego de Pentecostés* No. 14, p. 6, febrero de 1929; y Orellana, 2006: 114.

sólo Cristo salva, pero a su vez, al igual que en el mito de la Caverna, no todos aceptaban tal salvación y la mayoría prefería responder con violencia.

-¡Canutos, canutos malditos!- rumoreaban alguien a sus espaldas-.
 ¡Canutos farsantes! Pero ellos no oían. La lógica de una lucha en que tenían puesto todo su corazón y toda su conciencia los hacía enteros. Cumplían con una función en la vida: luchaban y su lucha era inútil, eran felices. -¡No, no es posible, sacrilegios! ¡No es posible! ¿Ustedes mienten, bandidos, ustedes traicionan a Dios! Encogido bajo los cobertores de mi lecho, oía los gritos histéricos de Rita...- Ustedes, canutos, mienten... Cristo tiene si iglesia y es la iglesia católica... ¡No más, no mientan más, por favor salvajes!...- ¡No mientan, no mientan, pues no mientan!- aullaba Rita, hundiendo su ánimo en las aguas espesas de la histeria. Estaba frente al cuarto de los evangélicos. Era un hábito suyo de detenerse a vociferar contra ellos en las noches de culto. Ellos sin embargo no la atendían. - Farsantes, canutos, tienen el demonio adentro! ¡Tienen el demonio en el corazón!- Chillaba Rita, como retorciendo las palabras...- ¡Farsantes, farsantes! ¡Locos, locos!... Los evangélicos, como si nada hubieran oído, depositaban toda su fe, como en una alcancía musical, en los versos del himno...⁹⁰

La novela *el Himno del ángel parado en una pata*, de Hernán Rivera Letelier, al igual que *Sangre y esperanza*, narra a partir de la mirada de un adolescente, de su dura pero exultante lucha por la supervivencia, su aprendizaje del amor, la cita en los sueños y en la vigilia con una tenaz fantasmagoría: los ángeles innumerables del selvático repertorio bíblico familiar, ya que pertenecen al mundo pentecostal. En esta novela el autor muestra, a través de los testimonios de los personajes, el rechazo que generaban los pentecostales en la población de las oficinas salitreras, en donde los pentecostales llegaron a comienzo de la década de 1930.

⁹⁰ Guzmán, 1944; 1999: 68- 83.

En una noche de testimonio la hermana Sixta Montoya contaba lo gran pecadora que había sido ella, antes de entrar a los caminos del Señor. Decía que, entonces, ella era tan mala, de corazón tan avieso, que cada vez que los hermanos de la iglesia se paraban a predicar la Palabra de Dios cerca de su casa, les encendía la música de la radio a todo volumen y, luego, si no se daban por aludidos, blasfemando e insultando a gritos a esos canutos locos que no tenía nada mejor que hacer que ir a gritar al frente de su casa.

La presencia del pentecostalismo en las Oficinas Salitreras también fue objeto de sospecha por las características marciales en sus salidas a las calles a predicar, lo que le valió la comparación con el comunismo. Aunque ambos movimiento de protesta eran complementarios, pero mutuamente intolerantes el uno del otro.

El martes 20 de octubre (1936) en la Oficina Bellavista... iban varios hermanos a una reunión con un grupo de niños que cantaban de corazón alabanzas al Señor. Tenían que pasar al frente de la casa del Subdelegado y lo hicieron cantando himnos. Le pareció muy mal y habló por teléfono a los carabineros, diciéndoles: “que un grupo de comunistas habían pasado por su casa cantando la Marsellesa”. Llegaron los carabineros y se dieron cuenta que no eran “comunistas”, sino cristianos evangélicos, llevándose algunos testamentos e himnarios para comprobar el asunto ante delegado. Un caballero, Jefe de la Tenencia para defender a los hermanos⁹¹.

No resulta extraño que el pentecostalismo sea acusado como movimiento de protesta político y lo confundan con los comunistas. Al respecto Sabella⁹² en su libro escrito en 1959 señala:

⁹¹ R.F.P. No. 98, noviembre de 1936, p. 7.

⁹² Sabella, 1997: 229.

Estos comunistas son como los canutos... margina alguno. – Los canutos se lo pasan cantando, compañero... ¡van a entrar al cielo, con una guitarra a cuesta! Los comunistas se preocupan de la tierra. No sacamos nada con fijar los ojos en el cielo, cuando los ricos los fijan en nuestros pulmones... ¡Es muy fácil rezar de rodillas sobre un cojín de seda, cuando la barriga suena contenta!...

EL PENTECOSTALISMO COMO LOCURA

Los locos siempre fueron personas despreciadas y despreciables. En ocasiones eran azotados públicamente, y como una especie de juego, los ciudadanos los perseguían simulando una carrera, y los expulsaban de la ciudad golpeándolos con varas. Obligando a los locos a los exilios rituales, su exclusión debe recluirlo; si no puede ni debe tener como prisión más que el mismo umbral, se le retiene en los lugares de paso. Es puesto en el interior del exterior, e inversamente. Posición altamente simbólica, que seguirá siendo suya hasta nuestros días, con sólo que admitamos que la fortaleza de antaño se ha convertido en el castillo de nuestra conciencia⁹³. La locura siempre es una cualidad de los pobres, pero los mismos actos en personas adineradas, no son locos, sino excéntricos.

En el pentecostalismo la locura tenía una doble connotación: el mundo inverso y la encarnación del mal. La locura era, para los pentecostales, el mundo inverso. Es el elogio a la locura, al igual que Erasmo de Rotterdam reservada a los hombres del saber: gramáticos, poetas, rectores, escritores, jurisconsultos, filósofos y teólogos, hombres de barba y toga⁹⁴. Los pentecostales se autopercebían como los últimos del eslabón de la locura. Pero a diferencia de los sabios anteriores, esta sabiduría es revelada

⁹³ Foucault, 2006: 24.

⁹⁴ De Róterdam, 1982.

por la fe, sabiduría despreciada por otros como locura, pero una “bendita locura” para ellos.

La locura es aquí como lo señala Foucault⁹⁵ la renuncia al mundo, el abandono total a la voluntad oscura de Dios, búsqueda de la que se desconoce el fin, en el que la razón del ser humano es la verdadera locura frente a la sabiduría de Dios. Esta es la locura paulina: “porque si estamos locos, es para Dios...”; “porque la palabra de la cruz es locura a los que se pierden... Pues ya que en la sabiduría de Dios, el mundo no conoció a Dios, agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación”; “como si estuviera loco hablo...” De esta manera para los pentecostales que les trataran de locos no hacía más que confirmar sus propias creencias de sí mismos.

Que a un pentecostal le dijeran loco era la confirmación de una profecía autocumplida de la Biblia, en que cualquiera que predicara sería considerado como tal, por ello era un motivo de alegría porque era concebido como alguien distinto y diferente tal como en un momento lo fueron Jesús o Pablo, otros sujetos de locuras.

En este año (1918) Dios ha visitado la misma iglesia con otros avivamientos. En el mes de enero, durante una reunión en que se manifestaba toda actividad y bullicio que suelen acompañar un avivamiento semejante, llegó a la puerta un joven español que comenzó a interrumpir el servicio en alta voz, increpando a la iglesia, tratándola de una banda de locos, desafiando a discutir, lanzando burlas e insultos por largo rato⁹⁶.

La locura será el instrumento de la liberación así como Don Quijote es considerado el Caballero de la Locura. Por lo tanto

⁹⁵ Foucault, 2006: 55.

⁹⁶ R.F.P. No. 78, marzo de 1935, p. 11.

para la locura no es sólo absurdo lo que ve, sino también lo que dice. Ésta es la encarnación del mal, era una etiquetación de la sociedad chilena expresada en los cultos pentecostales al interior de los templos.

LOS TEMPLOS PENTECOSTALES COMO “CASAS DE LOCOS”

Los templos eran concebidos por los visitantes como “nave de los locos”, lo que determina la existencia errante de los locos. Dicha nave era como territorio inhóspito en el cual estos seres molestos se autoguardaban para no poner en riesgo el orden de los ciudadanos.

Fui una mujer mala. Fui tres veces a la Iglesia Evangélica, pero para burlar y reírme; decía que era unos locos⁹⁷.

Un día fui a Quilpue y allí hice burla de los evangélicos; y en el mismo instante vino mi castigo con fuerte dolor de oído... el Señor mandó dos siervos suyos a mi lecho de dolor y me ungieron con aceite en el nombre del Señor. Me arrepentí y me entregué de todo corazón al Señor con gozo, y el mundo me cuenta entre los locos y fanáticos⁹⁸.

Los hombres dejaron anclada la lancha en aguas tranquilas y acudieron al culto, quedando fuera de la puerta ocupándose de burlas y vituperios. Adentro estaban alabando la sangre de Jesús, y uno afuera gritó: “¡la sangre de Jesucristo es buena para prietas⁹⁹!”¹⁰⁰

⁹⁷ R.F.P. No. 4, septiembre de 1928, p. 6.

⁹⁸ R.F.P. No. 9, septiembre de 1928, p. 3.

⁹⁹ Las prietas, también llamadas morcillas. Existen muchas diferencias, pero son embutido elaborado con sangre cocida, principalmente de cerdo condimentado con diversos aderezos como cebollas, pimienta, arroz, comino y repollo; luego se hierve, para comérsele frío (fiambre). Es por ello que esta es una burla, una humillación, una ignominia para el pentecostalismo, porque al no entender la simbología pentecostal, comparaba a Cristo con un cerdo.

¹⁰⁰ R.F.P. No. 65, febrero de 1935, p. 5.

En Casablanca había un hombre que por algunos años había hallado su diversión en burlarse de los evangélicos y en molestarles en sus reuniones. Frecuentaba las reuniones pentecostales, pero no con otro fin sino de divertirse y a otros burlones que lo acompañaban, aún haciéndose que le tomaba el Espíritu en danza...¹⁰¹.

Las personas no estaban habituadas a las características cúl-ticas, la simbología y la liturgia de los pentecostales; además los templos eran tan precarios que no inspiraban ninguna reverencia en comparación con los templos católicos e incluso con los templos protestantes, ya que muchas veces los templos eran las mismas casas de los feligreses pobres. Era una locura, un templo en una casa de villa miseria.

En la noche del 26 mayo (1928) en una vigilia de amanecer, con una asistencia de 160 personas. Como a las 2 de la mañana entró un grupo algo numeroso de personas extrañas al culto: que eran tres carabineros y varios particulares... algunos entraron con sombrero puesto lo que no se quitaron mientras permanecían allí, y algunos fumaban. Andaban por los pasillos, frente al altar, por todas partes, conversaban entre sí, y con los hermanos, daban órdenes, retaban, criticaban, trataban con arrogancia al pastor... después de más de media hora se retiraron¹⁰².

Para Chiquete¹⁰³, los templos pentecostales tiene tres características arquitectónicas: predomina la línea recta como elemento de composición; los espacios, formas y superficies están determinados por la linealidad. También son lineales los elementos constructivos más visibles e importantes como puertas, ventanas, escaleras y columnas; las formas cuadrangulares han sido

¹⁰¹ R.F.P. No. 72, septiembre de 1934, p. 8.

¹⁰² R.F.P. No. 4, julio de 1928, p. 7.

¹⁰³ Chiquete, 2006: 82-83.

la base de diseño y construcción durante la mayor parte de las construcciones pentecostales; y el cuadro es la otra figura arquitectural como uso principal a factores de orden práctico, ya que las formas son no sólo las más estables, sino también las más fáciles de construir y las más económicas.

El templo pentecostal se mimetiza con la calle, se erige como una unidad semiótica y simbiótica con aquella, desde donde se grita, se canta y se comparte, es un lugar propio, desacralizado y profanizado, no sólo cúltilo, sino también lúdico, convivencial y recreativo. Frente a ello los periodistas podían entrar, acompañados de la policía, a observar los cultos pentecostales con la mayor irreverencia para tales espacios sagrados, nubados por el prejuicio y la estigmatización hacia estos grupos religiosos, de los cuales nada reverente se podía desprender. Los templos eran vistos como “establos”, “palenques”, “potreros” o “casas de Orates”, pero jamás como templos.

En Quilpue un capitán retirado del ejército compró una casa que está al lado de la iglesia. En la puerta de la iglesia ultrajaba a la gente, en la hora de reuniones, y aún entraba y se hacía firme insultando y provocando, llamándoles de “fanáticos”, “imbéciles”, “salvajes”¹⁰⁴.

Estas “casas templos” eran lugares muy modestos en sus inicios, que rompían con la estética sacra de los templos y catedrales de plazas ajenas a la realidad callejera y popular. Muchas veces los templos eran la misma casa del pastor o de algún hermano, construido con sus mismos recursos, o bien con las donaciones y beneficios de los mismos hermanos, todos participan. Se demoraban años en terminar.

¹⁰⁴ R.F.P. No. 4, septiembre de 1928, p. 6.

En Calera en 1927, desde una esquina al frente, el cantinero tiraba balazos con rifle a la iglesia, rompiendo tres vidrios...¹⁰⁵

Sólo la utopía compensatoria permitió a los pentecostales sufrir y soportar la violencia hacia ellos; porque en realidad, qué importan las características de la “casa terrenal”, “calles polvorientas” y del “templo terrenal”, cuando el predicador ofrecía un hogar celestial como la “casa diferida”. La concreción de las metáforas ignominiosas sobre el pentecostalismo se daba en espacios físicos concretos, estos son el trabajo y la calle.

TRABAJAR PARA EL MUNDO

Para los pentecostales de esta época había una clara distinción entre el “trabajo para el Señor” y el “trabajo para el mundo”. El trabajo es visto como castigo, similar a la concepción grecorromana, entendiendo el trabajo como algo que se opone a los valores de libertad y de ciudadano; trabajo y pobreza son sinónimos. El trabajo es considerado como una actividad denigrante, embrutecedora y servil. En esta época se enfatiza el Génesis bíblico, en donde las condiciones de trabajo están asociado a la desobediencia, al pecado, la degeneración y al castigo divino. Donde aparecen imperativos como: “con el sudor de tu rostro comerás el pan”. Aquí el trabajo tiene una concepción fatigosa y bregosa que sólo termina con la muerte.

Como dos meses atrás, un joven de dieciocho años estaba en el trabajo y entreteniéndose con burlarse de sus compañeros convertidos... este joven sigue constantemente con las burlas, cantando “Aleluya”, y burlándose del Evangelio...¹⁰⁶

¹⁰⁵ R.F.P. No. 4, septiembre de 1928, p. 6.

¹⁰⁶ R.F.P. No. 78, marzo de 1935, p. 9.

Como trabajo/obrero y pobreza eran sinónimos, por lo tanto la idea que la actividad espiritual esté por encima de la actividad material no debería llamar la atención, ya que no implicaba un rechazo al trabajo, sino a las condiciones embrutecedoras e inhumanas del trabajo. Frente a ello aparece la expresión tan notoria entre los pentecostales de “trabajo espiritual”/“trabajo material”, “trabajar para el Señor”/“trabajar para el mundo”. Esto representa que el trabajo no implica realización, sino deber y necesidad, dada la eclipsada situación denigrante, fatigosa y esclavizada del trabajo. Este era un tiempo y un espacio violento y agresivo para el pentecostal.

El que está a cargo de la obra, naturalmente ha sido el blanco de las burlas y persecuciones que han emanado no solamente de los canteros, sino de la empresa del ferrocarril, donde está empleado. Este hermano se enfermó y se le concedió 15 días de permiso para medicarse y vino a Chillán. Comenzó a correr la voz de que había sido despedido del empleo. Una mujer oyendo esto, celebró en su casa un culto de burla una noche en la que daba gracias a Dios porque le habían botado...¹⁰⁷.

El trabajo bajo esas condiciones es un castigo de Dios, en donde el creyente tiene que “cargar la cruz”, pero la ayuda del Espíritu Santo permite que esa cruz sea más liviana y ligera. Ante esto, el ir al culto implica buscar nuevas fuerzas para seguir el destino cotidiano, en el cual el canto, el hablar en lenguas y orar permiten levantar alas como las águilas, para remontarse hacia el cielo y renovarse, para salir a enfrentar otro día de trabajo, visto como prueba y castigo.

¹⁰⁷ R.F.P. No. 78, marzo de 1935, p. 10.

Un joven vino a la iglesia y permaneció por algún tiempo en el servicio del Señor juntamente con su esposa que fue bautizada con el Espíritu Santo. El se hizo el indiferente y se volvió al mundo, y en compañía con los mundanos se burlaba de los hermanos, invitándoles al mal¹⁰⁸.

Algunos no soportaban la presión social de los familiares y compañeros de trabajo que desertaban de las filas del pentecostalismo y se transformaban en los peores burladores, ya que utilizaban los mismo símbolos pentecostales para la ignominia. Estos eran tiempo que convertirse al pentecostalismo significaba una muerte social, porque cuando ellos decían “morir al mundo” significaba algo real, porque tenían que alejarse de su familia, vecinos y soportar a los compañeros de trabajo, debido al rechazo social que generaban. Dichas conversiones significaba ostracismo y exclusión.

En cambio en Río Blanco hay una fuerte persecución. Amenazas y prohibiciones para los hermanos de seguir en las reuniones. Rogamos las oraciones de las iglesias por este campo para que el Señor nos de la victoria¹⁰⁹.

En la Caleta Horcón (Valparaíso), hubo una violenta persecución, instigada por el cura y algunos otros personajes que propusieron echar fuera de la caleta a todos los evangélicos. Tuvo que intervenir la justicia; pero después de algunos trámites y viajes trabajos del Pastor Becerra, los dos principales malhechores, que instigaban, pidieron perdón al Pastor Becerra, en presencia de juez y ahora hay tranquilidad, y los enemigos han visto fracasar su intento¹¹⁰.

¹⁰⁸ R.F.P. No. 4, septiembre de 1928, p. 6.

¹⁰⁹ R.F.P. No. 85, octubre de 1935, p. 11.

¹¹⁰ R.F.P. No. 60, septiembre de 1933, p. 6.

Los pentecostales se transformaban en los chivos expiatorios del malestar de los obreros frente a su patrón, visto como opresor y explotador. En este contexto aparece el pentecostal como un sujeto que había sido socializado para la no violencia y su resistencia política y social la canalizaba a través de la protesta simbólica. El pentecostal creía en “dar la otra mejilla” como una forma de protestar contra la violencia masculina y de Estado; contra la violencia verbal respondía con bendición verbal con un “que el Señor te bendiga”; y frente a la camaradería masculina en donde era vinculado al alcohol, los juegos y el despilfarro del dinero y las posteriores consecuencias en la familia, se proponía la camaradería pentecostal, como cuando después del trabajo va directo a su casa a estar con su familia, luego asista en familia al templo o salga a predicar. Frente a la cultura machista el hombre pentecostal era “un pollerudo”, “un maricón”, “un faldero”, “un mandoneado”, etc.

En la ciudad de Salamanca en el invierno de 1928... fui donde los evangélicos y ellos me enseñaron a clamar a Dios. Y Él me sanó. La gente decía, pero esa religión es mala, porque dicen que azotan a Cristo y aborrecen a la virgen, le respondían: si es mala yo no lo sé, pero una cosa sé que cuando fui donde esos hombres evangélicos, ellos me ayudaron a creer en Jesús y Él me sanó. Los enemigos del Evangelio emprendieron una tenaz campaña en su contra. Sus vecinos le apedreaban su casa, poniendo en peligro su vida, la de su esposa e hijos¹¹¹.

Varios relatos señalan que el rechazo y la persecución hacia los pentecostales no sólo se daba en el trabajo, la calle y en los templos, sino también se extendía a los hogares de los pentecostales conversos, en donde sus casas eran apedreadas o ellos insultados.

¹¹¹ R.F.P. No. 58, julio de 1933, p. 5.

Los pocos hermanos que recibieron el Espíritu Santo desde un principio, se les vejaba, como malhechores, dándoles el apodo de “Profeta”, “Los santificados”, etc. Como otros le llaman, no hemos tenido templo, y nos hemos reunidos por cuatro largos meses y estrechan pero el Dios de los cielos, ha mirado con misericordia dándonos. En menos de cuatro meses el Espíritu Santo ha tomado la lengua a varios hermanos, y entre ellos el pastor, y cuando esto ha sucedido, muchos de sus amigos han perdido la esperanza que volviera al rebaño y no pocos cristianos sinceros nos toda, viendo que las vidas transformadas recibisteis¹¹².

El rechazo hacia los pentecostales, no sólo venía del lado del catolicismo, sino también del protestantismo histórico y misionero, aunque su rechazo era menor, sin embargo los apodos no dejaban de ser violentos como “profetas”, “los santificados”, “los iluminados”, “hermanos desordenados”, etc. Ante tal situación qué más se podía decir frente al mundo: la escuela signo de muerte y locura (la letra mata el espíritu), pero obligatoria; el trabajo, el “diablo acecha”, que se materializa en los compañeros de trabajo; la política, es un lugar de perdición, y el catolicismo concebido como la Babilonia y la Gran ramera religiosa. Este rechazo a la sociedad se manifiesta justamente porque la sociedad y sus instituciones rechazaban a los pentecostales.

¡Hoy cuenta con 25 años de vida! (la obra pentecostal). Una mirada retrospectiva y cuántas lecciones encontramos en el camino recio... ¡muchas! Sus enemigos fueron numerosos y fuertes. Los había dentro de sus filas y fueras de ellas. Persecuciones, vejámenes, desprecios, cárceles, etc., fue su pan cotidiano. Pero era necesario sufrir, porque el llamado espiritual que recibió tenía ese sello... ¿no eran suficientes esos sufrimientos que le daba el enemigo de fuera? No. Esos servían para afianzar

¹¹² R.F.P. No. 48, diciembre de 1931, p. 4.

más la vida espiritual de la obra. Pero había que recibir la prueba de fuego y por eso Satanás, al ver la obra poderosa, promovió la guerra adentro, la que ha sido más cruel¹¹³.

Unos pocos días después que se había bautizado en un río a algunas personas, un joven tomó a una oveja y llevándola al mismo sitio, con violentas maldiciones, dijo que él también podía bautizar tan bien como el predicador... tres de sus compañeros estaban parados en la ribera y eran testigos de su blasfemia. Llevando la oveja dentro del río, la tomó por las manos y pronunciando sobre ella palabras bíblicas para este sacramento, se inclinó para meter la oveja debajo del agua¹¹⁴.

Pero los pentecostales, tal como ellos lo reconocen, no sólo han sido víctimas de estigmatización, sino que también han luchado entre ellos mismo producto de la lucha de poder en la pregunta constante sobre quién mantiene más puro el carisma original. En 1923 y 1925 se desprende un grupo de feligreses de Valparaíso y Santiago consecutivamente, dando origen a la Iglesia Evangélica de los Hermanos, y en 1932 la Misión Evangélica Nacional¹¹⁵.

En este contexto el discurso pentecostal es de “opción eran los pobres”. ¿Le quedó otra, cuando ellos mismo lo eran? “El hambre de pan” se tradujo en “hambre de vida eterna” y la pobreza, económica e intelectual, resultaba ser una herramienta y un medio para que las personas llegaran a conocer a Dios: en donde los pobres resultaban ser los “bienaventurados porque de ellos eran el reino de los cielos”, pero el reino de los cielos no sólo les pertenecía por tener hambre de pan, sino también sed de justicia. Y ante el énfasis individual de la lectura bíblica y la Escuela Do-

¹¹³ R.F.P. No. 72, septiembre de 1934, p. 2.

¹¹⁴ R.F.P. No. 78, marzo de 1935, p. 8.

¹¹⁵ Orellana, 2006: 94.

minical (heredada del metodismo), aprendían a leer sin conocer las letras, sólo como “milagro de Dios”. ¿Así quién necesitaba la escuela?, donde el ser pentecostal era “peor que nada”. Por ello por mucho tiempo los pentecostales señalaban en sus predicaciones “la letra mata” y el “conocimiento enloquece”. Esta es una protesta simbólica contra la escuela excluyente y discriminadora.

EL BARRIO

El catolicismo tradicional, que al principio ignoró al movimiento pentecostal por su espontaneidad y tamaño, posteriormente en los años veinte desató contra él una fuerte crítica y oposición. A su vez, el pentecostalismo asumió una postura antagónica frente a las fiestas de religiosidad popular católicas, porque a su parecer éstas mantenían un carácter idolátrico y daban lugar a desórdenes en la vía pública e ingesta desmedida de alcohol. Además, cierta prensa escrita vinculada a sectores tradicionales tuvo una actitud despectiva y tendiente a ridiculizar el movimiento. En consecuencia, y para afianzar su identidad, las comunidades pentecostales se vieron obligadas a promover y estimular una práctica disciplinada en torno a sus carismáticos líderes. El medio religioso era hostil. Predominaba sin contrapeso en la sociedad el catolicismo tradicional y en un grado menor el protestantismo. Por esa razón, los pentecostales que se caracterizaban por su espontaneidad religiosa y ética fueron vistos en forma despectiva y estigmatizados. No obstante, cada ataque hizo más fuerte y aleccionado al movimiento y por ende aumentar su inserción en la marginalidad urbana y rural.

La forma de los pentecostales de insertarse en los sectores marginales fue demonizando el alcohol¹¹⁶. El pasado de un pentecostal converso estaba en los bares y tabernas, por lo tanto esos eran los molinos de viento que tenía que derribar; le recordaban su pasado infeliz y los denunciaba como “antro de Satanás y puerta del infierno” en donde dejaba los escasos recursos que ganaba en el trabajo, y en vez de llevarlo al hogar los entregaba en los bares. Sin embargo un día salió de allí, gracias a que escuchó el mensaje de algún predicador callejero, pero en ese lugar se encuentran otros al igual que él, a los que hay que liberar.

...un domingo de Julio de este año (1934), unos hermanos estaban predicando frente al restaurant y cantina que es de su familia, cuando un hombre salió con ademanes de amenaza al que predicaba, renegando y diciendo: “¿De dónde conoces tú a Dios?”¹¹⁷.

Para lo pentecostales esta fue una lucha cosmológica entre el bien y el mal, entre Dios y Satanás, que había que confrontar directamente con el poder de la Biblia y las más solícitas en esta lucha fueron las mujeres que como heroínas quijotescas confrontaban el alcohol en las plazas, calles y bares. En esta lucha redentora, más bien recibieron el odio de los sectores populares.

¹¹⁶ En relación al alcohol se señala: “Una revista dice que el alcohol quitará las manchas de ropa de verano. Esto es cierto. Pero también sirve para quitar: la ropa de invierno, la ropa de la primavera, la ropa de otoño, de la persona no tan sólo del hombre que lo bebe, sino también de su esposa y sus hijos. El alcohol quitará: los muebles de la casa, alfombras del piso, comida de la mesa, el forro del interior del estómago, el hígado del costado, pelo de la cabeza, y la vista de los ojos. El alcohol quitará: una buena reputación, el negocio del hombre, sus amigos, la alegría del rostro de los niños, la prosperidad del hombre y le colocará en una tumba de caridad, quitará un hombre de la alta sociedad a la penitenciaría, y del camino que lleva a infierno. Y volverá a un ciudadano inocente y respetable en una fiera salvaje. Como elemento para quitar cosas el alcohol no tiene igual” (RFP, N° 75. Diciembre de 1934, p. 6).

¹¹⁷ R.F.P. No. 72, septiembre de 1934, p. 8.

En 1918, estábamos en el cerro Mariposa un grupo de voluntarias predicando en la calle. Un hombre empezó a protestar, y se cubría con las manos como impidiendo que la Palabra de Dios le alcanzase. Como no podía impedir la predicación, fue a su casa y trajo un recipiente con orines y otras inmundicias y lo lanzó sobre las hermanas. Las hermanas no se movieron, ni se sacudieron, sino que siguieron la predicación. Cuando terminó de predicar, una hermana se volvió hacia el hombre y en presencia de todos le amonestó de que se arrepintiese, o que la mano de Dios vendría sobre él, y el grupo se retiró para predicar en otra parte¹¹⁸.

Las cantinas son para los pentecostales como el mito de la caverna de Platón, en el que se relata la existencia de unos hombres cautivos desde su nacimiento en el interior de una oscura caverna. Son prisioneros de las sombras oscuras propias de los habitáculos subterráneos; además, atados de piernas y cuello, de manera que tienen que mirar siempre adelante debido a las cadenas, sin poder nunca girar la cabeza.

Hasta 1934 la situación sobre el alcohol no se modificó en lo más mínimo, al contrario, las elecciones siguieron siendo motivo de crítica por el hecho de que al participar de ellas, el común de los votantes lo hacía en estado de ebriedad, o al menos bajo la promesa de poder embriagarse tras haber sufragado a favor de tal o cual candidato. El alcohol era, entonces, el más terrible enemigo de la educación cívica de la masa ciudadana: de entre los degenerados por el licor sale el ejército de ciudadanos venales que decide las contiendas políticas y encumbra al poder, no a los más aptos, sino a aquellos que van a defender intereses creados y que para ello pueden hacer fuertes desembolsos. Pero, junto a estos grandes intereses económicos, los que efectivamente ejercían el poder electoral, la convocatoria, la reunión, la suma de electores,

¹¹⁸ R.F.P. No. 12, septiembre de 1928, p. 5.

eran los taberneros, que por medio de múltiples tácticas podían contar con un “mercado electoral” que ponían a disposición de quienes pudieran pagar mejor por él. Según sus palabras, no había casi parlamentario que no se preocupase, antes de su elección, de si contaba o no con el apoyo de alguna parte del gremio de cantineros de su distrito, pues estos controlaban grupos de votantes a través de su conocimiento simpático de estos (por ser la taberna el club del obrero), o por las deudas que amarraban a los trabajadores con los dueños de expendios, que vendían al fiado, actuaban como casas de empeño y prometían condonaciones o aplazamientos de estas deudas en recompensa por un determinado comportamiento electoral. Asimismo, y dadas las influencias y capitales que manejaban, los cantineros se habían convertido en los principales prestamistas de los pequeños almacenes de las localidades menores, asegurando de ese modo un nuevo conjunto de electores. A cambio de estos servicios, los elegidos se comprometían a no fiscalizar el cumplimiento de las ordenanzas y leyes que limitaban a las tabernas¹¹⁹.

Así la comparación de la cantina con el mito de la caverna de Platón resulta significativa: cuando uno de estos cautivos era liberado por el mundo pentecostal, tenía graves dificultades en adaptarse a la luz deslumbradora del sol del evangelio; de entrada, para no quedar cegado, buscaba las sombras de la comunidad y las cosas reflejadas de la cantina en la Santa Cena y la experiencia del Espíritu Santo como símbolo del “nuevo vino” y el éxtasis pentecostal como la “nueva borrachera”. Pero de manera gradual se acostumbraba a mirar las cantinas y el vino mismo, pero desde lejos. Finalmente, descubriría toda la estética del cosmos pentecostal. Asombrado, se daría cuenta de que puede contemplar con

¹¹⁹ Fernández, 2006.

nitidez las cosas, apreciarlas con toda la riqueza y en el esplendor de sus figuras. Sin embargo ahora tiene una nueva misión: rescatar a los prisioneros al interior de la taberna-caverna para que de la buena noticia a aquella gente prisionera de la oscuridad y esclavizada, haciéndoles partícipes del gran descubrimiento que acaba de hacer, a la vez que debe procurar convencerles de que viven en un engaño, en la más abrumadora falsedad. Infructuoso intento, aquellos pobres enajenados desde la infancia le toman por un loco y se ríen de él. Incluso el pentecostal liberado de la “taberna-caverna” corre dos riesgos al ir a predicar a esos lugares: mientras intenta desatar a estos prisioneros del alcohol e intenta hacerlos subir por la empinada ascensión del mensaje pentecostal, los prisioneros (tanto los consumidores como el dueño de la taberna-caverna) pudieran prenderle con sus propias manos y violentarlo porque los prisioneros son ignorantes, incultos y violentos. Pero está el segundo riesgo: quedar atrapado por los espectros del pasado, pues los fantasmas del vino pueden incitarle a probar un poco del “bocado de la muerte”.

Frente a este gran riesgo que corren los hombres, son las mujeres las que están dispuestas a ir y “dar las buenas nuevas a los encarcelados” por tres motivos: son las más contentas y alegres de la liberación de sus hombres de esta “antesala del infierno”; porque los hombres al ser prisioneros de este báquico lugar, gastaban todo el dinero de su trabajo dejando sin comer a sus hijos y además de la violencia física que los prisioneros ejercían sobre sus mujeres e hijos. Pero lo que más temían las mujeres era que en el futuro los hijos varones fueran los próximos prisioneros. Así, el mensaje salvador, redentor y liberador del pentecostalismo fue concreto y efectivo. Las mujeres estaban dispuestas a ir a esta quijotesca batalla; lo segundo, era que las mujeres no co-

rrían el riesgo del hechizo del alcohol, de ser atrapadas por las largas y delgadas hebras del vino porque una esposa y madre no frecuentaba esos lugares; y lo tercero, porque no corrían riegos de ser violentadas físicamente: los prisioneros sólo castigaban a su propias mujeres, no a las mujeres de otros hombres; hacer eso sería una cosa de “poco hombre”, según sus códigos de honor. Lo cierto era que igual eran agredidas, pero la respuesta por parte de los hombres era tirarles orines y estiércol humano, porque consideraban a estas mujeres como letrinas o sitios eriazos que podían enlodar.

En el año 1925 en Villa Alemana, en una ocasión que se predicaba al aire libre, un hombre entró en medio del grupo para interrumpir. Traía un litro de vino y quería obligar a los hermanos a que tomaran el vino. Como se negaran de hacerlo les amenazó de tirar el vino por la cabeza. Como no le hicieran caso, cumplió su amenaza tirando el vino por la cabeza y por la ropa y se fue. Después volvió y quedando fuera del grupo hizo lo mismo otra vez, y al fin se retiró, y entró en una cantina cercana¹²⁰.

El vino era el ofrecimiento más ignominioso para un pentecostal converso; era para ellos lo que es la porcofobia para los judíos¹²¹ o la Madre Vaca para los hindúes. Al igual que María

¹²⁰ R.F.P. No. 4, abril de 1928, p. 4.

¹²¹ Marvin Harris señala que: Dentro de este complejo mixto de agricultura y pastoreo, la prohibición divina de la carne de cerdo constituyó una estrategia ecológica acertada. Los israelitas nómadas no podían criar cerdos en sus hábitats áridos, mientras que los cerdos constituían más una amenaza que una ventaja para las poblaciones agrícolas aldeanas y semi-sedentarias. Los animales domésticos mejor adaptados a estas zonas son los rumiantes: ganado vacuno, ovejas y cabras (1998: 46). Sin embargo, el cerdo es ante todo una criatura de los bosques y de las riberas umbrosas de los ríos. Aunque es omnívoro, se nutre perfectamente de alimentos pobres en celulosa, como nueces, frutas, tubérculos y sobre todo granos, lo que le convierte en un competidor directo del hombre. No puede subsistir sólo a base de hierba, y en ningún lugar del mundo los pastores totalmente nómadas crían cerdos en cantidades importantes. Además el cerdo tiene el inconveniente de no ser una fuente práctica

(Madre de Jesús) es para los cristianos católicos, la vaca es para los hindúes la madre de la vida. Así, no hay mayor sacrilegio para un hindú que matar a una vaca. Ni siquiera el homicidio tiene ese significado simbólico de profanación indecible que evoca el sacrificio de las vacas.

El vino para el pentecostal significaba el pasado mortífero. El pentecostalismo prohibió el vino concebido como “bebida maléfica”, como un espíritu báquico que representaba el nacimiento original de la vid en el mito griego la alegría, la fuerza y la estupidez pasajera, pero con daños permanentes en la familia, que instaba a los hombres a gastar todo el dinero ganado para el sustento de su familia, momentos en que el hombre era el único proveedor del hogar.

El vino fue excluido de los ritos religioso como la Santa Cena (pan y vino), en el que el vino es suplantado por agua o jugo; en los hogares no debía haber ninguna gota de vino, ni siquiera en las festividades importante como Fiestas Patrias o Año Nuevo, así el vino fue demonizado y satanizado como la fuente de todos los males. Algunas predicaciones evidencian que Dios creó la uva y Satanás el vino, de esta manera el vino era el “cordón umbilical del infierno” y los bares eran sus antecámaras. Para los pentecostales convertidos esto no era sólo una metáfora sino una realidad, sus testimonios señalan que el alcohol transformó su hogar en un infierno: miseria, hambre, desnudez, enfermedad, desempleo, todo como causa el alcoholismo. La conversión implicaba todo

de leche y es muy difícil conducirlo a largas distancias. El Oriente Medio es un lugar inadecuado para criar cerdos, pero su carne constituye un placer succulento. La gente siempre encuentra difícil resistir por sí sola a estas tentaciones. Por eso se oyó decir a Yahvéh que tanto comer el cerdo como tocarlo era fuente de impureza. Se oyó repetir a Alá el mismo mensaje y por la misma razón: tratar de criar cerdos en cantidades importantes era una mala adaptación ecológica. Los cerdos eran sabrosos, pero resultaba demasiado costoso alimentarlos y refrigerarlos (1998: 117).

o nada, vida o muerte, taberna o templo, es decir, Salvación del alcoholismo.

En otra ocasión, en 1925, predicamos en Quilpue en un crucero donde un carnicero tenía un puesto en la esquina. El carnicero dijo a un guardián: “lleve preso a esos burros que están rebuznando”; y el guardián nos impidió seguir predicando¹²².

Burro viene a ser sinónimo de la ignorancia y la brutalidad que implicaba el desprecio que despertaba a los oyentes. Aunque la asignación de metáforas fáunicas (“chanchos”, “burros” o “llamos” también eran asignados a los indígenas), siempre han sido utilizadas como ofensas a grupos despreciados y despreciables.

En Septiembre, en Piftrufquén se estaba predicando la Palabra de Dios al aire libre. Un hombre, tal vez instado por otros, vino amenazando a toda costa castigar a los que predicaban, y hablando con violencia contra ellos. Era un hombre grande y recio en su trato y tenía en temor a todos los que estaban en esos contornos¹²³.

Estaba ocupado haciendo unas compras en cierto lugar cuando un hombre grande y robusto me atacó sin motivo y me dejó con un ojo morado. El sabía que yo era cristiano (evangélico) y no me defendería. Cuando mi esposa lo supo quiso buscar la venganza; pero, aconsejada por un hermano resolvió dejar la causa en manos del Señor...¹²⁴.

¹²² R.F.P. No. 4, septiembre de 1928, p. 4.

¹²³ R.F.P. No. 4, septiembre de 1928, p. 6.

¹²⁴ R.F.P. No. 12, septiembre de 1928, p. 5.

Los pentecostales son vistos y tenidos como los “ilotas¹²⁵ latinos”, aldeanos que vivían en cabañas miserables y vestían malamente; ciudadanos de tercera clase, pobres entre los pobres. Los trataban con menosprecio, le prohibían entonar cantos bélicos. Muchas veces les pegaban sin motivos, en ocasiones les obligaban a beber sólo para divertirse. Los comparaban con los burros que se doblegaban a palos.

CONCLUSIÓN

La intolerancia hacia los pentecostales en la primera mitad del siglo XX en Chile estuvo fuertemente marcada por la “canutofobia” o “pentecosfobia” (un fenómeno mucho más global) manifestada en marcas y metáforas ignominiosas, evidenciando una sociedad que no soporta la existencia de la gente diferente. Durante el siglo XX los pentecostales fueron vistos como ciudadanos de segunda clase, aunque en la escuela se cantaba “que tus libres coronen las artes, la industria y la paz, y de triunfos... y que la patria sería la tumba de los libres”, pero estas promesas no han sido reales para los pentecostales, porque el estigma de pobres, locos, canutos y fanáticos se hizo parte de la sociedad chilena y ha permanecido hasta hoy.

¹²⁵ Los ilotas eran los esclavos de los lacedemonios espartanos, desposeídos de los derechos de ciudadano, a quienes los espartanos le incentivaban todo tipo de vicios, como el uso del alcohol. Los ilotas vivían borrachos, en la más abyecta promiscuidad sexual, etc., incentivado todo esto por los espartanos esclavistas para envilecerlos e inhabilitarlos, de tal manera que no pudiesen organizarse y luchar; y a la vez que se esforzaban por mantener a los esclavos en la sumisión y el embrutecimiento mediante el terror y la embriaguez, los ponían de ejemplo a sus jóvenes ciudadanos para que rechazaran todas esas prácticas, pues esos vicios los habían privado a tal grado de la dignidad humana, que el sólo verlos provocaba repulsión. Los ilotas era la clase social más baja. Sin ser esclavos, por no tener un dueño particular, lo que les impedía ser objeto de intercambio comercial, pertenecían al estado, sin contar con derechos, revistiendo la calidad de siervos públicos. El estado entregaba a los ilotas a los ciudadanos para utilizarlos como mano de obra en sus campos, recibiendo éstos una ínfima compensación. Esta precaria condición social se adquiría por pertenecer a comunidades conquistadas por los espartanos, que se opusieron a la dominación.

CAPÍTULO 3

Palabra de un “hombre de Dios”: La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno.

INTRODUCCIÓN

La principal atribución del hombre latino, según las investigaciones, ha sido el machismo. El machismo designa una obsesión del varón por el predominio de la virilidad que se manifiesta en la conquista sexual de la mujer. Ello se expresa en la posesividad respecto a la propia mujer, especialmente en lo que se refiere a los avances de otros varones y en los actos de agresión y jactancia con relación a otros hombres. El macho sería el varón hipersexuado que se afirma como tal a través del dominio y ejercicio irrefrenado de su sexualidad sobre las mujeres pero sin asumir su rol de jefe de familia y padre proveedor¹²⁶; es un padre ausente cuando deja el hogar por ser un proveedor¹²⁷; es un ser violento, sensual, alegre, pero al transmutarse en padre o marido se convierte en borracho, abandonador o infeliz¹²⁸; disfruta de ser “lacho”, machismo que es legitimado por las mismas mujeres¹²⁹; implica valentía, conducción, penetración y osadía¹³⁰.

¹²⁶ Gilmore, 1996; Fuller, 1997.

¹²⁷ De la Parra, 1996.

¹²⁸ Guzmán, 1996.

¹²⁹ Pinto, 1996.

¹³⁰ Déves, 1996.

El pentecostalismo es una religión que ha sido bastante estudiada en Chile (a partir de 1968), sin embargo, temáticas como la masculinidad sólo tiene un espacio marginal en las investigaciones¹³¹. Las investigaciones sobre el género y la masculinidad en particular comenzaron a comienzo de los años noventa¹³². Estos estudios señalan que el pentecostalismo genera una redefinición de la masculinidad. La redefinición de la masculinidad en el pentecostalismo no implica sólo un “neomachismo”¹³³, aludiendo a la idea un “macho proveedor responsable”, sino que es una transformación del ser hombre, como sustentan varios autores.

Al respecto, Polhnys¹³⁴ señala que la conversión tiene efectos más radicales en el caso de los varones ya que es preciso decir que en los sectores populares chilenos está profundamente arraigada la concepción “machista”, que otorga al hombre, por el sólo hecho de ser el sustento de la familia, una serie de garantías y privilegios, y relega a la mujer a una condición de clara inferioridad y servidumbre. En efecto el hombre es el jefe del hogar, el que toma las grandes decisiones y las impone tanto a la esposa como a los hijos e hijas. Esta dominación se basa en la dependencia económica de los miembros de la familia y, en no pocos casos, en la fuerza bruta. En este esquema tradicional, el hombre es un extraño en su hogar, entre sus hijos. En efecto, pasa todo el día trabajando. Y cuando sale de sus labores habituales, en lugar de dirigirse a casa, se va “con los amigos” a un bar o clandestino. Es mal visto que un hombre permanezca mucho junto a su familia,

¹³¹ Lalive d'Épinay, 1968; Polhnys, 1972; Tennekes, 1984; Martin, 1990; Fontaine, Beyer, 1991.

¹³² Sloomweg, 1989; Brusco, 1994; Montecinos, Hobach, 2002; Robledo, Cruz, 2005; Rocha, 2008.

¹³³ Montecinos, 2002.

¹³⁴ Polhnys, 1972, citado por Tennekes, 1984.

porque en tal caso se le considera afeminado o dominado por la esposa. Esto hace que el jefe de hogar no conozca mayormente los problemas cotidianos del hogar ni asuma responsabilidad alguna en la educación y cuidado de los hijos. Ambas tareas recaen sobre la mujer.

El pentecostal varón es en su ambiente una "rara avis". No bebe, no fuma, no visita los clandestinos, los burdeles ni las canchas de fútbol que proliferan en cada barrio, y que constituyen el sitio de reunión obligada de los hombres del sector; al contrario, permanece mucho más tiempo en casa, junto a su mujer y los niños. Además hace algo que para los hombres latinoamericanos resulta bastante insólito: concurre asiduamente al templo y considera que la religión es una cosa importante en su vida. Es un personaje que produce sentimientos contradictorios; se le crítica como fanático, farsante y que hace el ridículo, pero inspira respeto porque se le reconoce como hombre honrado, laborioso, buen esposo y abstemio¹³⁵.

Slootweg¹³⁶ al respecto escribe varios testimonios, y en ellos una mujer dice: "mi matrimonio no fue muy feliz. Mi esposo tomaba y fue como un niño que no conocía responsabilidad. Me pegaba y gastaba todo el dinero en trago y otras mujeres, hubo muchas peleas. Cada año tenía un hijo... sin embargo después de convertirme pedí al Señor que cambiara a mi esposo. Y ahora él se siente responsable de sus hijos, no gasta toda la plata, él se preocupa más de lo que falta en el hogar, no hay más peleas, ahora hay más cariño en el hogar".

La masculinidad pentecostal se caracteriza por la tematización de una masculinidad que abandona el alcohol, la violencia,

¹³⁵ Tennekes, 1984: 92.

¹³⁶ Slootweg, 1989: 25.

los garabatos y el mal vestir. Supone el tránsito hacia un modelo de virilidad completamente opuesto a lo que los hombres han conocido desde su infancia y en el cual se han estructurado sus identidades previas al “caminar”. Este tránsito no es fácil y supone una resocialización de las conductas y una mutación de los sentimientos y deseos, así como el llenar de contenidos normas desconocidas y que generalmente se instalan como costumbres de otras clases sociales. El proceso por el cual atraviesan los sujetos es doble: por una parte es ponerse una nueva piel, pero al mismo tiempo esa piel supone el logro de un ascenso, imaginario y real, lo que la autora llama “blanqueo”. La operación sería entonces: soy un nuevo hombre, dejo atrás los estigmas del pobre (borracho, violento, roto y garabatero), me convierto en “otro”, en un modelo cercano al que veo en los hombres de clase¹³⁷.

Por otro lado la “responsabilidad paternal” de la enseñanza a toda la familia lleva a que el hombre se sienta con una misión dentro de ella, como un “maestro”. El antes y el después paterno están signados por el fin de la violencia y por la entrada del “amor”. Sobre él está Dios, el gran padre que lo ilumina en este accionar. A estos elementos Montecinos les llama “neomachismo evangélico”, ya que el hombre en tanto padre se atribuye el peso de la vida familiar, su presencia será vital para el desenvolvimiento de ella, y los hijos y esposa quedan en un plano de discípulos. Éste es el nuevo poder del hombre, ya no legitimado en la violencia y en el maltrato, sino en la enseñanza y discernimiento de lo bueno y lo malo. Los hombres no pierden su poder en el plano de lo privado como tampoco en el de lo público. No está la noción de complementariedad entre masculino y femenino, ni menos la idea de igualdad entre ambos. Así, de un hombre que basaba su

¹³⁷ Montecinos, 2002.

poder en la identidad del macho agresivo, bebedor, camorrero, abandonador, derrochador, se pasa a uno que se asume como el puntal de la familia, el jefe, el líder. Será a través de un nuevo lenguaje que instaure su dominio, pero se trata al fin y al cabo de la potestad sobre los otros.

Estos estudios demuestran la transformación que el pentecostalismo genera en la masculinidad, sin embargo no señalan cuáles son los modelos culturales y simbólicos que el pentecostalismo le presenta al hombre como alternativa de cambio.

El pentecostalismo exhibe modelos masculinos extraídos de la Biblia que se caracterizaban por austeridad, beatitud y cenobismo. Los modelos estaban centrado en Abraham, José, David, Daniel, Jesús y Pablo. De estos modelos se resaltan las virtudes masculinas, conyugales, paternas, fraternales y proselitistas. De esta forma se reconstruyen distintas representaciones, construcciones binarias y opuestas entre sí que definen la masculinidad pentecostal: "hombre del mundo / hombre cristiano"; "hombre carnal / hombre espiritual"; "hombre natural / hombre espiritual", "hombre nuevo / hombre viejo", "el viejo Adán / el nuevo Adán"; "hombre del diablo / hombre de Dios". De estas distintas representaciones dos son las más significativas y reiteradas: "hombre mundano / hombre pentecostal". La propuesta pentecostal era hacer de la masculinidad un "hombre nuevo" en contraposición al "hombre viejo".

EL HOMBRE MUNDANO

Para el pentecostalismo esta concepción de hombre es considerada como la antítesis del "deber ser hombre evangélico": es el tipo de hombre obsesionado por la conquista sexual de la "otra mu-

jer”, es decir, aquella que no es su hermana, esposa, hija o madre de las cuales cuida y vela por la dignidad, pureza y apariencias. Sin embargo se constituye en un “conquistador sexual” de lo cual se gloria y autodefine. Es un hipersexuado que se afirma como tal a través del dominio sobre las mujeres. Este se manifiesta y es visto como un verdadero macho que domina, castiga y exige derechos pero no permite la exigencia de deberes; es aquel que no se permite llorar, ya que los “hombres no lloran”, pero reemplaza estas emociones con el alcohol y las actividades violentas.

Esta es la concepción clásica del hombre considerado como “machista”, es decir, la exacerbación de la virilidad y el descuido de la figura paterna, en donde se encuentran dos estilos y figuras masculinas: el “patriarca” y el “patriarca ausente”. El primero edifica su dominio dentro de la unidad doméstica, sobre la mujer y los hijos, en virtud de su capacidad de acceder a los recursos sociales que circulan en la esfera de lo público y redistribuye lo necesario para la subsistencia y, eventualmente, para la acumulación del patrimonio familiar. En el caso del patriarca ausente, el varón actúa como reproductor biológico. En donde el acceso sexual sobre una o más mujeres le permite probar su virilidad y, en consecuencia, experimentarse en sintonía con su género¹³⁸.

Es un tipo de masculinidad hegemónica a la sexualidad como control y poder, es un tipo de masculinidad que renuncia a lo femenino; valida la homosocialidad, ya que se está en una constante observación y escrutinio de los otros hombres. Demuestra su hombría para la aprobación de los otros hombres, pues son ellos quienes evalúan el desempeño; de allí que toda manifestación que pueda ser interpretada como femenina en un hombre es rechazada y temida, y éste trata de que nadie lo pueda confundir

¹³⁸ Fuller, 1997.

con un homosexual; este miedo a la homosexualidad lo conlleva a la homofobia. El miedo a ser confundido como un homosexual presiona al varón a ejecutar todo tipo de conductas y actitudes exageradamente masculinas para que nadie se forme una idea equivocada y a rebajar a las mujeres al nivel de "objeto de placer" o a descalificarlas. Las mujeres y los *gay* se convierten en el otro contra quienes los hombres proyectan sus identidades: a las mujeres como "objeto de placer" y a los *gay* "como objeto de temor-odio". En este sentido, los soportes determinantes en la "subjetividad masculina" serían a un tipo de masculinidad opuesta a la femineidad: ser hombre es no ser femenino, es la búsqueda del autocontrol de las emociones "feminizadas", realce de la racionalidad y constante exposición al riesgo. Es entonces un constante buscador del riesgo para confirmar su identidad¹³⁹.

EL TRAZADO DE LA MASCULINIDAD PENTECOSTAL

La personalidad machista y el papel masculino son redefinidos por el protestantismo evangélico casi diametralmente opuestos a la cultura en general. El discurso pentecostal condena la agresión, violencia, orgullo y autoindulgencia proporcionando refuerzo positivo para la buscar la paz, humildad y dominio de sí mismo. Esto se aplica a miembros masculinos así como femeninos. Sobre todo para hombres, la conversión a menudo implica el reemplazo de una orientación individualista en la esfera pública a una orientación colectiva y la identidad en la iglesia y en la casa¹⁴⁰.

El "hombre pentecostal" es aquel sujeto que abandona el éxtasis hedónico para vivir la victoria de la acción religiosa; este tipo de hombre o de masculinidad ha vivido en la etapa de la

¹³⁹ Olavarría, Benavente y Mellado, 1998.

¹⁴⁰ Brusco, 1994; p.143-157. [Robledo y Cruz, 2005.

desesperación, de la astenia pasional y de la falta de decisión de la etapa mundana. Aquí el hombre deviene en existencia, se ha elegido a sí mismo para comenzar a vivir para la eternidad. Esta elección marca el camino de la interioridad y disipa la tendencia pusilánime y el enmascaramiento de un macho socialmente expectante. Esta expectativa de macho pesa sobre el hombre como la roca de Sísifo. El hombre pentecostal convertido mira su masculinidad anterior y la interpreta como “el infierno de Sísifo”, en donde el hombre es obligado empujar su “enorme responsabilidad de macho” cuesta arriba por una ladera empinada, pero antes de que alcanzase la cima de la colina la piedra siempre rodaba hacia abajo, y Sísifo tenía que empezar de nuevo desde el principio. Este peso de la responsabilidad del ser macho era llevable solo a partir del alcohol, la hipersexualidad, la violencia y la insensibilidad frente a la familia.

En cambio, cuando el hombre se convierte al pentecostalismo los valores masculinos son otros. Con los valores masculinos pentecostales el hombre es aliviado del “peso del macho” para convertirse en un “hombre de Dios” donde la responsabilidad masculina es compartida: los aspectos maléficos del hombre son atribuido al Diablo y los aspectos buenos son atribuidos al Espíritu Santo. El Diablo induce al hombre a la taberna, lugar del alcohol y de las bacantes; mientras que el Espíritu Santo induce al hombre al ascetismo, la beatitud y al anacoretismo centrado en el templo (lugar donde estaba el pastor, la profetisa y las dorcas, mujeres llamadas así en honor a la diaconiza Dorca referida en el libro de los Hechos de los Apóstoles). El poder que tenga uno u otro sobre el hombre va a depender de las prácticas que él mismo realiza: el Espíritu Santo influirá en la medida que el hombre se dedique a la oración, la lectura bíblica, el ayuno, la

predicación callejera y la asistencia al templo. Pero si el hombre "vuelve a los vicios" él no es completamente culpable sino que es el Diablo que, al igual que la "serpiente en el Edén", tienta al hombre en sus debilidades. El Diablo siempre anda a la caza del hombre y su objetivo más importante es sacarlo del templo, la "bóveda celeste" que le protegía de los "espectros del pasado" que había transformado su hogar en un bártro. Por ello el hombre de Dios debía escapar constantemente de las ataduras invisibles de Satanás, que se hacían manifiestas en el trabajo.

Luego, este hombre pentecostal convertido, ve su masculinidad presente como una etapa de la transparencia, una suerte de veracidad interior que aflora en el trato humano, sinceramiento de la personalidad, la caída de la máscara de macho; y esta transparencia se verifica en el acogimiento familiar y comunitario. Es una etapa en donde está muy presente el deber, pero ya no como una pesada roca que tiene que cargar interminablemente, sino un trabajo que complementa con el trabajo contemplativo de la oración y la predicación.

Debido a esto es posible hablar de un "salto de fe", realizado por la conciencia de pecaminosidad, este salto de fe implica también un "salto en el tiempo" para ser contemporáneo de Cristo, para hacerse su discípulo y adoptar sus valores, lo que significaba ruptura con los valores culturales dominantes: de "macho hipersexuado y alcohólico" a "hombre proveedor, responsable y presencial". Según Fontaine y Meyer¹⁴¹, el abandono del consumo de alcohol, por parte de los hombres, es el signo más evidente del inicio de la "nueva vida" del converso. En este sentido la cultura masculina tradicional en los estratos populares está íntimamente ligada al alcohol, aunque esto puede parecer algo muy reitera-

¹⁴¹ Fontaine y Beyer, 1991: 121.

do. Pero para muchos jóvenes el consumo del alcohol representa una suerte de rito de iniciación para el ingreso al mundo de los adultos y esto no sólo va en aumento en la actualidad, sino que además la edad de ingreso a tal rito es cada vez más temprana. Por otro lado, actividades como el fútbol son pasatiempos de los hombres, y de los cuales sigue, con frecuencia, la cerveza, el vino y las fiestas fuera de casa.

Así pasa de ser “hombre mundano” a “hombre pentecostal”, de la masculinidad esperpéntica a la masculinidad trágica. El pentecostal es un tipo de hombre que, por las circunstancias de la época y la interpretación condicionada a la época de la Biblia, era apocado, con una identidad contrastante: se reconstruye la masculinidad en la Biblia como hijo de Dios, elegido y pueblo de Dios, pero socialmente se autopercibe como discriminado, deteriorado y menoscabado, lo que le conducía a “alejarse del mundo” y encerrarse en la iglesia. Así tenía que optar por lo uno o lo otro, pero no podía convivir con ambos mundos, con ambas realidades, no podía vivir en la ambigüedad sino en la demarcación. Sin embargo, el “alejarse del mundo” le permitía vivir su fe con intensidad, pero más bien sujeta al templo, con una visión intensamente premileniarista, lo que lo hacía evadir las responsabilidades con su ciudad, sociedad o país.

EL TRABAJO COMO ESPACIO MASCULINO

Sea como “hombre mundano” o como “hombre pentecostal” ambos compartían un destino inexorable, ineluctable e insoslayable: las condiciones explotadoras del trabajo. Las fábricas eran, como lo señaló Marx¹⁴², una antesala del sepulcro, los hombres eran

¹⁴² Marx, 2006: 199-208.

verdaderos "esclavos blancos" lanzados a la tumba a fuerza de trabajo y agonizaban y morían en silencio. La jornada de trabajo no conducía solamente al empobrecimiento de la fuerza humana de trabajo, producía además la extenuación y la muerte prematura de la misma fuerza de trabajo. Los amos fabriles alargaban el tiempo de producción del obrero durante cierto plazo a costa de acortar la duración de su vida.

El hombre era la fuerza de trabajo, y en ella se instauraba la muerte. Hacía falta que un hombre muriera para llegar a ser fuerza de trabajo. Esta muerte era lo que se cobraba en el salario; en realidad el salario era como signo de muerte. De esta manera el salario y la fuerza de trabajo suponían la muerte del obrero. Esta muerte no era violenta físicamente, era la conmutación indiferente de la vida y la muerte, la neutralización respectiva de la vida y la muerte en la supervivencia y la muerte diferida. El trabajo era una muerte lenta, esto se entendía generalmente en el sentido de la extenuación física, pero hay que entenderlo en otra forma: el trabajo se oponía, como muerte diferida, a la muerte inmediata del sacrificio. Este se inspiraba por lo tanto, en todas partes en la muerte diferida. El que trabajaba era aquél al que no se le ha había dado muerte, al que le había rehusado ese honor. Y el trabajo era en primer lugar, el signo de esa abyección de no ser juzgado digno de muerte. ¿El capital explotaba a los trabajadores a muerte? Paradojalmente, lo peor que se les inflingía, a los hombres, era rehusarle la muerte. El diferir su muerte era lo que los hacían esclavos y los destinaba a la abyección indefinida de la vida en el trabajo. El poder del amo provenía siempre, en primer lugar, de ese suspenso de muerte. El poder no era nunca, por tanto, a la inversa de la que nos imaginamos, el de dar muerte sino, todo lo contrario, el de dejar la vida; una vida que el esclavo no

tiene el derecho de devolver. El amo confisca la muerte del otro, y conserva el derecho de arriesgar la suya. Por lo tanto al esclavo se le dejaba sin expiación posible. Al arrancarle la muerte, el amo arrancaba al esclavo de la circulación de los bienes simbólicos; es la violencia que le hacía, y que aboca al otro a la fuerza de trabajo. Trabajo, explotación, producción, no eran más que uno de los avatares posibles de esta estructura de muerte¹⁴³.

Las condiciones en las que se desenvuelve todo ello conlleva que el trabajo no ofrezca al obrero las posibilidades para que desarrolle libremente sus energías físicas y espirituales, no se realiza en el trabajo sino que se niega, experimenta una sensación de malestar más que de bienestar, no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido. El trabajador sólo se siente a sus anchas en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente abyecto. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es un trabajo forzado. Esto conlleva que el trabajador¹⁴⁴ sólo realice en el trabajo sus capacidades animales, es decir: comer, beber y engendrar. En este sentido lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal. Por ello es que en el trabajo muere su humanidad y vive su animalidad. El animal por antonomasia que representa estas condiciones son los topos.

A través del trabajo, el hombre adquiriría su rol fundamental como “macho proveedor” pero las malas condiciones de éste, se transformaban en un esfuerzo inútil e incesante que consume su vida en fábricas y oficinas sórdidas y deshumanizadas. Así la vida del hombre se torna insignificante y no tienen más valor que futilidad y el nadismo, por lo cual hace suya la pregunta de Job. “¿No

¹⁴³ Baudrillard, 1993: 52- 53.

¹⁴⁴ Marx, 2006.

es acaso brega la vida del hombre sobre la tierra, y sus días como los días del jornalero? Como el esclavo suspira por la sombra, y como el jornalero espera el reposo de su trabajo, así ha recibido años de calamidad, y noches de trabajo, éstas dan cuenta de su cansancio. Cuando está acostado, se pregunta: ¿Cuándo me levantaré? Mas la noche es larga, y está lleno de inquietudes hasta el alba”, para levantarse cansado al otro día nuevamente a un trabajo embrutecedor y deshumanizante. El resultado es el hastío, lo único que hacía llevadera la vida de este “macho proveedor” era el alcohol. Son los únicos momentos en que estos hombres experimentaban la libertad, aunque sea por un breve instante, aunque algunos alargaban en demasía estos momentos hasta perder su trabajo, cuando ha terminado de empujar el peñasco y aún no tiene que comenzar de nuevo abajo. Obviamente al ser un hombre que vive en el infierno de una vida cavernaria, es ciego y sordo, por lo tanto no podía percibir el mensaje pentecostal hasta que alguien tocaba su corazón, recién podía aceptar la oferta de la redención de su masculinidad y la remisión de su culpabilidad existencial y social del ser macho.

El hombre como macho proveedor sólo era libre en sus horas de ocio; pero el espacio de ocio y de libertad no era en cualquier parte. El “hombre mundano” era libre, alegre y feliz solo en la taberna; el “hombre pentecostal” era libre y alegre hasta el éxtasis solo en el templo pentecostal. Eran los espacios edénicos y el regreso al tiempo mítico de la libertad y la desnudez de sensibilidad humana donde se mostraban tal cual eran, podían llorar, reír, abrazar y cantar con otros. Eran los espacios en que el Ser se manifestaba como contradictorio, ambiguo y paradójico en el tiempo y el espacio propios: el hombre mundano era su “animalidad social”; para el hombre pentecostal “el hombre no debe estar

solo”; para el hombre mundano el “hombre era el lobo del otro hombre” y para el hombre pentecostal “no hay ningún hombre bueno, solo Dios”.

El hombre pentecostal trata de resignificar sus espacio de trabajo y su condición de vida, en la cual no ve posibilidades porque le es cerrado el mundo con sus principales posibilidades, investida de “fatalismo neurótico” producto de la dura vida que le ha tocado vivir y que él no eligió, ha encubierto con escoria el libre albedrío: lo que hace que estas personas se cierren a sí mismos el camino hacia las posibilidades, producto de los valores que se interponen entre si mismos, en el camino hacia su “poder ser”. Con lo cual deforma su vida y se sustrae a la realidad del devenir, en vez de enfrentar, ve la vida como un “férreo estuche”, camina como a la ventura y pelea la vida como quien golpea al aire; ya que la única realidad que le ha tocado oír y ver es la masculinidad violenta, hipersexuada y ausente, prisionera del pasado¹⁴⁵. Al abandono de la familia, los amigos y los vecinos, se suman el autoabandono frente a un destino inexorable. Significativo es el imperioso deseo de la muerte: “muerte al mundo”, “muerte a los deseos”, “muerte a la carne”, producto de los peligros y tentaciones que guardan y rondan a su alrededor, ya sea en el vecindario, la familia o el trabajo en el cual están los espectros de Satanás.

EL TEMPLO PENTECOSTAL Y LAS TABERNAS

Para un pentecostal puede parecer herético comparar un templo con un bar, sin embargo así como existían grandes diferencias, también existían similitudes. Esta delgada línea de la continuidad entre taberna y templo pentecostal era lo que manifestaban

¹⁴⁵ Frankl, 1970.

tantos testimonios de hombres convertidos, quienes señalaban que entraron por primera vez a un templo pentecostal ebrios, y en vez de ser expulsados o excluidos, fueron llevados al altar y se oraba por ellos. La taberna y el templo pentecostal son los espacios de la emocionalidad. Se ríe y se llora sin embozo, se baila libremente en una simbólica corporal donde se enmaraña la gestualidad y la emocionalidad. Aquí no hay una oposición esencial y determinante entre cuerpo y espíritu o emoción y cuerpo, sino que se unen en la libertad de la expresión humana. En ambos espacios míticos y edénicos la música era el principal recurso que alegraba el corazón.

Para el caso de los templos pentecostales, la música es un elemento cultural entendido universalmente. En las iglesias pentecostales la música cumple varias funciones vitales. Primero, ayuda a socializar a los miembros. Los himnos y "coritos" son fáciles de aprender y agradables para escuchar. Aquellos conversos que tienen dificultad para leer y escribir, van a aprender primero las letras de los himnos y posteriormente podrán leer más fácilmente la Biblia. Antes de aprender a citar la Biblia, los nuevos conversos y los niños se aprenden los "coritos". Además, las canciones también pueden ilustrar de una manera sencilla los puntos doctrinales. Es posible sentir una emoción estética sin tener que estar convencido de la veracidad del intérprete o compositor, ni pensar profundamente en el significado de las letras de las canciones. La música tiene muchas expresiones simbólicas que provocan sentimientos. Por medio de la expresión musical es posible llegar a sectores y grupos etareos muy distintos. La música tiene también entonces un papel altamente didáctico. Los cantos le dan, a su vez, un tono festivo a los servicios. La alegría que promueven se puede entender como una recompensa a la vida

sobria que se les exige a los conversos¹⁴⁶. La música, en vez de la universalidad de una sensibilidad artística, manifiesta el sentido concreto de ésta a través de formas culturales particulares que difieren notoriamente en los medios y símbolos utilizados, en los significados atribuidos, en las distinciones sociales implicadas, y en las visiones de mundo que proyectan¹⁴⁷.

Pero la música no sólo genera alegría, sino también tristeza. El hombre pentecostal se siente interpelado por la música que apela a su vida desgarrada y fatua que vivía en el pasado. La letra manifestaba el hastío de su vida, y a través de la música podía dar curso a su queja y hablar con la amargura de su alma. La letra es luctuosa y permite exhalar el hastío de la deshonra y la aflicción que se verbalizaba en los testimonios. Las letras, construidas por ellos mismos, manifestaban el cansancio de la vida y el deseo de la expiración, en el cual el trabajo y el pasado son vistos como tierra de tinieblas y de sombra de muerte; tierra de oscuridad, lóbrega, como sombra de muerte y sin orden, y cuya luz es como densas tinieblas. Estas letras generaban en los hombres “un mar de llantos”, sus ojos se deshacían en lágrimas y fuentes de lágrimas. Más aún cuando las prácticas y ritos pneumatológicos se individualizaban, el llanto, el éxtasis y la glosolalía eran recursos que operacionalizaban la experiencia soteriológica.

En la música pentecostal el hombre era presentado como una víctima del destino, en donde el gran culpable era Satanás. Ahora su vida está en manos de Jesús, pero guiada por el Espíritu Santo. A pesar de la espontaneidad podemos encontrar una clara experiencia romántica en los contenidos musicales de los coritos:

¹⁴⁶ Garma, 2000: 65.

¹⁴⁷ Ferreira, 2006: 145.

Preeminencia del subjetivismo, porque el hombre pentecostal vuelca sus sentimientos en la música y una profunda insatisfacción ante un mundo que limita y frena el vuelo de sus ansias de libertad, igualdad y justicia. La naturaleza se fusiona con la vida del hombre en metáforas para evidenciar la explotación y la injusticia social, manifiesta melancólica, tetricidad y oscuridad; la sociedad es concebida como un gran cementerio mientras se ve la muerte como rito de paso a la vida. Se evidencia una profunda atracción por lo luctuoso y fúnebre, con expresión de sentimientos dolientes y defraudados en lugares misteriosos o melancólicos como "vasijas rotas", "barcas hundiéndose en medio del mar", "heridos y abandonados", etc. Luego la transformación es sobrenatural y milagrosa, se manifiestan constantes apariciones angélicas, visiones extáticas, experiencias diabólicas y un deseo de fuga del mundo que implica un rechazo a la sociedad imaginando épocas pasadas y un futuro apocalíptico y mesiánico.

La música en el bar tiene una connotación similar, como el de sociabilidad. La música también expresa desilusión y frustración, pero no es Satanás, sino que son los "otros" como el padre ausente o la esposa que engaña o el "yo lobezno", en el que el hombre es autoconcebido como un hijo pernicioso, desobediente y malo que llevó a la muerte prematura de su madre o un "mal esposo" que abandonó a su familia. Como sea o quien sea, el alcohol y llorar las muchas penas es la salida. Sólo el alcohol ahoga las penas. El mesón se transforma en confesionario: una y otra vez él cuenta sus experiencias y confiesa sus fechorías.

El templo era también el espacio privilegiado en donde el hombre pentecostal confesaba y verbalizaba sus fechorías anteriores, pedía perdón y prometía no volver a practicarlos. La religión pentecostal reconstruye una imagen muy significativa y

aliviadora para el “hombre pentecostal”. Es la existencia de Satanás, un ser maligno que induce principalmente a los hombres a caer en el mal, especializado en interiorizarse en las debilidades masculinas para luego hacerlos tropezar, principalmente con las mujeres y con el alcohol. Por ello aunque el hombre sea el responsable de sus actos y prácticas, sin embargo no es el absoluto culpable, sino una víctima de la malignidad de Satanás que anda como “león rugiente” buscando a sus víctimas, por ello se hace necesario que los hombres pasen más tiempos juntos.

Así la taberna, como el templo, implicaba el espacio de la libertad y la alegría, el espacio de la verdad y del compartir juntos. Eran dos espacios mutuamente excluyentes: o se asistía a la taberna o al templo pentecostal, no había posibilidad para ser parroquianos de ambos lugares. Ir a la taberna implicaba ser derrochador, acudir al templo significaba ser austero; ir a la taberna se hacía solo y sin familia, asistir al templo implicaba ir en familia y pasar más tiempo con la familia. La frecuencia a la taberna significaba también el abandono laboral, mientras que el hombre pentecostal no sólo no faltaba al trabajo, sino que además se transformaba en un ser más trabajador y responsable. Pero además ambos hombres transgredían el espacio del trabajo, uno con el alcohol, por el cual se instaba siempre a la zona seca, y otro con la predicación del evangelio en el espacio del trabajo. Ambos rechazaban y protestaban contra el trabajo por sus condiciones explotadoras y expoliadoras del ser humano¹⁴⁸.

¹⁴⁸ En la década de los años de 1970 se pondrá de moda, la interpretación un corrido mexicano evangélico que hace ver esta relación, que la letra dice así: “Llegó el borracho buscando a su amigo el cantinero /Le dijo abre la taberna que quiero gastar el dinero/Que estoy de nuevo en mi pueblo y que quiero gastar el dinero/Le contestó el cantinero aquí ya no vendo vino/Desde que oí el evangelio, Cristo cambió mi destino/Te invito que dejes el vicio y vente a la iglesia conmigo/ Y borracho y cantinero a Cristo se convirtieron/ Uno cerró la taberna, y el otro se ahorró el dinero/ Ahora los dos se dedican a predicar el evangelio/ Le platicó el taberna, estaba ciego

LA DOMESTICACIÓN MASCULINA

Esta era una de las propuestas más significativas y contraculturales del pentecostalismo: que el hombre se insertará al mundo doméstico y privado asumiendo un modelo de ser buen esposo, padre y persona en toda la extensión de la palabra. Diferenciarse de las opciones y lugares cotidianos de los hombres comunes, a transitar del trabajo a la casa y viceversa, y cuando correspondía, asistir al templo.

a). El hombre pentecostal en el hogar

Abundan los testimonios donde los conversos dan cuenta de no haber recibido nada de los grupos de sus pares con los cuales se emborrachaban, o bien que ya no los consideran sus amigos al momento de la conversión, lo cual confirma que las relaciones establecidas con ellos eran "falsas". La prueba más dura para los hombres era dejar el alcohol, pues con él se juegan un sinnúmero de aspectos, que van desde la ansiedad corporal hasta el abanico de prácticas sociales y simbólicas asociadas que legitiman la masculinidad bajo el modelo machista. Pero esta "huida del mundo" de los vicios es un "regreso al hogar" para asumir roles enfatizados por modelos bíblicos. En cuanto a los roles domésticos el más importante es ser "esposo responsable", luego un "padre responsable", ya que la paternidad se desarrolla sobre la base conyugal; sin embargo la responsabilidad de ser esposo y de ser padre son obligatorios, con la diferencia que "ser esposo" importa no sólo por la base, sino también porque se presentan ambos modelos a los hijos a fin de desarrollarlos cuando ellos construyan su propia familia; ahora con la responsabilidad de seguir el

y perdido/ Y desde ese ladrón de vicio, y de allí me rescató Cristo/Y ahora siento en mi alma la paz que no me dio el vino/ Y Borracho y cantinero...".

modelo ante la eternidad. El “ser esposo” es algo que permanece y se extiende hasta “el nido vacío”.

De estos relatos y lo que se escucha en los sermones se desprende que el hombre retorna a la familia para quedarse como alguien integrado, responsable y esforzado por su hogar, tanto para sus hijos como para su esposa. Los hombres se ven obligados a cambiar su comportamiento con su mujer, tiene que respetar a su esposa, tiene que ser más responsable como padre, debe participar más en la educación de sus hijos y tomar la mayor responsabilidad en el sostén del hogar, ya que “el que no provee para su hogar es peor que un hombre del mundo, que conociendo la verdad y no lo hace le es doblemente reprobada”. Pero esta doble responsabilidad de ser “luz y sal” como esposo y padre no lo hace solo, sino con la ayuda del Espíritu Santo quien se presenta como símbolo de “paloma” y “aceite”, paz y suavidad, haciendo alusión a la transformación del carácter masculino para criar y congregarse en su hogar. El hombre es domesticado en la figura del Padre Celestial (Dios): tierno/severo, proveedor/ sancionador, presente/distante, responsable/autoritario.

La virilidad está basada en la energía creativa, que implica la fuerza volitiva para aprender el dominio de sí, tanto en el control de la comida, el alcohol y el sexo, propio de los “hombres mundanos”. Toda esta fuerza libidinal es transportada al mundo laboral que se transforma en un ethos del trabajo. Se valora la independencia, la competitividad y la perseverancia. Los hombres deben insertarse en un mundo caracterizado por la pobreza, la miseria y la marginalidad, en donde los recursos son escasos, por lo que se exige perseverancia, responsabilidad, ahorro, trabajo duro y abnegación. Es por ello que se necesita de un espíritu anacoreta, lejos de los “hombres mundanos”, para sobreponerse a los efectos del síndrome de abstinencia con el “bautismo del Espíritu Santo”.

Sin embargo, ni lo más noble, como es el trabajo, reemplaza la familia, pero, ¡hay también del que no trabaje! La afirmación siguiente está presente: "el que no quiere trabajar simplemente no coma". Pero ello no justifica que el trabajo se constituye en el fin último, sino que es el medio que Dios da para mantener y velar por la familia, pero un medio que debe ser valorado y respetado, porque Dios lo ha provisto. Dentro de la providencia no sólo está contemplado lo material, sino también lo afectivo, lo moral y, por sobre todo, lo espiritual.

El hombre pentecostal asume una responsabilidad trascendental, se transforma en la "cabeza del hogar". Dicha responsabilidad significa una doble "provisión responsable": la provisión material y la provisión espiritual. Ser "cabeza del hogar" significa una nueva legitimidad del poder masculino. La conversión del hombre al pentecostalismo significa que se integra a la familia para quedarse como alguien integrado, responsable y esforzado por su familia, tanto por los hijos como por la esposa. La familia viene a ser la "pequeña congregación" y la "manada pequeña" que construyó. La familia es más importante que la Iglesia. Los textos religiosos lo señalan: "el que no es capaz de cuidar su familia, ¿cómo será capaz de cuidar la Iglesia del Señor?". La familia es el "altar divino", en donde Dios se manifiesta.

Este tipo de hombre tiene una concepción de Dios distante, aunque compasivo y perdonador, pero severo, poco afectivo y castigador, propio de la concepción paternal de la época, por lo cual es un tipo de masculinidad que transmitía esta distancia afectiva, física y autoritaria con su familia. Lo que significaba que la "trinidad divina" la aplicaba a su hogar construyendo una "trinidad doméstica": hombre-esposo-padre; mujer-esposa-madre; y niños-hijos-menores.

Esto se puede argumentar también que esto no implica necesariamente que haya derivado en un cambio en relaciones igualitarias en cuanto al acceso al poder, tanto en el “mundo privado” (el hombre es entendido como la cabeza del hogar) como en el “mundo público” (“proveedor responsable”). Sólo decimos que se evidencia una redefinición de la masculinidad, que no es producto de la influencia de un discurso externo, sino más bien es inherente al mismo discurso.

b). El hombre pentecostal en el templo

Una de las formas de evidenciar esta transformación de la masculinidad está dada con el control de los cuerpos, que de manera enfática debía definir el ser hombre y el ser mujer. Los pentecostales realizaban el ayuno, momentos en que el “morirse de hambre” no era una metáfora sino una realidad, debido a la pobreza y el desempleo, así que los alimentos se hacían más eficientes para los niños. Significa también alejar a los hombres de los “espacios maternos” representados por la cocina, tiempos en que buscar una mujer como esposa implicaba buscar una buena cocinera, que haga milagros con los precarios alimentos. En otro sentido, el duro trato con el cuerpo implicaba hacer pensar a los hombres que si eran capaces de controlar su apetito por los alimentos, una necesidad fundamental, ¿cuánto más se podía lograr con el control del alcohol? Encontramos relatos de pentecostales que se abstendían de alimentos hasta por cuarenta días.

Este espíritu penitente también conllevaba al realce de la vigilia, sobre todo en los fines de semana, momentos en que el atractivo de los bares se hacía más intenso para los hombres. Estas noches sagradas significaban entregarse a la oración individual y grupal, los cantos con contenidos luctuosos y caliginosos, es-

peranzados en el milenarismo. También estos momentos daban espacio a los testimonios y la posibilidad de expresar cómo otros habían vencido y cambiado años de vida disoluta, y, por último, recomponer fuerzas para enfrentar el lunes, para ir a aquellos espacios de trabajo fatigosos.

Se encuentra una fuerte frontera entre los hombres y las mujeres, y ninguno podía transgredir las fronteras. Las mujeres debían usar el cabello largo, faldas largas, sin maquillajes, bisuterías ni depilados. Los hombres debían usar el cabello corto, traje y corbata. Estas exigencias también eran muy interesantes para esta época, en que el acceso a vestimenta era restringido para los pobres. El dinero de los maquillajes, bisuterías y alcohol se podía invertir en alimentos, mejorar la vivienda y vestimentas para la familia, sobre todo en esto último, en donde los varones debían lucir terno y corbata desde la misma niñez como sinónimo de cambio de vida.

El hombre pentecostal es resocializado en nuevos modelos masculinos que se extraen del bagaje bíblico, en modelos como Abraham, José, Moisés, David o Daniel. Estos modelos masculinos implican una masculinidad trágica y quijotesca que tuvieron contra modelos culturales opresores y explotadores. Estos hombres fueron padres sacrificados, hombres ascéticos, hombres conquistadores, hombres guerreros, hombres abstemios. Desde este haz de modelos masculinos los hombres pentecostales lograron construir modelos masculinos contraculturales al machismo latino.

Con esta garba de modelos masculinos extraídos de la Biblia, el pentecostalismo también le permitió construir modelos de hombres que expugnaban la discriminación y la estigmatización hacia el pentecostalismo, sobre todo al hombre pentecostal que

era socializado como un “hombre de Dios” pacífico, sereno y plácido, para poder vencer la violencia de los “hombres mundanos” y en vez de volver las agresiones físicas y verbales, se señalaba que tales acciones no eran propias de tales hombres, sino una obra de Satanás, quien inducía a estos hombres a violentar a los “hombres de Dios”; así los “hombres mundanos” son instrumentos de Satanás y los “hombres pentecostales” son instrumentos de Dios; los “hombres mundanos” son hombres violentos, mientras que los “hombres pentecostales” son hombres de paz.

LA FEMINIZACIÓN DE LA MASCULINIDAD

Esta idea puede parecer muy execrable para los pentecostales, pero aludimos que “hombre pentecostal” significa un modelo cultural considerado como un hombre nuevo. El “hombre nuevo” puede asumir valores que tradicional y socialmente han pertenecido al mundo de lo femenino. En la conversión y la práctica pentecostal el hombre se vuelve pacífico, hogareño y más comprometido con su esposa e hijos.

El hombre debe ser imitador de Cristo, quien resaltó las “virtudes femeninas”. No debe ser violento sino “poner la otra mejilla”, “no debe hacer a los demás lo que a él no quiere que le hagan”, debe amar al prójimo y mucho más al “próximo” como sus familiares e incluso al enemigo. Así, en lugar de las “virtudes masculinas” de rudeza, agresividad y dominación, se deben valorar sobre todo la responsabilidad mutua, la compasión, la dulzura y el amor, virtudes tradicionalmente femeninas. En las distintas predicaciones se realzan otros símbolos femeninos como “virgen sensata”, “virgen insensata”, “novia de Cristo”, “dolores de parto”, etc. También se resaltan símbolos femeninos como “el dolor de

parto", que implica el amor y preocupación angustiosa, que tanto el hombre como la mujer deben sentir por aquellos que aún no han sido redimidos. Este "dolor de parto" se debe sentir y manifestar principalmente a través de la "oración intercesora", derramando lágrimas, a través de la ayuda del Espíritu Santo, por la "gente del mundo" que vive en pecado. El hombre es feminizado en la figura de Cristo.

El hombre debe pedir, buscar y evidenciar el "amor ágape": un amor tierno, dulce, compasivo, sociable y sensible, resultado de la presencia del Espíritu Santo, por sobre el reduccionismo del amor erótico y sexualizado, que va aparejado a la rudeza, la infidelidad, el alcoholismo, las peleas callejeras, etc., actitudes consideradas como constitutivas del "hombre viejo", pero el "hombre nuevo" debe imitar a Cristo y no al "mundo". Este "amor ágape" debe ser un testimonio del "ser hijo de Dios", diferente del "amor romántico" (que realza la frialdad, inaccesibilidad y aires de conquistador del hombre) o el "amor confluyente" del que nos habla¹⁴⁹.

De esta manera se rompe con el "machismo" asociado a la violencia y la rudeza. Desestimando la superioridad del hombre por su violencia o pendencia por culpa del alcohol, "farras" o "fútbol callejero". Estos pertenecen a la vida vieja, donde se rompe con la imagen del padre ausente, borracho, hipererotizado y aventurero; más bien construyen la imagen de un padre afectivo, protector y recompensador, aunque sigue siendo autoritario. Esto conlleva a un reencuentro y una resignificación con la figura paterna (Dios) y masculina (Jesucristo) y un desplazamiento de los roles del "hijo mayor", el "hijo hombre", "el compadre" y el "padrino" como sustitutos del padre. Este reencuentro y reconcilia-

¹⁴⁹ Giddens, 1992.

ción con la figura paterna y masculina resignificada con el “hijo descarriado” (en vez de un “padre descarriado”) y de la “oveja negra” produce tal reencanto que permite romper con la desesperanza aprendida y la virtuación de la pobreza, lo que lo hace ser un asiduo proselitista, agudo y persistente, principalmente entre las mujeres, quienes son las más favorecidas con esta resurrección del padre y la redención masculina.

LA PENTECOSFOBIA

Así, el pentecostalismo redime al hombre del machismo tradicional y lo inserta en un modelo cultural propio extraído de la Biblia, aplicándolo a un contexto nacional e histórico propio. Esta propuesta masculina contribuyó a un rechazo abierto a la cultura pentecostal, tanto de la visión masculina como de la femenina en relación al “hombre pentecostal”. Los “hombres mundanos” rechazaban a los “hombres pentecostales” por su inapetencia y abstinencia al alcohol. Aún el más mínimo consumo de alcohol era visto como una “obra de Satanás”.

Las mujeres “no pentecostales” también rechazaban a los “hombres pentecostales” considerados como estúpidos y tontucios por su rechazo al alcohol, por quedarse en casa y no frecuentar festividades y actividades populares. Estos hombres eran considerados pánfilos y desidiosos frente a la comunidad.

Los hombres pentecostales eran reconocidos por su temperancia y frugalidad. Incluso cuando algún evangélico recibía algún vaso de bebida alcohólica, decían: ¿cómo dicen que los canutos no toman?

A los hombres pentecostales se les exigía una vida sobria en el cual se condenaban los bailes; cine y teatro, programas radia-

les, la música secular, el fumar, etc. Incluso las festividades nacionales como las de fiestas patrias y de fin de año, consideradas como legítimas y propicias para el consumo del alcohol. Todo esto era considerado como pernicioso y actividades maléficas y satánicas. Esta negación y rechazo por parte de los pentecostales, considerados por la mayoría como normal y humano, significó elaborar una cultura pentecostal alternativa y supletoria a las negaciones en los cultos: música, danza, éxtasis, sueños, visiones, testimonios, aplausos, vitoreos, etc.

Así, los pentecostales constituían una frontera clara de oposición frente a la cultura popular y nacional. El pentecostalismo testificaba de un hombre nuevo con conciencia religiosa que promueve la paz, el trabajo digno, la responsabilidad familiar y la abstención de los vicios.

CAPÍTULO 4

Palabra de mujer: La exclusión y olvido de Elena Laidlaw como líder y fundadora del movimiento pentecostal chileno (1909-1910).

INTRODUCCIÓN

En los inicios del pentecostalismo chileno (1909) hay dos personajes relevantes: Willis Hoover y Nellie Laidlaw (desde ahora en adelante Elena). Sobre Hoover se ha construido una leyenda dorada, pese a los relatos que ensombrecen su aura nada la opaca. En cambio con Elena se construyó una leyenda negra, transformada en una anti-heroína, arrojada al olvido, tanto de las memorias institucionales como de las investigaciones en ciencias sociales.

Los investigadores que han escrito sobre la historia del pentecostalismo chileno¹⁵⁰ afirman y reafirman a Hoover cómo único y gran líder fundacional olvidando el protagonismo de Elena en el mismo proceso. Incluso investigaciones históricas especializadas en movimientos carismáticos y pentecostales, no la refieren¹⁵¹. Todas estas investigaciones tienen una clara visión masculina. En la bibliografía apologética de denominaciones pentecostales no sólo está ausente Elena, sino que además a Hoover le asignan todo el liderazgo y fundación del movimiento¹⁵². En las escasas

¹⁵⁰ Frodsham, 1926; 1946; Vergara, 1962; Prien, 1985; Kamsteeg, 1998; Hollenweger, 2005; Orellana, 2006; Anderson, 2004.

¹⁵¹ Burgess, & Van der Mass, 2003.

¹⁵² Hoover, 2002; 2007.

investigaciones que aluden a Elena¹⁵³, sólo se hacen breves referencias y aquellas que le brindan un espacio, la presentan como una mujer infame, vinculada al alcohol, a la morfina, la venta de lotería y prostitución. Una mujer esquizofrénica y engañadora¹⁵⁴.

Puede ser comprensible que en investigaciones teológicas o institucionales Elena sea excluida y olvidada como fundadora y líder del movimiento pentecostal, pero es incompresible que eso mismo ocurra en investigaciones de ciencias sociales. No obstante desde la teología encontramos algunas referencias que intentan redimirla del olvido como el trabajo de Elizabeth Salazar que destaca: “Elena era la principal líder del movimiento pentecostal que se estaba gestando”¹⁵⁵. Pero “existía un clima de hostilidad contra ella, pero también era contra lo que representaba”¹⁵⁶. No obstante pese a la aguda visión de Salazar no logra desarrollar ni argumentar las condiciones y carácter del liderazgo de esta mujer.

¿Por qué las investigaciones históricas han olvidado a Elena como líder y fundadora del pentecostalismo chileno? Quizás por la irrelevancia o escasez de las fuentes que se refieren a ella. Porque se han conformado con las fuentes oficiales de las denominaciones y no han recurrido a otras fuentes de la época. Por ello nosotros recurriremos a la Revista *Chile Evangélico*, periódico que sólo tuvo un año de existencia pero se dedicó a publicar y rebatir todas las difamaciones que hacían otros periódicos de la época como *El Heraldo Evangélico* (de la Iglesia Presbiteriana); el *Cristiano* (Iglesia Metodista) o *El Mercurio* (diario secular).

¹⁵³ Bullon, 1998; Sepúlveda, 1999.

¹⁵⁴ Kessler 1967; Bullon 1998.

¹⁵⁵ Salazar 1995.

¹⁵⁶ Salazar 1995: 67

En cambio *Chile Evangélico* fue un periódico independiente vinculado a un líder presbiteriano, sólo se publicó una decena de números, pero fue defensivo con el movimiento pentecostal, y en particular con Elena. Una vez que el movimiento pentecostal logra transformarse en iglesia en 1910, cambia de nombre a *Chile Pentecostal* y se elimina toda referencia a aquella que tanto defendieron y respaldaron.

En consonancia con lo que destaca Gedeon Freire para el caso de mujeres líderes pentecostales de Brasil que “el silencio debe ser oído”¹⁵⁷; queremos que la invisibilidad debe sea vista, el anonimato sea nombrado y que el olvido sea ser recordado. Para lograr esto, aunque parcialmente, hay que recurrir a las leyendas negras. Para ello seguiremos la línea teórico- metodológica de Michael Foucault, dado que es la única información con la contamos, no podemos descartar esos trozos de información, “podemos llegar a ella a través de las declaraciones, las parcialidades tácticas, las mentiras impuestas que suponen los juegos del poder y las relaciones de poder”¹⁵⁸. Eso nos ayudará, aunque sea parcialmente, a responder algunas preguntas como: ¿Qué esconden tales difamaciones? ¿Quiénes la difaman, quiénes la definden y por qué lo hacen?

Este trabajo tiene un propósito ambicioso: rebatir la idea instalada en las ciencias sociales, que en Chile Hoover fue el líder y fundador del movimiento pentecostal chileno. En cambio nosotros propondremos que fue Elena Laidlaw la líder y fundadora, mientras que Hoover sólo fue el patrocinador y administrador, y sólo cuando Elena es excluida, Hoover asume como líder y administrador, pero de la Iglesia Metodista Pentecostal en 1910. Para

¹⁵⁷ Freire 2013: 119.

¹⁵⁸ Foucault, 1996.

ello no hemos planteado como objetivo describir el rol de Elena en el nacimiento del movimiento pentecostal, las contribuciones que ella produjo, los motivos y las consecuencias de su exclusión.

LA INFLUENCIA DE ELENA LAIDLAW EN EL MOVIMIENTO PENTECOSTAL

La historiadora metodista Florrie Snow señala que Elena “fue hija de inmigrantes escoceses, que murieron de viruela. Quedó huérfana a la edad de 2 años junto a dos hermanitas, quienes fueron recogidas en 1891 por los misioneros metodistas Roland y Emily Powell en el Orfanatorio y Escuela Industrial de Santiago. Elena vivió con ellos hasta 1900. Una de sus hermanas volvió a Escocia, la otra se casó en Santiago”¹⁵⁹. El pastor Hoover destaca que “en el mes de agosto (1909), llegó a casa del pastor una joven, tal vez de 30 años de edad viniendo del hospital convalciente de una operación. Era una joven mala, habiéndose apartado del camino que le fue inculcado en un orfanatorio metodista donde fue criada. Fue llevada a las reuniones y fue convertida de una manera poderosa, y bautizada con el Espíritu Santo”¹⁶⁰. ¿Pero qué es lo que se entiende por joven mala? Se refiere a los vicios, pero “lo que se llama vicio se deriva de esta profunda implicación con la muerte”¹⁶¹, la muerte simbólica, que se manifiesta en varios estadios: la salida de la iglesia; el regreso y la conversión; el ostracismo y exclusión del movimiento pentecostal y finalmente de la expulsión de la Iglesia Metodista. Otros líderes protestantes destacan que “las bendiciones que el Señor está derramando, a

¹⁵⁹ En conversación personal con Florrie Snow, 23 de marzo del 2014.

¹⁶⁰ Hoover, 2008: 40

¹⁶¹ Bataille, 1999: 28.

través de Elena, son las compensaciones de Dios a la misericordia de dicha iglesia y particularmente del pastor Powell, para con los huérfanos del mundo”¹⁶². No se sabe en qué momento y por qué la vida de Elena toma un rumbo de mujer disipadora y otras licencias de las que se le acusa (alcohólica, idolatra o prostituta), pero a los treinta años regresa para liderar el movimiento pentecostal. Elena dio inicio y redefinió cuatro recursos simbólicos muy importantes para el desarrollo del pentecostalismo chileno.

Pese a que fueron varias las personas adultas, jóvenes y niños que tuvieron experiencias carismáticas, ella fue la que más sobresalió por sus dotes de liderazgo. “Entre algunos de los bautizados (por el Espíritu Santo) se suscitó una cierta desavenencia por causa de la grandeza de las manifestaciones de Elena, lo que causó extrañeza por lo nueva que era. En esta dificultad se juntaron en una especie de concilio, orando y pidiendo luz de Dios”¹⁶³ y decidieron dar libertad a las manifestaciones carismáticas. Aunque era considerada como viciosa, pero “el vicio como la forma significativa del Mal”¹⁶⁴, entendiendo que el colmo del mal, la induce a buscar el bien del carisma, experiencia que la elevó al estilo de los líderes pentecostales, donde no importa el pasado sino el presente e incluso cuanto más grandes son los vicios del pasado, más maravillosa es la redención. Elena será la primicia de la metamorfosis de vida que vivirán los convertidos al pentecostalismo, de pasar del anonimato al liderazgo.

Elena inició la danza extática en el pentecostalismo chileno que se manifestaba “cuando el Espíritu la tomaba, con los ojos cerrados iba a cualquiera parte de la congregación, sacaba de en

¹⁶² *Chile Evangélico* 1909, p. 3.

¹⁶³ Hoover, 2008: 40.

¹⁶⁴ Bataille, 1999: 29.

medio alguna persona, la hacía hincarse, le decía las cosas que tenía en su corazón, le llamaba al arrepentimiento, le ponía las manos encima y oraba y bendecía”¹⁶⁵. Se trata de una mujer que entra en éxtasis y danzando con los ojos cerrados y zigzagueando va donde alguna persona, la toma del brazo y la lleva al altar y hablándoles en lengua o bien le entrega alguna profecía. Aunque Elena fue olvidada, resurge en cada mujer que revive el rito femenino pentecostal iniciada por ella. No obstante Hoover no detiene esta experiencia sino que la toma con cautela; por ello destaca que “en ese tiempo todas estas cosas eran tan nuevas y extrañas, nos hallamos en el deber de estudiarlas; y para eso era necesario dejar cierta libertad. Viendo tanto fruto bueno no podíamos condenarlas meramente porque eran fuera de nuestra experiencia...forzosamente las cosas tenían que ser nuevas y extrañas”¹⁶⁶. Sin embargo las innovaciones propiciadas por Elena se transformaron en “leyenda por naturaleza sin tradición, que sólo puede llegar hasta nosotros a través de rupturas, borrones, olvidos, entrecruzamientos y reapariciones¹⁶⁷”, pero sin nombrarla ni reconocerla a ella, sino inventado por un anónimo, importando más la experiencia y el resultado y no quién lo haya inventado.

Una eventualidad empujó a Elena viajar a Santiago y liderar el naciente movimiento pentecostal. “En los primeros días de septiembre la hermana Elena quiso ir a Santiago para ver a una hermana carnal suya que estaba enferma. Como siempre se hace en circunstancias semejantes, se le dio una carta de constancia de su persona y de su relación a la iglesia, para los pastores a

¹⁶⁵ Hoover, 2008:41.

¹⁶⁶ Hoover, 2008: 41.

¹⁶⁷ Foucault: 82

donde iba”¹⁶⁸. Ella inaugura otro recurso importante en la cultura pentecostal: el testimonio, que se transformará en el exvoto pentecostal. No se trataba, sólo de la transmisión de experiencia de conversión, sino de una nueva experiencia, el bautismo del Espíritu Santo, del milagro de la transformación de vida y del incentivo a los convertidos a la experiencia pentecostal. A ella se le reconocía las habilidades de testimoniadora y predicadora, pero fue más que eso: fue una líder.

Para Hoover este liderazgo no era usurpación sino una obra del Espíritu Santo que usa a hombres y mujeres. No obstante para los líderes metodistas esto era una aberración “Hoover ha permitido, durante dos meses en la escuela dominical cosas gravemente imprudentes e indignas, en donde la Srta. Laidlaw ocupó casi todo el tiempo dedicado a la escuela con la imposición de sus manos en la cabeza de muchas personas pretendiendo así impartir el Espíritu Santo y el mismo Hoover se arrodilló delante de ella recibiendo la imposición de sus manos”¹⁶⁹. Otro recurso relevante para el pentecostalismo que redefine Elena, es la imposición de manos, algo también realizado por el protestantismo, pero ahora lo hace un laico, una mujer, una neófita y más aún una mujer que impone las manos sobre el pastor. Esta tradición seguirá en el pentecostalismo. Pese a construir una leyenda oscura esta mujer, a partir de los discursos de “la desgracia o el resentimiento, ellos entran en relación con el poder”¹⁷⁰, aunque es deshonrada pero es considerada y de esa forma se puede conocer su aporte.

Un cuarto recurso inaugurado por Elena es el rol de profetiza, que hasta hoy se ha desarrollado ampliamente en el pentecosta-

¹⁶⁸ Hoover, 2008: 42.

¹⁶⁹ Hoover, 2008: 68.

¹⁷⁰ Foucault: 82

lismo indígena, sobre todo en el mundo mapuche¹⁷¹. “Elena Laidlaw ha estado pretendiendo ser profetiza enseñando doctrinas extrañas y contrarias a las Escrituras y metodistas, nosotros por la presente rechazamos...en doctrina, métodos o conducta”¹⁷². Este descredito resulta significativo porque de otra manera “no habría ninguna posibilidad de que estos individuos, con su vida y sus desgracias, surgiesen de la sombra en lugar de tantos otros que permanecen en ella”¹⁷³. Elena generó un miedo innovador, el mismo Hoover opaca el rol de esta mujer al decir “Baste decir, para evitar impresión errónea... que Elena Laidlaw nunca ha sido, ni pretendido ser una enseñadora, ni se ha dado el título de ‘profetiza’. Este término ha nacido entre los enemigos de la obra y ha sido usado solamente por ellos. Ella se limitaba a dar su testimonio de su experiencia donde la invitaban o la permitían”¹⁷⁴. Hoover cedió a las presiones protestantes para disminuir y posteriormente excluir a Elena y transformarla en una “vida íntima convertida en brasa muerta en las pocas frases que la aniquiló”¹⁷⁵.

ELENA LAIDLAW FUNDADORA DEL MOVIMIENTO PENTECOSTAL

Sobre Elena cae todo el poder de los improprios, no obstante a la difamación, justamente ella vive y aún existe en una memoria oculta y difusa gracias a esa execración. Es como “si no hubiese existido, pero sobrevive gracias a la colisión con el poder que no ha querido aniquilarla o al menos borrarla de un plumazo”¹⁷⁶.

¹⁷¹ Lalive D’Epinay, 1968; 2009; Williems, 1989; 2010: 12-18; Guevara, 2009: 172- 195.

¹⁷² Hoover, 2008:70.

¹⁷³ Foucault, 1996:82

¹⁷⁴ Hoover: 71.

¹⁷⁵ Foucault: 79.

¹⁷⁶ Foucault: 82.

Inicialmente el pentecostalismo fue descrito como un fenómeno pandemonio por “el escándalo del grupo de fanáticos, rodeada por una histérica conocida entre ellos como la “hermana” Elena, y que se entregan a actos de fanática exaltación y pretende tener visiones, hacer curaciones, y de todo lo que es usual en estas enfermedades mentales”¹⁷⁷. La expresión de fanatismo siempre ha estado vinculada al mundo sagrado, ya sea a los oráculos, porteros o servidores de los templos, pero también al fervor frenético y delirante de la expresión sagrada, pero sin connotaciones negativas. No obstante con la institucionalización de la religión, y luego con la modernidad, todo fervor religioso es considerado parte de los desenfrenados e ignotos, tolerado para las mujeres y los sectores populares, pero despreciado por los llamados “normales” o gente de bien.

El periódico vincula otros conceptos tales como: “histeria”, “enfermedad mental” y “embaucador”, por lo tanto la elaboración de la infamia hacia Elena, “no es sino una modalidad de la universal fama”¹⁷⁸, como ha ocurrido con otras mujeres líderes del movimiento pentecostal en Argentina¹⁷⁹ o Brasil¹⁸⁰, sólo por nombrar dos casos. Pero aún en el intento de desacreditación, una “apóstata recoleta, pobre alma perdida por caminos ignotos,

¹⁷⁷ Diario *El Mercurio*, 2 de octubre de 1912.

¹⁷⁸ Foucault: 82

¹⁷⁹ Un caso conocido es el Alice Word, fue ella quien estableció la primera iglesia pentecostal en Argentina. Además, aunque nunca la iglesia de 25 de Mayo tuvo una congregación numerosa, pasaron por ella muchos de los que serían los primeros líderes nacionales (Saracco, 1989). No obstante Mónica Tarducci, destaca que Alice Word fue olvidada como originaria del movimiento pentecostal en Argentina (Tarducci, 2005).

¹⁸⁰ El caso de Frida Vingren, líder y fundadora de las Asambleas de Dios en Brasil. Es un caso patético, pese a no ser olvidada, sin embargo fue degradada al ser declarada loca, internada y su hijos repartidos en orfanatorios, para sacarla de liderazgo, y de esa forma evitar e impedir para que las mujeres asuman liderazgos pastorales (Freire, 2013:118).

infame de pleno derecho”¹⁸¹, se produce una contradicción: esta mujer anónima e innombrable existe gracias a que el poder de la palabra periodística ha logrado darle vida a través de las “la concisas y terribles palabras que estaban destinadas a convertirla para siempre en un ser indigno de la memoria de los hombres”¹⁸².

Elena no tiene apellido, tiene apelativos, porque es considerada como una heroína del mal, “entre todas las mujeres, parece haber sido objeto de una maldición privilegiada”¹⁸³. Pero pese al velo de infamia que la cubría, se transformó en una líder del movimiento pentecostal, antes que éste sea autónomo: “una hermana recién llegada de Valparaíso, que trae según ella, la misión de hacer algunas revelaciones, deseó hablar, a lo que se opuso tenazmente el pastor, sin que le valiese los ruegos de los concurrentes que deseaban oír la iluminada...”¹⁸⁴. Apelativo desacreditador: la iluminada. En el protestantismo la experiencia extática había quedado fuera de la institución, cualquier mensaje de una mujer laica, neófito y con un pasado en duda, resulta sospechoso. La “tensión moral y el rigor ahogaban a ese mundo”¹⁸⁵, del poder pastoral-masculino por el poder laico-femenino.

Pese a que en la revista *Chile Evangélico*, tanto hombres como mujeres tenían la oportunidad de enviar su cartas, eran hombres fundamentalmente quienes enviaban carta de elogios y respaldo a la labor testimonial y expansiva de Elena “...quería la oportunidad para darnos un mensaje que había recibido por medio de una revelación...tuvimos el agrado de oír su mensaje, el cual debemos de confesar que hizo un gran provecho a nuestras almas, por ve-

¹⁸¹ Foucault: 82.

¹⁸² Foucault

¹⁸³ Bataille: 25

¹⁸⁴ Diario *El Mercurio*, 14 de septiembre de 1909.

¹⁸⁵ Bataille : 40.

nir conforme a la palabra de Dios”¹⁸⁶. Los hombres cuando tienen una autoridad subalterna respetan y toleran el poder de una mujer. Es lo que se muestra en este relato, en donde se manifiesta que la palabra o el poder de la mujeres es escudriñada y son los hombres las que las legitiman, autorizan y promueven, pero sólo cuando no hay una lucha por el liderazgo. Cuando se trata de esto último, son ellos quienes la invisibilizan, obstruyen o excluyen. Pero como no ha llegado aún esa lucha, promueven el liderazgo de Elena “al día siguiente esperábamos presentar este testimonio a los demás hermanos que no habían tenido la oportunidad de oírlo en esa noche, y así nos dirigimos a la Escuela Dominical... Una vez terminada la Escuela Dominical y reunida la congregación, nuestra hermana (Elena), pidió permiso a nuestro pastor, el sr. Robinson, para saludar y dar las buenas nuevas a la congregación, habiendo tenido conocimiento que era de Valparaíso, se opuso tenazmente, cantando un himno, a fin de ahogar las súplicas de la hermana y de toda la congregación”¹⁸⁷.

Los feligreses metodistas no manifestaba rechazo a Elena, los obstáculos más bien llegaron desde los pastores al negarle un espacio y un tiempo de derecho a la palabra. El fundamento era porque venía de la congregación de Valparaíso del lugar donde se estaba llevando a cabo la manifestación pentecostal. Tales eran las razones por el doble rechazo: a ella como mujer y a lo que encarnaba: el carisma. En este sentido “el punto más intenso de esta vida, aquel en que concentra su energía, radica precisamente allí donde colisiona con el poder, lucha con él; intenta reutilizar su fuerza o escapar a sus trampas.”¹⁸⁸ Aunque pierde, no obstan-

¹⁸⁶ *Chile Evangélico* 19 de noviembre de 1909, Concepción, p. 2.

¹⁸⁷ *Chile Evangélico* 19 de noviembre de 1909, Concepción, p. 2.

¹⁸⁸ Foucault: 82.

te muestra que su derrota no es total. Elena logra transformar la realidad religiosa, incluso dar origen a un nuevo movimiento religioso, pese que sea a costa de su honra y memoria.

Un miedo se apodera de los pastores metodistas: que el carisma supere la institución y que además este nuevo liderazgo lo encarne una mujer, por ello la excluyen y a quienes la respaldan. Así:

Habiendo sido objeto de tan abierto desprecio, algunos de nosotros nos dirigimos a nuestro pastor para interrogarle cuál era el motivo que le había inducido a proceder con tan jerárquica resolución, recibiendo como respuesta el abandono inmediato del templo, con la respectiva advertencia, que en ese mismo momento quedábamos destituido de la congregación¹⁸⁹.

Quienes defendían el liderazgo de Elena, y como tal la pentecostalización, fueron expulsados de la congregación. Aquí se expresa el paternalismo que desconfía del liderazgo de los líderes nacionales y el patriarcalismo que desconfía del liderazgo de una mujer. Esta colusión con el poder no es un hecho aislado ya que se repite “en la predicación de la tarde, en la Población Montiel... cuando llegamos, como el Sr. Robinson viera a nuestra hermana Elena, y mientras la congregación cantaba todavía, se dirigió a ella y le habló en inglés. “Si Ud. habla con alguien de estas cosas, la mando a la cárcel”. Aquí Elena sintió dos voces de mando: la de nuestro pastor, que si hablaba la mandaba a cárcel y la del Espíritu de Dios que le decía: “habla, no calles”¹⁹⁰. Los pastores de la Iglesia Metodistas manifestaban su aversión al fenómeno pentecostal y al liderazgo de Elena; la forma poco diplomática para

¹⁸⁹ *Chile Evangélico* 19 de noviembre de 1909. Concepción, p. 2.

¹⁹⁰ *Chile Evangélico* 19 de noviembre de 1909. Concepción, p. 3.

resolver un problema interno. Enviando a sus correligionarios a la cárcel. Pero el liderazgo de Elena es una lucha entre la tradición y la innovación, la institución y el carisma. Esto “es la rebelión del maldito al que el destino arrojó de su reino y al que nada detiene en el deseo ardiente de volver a encontrar el reino perdido”¹⁹¹, aunque ella pierde doblemente: a) es expulsada de la Iglesia Metodista Episcopal y es excluida del movimiento pentecostal; b) y finalmente es excluida de la memoria pentecostal siendo arrojada al olvido.

“Una vez que hubo terminado el culto, y cuando se iba a cantar el último himno, nuestra hermana se puso de pie y pidió permiso para hablar, recibiendo una respuesta favorable del Señor Baumann, pero tan pronto como quiso hablar, se puso delante de ella un fornido guardián, para llevar a la hermana Elena a la comisaría”¹⁹². La idea no es sólo, no dejarla hablar, sino un indicativo para que otras mujeres no se atrevan a liderar: “hubo una protesta general, pero que no sirvió de nada para calmar el ánimo del Sr. Rice...pidió fuerza armada para venir y llevar presa a la hermana y arrojar a la calle a toda la iglesia”¹⁹³. Es para darle un escarmiento, un intento para disminuir su apoyo e influencia que estaba teniendo en las congregaciones metodistas, por ello decide enviarla detenida con la policía. Elena tenía una notoria influencia: “Una vez en la calle, y viendo desfilar el pelotón de policía llevando a la hermana Elena quisimos acompañarla hasta la Comisaría y así en la retaguardia, nos pusimos a cantar el himno El Fuego y la Nube...una vez que llegamos al cuartel nuestra hermana Elena fue introducida y nosotros obligados a salir del cuar-

¹⁹¹ Bataille: 33.

¹⁹² *Chile Evangélico* 19 de noviembre de 1909. Concepción, p. 2.

¹⁹³ *Chile Evangélico* 19 de noviembre de 1909. Concepción, p. 3.

tel...los pastores fueron tan bien atendido por el Señor Oficial de Guardia, que los hizo acompañar a su casa por dos miembros de la policía y a nosotros se nos dijo que si volviéramos a molestar a estos señores se les “rajaría la cabeza a palo” y se nos llevaría a la cárcel. Con esto se terminó el memorable 12 de septiembre de 1909”¹⁹⁴. De esta experiencia sacrificial de Elena se desprenden dos recursos importantes para el pentecostalismo: la himnología marcial y la importancia que tuvo Elena para el nacimiento del pentecostalismo chileno.

En, relación al himno referido se transformó en uno de los más discutido e influyentes. En primer lugar se trata de uno de esos “cantos que instan a ponerse de pie, como huestes de soldados dispuestos a la lid que para la fe no hay batalla indecisa”¹⁹⁵. No obstante para Cristian Guerra, este himno tiene otra connotación, “se presenta una imaginería veterotestamentaria, el pueblo de Israel que peregrina o marcha por el desierto, guiado por su Dios Libertador manifiesto en la “columna de fuego y nube”, como se narra en el Pentateuco”¹⁹⁶. Lo que influirá profundamente en la imagen nómada de la vida que tendrá el pentecostalismo chileno durante el siglo XX.

Y en el fuego de noche fue /Y en la nube de día está
 El Señor que libró /De la cruel esclavitud
 Devolviendo la libertad/A su pueblo que escogió
 Que a la voz de un gran libertador /Venció sin ningún temor
 (Coro del Himno Cuando Dios a las huestes de Israel).

194

Chile Evangélico 19 de noviembre de 1909. Concepción, p. 3.

195 Galilea, 1990: 46.

196 Guerra, 2008: 32.

En segundo lugar, el relato muestra uno de los elementos más significativos y a la vez desconocido. Se trata del llamado “memorable 12 de septiembre de 1909”, considerado como la fecha oficial del nacimiento del pentecostalismo chileno¹⁹⁷. En ese día, feligreses de la Primera y Segunda Iglesia Metodista de Santiago, que apoyaban a Elena fueron expulsados de la iglesia. El motivo de la expulsión fue por el movimiento pentecostal proclamado y liderado por ella.

La criminalización del carisma y del liderazgo femenino, produjo una experiencia dramática para el grupo de pentecostalizado, ver como entre correligionarios se entregan a la policía, pero también confirmaban sus sospechas de la iglesia Metodista Episcopal y de sus misioneros, como “especialista sin espíritu”¹⁹⁸. Expresan que “...a las 12 PM del otro día (13 de septiembre) estábamos en la sala de espera del juzgado, para venirnos con nuestra hermana Elena para glorificar a Dios, por haberle dado Él la libertad, pues los deseos de nuestros pastores era aplicarle un castigo ejemplar”¹⁹⁹. Este acontecimiento también es destacado por diarios locales, pero se centran en la criminalización de la mujer, al decir “la Iluminada, como ésta se hace llamar, fue puesta en libertad, después de una noche de comisaría”²⁰⁰. No obstante, como “la prohibición diviniza aquello a lo que prohíbe el acceso”²⁰¹, entonces Elena, patrocinada por los disidentes, comienza a predicar y pese a los impedimentos institucionales que excluyen el carisma, se desarrolla en otro lugar. “...Nos fuimos a celebrar nuestra reunión a la casa del hermano Carlos del Cam-

¹⁹⁷ Orellana, 2006

¹⁹⁸ , Weber, 2001: 200

¹⁹⁹ Chile Evangélico 19 de noviembre de 1909. Concepción, p. 3.

²⁰⁰ Diario *El Mercurio*, 14 de septiembre de 1909.

²⁰¹ Bataille, op.cit. p. 37

po...reunidos allí nos dirigió la Palabra nuestro hermano Víctor Pavés”²⁰². De aquí se desprenden otros dos elementos importantes:

En primer lugar, el inicio de los cultos pentecostales en casa. El pentecostalismo se constituyó como una religión casera y sin templos. Aunque esto no es nada nuevo, ya que el protestantismo lo venía haciendo desde su llegada a Chile en 1845 y luego “tras la epidemia de viruela en 1905 y sobre todo el terremoto de 1906, cuando la destrucción del antiguo templo obligó a la congregación de la Iglesia Metodista de Valparaíso a realizar reuniones en casas”²⁰³. Pero el pentecostalismo nació como la religión de los excluidos. Pronto se concebirá la vida como un pasaje a la muerte, a través de premilenarismo, por ello “durante los primeros tres años de vida del pentecostalismo chileno no se disponía de templos y los creyentes se reunían en las casas de los feligreses”²⁰⁴. Mientras que “el primer templo pentecostal se erigió en Valparaíso el año 1914 en una antigua bodega de licores que fue adaptada para los fines religiosos”²⁰⁵. Al nacer como un movimiento religioso desheredado, “la sacralidad se constituía ahí donde estaba la comunidad, ya fuera una casa, calle, plaza o el campo abierto”²⁰⁶.

En segundo lugar, aparecen dos hombres que serán líderes fundadores, tanto del naciente pentecostalismo como de dos grandes denominaciones pentecostales. Carlos del Campo, quien luego de su independencia, fue nombrado pastor, y por algunos motivos desconocidos se fue a Río Bueno, a pastorear una iglesia

²⁰² *Chile Evangélico* 19 de noviembre de 1909. Concepción, p. 2.

²⁰³ Guerra:30

²⁰⁴ Barrios, 1999: 91

²⁰⁵ Barrios, 1999: 91.

²⁰⁶ Barrios

de la Alianza Cristiana y Misionera, quizás por la apertura que esta iglesia tuviera con el movimiento pentecostal, especialmente con Elena. Pero un año después se separa de la Alianza, y da inicio a una nueva denominación que hasta hoy existe, conocida como Iglesia del Señor, fundada el 11 de diciembre de 1911. Por otro lado, Víctor Pavez era ayudante del pastor Pastor W.T. Robinson, y debido a la negativa de éste de autorizar a hablar a Elena, son forzados a salir junto a 35 fieles de la Iglesia Metodista Episcopal de Santiago y que posteriormente el pastorea. De alguna forma Pavez fue el primer pastor pentecostal chileno.

Elena se reúne con los disidentes “en reuniones todas las noches durante dos semanas con los pentecostales”²⁰⁷, quienes estaban repartidos en dos congregaciones Primera Iglesia Metodista Nacional, pastoreado por Víctor Pavez Toro y Segunda Iglesia Metodista Nacional, dirigidas por Carlos Leyton, Guillermo Toro, Eutaquio Cerda y Manuel Umaña. Después Elena se regresa a Valparaíso, en donde es respaldada por Hoover para extender el movimiento pentecostal a otras denominaciones protestantes. Entonces Elena, entrega su testimonio que en realidad es una prédica. Pero los periódicos seguirán dándole tribuna enfatizando su carisma: “la hermana Elena ejercía en Valparaíso la profesión de iluminada, donde comunicaba sus revelaciones y pretendía expulsar demonios de algunos que se decían poseídos”²⁰⁸. Pero “existe una falsa infamia de la que se benefician hombres (y mujeres) que causan espanto o escándalo. Aparentemente infames a causa de los recuerdos abominables que han dejado, de las maldades que se les atribuyen”²⁰⁹.

²⁰⁷ Hoover:298

²⁰⁸ Diario *El Mercurio*, 14 de septiembre de 1909.

²⁰⁹ Foucault: 82.

El liderazgo e influencia de Elena es innegable, mientras que los líderes masculinos del movimiento pentecostal la reconocen sólo como testimoniadora y profetiza, no obstante sus adversarios, pese a la difamación, le dan el reconocimiento real que ella tuvo en el movimiento. Justamente por su liderazgo, que sólo pudieron reconocer los adversarios, fue lo que produjo la ruptura entre movimiento pentecostal y metodismo. Así lo recocía “el Superintendente Sr. Rice “Afirmó que esa iglesia (de Valparaíso, pastoreada por Hoover) estaba gobernada por una mujer inmundada (la hermana Elena)...todas las manifestaciones eran por fuerza del hipnotismo más grosero”²¹⁰. De igual forma Arturo Oyarzún, pastor de la Alianza Cristiana y Misionera. “en 1909 hubo un gran movimiento del Espíritu Santo, encabezado por Elena Laidlaw que se dejó llamar profetiza”²¹¹. Hoover era el pastor de la iglesia, pero Elena era la líder. Por ello el Superintendente quería tomar decisiones extremas, “iba a usar toda su influencia para hacer cesar la obra en Valparaíso” (Hoover, 2008:44). Lo más contradictorio es que los adversarios de Elena la consideraban predicadora, profetiza y líder del movimiento pentecostal, algo también destacado por el “Obispo Bristol que en una entrevista dada a la revista *Christian Advocate* el 3 de noviembre de 1910, considera a Elena una líder del movimiento pentecostal, aunque de dudosa reputación”²¹².

²¹⁰ Hoover: 44

²¹¹ Oyarzún, 1921: 50.

²¹² Hoover: 163.

ELENA LAIDLAW LÍDER DEL MOVIMIENTO PENTECOSTAL

Los mismos pastores norteamericanos alimentaron el liderazgo de Elena y del movimiento pentecostal al excluirlos y expulsarlos. “Teniendo conocimiento acerca de vuestro deseo de saber cuál es el mensaje que traía la llamada “iluminada” o “profetiza”, les diré que yo y mis hermanos estamos dispuesto a darlo nuevamente, porque dicho mensaje es una bellísima exhortación del perfeccionamiento de nuestra vida espiritual...centrado en la Biblia... ¿Es esto inspirado por el espíritu del diablo? No: mil veces no”²¹³. Es una lucha de representaciones del fenómeno carismático: los adversarios de Elena la llamaban “iluminada” y los pentecostalizados la llamaban la profetiza. Los adversarios concebían tal fenómeno como una experiencia diabólica; los otros la defendían como una experiencia bíblica, al decir: “he aquí el mensaje que nos trae esta maltratada hermana. Ahora lo que hemos aceptado este mensaje estamos comiendo de los hermosos frutos que ha dado. ¡Oh hermanos, esto es una verdadera bendición de Dios! Estamos todos gozoso que no podremos cerrar nuestras bocas ni avergonzarnos ante ningún hombre de este mundo”²¹⁴. En este mensaje firma Enrique Jara Ortiz, uno de los líderes de la pentecostalización, posteriormente será nombrado pastor pentecostal. El Sr. Jara aquí hace una defensa de Elena y además destaca que ella es “una maltratada hermana”, en este caso, por los periódicos protestantes, seculares y por los pastores metodistas. Estas fuentes “han dejado trazos -breves, incisivos y con frecuencia enigmáticos- gracias a su instantáneo trato con el poder, de forma que resulta ya imposible reconstruirlas tal y como pudieron ser

²¹³ *Chile Evangélico* 19 de noviembre de 1909. Concepción, p. 3.

²¹⁴ *Chile Evangélico* 19 de noviembre de 1909. Concepción, p. 3.

en estado libre”²¹⁵. Lamentablemente sólo hay dos fuentes, una que difama y otra que defiende. Hasta ahora no hay escrito de la propia líder. Es decir sólo conocemos a Elena por lo que se dice de ella.

Pese a la desacreditación por un lado, y el carácter sibilina de Elena por otro, no obstante la defienden: “Querido hermano, con mucha tristeza creo lo que ud. me comunica de Elena Laidlaw, pero no me sorprende demasiado desde que Pedro blasfemó de su Señor y David se fingió loco por temor de Acis, rey de Gat”²¹⁶. Al desprestigio de Elena, ahora se le agrega la idolatría. Es una acusación que está haciendo Juan de Dios Leiton y la defensa lo hace Tulio Rojas, ambos posteriormente serán parte del naciente e independiente movimiento pentecostal. Tulio Rojas Moran²¹⁷ es parte de los pentecostalizados, pero de la Iglesia Presbiteriana de Concepción, lo que demuestra que el movimiento pentecostal afecta, no sólo a la Iglesia Metodista, sino al protestantismo misionero en general: metodistas, presbiteriano y aliancistas y quizás bautistas, todos son influenciados por el movimiento pentecostal difundido por Elena, patrocinada por Hoover.

En una lucha permanente entre la institucionalidad y el carisma, entre la tradición y la innovación, la racionalidad y la emocionalidad como si fueran dos realidades mutuamente excluyentes; los pentecostalizados defienden su postura al decir “¿qué interés puede haber en nosotros, como evangélicos, en no creer en profetizas, en lenguas, en sanidades, en sueños? De todos

²¹⁵ Foucault: 81.

²¹⁶ *Chile Evangélico* 12 de noviembre de 1909. Concepción, p. 2.

²¹⁷ “Tulio Morán Rojas, pastor de la iglesia presbiteriana de Concepción en la época del avivamiento, simpatizante al punto que fundó el periódico Chile Evangélico para difundir sus posturas y quien tenía claras habilidades literarias”

modos, es preferible creer demasiado a no creer demasiado”²¹⁸. Elena para los adversarios era una profetiza, pero en términos desacreditador, mientras que, para los pentecostalizados era una mujer poderosa, llena del Espíritu Santo que además tenía los dones de sanidad y de interpretación de sueños: dos de los recursos simbólicos más valorados en el pentecostalismo. Al no poder deslegitimar el carácter divino de Elena, entonces se acusa a los que legitiman su “poder divino”. Se les acusa de ingenuos, ignorantes o heréticos. Aparece la dicotomía entre “creer demasiado” o “creer poco”, pero su creer no lo sustentan en la razón, sino en la emoción, retornando al cristianismo prístino, previo a la institución ya que “en cuanto el cristianismo es una estrictísima fidelidad al Bien, que fundamenta la razón”²¹⁹. Aquí una líder y un movimiento que se sustenta en el carisma y en la emoción.

El trabajo de expansión del movimiento pentecostal fue gracias a la difusión que brindó Elena: “Yo he tardado mucho en escribirles porque estaba esperando la visita de las dos hermanas de Valparaíso...hasta la fecha no han llegado porque han ido primero a Ancud”²²⁰. Elena, por ser una neófito viajó acompañada de Natalia de Arancibia (esposa del pastor Arancibia). Fueron ellas las que visitaron distintas congregaciones protestantes, fundamentalmente iglesias Alianza Misionera y Presbiterianas del sur de Chile. Pero fueron las iglesias presbiterianas las que fundamentalmente les abrieron las puertas y dieron espacio en el púlpito para que Elena testimoniara. Se destaca que “el día 11 de septiembre, a las 2 p.m. llegó un telegrama, despachado desde Valparaíso, anunciándonos la llegada de una de nuestra hermana

²¹⁸ Chile Evangélico. Viernes 12 de noviembre de 1909. Concepción, p. 2

²¹⁹ Bataille, op.cit. p. 40

²²⁰ Chile Evangélico. Viernes 1 de diciembre de 1909. Concepción, p. 2

Elena a Concepción”²²¹. Elena viajaba con Carta de Autorización del Pastor Willis Hoover, algo que después reclamará el Superintendente “la señorita Elena Laidlaw ha sido causa de disturbio y disensiones en Santiago y Concepción...ella ha viajado con una carta de recomendación”²²². “Estas breves y estridentes palabras que van y vienen entre el poder y esas existencias insustanciales constituyen para éstas el único momento que les fue concedido; es ese instante lo que les ha proporcionado el pequeño brillo que les permitió atravesar el tiempo y situarse ante nosotros como un breve relámpago”²²³. Brillo que no se ha borrado pese al olvido.

Pese a la queja de los pentecostalizados, la difamación les dio visibilidad. “Y ¿Qué haremos cuando oímos decir que esa obra de iluminados, de mesmerismo, de hipnotismo, de sugestiones, de brebajes y tantas otras frases por el estilo, sin sentido común ni amor, según parece, porque el amor parece haber desaparecido y no sabemos si dicen la verdad o es sólo obra de envidia, el despecho, el error, o cosa parecida; y lo que han escrito son hombres verdaderamente convertidos y espirituales, o sólo partidistas”²²⁴ Aquí aparece otro líder del movimiento, Carlos Leighton, quien también llegará a ser pastor del pentecostalismo, pero no hace una defensa de Elena, sino del movimiento, de los pentecostalizados. “Están con nosotros, y pasaron a nuestra mesa de Comunión las hermanas Natalia de Arancibia y Elena Laidlaw”²²⁵. La Sra. Natalia era esposa, también de uno de los líderes de los pentecostalizados, quien posteriormente llegó a ser pastor pentecostal. De igual forma la Sra. Natalia llegará a ser una notable

²²¹ Chile Evangélico. Viernes 19 de noviembre de 1909. Concepción, p. 2

²²² Hoover 2008: 69.

²²³ Foucault, op.cit. p. 82

²²⁴ Chile Evangélico. Viernes 26 de noviembre de 1909. Concepción, p. 1.

²²⁵ Chile Evangélico. Viernes 26 de noviembre de 1909. Concepción, p. 3.

mujer pentecostal, aunque más esposa de pastor, ya que junto a su esposo se harán cargo de una iglesia en Concepción, donde a su vez tendrán una hija que posteriormente llega a ser la primera y única pastora, reconocida por la Iglesia Evangélica Pentecostal. Cada potencial líder se vio beneficiado de la influencia de Elena.

“Las hermanas Natalia de Arancibia y Elena Laidlaw salieron el sábado con dirección a Valdivia del hermano Sanhueza y de nuestra hermana Isabel F. de Núñez”²²⁶. La difusión del movimiento pentecostal en las distintas iglesias se extendió desde Valparaíso hasta la Isla de Chiloé. En varias de estas iglesias salieron líderes con unas pocas personas, convencidas del movimiento, que posteriormente se unirán a Hoover. Fue así como el movimiento pentecostal tenía congregaciones desde Valparaíso hasta Valdivia, sin embargo no fue una tarea fácil porque la infamia le antecedía y por ello “la información que El Heraldo Evangélico dio sobre la hermana Elena Laidlaw, haciéndola aparecer como dando dinero para que se encendiera velas a la Virgen. No hago mención de este punto para defenderla a ella, porque conviene que estas cosas sucedan y que ella reciba humillaciones y afrentas para hacer más gloriosa aún la obra que el Señor le ha encomendado”²²⁷. El periódico *El Heraldo Evangélico* que intenta bajarle el perfil a Elena, acusándola de ser una idólatra. Sin embargo, los pentecostales transforman esas notas de desprestigio como un argumento mesiánico. No obstante la “leyenda negra, pero sobre todo leyenda escueta, reducida a lo que fue dicho hace tiempo y que innumerables peripecias han conservado para nosotros”²²⁸, nos ayuda a entender que pese al desprestigio y

²²⁶ Chile Evangélico. Viernes 3 de noviembre de 1909. Concepción, p. 2.

²²⁷ Chile Evangélico. Viernes 10 de diciembre de 1909. Concepción, p. 1.

²²⁸ Foucault, op.cit. p. 82

humillaciones escritas hacia Elena no sólo le brindaron legitimidad mesiánica al movimiento pentecostal, como una lucha entre misioneros extranjeros y líderes nacionales, entre profesionales de la palabra y carismáticos, también nos ayuda a entender los impedimentos institucionales para que una mujer lidere un movimiento o se le reconozca como fundadora del movimiento.

“Elena es una joven convertida y puesta al servicio del Señor hace sólo meses, y ella hubiera caído en el pecado de que se le acusa ¿sería par Ud. hermano Terregosa, suficiente motivo para juzgarla tan mal que aún le negaría el saludo?”²²⁹ Pero más aún se le baja el perfil de la supuesta idolatría, ¿si así fuera? ¿Cuál sería el problema? La toleran ya que ella es una joven neófito, propensa a cometer errores. Se enfatiza que “Las iglesia de Valparaíso tiene su templo repleto de pecadores...Los hermanos de Santiago entregados a un trabajo abrumador...la iglesia de Concepción, sacudiendo su letargo de un largo sueño...Valdivia se levanta para no quedar sin parte en la repartición de estas cosa grandes...le sigue Osorno, La Unión, Temuco, Loncoche y Lautaro en el incendio del Espíritu Santo”²³⁰. El rol difusor del movimiento pentecostal de Elena tuvo un impacto en los templos metodistas, presbiterianos y aliancistas, no sólo para su crecimiento, sino también para la posterior salida de los pentecostalizado en busca de su independencia denominacional. Algunos casos conocidos como “un grupo de 40 integrantes de la Iglesia Presbiteriana abandonaron la iglesia para organizarse de manera independiente en enero de 1910, liderado por su pastor Tulio Morán”²³¹. Luego este grupo se unirá a Willis Hoover, junto al de Santiago y Valparaíso. También

²²⁹ Chile Evangélico. Viernes 10 de diciembre de 1909. Concepción, p. 1.

²³⁰ Chile Evangélico. Viernes 10 de diciembre de 1909. Concepción, p. 1.

²³¹ Orellana, op.cit p. 37

en Valdivia “un grupo de veinte personas abandonan la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, liderada por el pastor Carlos del campo”²³², pero no se unen a Hoover, sino que forman un grupo independiente conocida como Iglesia del Señor, en diciembre de 1911. Es por ello que Elena es difamada por los líderes protestantes, por la influencia carismática que promovía, pero también por la capacidad de liderazgo que tenía.

Se destaca que “...Uno de los fenómenos que más ha resalado en este despertamiento es la desaparición de las fronteras sectarias y así vemos metodistas de Valparaíso y Santiago con los presbiterianos de Concepción y los Aliancista del Sur en un abrazo de amor cristiano”²³³. Se encuentra un “sentido moral de la rebelión surgida de la imaginación y el sueño... Esta rebelión es la del Mal contra el Bien. Formalmente es contraria a la razón”²³⁴. Es el mal del carisma contra el bien de la razón, es el mal femenino contra el bien masculino. El llamado bien de la competencia y el individualismo racionalista protestante por el concebido mal del comunitarismo propuesto por el nuevo movimiento.

Al movimiento pentecostal se le asigna un doble carácter fundacionalista: crear nuevas comunidades religiosas y fortalecer las comunidades religiosas existentes. 1. En relación al primer punto se destaca su carácter misionero, evangelizador y de igles-crecimiento. Las Iglesias Metodistas, Presbiterianas y Aliancistas eran las iglesias más proselitistas y de crecimiento, sin embargo se habían estancado, perdiendo su fervor inicial. De esta manera el naciente movimiento pentecostal revitalizó el proselitismo laico y femenino. En segundo lugar el carácter ecuménico del mo-

²³² Orellana, op.cit p. 3

²³³ Chile Evangélico. Viernes 10 de diciembre de 1909. Concepción, p. 1

²³⁴ Bataille, op.cit. 33

vimiento al unir al protestantismo misionero en Chile de origen norteamericano. En el fondo la extensión del movimiento pentecostal liderados por Elena, vino a revitalizar el espíritu comunitario del protestantismo, pero éstos no lo quisieron. Justamente este doble espíritu fundacionalista es lo que le dará hará crecer al pentecostalismo chileno, transformándose en un proceso cíclico entre institucionalización y carisma; expulsión y nuevos movimientos; crecimiento y estancamiento.

Se reconocen el statu social y religioso de las mujeres: “Dios mandó a dos humildes hermanas (Natalia y Elena) desde Valparaíso para que nos comunicasen y fuésemos también recipientes de las grandes bendiciones que los hermanos de Valparaíso y Santiago estaban gozando...Hasta los pastores se humillaron hasta el polvo de la tierra. Los pastores son los primeros que resiste al Espíritu Santo y los últimos que se humillan en el polvo de la tierra”²³⁵. Aquí es el pastor de la Iglesias Alianza Cristiana de Valdivia quien hace un elogio y una defensa del rol carismático de Natalia y Elena. Pero resalta otro aspecto significativo, cuando dice “hasta los pastores se humillaron”; “los pastores son los primeros en resistir y los últimos que se humillan”, lo que enfatiza es que, son ellos los que resisten el liderazgo femenino. Estas mujeres están transformando la realidad religiosa protestante, “contra ese mundo real, dominado por la razón y que fundamenta la voluntad de pervivir, sólo existen dos posibilidades de revuelta. La más común, la actual, se traduce en la contestación (impugnación) de su carácter razonable”²³⁶.

²³⁵ H.L. Weiss, Pastor de Valdivia, Chile Evangélico. Viernes 10 de diciembre de 1909. Concepción, N°14. p. 2.

²³⁶ Bataille, op.cit. p. 34

“Vacilamos en aceptar que nos visiten las referidas hermanas...por los comentarios del *Heraldo Evangélico*...ahora queremos que nos visiten, como ya lo manifestó el hermano Weiss como también las mismas hermanas. No importa que nos llamen ilusionistas o fanatizados o locos”²³⁷. Esta noticia lo escribe Manuel Gómez, quien hace referencia sobre las descalificaciones aparecida en el *Heraldo*, pero “estos textos que hablan de ellos llegan hasta nosotros sin poseer más índices de realidad que los que trazan la Leyenda dorada o una novela de aventuras”²³⁸, nos ayuda a entender no sólo la postura de difamador de los adversarios, sino también la postura defensiva de los seguidores de Elena y sus reales intenciones. Es un aspecto significativo que el desprestigio que generaron hacia el movimiento pentecostalizado, y en particular sobre Elena, afectó la credibilidad, no obstante la defensa que hicieran algunos pastores del Sur, sobre todo de la Alianza Cristiana y Misionera y la Iglesia Presbiteriana ayudaron a disipar duda al respecto. “Hemos recibido información del hermano Weiss, sobre las maravillosa obra del Espíritu Santo que se está haciendo en Valparaíso. Los mensajes de la hermana Elena Laidlaw han electrizado el corazón de los pecadores...llorando y confesando sus pecados...La obra es verdaderamente magnifica, indicando que estamos en el principio de una gran obra que se prepara en este país”²³⁹.

¿Por qué costaba tanto reconocer el liderazgo carismático de Elena? Era pues el descrédito que los periódicos, principalmente protestantes habían disipado entre las iglesias protestantes. Pero el reconocimiento que algunos pastores habían realizado, como

²³⁷ Chile Evangélico. Viernes 10 de diciembre de 1909. Concepción, p. 3.

²³⁸ Foucault, op.cit. p.82

²³⁹ Chile Evangélico. Viernes 10 de diciembre de 1909. Concepción, p. 3.

el Pastor Weiss, otros pastores se atrevieron a darles una oportunidad para entregar su testimonio. Más aún muestran la importancia que Elena en el inicio del movimiento pentecostal en Concepción. Así “esta pura existencia verbal, que hace de estos desgraciados o de estos facinerosos seres casi ficticios, la deben precisamente a esa gracia o desgracia que ha hecho sobrevivir, al azar de documentos reencontrados, algunas raras palabras que hablan de ellos”²⁴⁰, pese a que nunca se escribió ningún discurso o predicación hecha por Elena. Sólo se habla de los efectos de sus palabras.

Se destaca que “las hermanas de Valparaíso se dirigieron el viernes a Gorbea y como han recibido numerosas invitaciones de otras iglesias, pasaron a Temuco, Lautaro, Loncoche, Victoria, Osorno, La Unión y probablemente irán también a Ancud... quisiera el Señor que estas dos siervas humildes puedan seguir juntas en esta obra”²⁴¹. Los “textos que siguen la existencia de estos hombres y de estas mujeres se reduce exactamente a lo que de ellos se dice; nada sabemos acerca de lo que fueron o de lo que hicieron, salvo lo que vehiculan estas frases”²⁴². Pero “tuvimos el gran placer de tener entre nosotros a las hermanas Natalia y Elena Laidlaw. Fueron muy bien recibidas por la congregación y podemos decir que han traído muchas bendiciones a nosotros. Hemos aprendido a orar mejor”²⁴³. Y se continúa con el deseo de los distintos líderes protestante que Elena pase por sus congregaciones: “he despertado un vivo interés por la gira que hacen las hermanas Arancibia y Laidlaw por las iglesias del sur y tendre-

²⁴⁰ Foucault, op.cit. p. 82.

²⁴¹ Chile Evangélico. Viernes 24 de diciembre de 1909. Concepción, p. 2.

²⁴² Foucault, op.cit: 82.

²⁴³ Chile Evangélico. Viernes 24 de diciembre de 1909. Concepción, p. 3.

mos a nuestros lectores al corriente de todos los acontecimientos que este suceso produzca en esa región”²⁴⁴. En este caso es la escasez, y no la prolijidad, lo que hace que se entremezclen la ficción y lo real²⁴⁵.

ELENA LAIDLAW: SÍMBOLO DE EXCLUSIÓN DEL LIDERAZGO
FEMENINO EN EL MOVIMIENTO PENTECOSTAL

¿Qué pasó con Elena? Kessler logra decir algo al respecto, a partir de testimonios orales de hijos de los líderes iniciales como Victor Pavéz Ortiz destacó que “Nellie terminó sus días como drogadicta e irredenta”²⁴⁶. ¿Si esto es así, por qué sucedió? ¿Por qué Elena dejó de ser líder? ¿Por qué una vez que se constituye el movimiento pentecostal Elena se torna invisible e innombrable? Fue Hoover quien dio vida y muerte al liderazgo de Elena, “a final de ese año (1909) Hoover repudió a Nellie”²⁴⁷. De igual forma el Obispo Metodista Bristol destaca “Elena fue repudiada por Hoover y por los otros que la consideraban profetiza”²⁴⁸. Una vez que el movimiento pentecostal fue difundido y alcanza autonomía Hoover le quita su respaldo a Elena esto lo hace en consonancia con los otros nuevos líderes pentecostales, que antes la consideraban un instrumento del Espíritu Santo, ahora la perciben como una mujer peligrosa. Elena “después de los acontecimientos de 1909 y su gira por el sur de Chile en 1909 – 1910, fue discontinuada como miembro en plena comunión de la Iglesia Metodista Episcopal, el 30 de abril de 1910”²⁴⁹. De esta manera redujo el

²⁴⁴ Chile Evangélico. Viernes 24 de diciembre de 1909. Concepción, p. 3.

²⁴⁵ Foucault, op.cit. p. 82.

²⁴⁶ Kessler, op.cit. p. 121.

²⁴⁷ Kessler, op.cit.p. 121.

²⁴⁸ Hoover, op.cit. p 163.

²⁴⁹ Snow, op.cit. 2014.

rol de la mujer al mínimo para evitar que en el futuro aparezcan otras líderes que socaven la autoridad masculina.

Dorothy de Bullón destaca que una vez que el movimiento pentecostal se reagrupa y solicitan a Hoover como líder, éste “establece un patrón de liderazgo. Los hermanos tenían que obedecer a los pastores”²⁵⁰. El pastor se torna en la figura paternal. Incluso para mantener el control en los cultos pentecostales, Hoover estableció que “el pastor debía tocar una campana para restaurar el orden”²⁵¹. Tanto fue el liderazgo masculino fuerte y autoritario que estableció Hoover “que se creó la tendencia de un culto a la personalidad pastoral”²⁵² y elimina, incluso, la posibilidad que “la esposa del pastor sea llamada pastora”²⁵³.

Elena fue emblema inicial del movimiento pentecostal chileno. El protagonismo fundante que tuvo ella en el movimiento pentecostal y su expansión por el sur de Chile, fue una verdadera revolución religiosa y social que se estaba produciendo, pero justamente cuando “aparentan dedicarse a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado”²⁵⁴, para excluirla y silenciarla. Este temeroso conjuro confabuló para que Elena sea una heroína negra y excluida del liderazgo mientras elevan a Hoover a héroe áureo, produciéndose así equívoco entre lo real y lo ficticio.

Una vez que el movimiento pentecostal se independizó, el rol testimonial y predicativo de las mujeres continua, pero ya no en el nivel de liderazgo de Elena, incluso continua su compañera de

²⁵⁰ Bullón, op.cit. p. 66.

²⁵¹ Bullón, op.cit. p. 66.

²⁵² Bullón, op.cit. p. 68.

²⁵³ Vergara, op.cit. p. 120.

²⁵⁴ Marx, 1983: 107.

misiones: Natalia, como se conoce en relatos posteriores realiza “una jirá por las iglesias...regresarán a nuestra iglesia nuestras hermanas Natalia de Arancibia y Rosa de Pino, después de visitar Río Bueno, La Unión, Gorbea, La Faja, Pitruñquén, Temuco y Mulchen²⁵⁵.”

A medida que el naciente pentecostalismo se iba institucionalizando, comienzan a preocuparse por el rol de las mujeres, para controlarlas y evitar liderazgos femeninos revolucionarios como el de Elena. Por ello se preguntaban ¿Cuál es el ministerio de la Mujer? Al ser un movimiento nuevo esta pregunta se responde recurriendo a un artículo publicado en una revista del pentecostalismo norteamericano llamado *The Trust*. En el artículo se defiende el rol de la mujer como profetiza, predicadora, maestra al igual y a la par de los hombres, de igual forma tampoco debe importar el statu de la mujer, es decir si es soltera o casada, joven, adulta o ancianas. Se defiende el rol ministerial de la mujer fundamentado en el Antiguo y Nuevo Testamento²⁵⁶. Dado el rol misionero de las mujeres la pregunta es ¿cuál es y debería ser el rol al respecto? Para ello se recurre al *The Apostolic Faith* “¿Son llamadas las mujeres llamadas a predicar el evangelio? En Cristo Jesús no hay macho ni hembra, porque todos vosotros soy uno en Cristo. El Espíritu Santo profetiza y predica por una y otra persona...pero la Biblia no impide a la mujer dar testimonio ni profetizar en la iglesia²⁵⁷”. Las mujeres pueden hacer de todo, excepto predicar desde el púlpito y ser líderes pastorales.

Después de Elena aparecerán otras mujeres que difundirán el movimiento pentecostal, pero ahora hacia el norte de Chile:

²⁵⁵ Chile Pentecostal. 15 de enero de 1912, Concepción, p. 7.

²⁵⁶ Chile Pentecostal. “El Ministerio de la Mujer”. 6 de abril 1911, Santiago, pp. 5-6.

²⁵⁷ Chile Pentecostal. 15 de enero de 1912, Concepción, p. 7.

“damos gracias al Señor porque constantemente recibimos las visitas de algunos siervos de Dios que nos alienta y edifican con sus experiencias cristianas. El 15 de mayo siguió viaje al norte la querida hermana Jerónima Cáceres viuda de Pérez, cuya visita nos ha sido de bendición”²⁵⁸. Pero como ya Elena no estaba en el liderazgo, el pentecostalismo no tuvo éxito en el norte de Chile. Pero ya no serán líderes, sino mujeres sumisas, ya no serán heroínas infaustas, sino mujeres grises que harán brillar las aureolas masculinas, mientras ellas permanecen en silencio e invisibles. Ya no serán las jóvenes rebeldes, sino silentes como Julia: “hemos tenido por algunos días la joven hermana Julia Hernández de la Iglesia Pentecostal de Gorbea, que ha venido a nuestra iglesia con un mensaje de Dios... fueron solamente unas pocas palabras, que tocaron el fondo de nuestro corazón que nos conmovieron a pedir más santidad y estar más cerca de Dios, nuestro Padre”²⁵⁹

De esta manera los hombres utilizaron a Elena para promover el pentecostalismo entre las iglesias protestantes y una vez que lo lograron, Elena ya no fue útil y entonces ella fue excluida, posteriormente olvidada de la memoria pentecostal. Quienes la defienden la olvidan y quienes la desprestigian la guardan en la memoria. Entonces Elena fue transformada en “no haber sido nadie en la historia, no haber intervenido en los acontecimientos o no haber desempeñado ningún papel apreciable en la vida de las personas importantes, no haber dejado ningún indicio que pueda conducir hasta ella. Únicamente tiene y tendrá existencia al abrigo precario de las (pocas) palabras”²⁶⁰. La vida de esta mujer estuvo marcada por el dolor, la tragedia y el olvido. Cualquier mujer

²⁵⁸ Chile Pentecostal. 15 de junio del 1912, Concepción, N° 21. p. 7.

²⁵⁹ Chile Pentecostal. 15 de mayo de 1911, Santiago, p. 8.

²⁶⁰ Foucault, op.cit. p 82.

que quiera seguir la senda revolucionaria, influyente y adalid religiosa, caerá las imprecaciones que cayó sobre Elena. Después de ser excluida del movimiento pentecostal y ser expulsada de la Iglesia Metodista. “Durante el resto de su vida mantuvo contacto estrecho con su hermana y sobrino en Santiago. Se casó pero no tuvo hijos. Falleció el 10 de diciembre de 1952²⁶¹. Falleció en el Hospital Salvador de “absceso pulmonar y absceso del cerebro. Su sepulcro está en el Cementerio General de Santiago”²⁶².

Natalia de Arancibia (esposa de Ceferino Arancibia) tiene la oportunidad de dar sus testimonio a través de la Revista Chile Pentecostal, entre los diversos aspectos, hace una descripción del pentecostalismo como una religión de los pobres al decir: “Dios está obrando...en los viles y miserables, en aquellos de los cuales hablaba Pablo, ser como basura, ser la hez del mundo, pero imitadores de Dios como hijos amados”²⁶³. El espíritu pentecostal viene a representar el espíritu de su fundadora y líder no reconocida y olvidada: la religión de los pobres, miserables y desheredados ¿Quiénes son estos? Los inmigrantes pobres, huérfanos, mujeres, prostitutas, alcohólicos y viudas, todos encuentran un lugar en las comunidades pentecostales. Más bien los participantes del movimiento pentecostal son considerados como “personajes cuyas vidas son miserables, con excesos, mezcla de sombría obstinación y perversidad”²⁶⁴. No obstante pese a la descalificación de Elena, por lo menos fue nombrada y escrita y “podemos regocijarnos como si se tratara de una venganza por la suerte que permite que estas gentes absolutamente sin gloria surjan en medio

²⁶¹ Inscrición de Defunción el 11 de diciembre de 1952, Registro Civil de Providencia, Inscrición 646-E, Calle Miguel Claro

²⁶² Florrie Snow, *op.cit.*

²⁶³ Chile Pentecostal, Año I, N° 3. Diciembre, 18 de 1910. Concepción, pp-2-3.

²⁶⁴ Foucault, *op.cit.* p 79.

de tantos muertos, gesticulen aún, manifiesten permanentemente su rabia, su aflicción o su invencible empecinamiento en vagar sin cesar”²⁶⁵. De otra forma no habría registro de ella, aunque sean escasos, el juego del poder la sacó del anonimato.

Así los pentecostales negaron su líder y fundadora, quizás por vergüenza de que sea una mujer o bien por un pasado marcado, posiblemente, por el alcoholismo, la prostitución y la miseria. Antes prefirieron recordar a Hoover, profesional y misionero reconocido, como líder y fundador. Aunque en realidad fueron tres fuentes las que coadyuvaron en la exclusión y olvido. Primero son los líderes metodistas que intentan silenciar, excluir y difamar a Elena para delimitar claramente las fronteras de los roles femeninos dentro de la comunidad religiosa. En segundo lugar los periódicos, tanto seculares como religiosos, que hacen extensiva esta difamación con todo tipo de calumnias, prejuicios y estigmas. En tercer lugar aparecen los defensores del movimiento pentecostal, quienes la apoyaron inicialmente y luego la enviaron como emisaria del movimiento, para difundirlo entre las iglesias protestantes y cuando finalmente lograron el propósito, la excluyeron. De esta manera sobre la figura de Elena Laidlaw se construyó una imagen ejemplar respecto a un ejercicio prohibido para las mujeres: ultrajar, despojar, desterrar y silenciar, primero su persona y luego su memoria. Sobre ella se generó una leyenda de desprestigio, la cual, más que hacerla invisible, trató de deslegitimarla y arrojarla al olvido como líder y fundadora del movimiento pentecostal chileno.

²⁶⁵ Foucault, op.cit. p 82

CAPÍTULO 5

El vivir es Cristo y el morir como ganancia: Las actitudes ante la muerte en el pentecostalismo criollo chileno (1909- 1936).

INTRODUCCIÓN

En Chile la muerte ha sido un fenómeno notorio. En el siglo XIX, Chile se describe como “una tierra de guerra”²⁶⁶. Al igual que otros países latinoamericanos, durante un prolongado periodo de tiempo, constituyó el asentamiento físico de muchos conflictos bélicos. Es así como se pueden contabilizar un sinnúmero de conspiraciones, revueltas y motines; tres guerras civiles y dos guerras con Perú y Bolivia, con miles de muertos como resultado²⁶⁷, y la masacre mapuche²⁶⁸.

En el siglo XX, entre 1902 y 1908, hubo 200 huelgas. La represión cobró cientos de vidas: aproximadamente 100 muertos en Valparaíso en 1903, con ocasión de la huelga de los estibadores de la Pacific Steam Navigation Company; 200 víctimas en Santiago en 1905, con ocasión de la Huelga de la Carne. Posteriormente, la represión seguiría contra los trabajadores de Antofagasta en 1906, en la Plaza Colón; la Matanza en Santa María (1907); en 1920, en la Federac de Magallanes, la represión dejaría 30 muertos; la matanza de San Gregorio (1921); la Matanza de Marusia (1925); la matanza de Ranquil (1934); la matanza del

²⁶⁶ Góngora, 2003.

²⁶⁷ Vitales, 2000.

²⁶⁸ Bengoa, 2000.

Seguro Obrero en 1938; la huelga de la micro en 1957 y los más de tres mil detenidos desaparecidos durante el gobierno militar (1973-1989).

Parafraseando a Sabella²⁶⁹, quien dice que “la Pampa fue una fábrica de fortuna y de muerte”, podemos decir que Chile ha sido una tierra de sangre y de muerte, pero muerte del pueblo, del cual se habla y se escribe poco, a diferencia de los muertos canonizados del catolicismo y las fuerzas armadas.

La preocupación moderna por la muerte en Chile es una temática que arrancó en la época republicana. Esta preocupación implicó algunos de los siguientes cuestionamientos: ¿dónde enterramos a los muertos? ¿Lo seguimos haciendo al interior de los templos, práctica mortuoria que introdujeron los conquistadores españoles, o aceptamos la reforma borbónica, que consiste en sepultar a los muertos en los cementerios?

El gran reformador de los campos mortuorios en Chile, con una dura oposición del catolicismo, fue O’Higgins, en 1811. Durante su gobierno se inaugura el primer cementerio público, el 10 de diciembre de 1821. El 21 de julio de 1823 el Presidente de la República, Ramón Freire, dictó un decreto según el cual desde el 1 de noviembre de 1823 no podría sepultarse cadáver alguno en los templos o cualquier otro lugar fuera de los cementerios. En 1833 comienzan a instaurarse los cementerios católicos²⁷⁰.

La muerte tiene sus ritos fúnebres propios, siendo influenciada cultural, social e históricamente. Estos ritos también se pueden particularizar geográficamente, como es el caso de la isla de Chiloé, donde las ritualidades de la muerte son una instancia de sociabilidad para la comunidad, por lo normal dispersa en un

²⁶⁹ Sabella, 1997: 164.

²⁷⁰ Barros Arana, 1991; León 1997.

amplio territorio. Frente a ello, León señala que el estudio de la cultura de la muerte constituye una vía para el análisis de la vida cotidiana de un pueblo. Por ello, estudiar la muerte en una sociedad es una manera de entender la vida y las actitudes o temores de los vivos frente al inevitable fin de la persona; pero en la cultura chilota esto se da de manera particular, ya que la vida y la muerte se encuentran inextricablemente unidas. La celebración de velorios, prácticas y funerales de novenarios confirman esta idea, a la vez que transforman a los cementerios en ciudades del silencio²⁷¹.

Los ritos mortuorios y funerarios andinos, especialmente los del mundo aymara, han sido una fuente de estudio importante en los últimos años. Los autores concuerdan en que la muerte en el mundo andino es concebida como continuidad de la vida. Los aymaras no consideran la muerte como un disloque o una ruptura, sino por el contrario, para ellos constituye un paso más que da el ser humano, en forma natural, de esta vida a la otra. Es por ello que realizan rituales mortuorios típicos de convivencia entre vivos y muertos, que son verdaderas festividades mortuorias. La muerte es considerada parte importante de la vida, porque es el retorno al principio, por lo que los velorios se transforman en juegos alegres para divertir las almas de cuerpo presente y para aliviar su pena por la despedida, se hacen regalos a los muertos, como ajuares para el largo viaje, y se envían mensajes para otras almas de sus familiares²⁷².

Las investigaciones que han estudiado la muerte en Chile se han centrado en la ritualidad mortuoria y del cadáver. Se interesan, principalmente, en las ritualidades, prácticas y vivencias

²⁷¹ León, 1999.

²⁷² Van Kessel, 1999.

sobre el duelo, pero no abordan las imágenes y símbolos con los cuales se representa social y culturalmente la muerte. Tampoco se abordan los espacios simbólicos en donde estos grupos señalan que se dirigen los muertos. Como dice Hertz²⁷³, no todo acaba con la muerte.

La sociedad comunica a los individuos que la componen su propio carácter de perennidad, y dado que ésta se quiere y se siente inmortal, no puede aceptar que sus miembros estén destinados a morir. La muerte no se limita a poner fin a la existencia corporal de un vivo, sino que también destruye al ser social inserto en la individualidad física, a quien la conciencia colectiva atribuía importancia y dignidad. A través de la institución de las dobles exequias y de los ritos funerarios se configuran el valor y el sentido social que reviste la muerte, por ello el cuerpo muerto de un humano no es como el de un animal, y hay que proporcionarle unos cuidados concretos y una sepultura regular, no sólo como medida de higiene, sino por obligación moral. Además la muerte abre para los sobrevivientes una etapa lúgubre, durante la cual se les imponen deberes especiales, ya que cuales quiera sean sus sentimientos personales, se verán obligados, durante cierto tiempo, a manifestar su dolor, cambiando el color de sus vestidos y modificando su género de vida habitual²⁷⁴.

También resulta de suma importancia conocer los espacios de muerte, resaltados por los grupos. Estos espacios donde se dirigen los muertos se conocen a través de las iniciaciones místicas que ofrecen a los seres humanos una esperanza de salvación, la ilusión de que tras lo inevitable se puede gozar de una vida dichosa en compañía de las divinidades o de un estado privilegiado

²⁷³ Hertz, 1979.

²⁷⁴ Hertz, 1979.

por el simple hecho de ser partícipes de una serie de rituales y de la observancia de diversos tabúes en vida.

Los seres humanos deben conocer la traumática experiencia, que supondría para ellos la contemplación de los terrores del Hades. Para ello se realizan ceremonias donde se dan a conocer los castigos que existen en el Más Allá para aquellos que no son iniciados, y qué premios esperan a quienes completan la iniciación y los ritos de vida exigidos por el grupo. Así mismo, también deben aprender qué es lo que van a encontrar en el Hades tras su muerte y cómo sortear los numerosos peligros del viaje al Allende²⁷⁵.

La conciencia no se adapta a pensar en la muerte como la nada absoluta, ya que la nada absoluta es impensable. Y cuando el peso de la vida vuelve a caer sobre quien ha quedado, el estado del muerto puede fácilmente aparecérselo como el mejor. La forma en que muchos reorganizan su vida después de la muerte de un pariente, el culto minucioso del difunto o, viceversa, el olvido justificado, como discreción, son la versión moderna de los fantasmas²⁷⁶. Los seres humanos le tenemos horror a la aniquilación en el más allá.

La muerte es horrible y a la vez fascinante, por lo tanto no puede dejar a nadie indiferente. Se puede considerar horrible porque separa para siempre a los que se aman; porque el chantaje de la muerte es el instrumento privilegiado de todos los poderes; porque hace que nuestros cuerpos terminen por desintegrarse en una podredumbre innoble, etc. Por estas y otras razones el pensamiento humano nunca ha cesado de concebir sistemas de creencias que ayudan a soportar la muerte por medio de una derivación hacia lo imaginario²⁷⁷.

²⁷⁵ Eliade, 1984.

²⁷⁶ Horkheimer & Adorno, 1970.

²⁷⁷ Thomas 1991.

De todas las fuentes de la religión la crisis suprema y final de la vida, esto es, la muerte, es la más importante. La muerte provoca en los sobrevivientes una respuesta dual de amor y aversión, una profunda ambivalencia emocional de fascinación y de miedo que amenaza los fundamentos psicológicos y sociales de la existencia humana. Los sobrevivientes se sienten atraídos hacia el muerto por el afecto que le tienen, y al mismo tiempo lo rechazan por la espantosa transformación provocada por la muerte. Los ritos funerarios y las prácticas de duelo, que siguen a aquellos, se concentran alrededor de este deseo paradójico de mantener los lazos afectivos frente a la muerte y de romper todo lazo de manera inmediata y definitiva, para asegurar el dominio de la voluntad de vivir sobre la tendencia a la desesperación²⁷⁸.

Así el pentecostalismo criollo chileno²⁷⁹, como sistema religioso, no ha sido indiferente a la muerte. Ha construido actitudes particulares con relación al catolicismo, como religión mayoritaria, sobre la muerte. Encontramos las revista *El Chile Pentecostal* y *Fuego de Pentecostés* transformadas en verdaderos “libros de los muertos”, en donde el “moribundo” dice “conocer el mañana, porque el ayer es la muerte y el futuro es la vida”.

²⁷⁸ Malinowski 1974.

²⁷⁹ Aquí nos referiremos al *pentecostalismo criollo chileno*, el que se originó en Chile desde 1909 representado, principalmente, por las iglesias Metodista Pentecostal, Evangélica Pentecostal y Pentecostal de Chile, para diferenciarlo del *pentecostalismo misionero* que llega a Chile a partir de la década del treinta, integrado por iglesias como Asambleas de Dios Autónoma (1937), Asambleas de Dios (1945), Evangélica Cuadrangular (1945) e Iglesias de Dios (1950). También encontramos el *protestantismo histórico* (metodista, bautistas, anglicanos, presbiterianos, luteranos, Alianza Misionera). Es por ello que hoy podemos hablar de varios tipos de pentecostalismos: pentecostalismo criollo, pentecostalismo misionero (que también es llamado pentecostalismo clásico) y *neopentecostalismo*.

MUERTES PIACULIARES²⁸⁰

Si bien la muerte es un fenómeno natural y para el pentecostalismo un acontecimiento esperado, por lo que se ejercitaban para la muerte como los filósofos socráticos²⁸¹, no dejan de existir muertes infaustas y ominosas para el grupo. Estas pueden ser las muertes, una tras otra, de miembros de una familia debido a una enfermedad, o la muerte precoz de un líder:

El día 23 de diciembre de 1927, falleció la hija de veinte años, de nuestro hermano y pastor de Curicó, y doce días después, muere su esposa, la hermana Victoria Apablaza, a la edad de cincuenta años; las dos mueren de tuberculosis. Desde que partió la hija, la madre hizo cama y no volvió a levantarse. Compartimos con nuestro hermano Riquelme en su gran dolor que sólo el Señor le puede mitigar²⁸².

En la primera mitad del siglo XX, en Chile, la mortalidad por TBC²⁸³ osciló entre 220 y 250 por 100.000 habitantes, representando alrededor de un 10% de las muertes. En la década del 50 se produjo una caída espectacular, debido a la introducción de la quimioterapia, mientras que en los últimos años la mortalidad cayó hasta cifras inferiores a 5 por 100.000. Como las enfermedades también son fenómenos socioculturales, esta enfermedad atacaba más a los pobres, especialmente a aquellos cuyos me-

²⁸⁰ La expresión piacular es utilizada por Durkheim (1992: 363) que se refiere a toda desgracia, todo lo que es de mal augurio, todo lo que inspira sentimientos de angustia o de temor que necesita un *piaculum*.

²⁸¹ Platón 2006: 25.

²⁸² R.F.P. No. 4, abril de 1928, p. 6.

²⁸³ TBC. Es la tuberculosis, una enfermedad contagiosa que se propaga por el aire. La fuente de infección son otras personas aquejadas de tuberculosis pulmonar. Cuando una persona infecciosa tose, estornuda, habla o escupe, expulsa al aire bacilos de la tuberculosis. Basta inhalar un pequeño número de esos gérmenes para resultar infectado.

canismos defensivos celulares estaban deprimidos a causa de la desnutrición o el alcoholismo, fenómenos muy frecuentes en Chile en esa época.

En Santiago, a las 7 de la mañana del 20 de marzo de 1931, descansó en el Señor la hermana Perpetua Ortiz de Pavez, esposa del Pastor Víctor Pavéz ... con una larga y penosa enfermedad, hasta que el Señor le dijo: Basta hija: entra al gozo de tu Señor. Al esposo y los cinco hijos que lamentan su partida les acompañamos en el dolor de tal separación consolándolos al mismo tiempo con la dulce verdad de que es solamente por “un poquito de tiempo” esta separación, y entonces vendrá la gloriosa reunión, “y así estaremos siempre con el Señor”... Los funerales se efectuaron el domingo 22. Se suprimió la escuela dominical y desfilaron desde la iglesia de Sargento Aldea hasta el cementerio, formando un cortejo de varias cuadas de extensión. Los niños fueron adelante, seguidos por las hermanas, y después los hombres, y al final el coche con la familia y otros más un grupo de San Bernardo vino a acompañarlos. La iglesia de Jotabeche, en acto de simpatía se unió al cortejo... por todo el camino se iba cantando y dando mensajes de las Escrituras a los espectadores que se aglomeraban a lo largo del camino, así se hacía entender al público el espíritu que anima a los hijos de Dios²⁸⁴.

Los ritos de duelo van a depender del valor social del individuo, en este caso es la esposa del pastor -patriarca-, por ello se expresan alegres danzas, cantos y representaciones dramáticas. De esta forma, una desgracia común tiene los mismos efectos que la cercanía de un acontecimiento feliz: aviva los sentimientos colectivos que, a su vez, llevan a que los individuos se busquen y se aproximen. Una familia que tolere que uno de los suyos pueda morir sin que se le llore, testimonia una falta de unidad moral y

²⁸⁴ R.F.P. No. 39, marzo de 1931, p. 3.

de cohesión: abdica, renuncia a su ser²⁸⁵. El dolor une más al grupo que la felicidad.

Así, mientras la muerte de un jefe o de un hombre investido de alta dignidad, a quienes se ama o de quienes se depende material o moralmente, instaura un verdadero pánico y una angustia general en el grupo²⁸⁶, la muerte de un niño pasa casi desapercibida, sin provocar mayor emoción y con humildes ritos²⁸⁷. Esto se debe a los altos índices de natalidad y de mortalidad infantil. Pero a pesar de todo, la muerte no mellaba los nacimientos porque igualmente las familias pobres eran numerosas, superando con frecuencia la decena de hijos.

La muerte como sueño

El pentecostalismo toma la idea primigenia del cristianismo, considerando el cementerio como un dormitorio. Esta concepción nace de la consideración de que los muertos van a dormir al cementerio hasta el momento de la resurrección. De ahí nace la expresión “que en paz descanse” (Q.E.P.D.). Esta idea queda impresa en la Biblia y es tomada desde la cultura griega, en donde encontramos ideas como: “Y cuando el alma y la vida le abandonen, ordena a la Muerte (Thanatos) y al dulce Sueño (Hypnos) que lo lleven a la vasta Licia, para que sus hermanos y amigos le hagan exequias y le erijan un túmulo y un cipo, que tales son los honores debidos a los muertos”²⁸⁸.

María Cariman, murió el 24 de mayo de 1928. Era muy fiel, constante en asistencia... en una ocasión ésta fue atropellada por un tren y perdió

²⁸⁵ Durkheim, 1992: 372.

²⁸⁶ Lepp, 1967: 66.

²⁸⁷ Hertz, 1979: 88

²⁸⁸ Díez de Velasco 2004: 15.

una parte de un pie. Estuvo en el hospital, donde conversaba de su Señor, dejando buen testimonio... hizo pocos días de cama, y durmió con el Señor²⁸⁹.

La concepción de la muerte como sueño no obedece a la idea de letargo, sino de descanso. Quien muere, va a otra vida, un asueto; por ello también se entiende esto como La Vida. Sin embargo, aunque se vaya a este lugar de “eternas vacaciones”, de igual manera se genera lamento y dolor por la separación.

En Santiago, el 20 de marzo de 1931, descansó con el Señor la hermana Perpetua Ortiz... en su larga y penosa enfermedad, hasta que el Señor le dijo: Basta, hija: entra en el gozo de tu Señor. Al esposo y los cinco hijos que lamentan su partida les acompañamos en el dolor de tal separación, consolándolos al mismo tiempo con la dulce verdad de que es solamente por un “poco, un poquito de tiempo” esta separación, y entonces vendrá la gloriosa reunión, “y así estaremos para siempre con el Señor”²⁹⁰.

El viaje al lugar de descanso también se puede entender como un retorno a la tierra madre, la muerte se entiende como un viaje de reanudación a la matriz, ya sea como muerte simbólica o muerte real. El cementerio es la estadía del cuerpo en un hall a una mejor vida, mientras el alma está en el país de los libres, en la eterna felicidad.

El 25 de abril del presente año (1933) durmió con el Señor la hermana Laura Díaz... el Señor que ya la ha coronado, consuele su esposo²⁹¹.

²⁸⁹ R.F.P. No. 8, agosto de 1928, p. 11.

²⁹⁰ R.F.P. No. 39, marzo de 1931, p. 2.

²⁹¹ R.F.P. No. 56, mayo de 1933, p. 4.

Siempre fue un colaborador leal a Dios y a su Pastor en todos los puestos en los que actuó fue escalándolos periódicamente hasta llegar al gran puesto que Jesús compró con su sangre, pues en una tarde de abril durmió en el Señor, salvo en sus tiernos brazos²⁹².

La esperanza de encontrar en una vida, mejor que la nuestra, divinidades justas, buenas y amigables a los seres humanos, basta para obligar al sabio a mirar la muerte con una sonrisa en los labios. Y en cuanto a mirarla con miedo, debido a que tiene la potestad de acortar el término natural de la vida, ningún ser humano, y la persona sabia menos, debe hacerlo. El ser humano debe dar una prueba de valor, soportando con paciencia los males de esta vida y considerar que es una cobardía abandonar el puesto que le ha cabido en su suerte²⁹³.

Fiel hasta el último instante de su vida, este querido hermano trabajó por dar a conocer a Aquel que lo salvó. El 31 de julio fue llamado a la presencia de su Salvador, descansando de una aflictiva enfermedad. Hoy está con el Señor, allí donde no hay más dolor... bienaventurado los muertos que de aquí en adelante mueren en el Señor. Sí, dice el Espíritu, que descansarán de sus trabajos, porque sus obras siguen con ellos²⁹⁴.

El dormir significa descansar de la vida. ¿Quién sabe si la vida no es realmente la muerte y la muerte a su vez no sea la vida²⁹⁵, para el pentecostal de esta época? La enfermedad, el dolor y las malas condiciones del trabajo son variables que llevan a considerar a la muerte un mejor estado que la vida: “bajo estas condiciones mejor le estaría estar muerto que vivir, pero como no pueden adelantar tal beneficio por sí mismos, tienen que esperar las condiciones bienhechoras”²⁹⁶.

²⁹² R.F.P. No. 58, julio de 1933, p. 6.

²⁹³ Platón, 2006

²⁹⁴ R.F.P. No. 59, agosto de 1933, p. 8.

²⁹⁵ Cassirer 2003: 63.

²⁹⁶ Platón, 2006: 14

El 10 de Julio (1936), después de una grave enfermedad, el joven Manuel López... descansó en esa esperanza y plugó a Dios llevarlo a su presencia para aumentar el número de los redimidos por la Sangre de su Hijo²⁹⁷.

La muerte es el tiempo de la libertad porque ya no existirá dolor ni enfermedad. El cielo resulta ser el espacio del ocio eterno donde todos quieren ir, pero no se va cuando se quiere, sino cuando se es llamado. Antes de ser llamado hay indicios, como lo son las largas enfermedades, donde el enfermo anhela descansar. Estos momentos sirven, a la vez, para una preparación psicológica de la ausencia para la familia, en especial del hombre que es padre y esposo, sobre todo en aquella época donde el hombre era el único proveedor del hogar.

El 4 de abril durmió en el Señor el hermano Rosamel Plaza, después de una rápida enfermedad... el Señor consuele el corazón de su esposa e hijas en esta dura prueba²⁹⁸.

El 29 de abril, en Río Bueno, durmió en el Señor el amado hermano Juan Moya, después de una corta enfermedad... deja una esposa y tres hijos pequeños, por los cuales rogamos al Señor les de consolación y les enviamos nuestras condolencias y simpatías²⁹⁹.

Podemos apreciar esta voz divina que consuela nuestra fe, en medio de la tristeza y el dolor que produce la partida de seres queridos, como los son estos recordados hermanos que han dormido en el Señor... eran

²⁹⁷ R.F.P. No. 95, agosto de 1936, p. 11.

²⁹⁸ R.F.P. No. 67, abril de 1934, p. 8.

²⁹⁹ R.F.P. No. 68, mayo de 1934, p. 8.

abnegados obreros unos, fieles servidores otros y buenos cristianos todos, sus nombres están escritos en el Libro de la Vida y nos queda la esperanza consoladora que un día no lejano nos reuniremos con ellos en el cielo³⁰⁰.

En esta época en Chile las expectativas de vida al nacer en el año en el año 1920 eran de 21 años; en 1940 era de 42 años; y en 1950 era de 49 años y los más afectados eran los hombres por las condiciones del trabajo, por lo cual la muerte no podría ser considerada menos que un descanso.

Durmió en el Señor el hermano Luis Contreras. Muchas moradas hay en la mansión de Dios para los redimidos por la sangre de Cristo. Es el hogar de Cristo. El hogar de la fe. Esta dulce esperanza fue la que tuvo el hermano Luis, en la larga prueba de su enfermedad... vivió amando la Palabra de Vida, durmió para despertar en el Hogar del cordero³⁰¹.

El cielo es el lugar de las mansiones celestiales, un lugar donde deben anhelar ir los “sin casas”, especialmente los que vivían en cités y conventillos. Los conventillos eran viviendas colectivas instaladas en casas unifamiliares adaptadas para tal fin, generalmente en mal estado, o construcciones levantadas o habilitadas precariamente. Su característica principal era que cada familia disponía de una pieza que daba a un pasillo o a un patio común en el que ocasionalmente existía una fuente de agua y un servicio higiénico colectivo. El conventillo fue un espacio arquitectónico netamente urbano y popular, que permitió, en parte, racionalizar el crecimiento demográfico de la ciudad y enriquecer a sus dueños³⁰².

El 17 de enero de 1934 durmió con el Señor la hermana Tegualda de Rojas. Soportó resignadamente una larga enfermedad que puso a prueba

³⁰⁰ R.F.P. No. 71, agosto de 1934, p. 8.

³⁰¹ R.F.P. No. 92, mayo de 1936, p. 10.

³⁰² Urbina, 2002.

su fe cristiana, permaneciendo fiel en la salvación que Cristo dio a su vida con lo cual nos dejó un precioso testimonio de fidelidad. Su último pedido fue que hiciéramos una vigilia en su casa y allí en medio de las alabanzas fue llamada a mejor vida³⁰³.

El 10 de diciembre (de 1933) durmió con el Señor nuestro hermano Abraham Gómez, después de resistir con resignación cristiana su enfermedad. Durante su postración recibió muchas visitas de hermanos que iban para consolarle en su dolor, pero ellos salían fortalecidos por sus ardientes palabras de gracias en el Espíritu del Señor que colocaba en este fiel atalaya... que Dios consuele a sus deudos queridos, su esposa y sus cinco hijos, a quienes enviamos nuestra sincera condolencia y simpatía en la dura prueba³⁰⁴.

Aquí encontramos una concepción de la “muerte amaestrada”. Esto implica que la espera de la muerte es en la cama, con una aceptación y simplicidad que se manifiestan en los ritos mortuorios de formas ceremoniosas y litúrgicas, pero sin dramatismo ni exceso de gestos emotivos. Esto implica una austeridad, una cierta ascesis ante la muerte, entendida como algo familiar, cercano y atenuado. La muerte es aquí una ceremonia pública, que es organizada por el propio agonizante, quien la preside y conoce sus ritos. La habitación de la casa donde reside el enfermo se convierte en un espacio público, donde la gente entra y sale libremente. Los parientes y amigos se hallan presentes, y también los niños son partícipes de tal emotivo acto³⁰⁵, donde dichos sujetos se convierten en verdaderos centinelas de su propia tumba.

³⁰³ R.F.P. No. 88, enero de 1935, p. 12.

³⁰⁴ R.F.P. No. 64, enero de 1934, p. 8.

³⁰⁵ Aries, 1982.

MUERTE COMO VIAJE

Esta vigilancia de la muerte, este desvelo que vela sobre la muerte, esta conciencia que mira a la muerte cara a cara, es otro nombre de la libertad³⁰⁶. En esta libertad está el viaje, sabiendo que es un viaje sin retorno que lleva a los Campos Elíseos por las características morales de la vida que se ha vivido en la tierra.

El 13 de enero (de 1934) fue llamado por el Señor, el hermano Eulogio Seguel. Su partida ha sido muy sentida por su familia como por los hermanos, que durante años vivimos unidos trabajando en la obra del Señor. Deja una esposa y numerosos hijos que hemos encomendados a Dios, Padre de huérfanos y viudas. ¡Que su paz sea con ellos!... pocos días después experimentamos otra pérdida la del hermano Pedro Calvanca, también llamado a la presencia de Dios. Nuestro buen Dios consuele a su familia... esta prueba que ha venido a nuestra grey nos sirva para que despertemos a un mejor servicio al Señor para que a su llamado nos encuentre fieles trabajando en su Viña³⁰⁷.

El 25 de julio (de 1935) dejó este mundo para estar con el Señor, el hermano Gumersindo Romero... fiel a la consigna de confiar siempre en Jesús, vivió la vida de fe y al término de ella pudo exclamar como el apóstol Pablo: ¿Dónde está, Oh muerte, tu aguijón?, ¿dónde, Oh sepulcro tu victoria? Ya que el aguijón de la muerte es el pecado, daba gracias a Dios, que le había dado la victoria por el Señor nuestro Jesucristo. ¡Era su Salvador!³⁰⁸.

Para los pentecostales la muerte también es un viaje a las moradas eternas, lo cual se refleja en expresiones como “viajó a la morada celestial”, “fue recogido al reposo celestial”, “partió para

³⁰⁶ Derrida, 2006: 27.

³⁰⁷ R.F.P. No. 67, abril de 1934, p. 8.

³⁰⁸ R.F.P. No. 83, agosto de 1935, p. 12.

estar con el Señor”, “fue llamado por el ángel del Señor”, “el Señor lo llamó a su presencia”, “partisteis al lugar de los salvados”, etc.

El 23 de agosto (de 1934), fue llamado nuestro antiguo hermano Juan Illanes... en el mes de julio le acompañamos en el dolor que experimentó con la pérdida de su querida esposa y ahora le correspondió a él partir para la mansión celestial, donde estará participando en el gozo de los redimidos por la Sangre del Cordero³⁰⁹.

Han partido a la mansión celestial los siguientes redimidos por la Sangre del Cordero de Dios³¹⁰.

Fue llamada para estar con el Señor nuestra querida hermana Zunilda Ceferina Erazo esta antigua luchadora cristiana partió para la mansión celestial... el 2 de enero durmió en el Señor la hermana Dominga de Gaete... conoció su fin estando en oración con varios hermanos y horas después descansó segura en los brazos de Jesús... el 8 de enero (de 1935) pasó a estar con el señor la hermana María de Espíndola, descansó fiel en la fe de su salvador³¹¹.

El viaje de la muerte, como cualquier largo viaje, genera dolor y sentimiento de pérdida. Es un viaje en el que se quiere ir y se está destinado a ir (abajo o arriba), dependiendo de la elección hecha en vida. Se le considera un don, puesto que el hombre muere asumiendo la responsabilidad de su propia muerte³¹².

Julio Carrasco: las legiones de los redimidos han sido aumentadas. El día 4 de agosto (de 1936), el Señor pasó lista llamando el joven... en la noche del 3 de agosto él exhortaba a sus hermanos a prepararse con ma-

³⁰⁹ R.F.P. No. 72, septiembre de 1934, p. 12.

³¹⁰ R.F.P. No. 73, octubre de 1934, p. 8.

³¹¹ R.F.P. No. 77, febrero de 1935, p. 12.

³¹² Derrida 2006: 22.

yor consagración, pues, el Señor está a las puertas. Yo, decía el hermano Carrasco, estoy listo, y el Señor puede llamarme cuando sea su santa voluntad. Palabras proféticas, por cuanto al día siguiente a las 5 de la tarde entregaba su alma al Autor y Consumador de nuestra vida³¹³.

Los que predicaban en el mundo pentecostal, en esta época, ya estaban moribundos, puesto que continuamente se les formaba y ejercitaba en el morir, por ello eran personas a quienes no les resultaba difícil morir³¹⁴. La vida se vivía como un constante morir.

LA MUERTE COMO CORONACIÓN

La vida se ve como una constante lucha, conflicto y batalla, entre lo corporal y lo espiritual, entre la antigua y la nueva vida. Por lo tanto, la muerte es una salida permanente de la tierra y una entrada a la nueva vida, donde se encuentra la inmortalidad, que constituye la liberación del cuerpo. La muerte no sólo es entendida como hermana del sueño y final de la jornada, sino como el lugar de la antorcha encendida y del laureo. Aquí no hay lugar para lo terrible y lo trágico, no hay espacio para la guadaña, sino para el galardón³¹⁵, así el pentecostal espera la muerte como condecoración a un “héroe andrajoso”.

El 23 de octubre (de 1933) último, terminó su carrera este aguerrido luchador cristiano. Durante veinte años vivió sembrando la buena siembra por las plazas, por las calles de la ciudad, por los caminos y por los vallados, sin cesar, hasta que el viernes fue llamado a lista en los cielos y por cierto, él que no había faltado nunca a los puestos de combate y

³¹³ R.F.P. No. 95, agosto de 1936, p. 12.

³¹⁴ Platón, 2006: 25.

³¹⁵ Tamayo, 1992: 225.

de peligros en este mundo, tampoco podía faltar al llamado del Ángel, para que recibiera la corona, en la mansión celestial... ¡oh, que brillen allí como estrellas de luz. Redimidos que Cristo guíe! Cuando allá la corona me entregue Jesús la corona que Cristo me de. Fiel obrero, leal voluntario, decidido cristiano, llenó todos sus deberes con dignidad, con abnegación. No tuvo un minuto de vacilación. Llamado a la luz en los instantes que la Segunda Iglesia Pentecostal necesitaba testigos valientes para la extensión del Evangelio; respondió ampliamente. Fue varón prudente que edificó su casa sobre la roca, por eso también, no hubo tempestad, tribulación, persecución, hambre, nada que lo moviera de Cristo Jesús... fue un oasis en medio de tanta maldad que palpamos, de tantos cristianos falsos, desleales, sin fe, que vagan y vegetan aún en las tinieblas. Sus funerales dieron motivo a que la Iglesia demostrara un reconocimiento sincero a su labor. Una numerosa concurrencia entregó su cuerpo a la tierra, cuando su espíritu ya está en la mansión del Cordero³¹⁶.

Aquí también vemos un paralelo griego: “Zeus dice querido Febo, ve y después de sacar a Sarpedón de entre los dardos, límpiale la negra sangre; condúcele a un sitio lejano y lávale en la corriente de un río; úngele con ambrosia, ponle vestiduras divinas y entrégalo a los veloces conductores y hermanos gemelos: el Sueño y la Muerte. Y éstos, transportándolo con presteza, lo dejarán en el rico territorio de la vasta Licia. Allí sus hermanos y amigos le harán exequias y le erigirán un túmulo y un cipo, que tales son los honores debidos a los muertos”³¹⁷. Es la condecoración a un héroe que ha luchado con la miseria de la vida, este soldado que espera que le reciban en las “plazas eternas” con los aromas, vitorio y la corona de oro directa a su cabeza.

³¹⁶ R.F.P. No. 61, octubre de 1933, p. 5.

³¹⁷ Díez de Velasco, 2004: 15.

El Pastor Víctor Pavés, se fue a ocupar el sitio preparado por Aquel que lo llamó a ser su discípulo y su siervo... ¡cuántas veces le oímos repetir: “porque para mí el vivir es Cristo y el morir es ganancia”!... ¡“Bienaventurados los muertos que de aquí en adelante mueren en el Señor. Sí, dice el Espíritu, que descansarán de sus trabajos, porque sus obras siguen con ellos”!... se fue a ocupar el sitio preparado por Aquel que lo llamó a ser su Apóstol y su Siervo³¹⁸.

Frente a la coronación y recompensas, la muerte deja de ser una pérdida y el morir se transforma en ganancia, porque los seres humanos descansarán de su fatigoso trabajo y vivirán en una mansión. La coronación es consecuencia del “buen vivir”, por lo cual implica la “buena muerte”, es la verdadera vida.

Ahora Dios, él tiene en su morada. Recibió su corona incorruptible por el abnegado trabajo de tantos años en la obra evangélica de nuestro país, y en especial en la Iglesia Pentecostal, Bien, buen siervo y fiel, has entrado en el gozo de tu Señor... después de una ferviente oración, varios hermanos nos dirigimos a la casa del Pastor. En el camino, un hermano dijo: “Presiento que ésta será la última noche de su vida terrena...”. Allá, él estaba conversando con su nietecita Julia, que siempre permaneció a su cabecera... en su semblante, nada había de tristeza ni de abatimiento... se durmió tranquilamente. Al amanecer, despertó como a impulsos de un llamado. El Ángel llamó su nombre. Abrió los brazos, exclamó Jesús y se fue con el Señor³¹⁹.

El palacio donde van los conquistadores, príncipes que van a recibir sus coronas ganadas, no por abolengos, sino hidalgos que luchan por el servicio de otros. La vida es una constante lucha y una carrera sin descanso: la muerte es premio y coronación.

³¹⁸ R.F.P. No. 93, junio de 1936, p. 6.

³¹⁹ R.F.P. No. 93, junio de 1936, p. 9.

¡Señor lo llevaste a tu preciosa morada y hoy se encuentra a tu lado, victorioso y feliz; con vestidos muy blancos y cabeza adornadas de perlas preciosas, de escogido matiz. ¡Señor, lo llevaste porque tiempo ya era que cesaran sus días de constante luchar; y también era justo que su larga carrera terminara de pronto y se fuera a gozar. Y a pesar que sabemos que se encuentra a tu lado, en nosotros se alberga un profundo dolor; ¡Cuánto hemos sentido! ¡Cuánto hemos llorado al que fue nuestro amigo y amante Pastor!³²⁰.

Morada, victoria, felicidad, vestidos blancos y adornos con perlas preciosas son los premios de una vida dolorosa, que transformó la vida en una larga carrera.

¡Te fuiste a las mansiones luminosas Pastor Pavéz,
 Tu grey ha llorado mucho, mucho, más otras vez.
 Te verá en la Iglesia Universal en el cielo,
 Cuando uno a uno tendamos al vuelo
 Hacia Dios que nos llama al hogar celestial.
 Y delante del Trino Excelso que en trono Real
 Pulsemos nuestras lirás, modulemos el nuevo canto,
 Rindiendo nuestras coronas al Santo de los Santos!³²¹.

Debido a que la muerte es premiación y coronación, la muerte se constituye en una ganancia, por ello es natural que un hombre que ha pasado su vida entregado a la predicación se muestre animoso cuando está en trance de morir, y tenga la esperanza de que en el otro mundo va a conseguir los mayores bienes, una vez que acabe sus días³²².

³²⁰ R.F.P. No. 93, junio de 1936, p. 9

³²¹ R.F.P. No. 63, diciembre de 1933, p. 4.

³²² Platón, 2006.

¡Que lugar más hermoso es el cielo!
El sitio donde Cristo está; allí veremos
Su rostro y llevaremos su nombre escrito en nuestras frentes
En su presencia tendremos plenitud de gozo;
Nadie sentirá allí el hambre ni sed;
El dolor habrá desaparecido para siempre,
Y Dios hará secar todas las lágrimas de nuestros ojos
Hay muchos que, por la gracia de Dios,
Saben que van a estar allí, y aún ahora están deseando ir allá
Para ver el rostro de aquel Salvador vivo que murió por ellos
Bien podemos exclamar
¡oh, que hogar, que dulce hogar!
Cristo, en su amor, nos llevará
Para habitar la Gran Mansión
Que preparando está
Más ni la falta del dolor
Ni la presencia de la paz
Podremos comparar con ver
¡Señor Jesús! Tú faz.
Haga Dios que todos los que leen estas líneas
Se encuentren con nosotros en aquel
Hogar, y que juntos allí cantemos alabanzas a
Jesús durante el día eterno sin cesar,
Pues que sólo por Él podemos
Llegar al hogar feliz³²³.

³²³ Platón, 2006

La mayor coronación y premiación para un grupo de personas pobres, habituadas al hambre, el desempleo, la miseria, las enfermedades y el hacinamiento, es el cielo prometido como mansión, en donde no habrá más hambre, dolor, ni lágrimas, solo felicidad y cada uno tendrá su hogar.

No tenemos miedo al ver el crepúsculo vespertino aunque sabemos que lo seguirá una noche oscura sin luz de luna ni estrella. Descansamos de nuestros trabajos y con fe esperamos el amanecer de otro día. Así el crepúsculo de la vida, no hay temor para que sepan que amanecerán en la Gloria, pueden cantar: “Y cruzaré la noche, lóbrega sin temor, hasta que venga el día de perenal fulgor. ¡Cuán placentero entonces con Él será morar, y en las mansiones de gloria con mi Jesús reinar! Salvo en los tiernos brazos de mi Jesús seré; y en su amoroso pecho siempre reposaré³²⁴ .

La vida del más acá es considerada como “noches oscuras sin luz ni estrella”, es una “vida de trabajo” y “noches lóbregas”, mientras que la muerte es una vida de descanso, de amanecer, glorias, de cantos y perenal fulgor. Es una vida en la que se disfruta en mansiones gloriosas y de reposos eternos.

CONCLUSIÓN

La muerte para los pentecostales es un fenómeno muy significativo, porque es “vida eterna”, “conciencia”, “libertad”, “premiación”, “coronación” y “meta suprema”. Sin embargo, a pesar de su importancia, la muerte no es un fenómeno inmortalizado en obras monumentales y arquitectónicas, incluso ni siquiera el cementerio es un espacio significativo. Lo único importante es la memoria oral y escrita. A través de estos métodos se constru-

³²⁴ R.F.P. No 95, agosto de 1936, p. 7.

yen poesías, acrósticos, canciones lúgubres, poemas, “odas a la muerte” y “antologías de la muerte” como memoria de un pasado épico, producto de la muerte social y simbólica que sufrieron en Chile a consecuencia del estigma de ser pentecostales.

CAPÍTULO 6

“Por su llaga fuimos sanados”: La salud y la enfermedad en el discurso del pentecostalismo chileno.

INTRODUCCIÓN

Cuando Chile llegó a celebrar su primer centenario de la Independencia, el analfabetismo era una de sus principales características. Es la época en que, producto del predominio conservador, se impidió que se establezca en el país la instrucción primaria obligatoria y como consecuencia la proporción de analfabetos del país es vergonzosa; en donde provincias centrales como O’Higgins y Maule los analfabetos eran un 70% y en el Departamento de Casablanca, de la provincia de Valparaíso, un 74%, en el Departamento de Melipilla, de la provincia de Santiago, un 78%. El catolicismo fue un enemigo tenaz de la instrucción popular, ya que en el cielo no hay que redactar solicitudes, ni memoriales y, por lo tanto, para entrar al cielo no es necesario saber leer ni escribir. Bien sabe que de cada cien creyentes instruidos, noventa y cinco se alejan para siempre. Por ello se oponía de manera tenaz, y cuando no puede alcanzarlo, da un simulacro de instrucción, para dejar a las inteligencias en la penumbra y no las habilite para emanciparse³²⁵.

Esta época se caracterizó por la intensificación de las manifestaciones populares en reclamo a los derechos sociales y políticos, es la época de la cuestión social. Son años en que la prensa

³²⁵ Valdés 1998.

y en múltiples libros y folletos se abordan temas como el alcoholismo, la mortalidad infantil, la prostitución, la miseria en las viviendas y las condiciones insalubres de sectores mayoritarios de la población. Chile llegó al año del Centenario con una población recesiva - morían más personas de las que nacían - con una mortalidad infantil de 306 por mil y una tasa de prostitución que alcanzaba el 15 % de las mujeres adultas de la capital; en donde los trabajadores no tenían derechos, sino sólo deberes, que se traducían en un “neoesclavismo”, este es el contexto social y económico de la cuestión social en Chile³²⁶.

La tasa de mortalidad infantil por décadas fue la más alta del globo: promedió a nivel nacional 30,6 (por cada cien nacidos) entre 1906-1910, para subir al 32,3% entre 1911 y 1915, teniendo la ciudad de Santiago como centro, ya que marcó 37,0 y 42,5% para ambos periodos, teniendo como récord en 1912 un 48,8 %. Los que lograban sobrevivir, su hogar era la calle - lo que demuestra que los niños de la calle no es un fenómeno nuevo -, que vivían en la miseria, mendicidad, delincuencia; estos niños eran realmente expulsados de su hogar a la calle³²⁷.

Las enfermedades contagiosas abundaban: viruela, difteria, tos convulsiva, meningitis y paperas diezmaban a los habitantes de las ciudades, tal como previamente lo había hecho la tífus. Las epidemias se habían convertido en una de las pocas fuerzas de la vida de los chilenos que no hacían diferencia de clases. El cólera, la fiebre amarilla y las pestes bubónicas aniquilaron democráticamente a ricos y pobres por igual. Entre 1909 y 1914, más de 100.000 chilenos perecieron al año por enfermedad. La viruela mató por sí sola al año 10.000 personas. Los hombres sucumbían

³²⁶ Sebercasoux 1998.

³²⁷ Salazar y Pinto 2002, Tomo V: 61.

mayormente que las mujeres. Los niños de un año constituían entre el 33 y el 40 % de la tasa de mortalidad infantil, algunos por abandono (25.000 niños sólo en Santiago entre 1870 y 1910) y el infanticidio³²⁸.

En este contexto social y económico aparece la oferta del pentecostalismo chileno sobre la sanidad. Desde su aparición el pentecostalismo integra la sanidad en su discurso religioso. Se ofrecía sanidad, o por lo menos alivios, en la tierra y salud eterna en el cielo.

Existen pocos estudios sobre la concepción de la salud, la enfermedad y la sanidad en el pentecostalismo chileno. Las investigaciones que existen están vinculadas al contexto étnico aymara. Al respecto Van Kessel y Guerrero³²⁹ dicen que la relación que existe entre la medicina andina y la medicina pentecostal es una relación doble, es decir, de continuidad y ruptura. De continuidad por cuanto posee elementos extra-físicos en la curación de enfermedades. En la curación de la enfermedad concurren elementos míticos religiosos derivados de una particular interpretación de la Biblia. De ruptura, por cuanto los actores que en ella participan lo hacen motivados por horizontes culturales e ideológicos totalmente distintos. A nivel de los actores, tanto el Yatiri -el médico andino- como el pastor Pentecostal, son los actores principales, pero ambos están referidos a tradiciones diferentes y hasta contradictorias entre sí, a pesar de que ambos provienen de una misma tradición: la andina.

Este es el único trabajo existente sobre la temática. Frente a ello existen varios vacíos: una época amplia no trabajada entre los años 1909 a 1950, fecha que intentaremos cubrir parcialmen-

³²⁸ Soto 2003.

³²⁹ Van Kessel y Guerrero 1987: 10; y Guerrero 1991 y 1992.

te en este capítulo; las revistas producidas por las mismas instituciones religiosas presentan relatos sobre enfermedad-sanidad no trabajadas; y por último, la enfermedad, en los relatos pentecostales se concibe como causada por Satanás, enemigo de Dios y por ello del ser humano. Entonces Satanás enferma el cuerpo del hombre o de la mujer generando el caos en la persona y la familia. De esta manera el cuerpo del ser humano se inserta dentro de la lucha cosmológica vinculado a los relatos míticos de la cosmogonía, teofanía y hierofanía. Sin embargo la comunidad pentecostal se presenta como mediadores terapéuticos autorizados por Dios y le enseñan al paciente a vencer el mundo caótico e insertarse a lo sagrado para adquirir su sanidad con los recursos neumatológico y los ritos y técnicas de sanidad. Sin embargo la sanidad somática es el medio para el fin último que es la soteriología, entendida como la conversión religiosa al pentecostalismo, que se relaciona en un universo simbólico tridimensional.

LA HIEROFANÍA. El hombre y la mujer pentecostal entran en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta a partir de la enfermedad. Los anunciadores del discurso pentecostal muestran la enfermedad como algo perteneciente a lo profano (hacia lo cual es arrojado Satanás) y la sanidad y la salud perteneciente al mundo de lo sagrado. El cuerpo es concebido como un espacio sagrado, que se evidencia en su tridimensionalidad (cuerpo, alma y espíritu), del cual el espíritu es concebido como el centro del mundo y por el cual Satanás lucha para robárselo y frente a ello enferma al cuerpo como un espacio terrenal. Así la enfermedad se presenta como un caos (económico y familiar) que sólo Dios, a través de su Espíritu Santo, puede ordenar. Como dice Eliades (1998: 32): “por medio de la hierofanía se efectúa la ruptura de

niveles para que se produzca una abertura por lo alto (el mundo divino) y un control de lo bajo (el mundo infernal). Así se da una comunicación entre los tres niveles cósmicos (cielo, tierra e infierno)". Esta comunicación se da a través de la lectura de los pasajes bíblicos recitados, la oración y los cantos religiosos, en los cuales se muestra que Jesús ganó la salud con su muerte sacrificial en la cruz y su resurrección.

LA TEOFANÍA consagra el lugar por el hecho mismo de haberlo abierto hacia lo alto, es decir, comunicante con el cielo, punto paradójico, tránsito de un modo de ser a otro. El hombre religioso no puede vivir sino en una atmósfera impregnada de lo sagrado. Es de esperar la existencia de multitud de técnicas para consagrar el espacio. Lo sagrado debe ser concebido como lo real por excelencia, y a la vez potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad. El deseo del hombre religioso debe ser vivir en lo sagrado, es decir, un afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión³³⁰. En este espacio sagrado que es el cuerpo, el paciente debe aprender a experimentar lo sagrado a través de la vivencia del Espíritu Santo, que sólo lo puede lograr el o ella, sin intermediación. La forma objetiva es la lectura bíblica, en donde se encuentran las promesas sanadoras, en conjunto con la oración. Estas son las técnicas más eficientes de la recuperación de la salud.

LA COSMOGONÍA. Se trata de un retorno al tiempo del origen, cuya finalidad terapéutica es la de comenzar una vez más la existencia, el nacer simbólicamente de nuevo. La concepción subyacente en estos ritos de curación parece ser la siguiente: la

³³⁰ Eliade 1998.

vida no puede repararse, sino tan sólo recrearse por la repetición simbólica de la cosmogonía³³¹. Así en la eficacia terapéutica pentecostal, reside en el hecho de que: primero está la exposición bíblica por parte de los oferentes de la sanidad, sobre la victoria absoluta de Cristo sobre el mal; luego está la imposición de las manos por parte de los especialistas y oferentes de la salud; luego viene la responsabilidad del paciente de ir pronunciando ritualmente los textos bíblicos pertinentes a la enfermedad y las promesas de salud; y por último la oración intercesora de la comunidad pentecostal para ayudar al paciente en la adquisición de la fe suficiente para su recuperación; así como el reclamo de la intervención divina como una manifestación de amor por el paciente y próximo converso.

El fin último de estas de estas manifestaciones sagradas es la salvación del alma.

SOTERIOLOGÍA. El contenido específico de la idea de salvación por un más allá puede significar más bien la liberación de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre, o la liberación del absurdo desasosiego y caducidad de la vida o la liberación de la inevitable imperfección personal, lo mismo si se entiende como mancha crónica o como inclinación aguda al pecado o, de un modo más espiritual, como destierro en la oscura confusión de la ignorancia terrenal. La esperanza de salvación tiene las más amplias consecuencias para el estilo de vida cuando la salvación proyecta ya de antemano en este mundo su sombra o transcurre como acontecimiento interior dentro de este mundo. El proceso de santificación puede aparecer entonces como un proceso paulatino de purificación o como un súbito cambio del modo de sentir, como un Renacimiento³³².

³³¹ Eliades 1998:64

³³² Weber, 1969: 419.

LA ENFERMEDAD COMO MEDIO SOTERIOLÓGICO

Diversos son los autores que señalan la enfermedad como el medio que lleva a las personas a convertirse al pentecostalismo, a pesar de tener hacia ellos un rechazo, por sus prácticas religiosas. De esta manera existen cierta evolución lineal en los relatos de los conversos: enfermedad, incompetencia de la medicina científica, crisis individual y familiar, oferta del discurso pentecostal sobre la concepción de las enfermedades, salud y técnicas de sanidad, aceptación de las ritualidades de iniciación y aceptación de las ritualidades de conversión³³³.

Las técnicas de sanación del pentecostalismo están asociadas a los ritos de iniciación pentecostal como el exorcismo al concebir la enfermedad como una obra satánica³³⁴, la oración y los círculos de oración en el hogar, el templo o el hospital³³⁵; el ayuno³³⁶; la imposición de manos³³⁷ y las viglias. De esta manera la oferta de sanidad está en el centro del discurso pentecostal y se muestra como medio eficiente de conversión.

L de C, tuvo una niña de dos años de edad muy enferma de fiebre gástrica, o catarro intestinal. Fue a varios doctores y aún a un especialista en Santiago, pero ninguno pudo mejorarla. Fue a casa de sus padres en Curicó, y creía que la niña iba a morir. Los vecinos decían que lo único, era llevarla a la casa, donde oran por los enfermos. La madre consistió, aunque ella no fue, sino que las vecinas la llevaron. La madre no sabía nada del evangelio, y cuando volvieron preguntaron qué era lo que hicieron. La respuesta es que rezaron. El día siguiente la niñita estaba

³³³ Guerrero, 1991 y 1992; Colangelo, Tamagno & Kuminski, 1998; Otis, 1998; Garma, 2000; Ullán de la Roza, 2003; Sandoval, 2005; Mena, 2007.

³³⁴ Ullán de la Roza, 2003; Sandoval, 2005; Mena, 2007

³³⁵ Colangelo, Tamagno & Kuminski, 1998; Otis, 1998; Garma, 2000; Sandoval, 2005.

³³⁶ Otis, 1998.

³³⁷ Garma, 2000; Mena, 2007.

perfectamente sana, y ha permanecido sana hasta ahora, que tiene más de cuatro años. Esta sanidad trajo toda una familia al Señor, constando de seis a siete personas³³⁸.

El ofrecimiento de la sanidad milagrosa a través de la oración era lo que atraía a las personas, ya sea por una sanidad instantánea o paulatina. En realidad era la muestra de preocupación y atención afectiva, tanto a los enfermos como a los familiares, lo que cautivaba, ya que sin ser familiares mostraban una preocupación profunda que se manifestaba en los ritos de oración, círculos de oración, visitas al hogar de los enfermos, etc. La sanación era y es un elemento que atrae y genera la conversión al pentecostalismo que, en lenguaje de ellos, le dicen: “esta sanidad trajo toda una familia al Señor, constando de seis a siete personas”.

Como en el año de 1913 cogí una afección de la vejiga, la cual me postró de tal manera que los doctores me indicaron como único tratamiento hospitalizarme para operarme. Pero una señora evangélica me hablaba con insistencia que en su iglesia se hacían maravillas con la imposición de manos en el nombre de Jesús de Nazareth... el día señalado fui, pero no pude llegar por lo grave de mi enfermedad, y tuve que volver a la casa antes de llegar... e hice una segunda tentativa; pero otra vez tuve que volver... la señora me dijo que era el Diablo que no quería que fuera, y que tuviera valor; así que por tercera vez alcancé a llegar con mucha dificultad, y con dudas y temor.

Una vez entrado en la iglesia no me di cuenta de cómo mi ser cambió, pues no sentí ningún dolor, pero me quedé extasiado ante el cuadro que se me presentó, pues era la primera vez que había visto manifestaciones tan extrañas... luego de haber observado estas cosas el pastor Umaña, llamó a los que se sentían enfermos que se arrodillasen alrededor del altar. Yo fui uno de ellos. Pasé y me coloqué el último de todos, lleno

³³⁸ R.F.P. No. 9, septiembre de 1928, p. 5.

de sobresalto y vergüenza. Me conmovió la fervorosa oración del pastor y mi cuerpo se estremeció. Al terminar la oración el pastor se acercó a mí primero, que era el último. Al extender sus manos sobre mi cabeza antes que tocaran, cayó sobre mi cabeza como un hielo que penetraba en mi cabeza; y así como el pastor iba bajando las manos y cuando ya me tocaron, de sus manos se separaba ese hielito y siguió bajando con lentitud por todo mi cuerpo, hasta llegar a las rodillas. Pasó de las rodillas a la tierra, sin pasar a mis pies más allá de las rodillas... Después de sentir esa extraña cosa, vino sobre mí un gran bochorno en todo mi cuerpo y un sudor a mi frente, y a la parte enferma un gran ardor, el que se fue disminuyendo paulatinamente hasta desaparecer por completo³³⁹.

Los pentecostales creen que el Diablo no solamente causa las enfermedades, sino que además impide que la persona busque a Dios. En este caso la persona relata los sentimientos de extrañeza que sienten los visitantes al llegar a un culto pentecostal. Pero la necesidad de sanidad es más fuerte. Luego señala que el sólo hecho de asistir a la comunidad pentecostal ya sintió bienestar físico. Si bien es cierto no dice cuál es el tema del mensaje predicado, pero probablemente es de sanidad, porque al final el pastor hace un llamado a orar por los necesitados. Un recurso fundamental para el paciente es manifestar su estado de necesidad a través del arrodillarse en el altar como evidencia de rendición a los propósitos divinos. Junto a la oración pastoral que es dirigida hacia el público en general que ha pasado, le sigue la imposición de manos.

En el templo pentecostal, cuando se encuentra presente el pastor, es a quien se le asignan mayores poderes para transmitir las fuerzas curativas del Espíritu Santo o para exorcizar los demonios. La imposición de las manos significa una transfe-

³³⁹ R.F.P. No. 39, marzo de 1931, p. 4.

cia de energía o potencia. También significa hacer profesión de votos de consagración, por ello, según el relato, Satanás impide que este hombre vaya a los cultos pentecostales aumentando el dolor. Pero Dios utiliza este mal para transformarlo en bien, pero depende de la voluntad única de la persona.

Como si fuera poco mi cesantía, enfermó mi madre e hijos, y coronó el mal con un terrible ataque de muerte a mi esposa, con parálisis, quedándole muerto todo el lado izquierdo de su cuerpo. Esto era desesperante, y se agravó con la declaración de algunos facultativos, en que se decía que su enfermedad era de seis o más meses de curación; que habría que proceder a una larga serie de inyecciones. Junto a lo largo de la curación, el inmenso costo de los medicamentos y la situación imprevista en que me encontraba por la cesantía, era para confundir al más valiente. Por la angustia que me produjo esta prueba, fui a la iglesia, en Tegalda, y expuse mi situación, y aquellos buenos y piadosos cristianos me acompañaron a prosternarse y pedir al Dios de las Misericordias, visitara mi hogar que volviera la sanidad de mi esposa; de esto hay que tomar en cuenta que habían transcurrido unos cinco días y al volver de la Escuela Dominical, me advierte mi esposa que le parece sentirse mejor, ya que tenía movimientos en sus dedos de la mano paralizada. Empero su pierna seguía paralizada. Fui el domingo próximo a la Escuela Dominical y les conté el maravilloso éxito de la oración operado en mi esposa, y se resolvió continuar orando y cual no sería mi grata sorpresa, cuando de nuevo, al llegar a casa, me dice que se siente en su pierna fuerzas nuevas y pudo también hacer movimientos, y el martes siguiente, se podía levantar³⁴⁰.

Este relato expresa el sentimiento de los sectores populares de la primera mitad del siglo XX en Chile. Son dos fantasmas que azotan los hogares: el desempleo y la enfermedad, que vienen a

³⁴⁰ R.F.P. No. 60, septiembre de 1933, p. 7.

incrementar la miseria ya existente. Por lo cual, a pesar del rechazo que generen las prácticas cúllicas del pentecostalismo, es lo único disponible y próximo a la realidad de los pobres. Los pentecostales están siempre prestos a asistir a los enfermos a través de la oración, tanto en el templo como en el hogar del enfermo. Por ello ante la desesperación y necesidad de un hogar, la ayuda pentecostal tiene como costo y requisito asistir a la iglesia, y en el intertanto Dios producirá el milagro, según la constancia de la rogativa y de asistencia, tanto del paciente como de la familia.

En efecto, en el mes de agosto del año pasado (1933) fuimos como 30 hermanos y organizamos reuniones ahí. En la primera reunión que tuvimos, una señorita enferma, Rosa Abaceta, que padecía del estómago como siete años, nos contó que varios doctores le pronosticaron que tenía apendicitis y la operaron sacándole este órgano, pero quedó siempre enferma. Otros doctores opinaron que era tumor el que tenía y le hicieron una segunda operación con resultados negativos. Su enfermedad seguía agravando su organismo y consideraba que la ciencia médica era impotente para volver la salud. En esas circunstancias vino a la reunión oyendo la predicación del Evangelio. Nos pidió que oráramos por su salud y le ungiéramos. Conforme a su petición lo hicimos y fue ungida en el nombre del Señor. En las reuniones siguientes fue ungida dos veces más, recibiendo la sanidad. ¡Gloria a Dios! ¡Aleluya! El se había glorificado en esa sanidad³⁴¹.

El ungir es un rito pentecostal en donde una o más personas ponen las manos sobre la cabeza de la persona enferma. Como en este caso es una mujer, lo hace la esposa del pastor acompañada de un grupo de mujeres, conocidas como Dorcas. El rito del ungimiento es una verdadera teatralidad, implica un escena-

³⁴¹ R.F.P. No. 64, enero de 1934, p. 8.

rio, una puesta en escena paradigmática que cuenta con participantes en vivo, estructurada alrededor de un guión esquemático, con un fin preestablecido, aunque adaptable. Los escenarios obligan a considerar la existencia corporal de todos los participantes. La teatralidad hace de esa peripecia algo vivo y atrayente; no depende exclusivamente del lenguaje para transmitir un patrón establecido de comportamiento o una acción, más bien están estructurados de manera predecible, respondiendo a una fórmula repetible. La teatralidad hace alarde de su artificio, de su ser construida, pugna por la eficacia, no por la autenticidad. Connota una dimensión consciente, controlada y, de esa manera, siempre dramática³⁴².

Esto implica una construcción histriónica en donde las mujeres ponen la mano en el cuerpo de la enferma, como si ellas fueran las enfermeras guiadas por el Doctor Espíritu Santo. A veces es de un realismo impactante, ya que la “enfermera jefa” pide los implementos respectivos como bisturís y tijeras, simulando la operación respectiva. Este es un momento muy dramático del culto, ya que las mujeres que oran lo hacen hablando en lenguas (glosolalia), llorando como si ellas tuvieran la enfermedad y sintieran los dolores de la “paciente pentecostal”. Una vez sucedida esta ritualidad médica, al igual que en el hospital, a la paciente se le recomienda guardar cama y seguir estrictamente los medicamentos: oración, lectura de la Biblia y cantos religiosos.

En el pueblo de Rucapequén, al interior... tenía sus piernas paralizadas debido al reumatismo. Había buscado medicinas en diferentes pueblos, consultado varios doctores, sin resultado alguno. La enfermedad prevalecía en ella y cada día su situación era más difícil. Cierta día oyó

³⁴² Taylor, 2001.

decir que en el evangelio los enfermos eran sanados. Hizo venir a su casa algunos mensajeros del Señor y les pidió explicaciones cómo podía ser sana... ella escuchó con atención las palabras de los hermanos y su corazón fue abierto por el Señor para recibir las. Desde ese momento sintió un pequeño descanso en su mal y siguió creyendo que pronto tendría sanidad. Efectivamente, algunos días después pudo asistir a la reunión en Bulnes, fue ungida en el nombre de Jesús y recibió la sanidad de su alma y de sus piernas³⁴³.

En Huanquilemu, en 1922, una señora estaba en cama habiendo estado enferma por cinco años sin poder levantarse. Fueron cuatro hermanos y oraron por ella poniendo las manos encima. Ella no había conocido el evangelio, pero al ponerle las manos la tomó el Espíritu y comenzó a gritar, alabando a Dios, de una manera admirable. Por sus gritos una niña creía que le estaban pegando y fue avisar a una vecina que vino y la comenzó a examinar. Le dijo la enferma: "Déjame; no tengo nada". Después ella se sentó y dijo que le había comenzado un adormecimiento en los pies que iba subiendo hasta la cabeza, y quedó sana³⁴⁴.

En este relato también encontramos los procesos que tuvo que pasar una mujer para conocer y aceptar la oferta pentecostal: búsqueda de medicina científica; medicina popular; luego escucha hablar de la oferta de sanidad pentecostal y decide probar; llama a los intermediarios de esta oferta salutífera, quienes como médicos practicantes asisten ante cualquier llamado de algún paciente. Asisten porque se presenta una nueva posibilidad de ganar toda una familia para la comunidad pentecostal; luego se le predica la Biblia, en lo respectivo a las promesas de sanidad; se ora por la paciente, una vez que ella ha aceptado tal ritualidad; se aferra a las promesas de sanidad ofertadas por la Biblia, las

³⁴³ R.F.P. No. 89, febrero de 1935, p. 11.

³⁴⁴ R.F.P. No. 6, junio de 1928, p. 6.

que le son dejadas marcadas en los textos correspondientes, para que los lea cada vez que pueda, para que se haga efectiva su sanidad, hasta que esté preparada para asistir al culto, en donde se terminará con los ritos salutíferos integrales, sanidad somática y psíquica.

Durante un año y medio estuve enfermo sin que la atención médica del seguro y particulares lograra algún éxito, en lo cual invertí todas mis economías, poniendo mi hogar en difícil situación. Por ese mismo tiempo cayó gravemente enferma mi esposa lo que vino a dejar mi hogar en una situación de extrema desesperación. En esas circunstancias fuimos visitados por una hermana evangélica que conocía a mi esposa, quien le habló de Jesús y le mostró que era poderoso para quitar toda enfermedad siempre que creyera en Él, y le dijo además que si se dejaba ungir por un grupo de hermanos sería sana. Ella accedió y vinieron los hermanos a ungirla y fue sana de su enfermedad y aceptó también al Señor como su Salvador... un mes después que mi esposa recibió sanidad, me sentí una noche gravemente enfermo, lo que me obligó a clamar al Señor con más fervor y a permitir que los hermanos me ungieran, y pude apreciar con gozo que la enfermedad desde ese momento fue desapareciendo poco a poco de mi cuerpo, y ahora gracias al Señor estoy sano y puedo trabajar y ganar el sustento para mi y mi familia³⁴⁵.

Ante la efectividad de la oferta de sanación, los pentecostales, especialmente las mujeres, siempre estaban atentos donde había un enfermo para ofrecer la oferta pentecostal de la sanidad. Sin embargo había tipos de enfermedades que requerían de expertos, cuando no bastaba la oración de una sola persona, sino que se necesita de un grupo. Pero la primera persona era esencial, porque era la que habría la puerta para que entraran los “impositores

³⁴⁵ R.F.P. No. 99, diciembre de 1937, p. 8.

de manos". Un elemento importante que predicaban los pentecostales es que la sanidad dependía de la voluntad de Dios, Él sabía el tiempo que se había de sanar la persona. Mientras tanto el paciente necesitaba practicar los ritos necesarios: oración constante y lectura bíblica de las promesas sanadoras; luego una o dos veces eran visitados por un grupo de hermanas (si la paciente era mujer) para seguir con la oración intercesora y mientras tanto se anotaba el nombre de la persona y de la familia, para que se orara en el templo por ellos, para que Dios se manifestara a través de la sanidad somática y luego psíquica y con esto la salvación.

Hace más de un año enfermó un joven de una familia indígena, que vive como a tres leguas del pueblo. La enfermedad era muy rara, según la familia creían que sería brujería (o calco como le llaman ellos). Buscaron una médica (machi), para que lo sanara, pero el joven seguía cada día peor. Su mente se trastornó y huía a los montes, y tenían que amarrarlos para tenerlos en casa. Cerca de la familia vive un hermano de nuestra iglesia a quien fueron a buscar para que orara por el enfermo. Vino a la casa con otros hermanos y encontró al joven amarrado y echando espu-marajo por la boca. El hermano, ante ese cuadro, habló a la familia y les dijo: que si ellos creían a la promesa del Señor y prometían servirle, el Señor Jesús sanaría al enfermo. Ellos respondieron que si el enfermo sanaba seguirán el Evangelio. Ante estas palabras les invitó a orar, los que hicieron todos los de la casa. Entonces el hermano ungió al enfermo en el nombre del Padre, del Hijo y de Espíritu Santo y reprendió al espíritu de enfermedad. En ese instante el joven dio un grito espantoso como especie de un valido y quedó como muerto. Luego siguió riéndose mucho y pidió de comer. Desde ese momento fue recobrando sus fuerzas hasta quedar completamente sano. ¡Jesús lo había sanado! Gloria a Dios³⁴⁶.

³⁴⁶ R.F.P. No. 61, octubre de 1933, p. 7.

En la etapa de preconversión, la enfermedad adquiere un carácter diabólico y pecaminoso. Satanás es el gran gestor de las enfermedades y el sufrimiento humano y, por otro lado, la enfermedad resulta producto del pecado, sobre todo el abuso del alcohol en el caso de los hombres. Esta etapa conlleva al pre-creyente al desencanto total, debido a que no se poseen los recursos suficientes para acceder a una buena atención médica. Esta es una característica inherente en el pentecostalismo, la que traspasa los linderos nacionales e históricos. Esto se manifiesta en el caso de los evangélicos huicholes (indígenas mexicanos). El protestantismo lleva varias ventajas en cuanto a la salud. Ellos pueden obtener buena salud sin la pesada tarea de realizar tantos rituales complejos. Las curaciones son gratis entre los pentecostales, pues no hay intermediarios entre los humanos y lo sobrenatural, y no hay mandas. El enfermo, y cualquiera que desea ayudarlo, pueden orar directamente a Cristo para pedir la curación. Y no es peligroso, aún si la curación no funciona³⁴⁷.

LA ENFERMEDAD COMO METÁFORA

La metaforización de la enfermedad (en cualquiera de sus formas) entraña un rasgo decisivo en la construcción identitaria de quien la padece. La estigmatización que implica tanto a nivel social como individual no hace más que continuar el proceso de debilitamiento de la identidad y la acentuación de la vulnerabilidad del sujeto. Éste queda inmerso en un mundo fantástico que no representa de manera alguna la realidad de su estado: factor esencial en la imposibilidad de resolver los temores y las angustias que conlleva el sentirse enfermo y, al mismo tiempo, un extraño en el propio relato³⁴⁸.

³⁴⁷ Otis, 1998: 58.

³⁴⁸ Pérez, 2007.

a). Metáfora de castigo

Desde la literatura presocrática hasta nuestros días la enfermedad ha sido considerada como pena o sanción: tanto en la forma de posesión demoníaca o de acción de agentes naturales (en la antigüedad) como en la de consecuencia de una vida malsana (en la actualidad cristiana: alcohólicos, fumadores, promiscuos). En todos los casos, los comportamientos considerados como “peligrosos” conllevan el “pago” posterior con la moneda salud: la enfermedad es justa pena por la trasgresión cometida³⁴⁹.

Sr C. de Quilaco, enfermo de tuberculosis, desahuciado de los médicos (de Concepción, donde había acudido para mejoría), testó y arregló sus asuntos. En noviembre el pastor de Mulchen visitó el pueblo, y sabiendo por un hermano de la enfermedad del caballero, fue con el hermano a visitarlo. Cuatro personas conversaron con él del Señor si le sanaba. El hombre se olvidó de su promesa y siguió su enfermedad. Resolvió ir nuevamente a Concepción. En el camino hacia Concepción el Señor le recordó la promesa y allí mismo en su corazón volvió a prometer al Señor de su servicio si lo sanaba. En el mismo camino notó mejoría y al llegar a Concepción consultó al doctor, y el doctor le declaró no tener tuberculosis. Regresó a su hogar bueno y sano, y ofreció un local para cultos, en señal de gratitud³⁵⁰.

La conciencia de haber tenido una enfermedad y que ésta pueda volver a desarrollarse si el creyente se aleja de Dios, conlleva a enfatizar que la sanidad duradera depende del individuo. Por lo cual si el individuo no sigue las ritualidades iniciales asignados por los pentecostales, que implica una fuerte voluntad del paciente, Dios no está comprometido a ejercer la sanidad. Acá

³⁴⁹ Pérez, 2007: 139.

³⁵⁰ R.F.P. No. 5, mayo de 1928, p. 7.

este enfermo no siguió las ritualidades iniciales, más bien decidió poner su fe en la medicina científica, antes que en Dios. Sin embargo, los textos bíblicos entregados por los pentecostales hicieron mella en la memoria del paciente, quien no sólo promete seguir los ritos de iniciación, sino también los de tránsito (asistir al templo) y de consagración (ofrecer su casa como lugar de culto producto de la lejanía de un templo pentecostal) y Dios obró milagrosamente.

Era yo un enfermo de asma bronquial crónica que la adquirí en mi niñez, a causa del mal cuidado de mi familia, y después los años y los vicios agravaron esta enfermedad a tal punto que, llevado al Hospital de San Vicente de Paul, en enero de 1929, los doctores fueron impotentes para sanarme. Antes de ingresar al Hospital una hermana evangélica me dijo que clamara a Dios que Él me quitaría los vicios y me sanaría de mi dolencia... un día que estaba sumamente grave, a los llantos de mis hijos, acudió la misma sierva de Dios que ya me había hablado antes del Señor y me volvió a decir que clamara a Dios, que era poderoso para sanarme. Entonces dobló sus rodillas y oré juntamente con ella, y dije estas palabras: “Si es verdad que tú vives, levántame que perezco”. En el acto sentí en mi corazón un golpe como de un martillazo y un gozo muy grande, más no sabía lo que era. Seguí buscando más de cerca a Dios, hasta que sentí la manifestación del Espíritu Santo en un gozo tan grande que no me importó morir. Como me fui esforzando en buscar al Señor más cerca. El me sanó completamente de mi enfermedad³⁵¹.

Al igual que siempre, primero está el caos, esto es, la enfermedad y sus consecuencias familiares, luego la oferta pentecostal por medio de una mujer, quienes siempre estaban buscando enfermos para orar por ellos. Pero en este caso, la enfermedad era producto de los vicios de un hombre que debía estar dispuesto

³⁵¹ R.F.P. No. 70, julio de 1934, p. 7.

a la renuncia indubitable de sus vicios para ser sano y salvo. La mujer ora como guía y ejemplo de cómo se debe hacer una oración, y luego la sigue el paciente. Ante su dolor y desesperación se evidencia una manifestación del poder del Espíritu Santo, con la metáfora de un martillazo interior, con la consecución del gozo y de la pérdida del temor a la muerte. Luego de proseguir con las ritualidades iniciales y de tránsito, vino la sanidad completa y de seguro la total conversión de la familia.

Ya que en esos tiempo el hombre representaba el único medio de provisión, la muerte de un hombre significaba la pobreza más grande del hogar y luego la precoz iniciación laboral del hijo mayor como “el hombre de la casa”. La mujer tenía que salir a trabajar en labores domésticas muy mal pagadas, lo que significaba que la hermana mayor o la hija se quedara como responsable del hogar. Todo este proceso implicaba una deserción escolar. Por ello la conversión de este hombre al pentecostalismo significaba un cambio total del destino del hogar, porque ahora se transformaba en un proveedor responsable del hogar. Es decir, dejaba el alcohol y todo el dinero era canalizado al hogar y entregado a la mujer como administradora del hogar.

Un matrimonio fue a pasear a Limache el 16 de enero (de 1932), llevando a un hijito de cuatro años. Durante el paseo se enfermó gravemente el niño disponiendo a los padres regresar inmediatamente a Valparaíso para buscar medicina que le salvara al hijo. Mientras esperaban en la estación dos hermanas que venden dulces allí, viéndoles en aflicción ofrecieron a los padres que llevaran a su hijo al culto para que allí el Señor lo sane. Ellos aceptaron, llevaron al niño al local del culto, oraron por él y el Señor lo sanó. El niño volvió por sus pies a la estación con sus padres para volver a su casa a Valparaíso³⁵².

³⁵² R.F.P. No. 52, abril de 1932, p. 7.

Así que la enfermedad, siendo algo malo se constituye en algo bueno: una herramienta para conocer a Dios y al mismo tiempo como “testimonio de evangelización” a otros. En este caso son las mujeres las “heraldos de esta clínica del alma”, ya que por la tradicional división del trabajo y el rol doméstico, son ellas las que sufren, perciben y se desilusionan del sistema. Ellas eran las auténticas gestoras de la salud de la familia. El rol de madre, el rol femenino en general, es el que sabe el lugar apropiado para la sanidad. Incluso si la persona no se sana encuentra un alivio para su carga: el cielo, “la muerte como ganancia”, sumado a la importancia que adquiere en este discurso la pronta venida de Jesucristo y la resurrección, con un cuerpo sano y glorificado.

b). Metáfora pedagógica

Los pentecostales no estaban exentos de la enfermedad. Si bien el Diabolo podía enfermarlos, también era un medio muy propicio de la manifestación del amor de Dios y luego generar un testimonio vivo de sanidad a otros enfermos.

La hermana de A. de C. en Puchoco Rojas se encontraba enferma de un tumor que, según el doctor, debía. Había un grave inconveniente para hacer la operación por la suma debilidad de la paciente. Aún en ese estado concurrió a la reunión de la iglesia. Cuando llegó el momento de la oración, ella también fue a la oración, y pidió al Señor por su sanidad... ella le dijo al Señor que no se levantaría de la oración hasta que fuera sanada. La sanidad vino enseguida y todo pasó en unos diez minutos, levantándose completamente sana. Antes de la sanidad no podía dormir hasta el grado de temer que pudiera haber un trastorno mental pero después de la sanidad durmió bien³⁵³.

³⁵³ R.F.P. No. 43, julio de 1931, p. 4.

Aunque los pentecostales utilizan la sanidad divina como piedra angular de sus dogmas, no prohíben a sus miembros buscar asesoramiento médico. Cuando alguien va al médico también oran con anticipación, tanto por el enfermo como por la capacidad del médico, al cual Dios puede usar para mediar la sanidad, ya que Dios da la sabiduría y las habilidades, lo que implica que no existe un dilema entre ir al médico y orar, porque se pueden hacer ambas cosas. Además, de pronto la misma asistencia del “hermano enfermo” o la “hermana enferma” es un medio de evangelización en un lugar tan necesitado de esperanza. Sin embargo aquí la ciencia médica se ve limitada y sólo el sacrificio de oración de una mujer es el único medio posible de sanidad, y se produce la total mejora.

Mi hijito de un año y medio de repente se enfermó de gravedad. El doctor no conoció la enfermedad y todos sus esfuerzos eran inútiles. Siguió agravándose hasta que todos creían que iba a morir; sus ojos estaban entelados y no tomaba alimento. Pasó en esta condición dos días y dos noches, y con un quejido lastimero. La segunda noche fui despertado por los llantos de mi esposa, y vi a mi esposa con el niño en brazos semiagonizante. Pidiendo al Señor pude decir a mi esposa con paz que no llorara porque Dios sabe lo que hace. Sentí una voz en mi corazón que me dijo que me levantara y fuera a orar a una pieza al fondo del sitio; eran las cuatro de la mañana. Me levanté y me fui al punto indicado; me arrodillé ante el señor y dije: “Mi señor y Dios, tuyo es este niño. Tú, Señor lo trajiste al mundo, y cuando quieras tú lo llevas. Pero, Señor, no lo dejes sufrir. El es chico. Mejóralo, Señor Jesús, recuerda que tú dijiste: “Dejad a los niños venir a mí, no se lo estorbéis porque de ellos es el reino de los cielos”. Yo tenía toda mi confianza en que el niño sería sano desde ese momento, lo que mi Señor confirmó. Cuando regresé al dormitorio el niño era sano, había recibido pecho y dormía tranquilo.

Desde esa mañana el niño sanó y hoy está lleno de vida y muy gordito por la gracia de mi Dios³⁵⁴.

Mis dos hijitos menores estaban por más de un mes con la tos convulsiva. Era una aflicción escucharlos toser en la noche y en cualquier tiempo. Oraba y no sanaban. Hice vigilia con ayuno; y una noche me puse a clamar al Señor con cargosidad, apelando a su poder y su buena voluntad, y mi necesidad, en fin exponiendo todos mis argumentos. Los niños durmieron bien esa noche y no han tosido desde entonces, completamente sanos. Gloria a Dios³⁵⁵.

Era una noche fría de invierno, volvíamos contentos a casa, después de un culto familiar para entregarnos luego al reposo. Pero, de pronto una niña interrumpe nuestros deseos con gritos desesperados a causa de un fuerte dolor de muelas. ¿Qué hacer? ¿Levantarnos e ir a la botica y comprar un calmante? No, movido por un cierto disgusto contra el dolor, (mensajero de Satanás) me levantó, y con toda confianza en la promesa del Señor, pongo mis manos sobre la enferma, reprendo al dolor en el nombre del Jesús, y éste desaparece instantáneamente, quedándose la niña, profundamente dormida³⁵⁶.

Estos eran tiempos de alta mortalidad infantil, por lo tanto la enfermedad de un niño implicaba su posible muerte; sumado a ello la falta de especialistas en pediatría hacía que los niños fueran muy propensos a la muerte. Para lo cual, para un pentecostal, pobre entre los pobres, el único recurso que le quedaba era orar y esperar un milagro divino. Sin embargo esta enfermedad se evidenciaba como una prueba divina que hacía buscar la voluntad de Dios. Esta sanidad es una prueba superada, por lo tanto estos padres podían predicar a otros padres que Dios es sanador. En

³⁵⁴ R.F.P. No. 54, junio de 1932, p. 8.

³⁵⁵ R.F.P. No. 3, marzo de 1928, p. 6.

³⁵⁶ R.F.P. No. 84, septiembre de 1935, p. 7.

una época de altos índices de desnutrición infantil, la gordura de un niño era concebida como un manifiesto estado de salud. Así la gordura era belleza infantil, un don divino.

Pero cuando la oración de por sí sola no funcionaba existían otros recursos complementarios, como el ayuno y la vigilia. Eran sacrificios complementarios que implicaban el control del sueño y del alimento. Estos sacrificios además resultan significativos por dos aspectos: en primer lugar en una época en donde los pobres no tenían al alcance para dormir bien, por las camas de pobre calidad, y la escasez de alimentos, el ayuno y la vigilia significaban dos sacrificios complementarios que podían transformar la necesidad en virtud religiosa. En segundo lugar, estos sacrificios hechos por la familia, luego se podían poner en práctica al interior de la comunidad pentecostal cuando fuera necesario orar, ayunar y vigilar por enfermos que no han sido sanados. Esos sacrificios comunitarios eran muy llamativos para los pacientes y familiares que pedían ayudas salutíferas a los pentecostales. ¿Cómo alguien podía hacer tales sacrificios por personas que no eran ni familiares, aún más, siendo completamente desconocidos? Por ello aunque a veces los enfermos no eran sanados, los familiares se convertían al pentecostalismo ante tales demostraciones sacrificiales de afectos comunitarios.

Un día me sorprendió una enfermedad que apareció en mis piernas debajo de las rodillas. No le di mayor importancia porque pensé que era cosa pasajera, sin embargo, no fue así; el mal crecía de día en día hasta no poder andar sola. Tuve que usar bastón y caminaba con mucha dificultad. En esas condiciones me fui a Santiago, para medicarme; consulté los mejores doctores, pero todo era inútil. En vista del fracaso en la capital, regresé a mi pueblo y alcancé a Valparaíso para ver otros

medios de sanidad, también con los resultados negativos. Una noche me encontraba en la reunión, tenía gran desesperación a causa de mi dolor. El Pastor invita a la oración al altar, pasé adelante, me arrodille y oré con mucho llanto. En la oración oigo una voz en mi corazón que me dice: ¡Clama a Mí y te responderé! Entonces dije: ¡Señor! No me levanto de aquí hasta que no me hayas perdonado. Terminada la reunión me fui a mi casa, me acosté y dormí toda la noche, cosa nueva para mí, a causa del dolor de mi enfermedad. Al despertar noté que el dolor me había dejado³⁵⁷.

Hay que buscar el diagnóstico del médico y ante la impotencia de éstos, sólo queda el médico divino. Para este médico el único recurso es la oración y el llanto. Frente a estos medios recurre el Espíritu Santo hablando a la persona sobre lo que tiene que hacer para recibir su sanidad, en este relato: orar con mayor intensidad y una voluntad dispuesta a seguir orando con intensidad.

Desde pequeña tenía asma la niña, que al crecer se agravaba y sufría mucho hasta el extremo de desesperar de la vida algunas veces. Un día estando sola con ella en la casa le conté las maravillas que Dios, también había hecho con ella un milagro. Ella se interesó y, sentándose en la cama, comenzó a orar (tenía once años). Al terminar de orar dijo que mientras oraba sentía que Dios la había ungido. Comenzó a sudar y se bañó empapándose desde la cabeza. Desde ese día no tiene más asma. Se lava los pies, lava la ropa, en fin hace todo lo que quiere con libertad, sin ninguna señal de que haya estado alguna vez enferma de asma. Esto sucedió hace dos años³⁵⁸.

Aquí aparece una nueva manifestación relatada por una niña, que “Dios la unge”. Es decir, que Dios pone sus manos sobre su

³⁵⁷ R.F.P. No. 61, octubre de 1933, p. 7.

³⁵⁸ R.F.P. No. 3, marzo de 1928, p. 2.

cabeza, Dios la toca. Una de las emociones más grandes que siente un pentecostal es cuando siente que Dios toca su cuerpo, en especial su cabeza, ya que el propósito de ello no era sólo la sanidad, sino también el llamado a una misión religiosa en particular. Como evidencia queda la sanidad, por lo cual si esta persona “tocada por Dios” no obedece o no busca cuál fue el propósito por el cual Dios la tocó, Dios puede retirar su protección, para que el diablo la vuelva a enfermar.

El año 1922, después de ataques de apendicitis, me vino una enfermedad que se iba agravando hasta hacer muy dura mi vida. Resultó un bulto que apareció adentro, en el lado derecho cerca del hígado, y me venían ataques de diarrea y vómitos... una noche de invierno del año pasado (1927) no vino predicador, ni ninguna persona a la reunión que se celebraba en mi casa, por causa de una fuerte lluvia. Dije a mi esposo que aunque no vino nadie nosotros iremos al culto para orar. Allí me quejé al señor de mi inutilidad y mi malestar, que no pude ni planchar un pantalón de mi esposo. Oré en son de queja y lamento y le rogué al Señor que me sanara o que me llevara. Esa noche dormí como pocas veces; porque casi no podía acostarme por un lado a causa del tumor y por el otro lado por el corazón... por la mañana tuve unos grandes dolores de manera que perdí mis sentidos. Al volver me hallé bañada en sudor y luego me vino la necesidad, y el resultado era que pasó a la letrina todo el material de se tumor (cosas como hígado picado, hollejos amarillos y agua). De manera que después de unas horas de grandes malestares, me sentí bien y con hambre. Desde ese momento comencé a recuperar y me sané perfectamente. Gozo ahora de buena salud capaz de hacer todos mis trabajos. A Dios doy toda la gloria³⁵⁹.

³⁵⁹ R.F.P. No. 3, marzo de 1928, p. 5.

La salud también se vinculaba a la bendición de Dios y al testimonio de su existencia: Dios existe porque Él me sanó. La sanidad es evidencia del amor divino. Dios me ama porque él me sanó. Aparece otro dato significativo de una mujer que dice: “sáname o llévame”. Es decir la vida no tiene sentido sin la salud, mejor es la muerte, que para un pentecostal es vida eterna. Una vida de enfermedad, donde no se puede dormir y trabajar, no tiene sentido, mejor es la muerte, ya que habían sido cinco años de sufrimiento. Este matrimonio había prestado su casa como un lugar para que se hicieran cultos, fecha en que la construcción de templos era muy difícil para los pentecostales pobres que no recibían ayuda externa, como los protestantes históricos, para construir templos. Nuevamente aparece la mujer liderando la decisión de buscar la voluntad y la sanidad divina.

Al proceso salud/enfermedad, atención universal que opera en toda sociedad y que consta no sólo de representaciones y prácticas sino de saberes particulares para hacer frente a las angustias y sufrimientos, como en el caso pentecostal. La buena salud del hombre se asocia con la fuerza y la virilidad (muy significativa para el trabajo), mientras para la mujer se asocia a su fertilidad (madre), rol (esposa) y en menor medida, su estética (estar gorda y no delgada)³⁶⁰.

El 19 de abril de 1926... ingresé al hospital estuve tan grave que pensé en morir allí, pero mi petición al Señor era que me dejara morir al lado del pastor. Allí tuve una revelación que no moriría. A los 23 días me despidieron del hospital por incurable, dándome un certificado que ya no servía para nada y que fuera a esperar la muerte a mi casa. Salí en estado grave y llegué a la casa del pastor Pavés. La misma noche pedí que me ungeran los ancianos. El pastor los citó la misma noche y tendido en

³⁶⁰ Lagunas 1999.

una cama me ungieron en el nombre del Señor con aceite, y esa noche feliz y de eterna memoria pude dormir bien. Al otro día amanecí sano y me levanté a las 6 de la mañana. Salí a andar por las calles y de ese día he ido recobrando fuerzas y he trabajado desde ese entonces, ya más de un año. Los doctores me dieron un mes para morir³⁶¹.

Los pentecostales no le tenían miedo a la muerte, la concebían como un estado de felicidad eterna, de salud, descanso y viviendo en mansiones celestiales. Por otro lado, el pastor para esta época era una figura mística y generaba mucha atracción entre la feligresía, todos buscaban su saludo, estar a su lado y esperar una expresión de afecto por él. El pastor era generalmente un modelo de sacrificio, de afecto y de fe. Él era quien había abierto el templo en el lugar, a costo de muchos sacrificios religioso (oración, ayuno, vigiliyas y predicación callejera) y económicos (pobreza y los escasos alimentos que tenía generalmente los compartía con alguien que llegaba a la congregación y no tenía). Este seguramente era el caso de este hombre que quiera morir al lado del pastor, que aparecía como "padre espiritual". Y nuevamente aparece el ungimiento, ya no como posibilidad de ser sano, sino como preparación para la muerte.

RECURSOS TERAPÉUTICOS

En los relatos pentecostales aparecen otros recursos que se han recibido mediante revelación o siguiendo un impulso espontáneo. Después que han aplicado todas las técnicas terapéuticas conscientes como la oración, la imposición de manos, el círculo de oración, el ayuno y las vigiliyas, el creyente sigue esperando el tiempo divino de la sanidad. En estos tiempos divinos aparecen

³⁶¹ R.F.P. No. 3, marzo de 1928, p. 6.

dos medios que se transforman en recursos sanadores, y también legitimados para el pentecostalismo: el sueño y la visión. Esto medios pueden cumplir distintas funciones: proféticas, sanadoras, telepáticas, imaginativas, etc. Pero en estos casos se presentan como sanadores.

a). El agua como símbolo curativo

La inmersión en agua es regeneradora, opera renacimiento, en el sentido de que es a la vez muerte y vida. El agua borra la historia, pues restablece el ser en un nuevo estado. La inmersión es comparable a la sepultura de Cristo: él resucita tras ese descenso a las entrañas de la tierra³⁶².

Quando niño me apareció una enfermedad desconocida en la piel de la pierna derecha, desde el tobillo hasta la rodilla. Me hacía muy dolorosa mi existencia, sufriendo por 23 años. Había sido examinado por médicos de Regimiento y por muchos doctores de Santiago, declarando ellos que mi enfermedad era incurable. Uno me dijo que era lepra, y algunos opinaban cortarme la pierna. Resolví volverme a mi pueblo de Qilaco (Octava Región). Allí acepté el bendito Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, y ahora soy salvo y sano. Recibí mi sanidad obedeciendo una revelación que me dio el Señor. Estando en la Cordillera acompañando a un primo que había ido a los baños (termales), una noche oí una voz que me dijo: “detén tu marcha y aplícate dos baños”. Así lo hice al día siguiente y me volví a mi casa después de ocho días de haberme bañado, y me sentí completamente sano hasta el día de hoy³⁶³. La gloria es para mi Señor³⁶⁴.

³⁶² Chevalier & Gheerbrant, 1986: 52-56.

³⁶³ Esto nos hace recordar a la diosa Termona (thermós = caliente) y a la diosa Termantia / Thermantia (de thermes “baños de agua caliente”) y la diosa Artemisa, Thermia, Protectora de las Aguas termales, de donde el nombre de thermas / termas, “establecimientos de baños calientes termales curativas”.

³⁶⁴ R.F.P. No. 6, junio de 1928, p. 5.

El contacto con el agua implica siempre una regeneración: no sólo porque la disolución va seguida de un nuevo nacimiento, sino también porque la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de la vida³⁶⁵. Entre los pentecostales el agua es uno de los principales símbolos del Espíritu Santo y que en este caso supera la interpretación de la hidroterapia.

Mi hermana Luisa enfermó de apendicitis y fue operada. Ocho días después fue a San Felipe, para reestablecerse... llamaron al doctor y dijo que la herida de la operación se había descompuesto interiormente y se había producido una infección muy poderosa; era indispensable una nueva operación, y señaló el día siguiente, viernes para hospitalizarla. Toda la familia estábamos afligidos casi de duelo por su grave y amenazante estado de salud. Yo me acordé que los hermanos de la iglesia en sus predicaciones aseguraban que el Señor sana los enfermos y propuse a mi esposo que fuéramos a donde una hermana para pedirle que orara al Señor por este caso, pidiendo la sanidad de nuestra hermana. Eran las nueve p.m. Fuimos y la hermana prometió orar y me dijo que yo pidiera también y que Dios iba hacer la sanidad. Por el camino de regreso dudé mucho que la hermana hiciera la oración prometida... en todo caso pensé, pediré yo misma al Señor este milagro, y cuando llegué a mi casa, prometí a mi familia que el Señor sanaría a mi hermana, y fui y pedí al Señor como la hermana me dijo. Al día siguiente la enferma fue llevada al hospital en camilla... todos creyendo que no volvería más al hogar... la enferma empeoraba todo el día, pero yo seguí esperando en el Señor y consolando a los demás. Cerca de la noche el doctor practicó un lavado con agua sola. Luego después la enferma tuvo una pequeña lucidez y pidió caldo... llegó el día sábado señalado para la operación. Y esa mañana mientras llegaba la hora de la operación la niña comenzó a mejorar con la admiración del doctor y de todos los que conocían sus estado de suma gravedad, y tomando en cuenta que no había tenido otra medicina que el lavado de agua el día anterior; que en ninguna manera, al

³⁶⁵ Eliade, 1998: 96.

decir del médico, era alguna curación para la creciente infección de que era víctima. Y a las 10 a.m. hora en que debía ser operada era el momento en que dejó el hospital para volver al hogar acompañada del papá, y andando con sus pies. Y cuando esperábamos en casa las noticias de la operación la vimos acercarse sanada completamente. Entonces yo pude gritar alabado es el Señor, y decir a mi familia: ¡vean ustedes el Señor la sanó! Y estremeciéndome de gozo daba gloria a Dios. Hay muchos vecinos que conocen esta historia³⁶⁶.

Un elemento significativo aparece aquí pues no sólo la presencia de la comunidad, el pastor, un laico, sino cualquier persona que pone su fe en Jesús, a través de la oración puede lograr sanidad. Lo que significa que el acceso a lo sagrado no es jerarquizado, sólo mediado por la fe. Luego Dios puede utilizar cualquier medio de sanidad, aunque aquí nuevamente aparece el agua como recurso sanador. Otro elemento importante es la presencia de la mujer como buscadora de la sanidad y la que se dispone a la ruptura de las fronteras religiosas para la búsqueda de ofertas de sanidad eficiente; la que a su vez no se queda en la quietud, sino que ella misma accede a la divinidad, sin necesidad de intermediarios.

En 1921, en Talca, la señora I de C, estaba enferma, mala de la cabeza algunas semanas. Oraron por ella y mejoró por unos días y volvió a empeorarse. Pasaba días sin comer, como es el capricho de los locos. Por creer que su marido la iba a matar se quedaba en otras casas. Llegaron los hermanos C.M y J.M., para verla. La hallaron muy mal y oraron por ella, pero no sanó. Entonces los dos hicieron una vigilia con ayunos solos, pidiendo más gracia. Esto era el 11 de agosto (de 1921). El día 12 a las 7 a.m., al terminar la vigilia pasaron donde ella para acordar que estarían con ella en la noche y se fueron. Como a las 8 a.m., falleció. El

³⁶⁶ R.F.P. No. 33, septiembre de 1930, págs. 6-7.

marido escribió a las hijas en Santiago que la mamá había muerto y que vinieran. En la noche los dos hermanos vinieron conforme al convenio y la hallaron muerta. El hermano J.M., sintió de ungir la y lavar la los pies con agua caliente. J.N., puso las manos sobre la cabeza y C.N., lavó los pies. En esto J.M., vió una visión y una luz, y entendió que era el espíritu de ella que el Señor se la devolvía. La luz abajó y bajó, y ella resolló y volvió. Se sentó y comió un huevo crudo con sal, y después se levantó sana³⁶⁷.

b). Los sueños como medio de sanidad

La concepción de la salud en el pentecostalismo está marcada por el acto de la salud o de la vida plena y la consecución de ella acontece en un ambiente de comunidad, signada por la presencia desnuda, en el sentido de anti-estructura, del creyente frente a Dios, ocurrido en momentos no sociales, como el sueño³⁶⁸.

Los sueños nocturnos se clasifican en proféticos, iniciáticos, telepáticos, visionarios, presentimientos y mitológicos. Para el caso de los relatos pentecostales sobre la sanidad encontramos los sueños proféticos y visionarios³⁶⁹.

Los sueños proféticos son advertencias más o menos disfrazadas sobre un acontecimiento crítico, pasado, presente o futuro. El origen de estos sueños se atribuye a una fuerza celeste, que en este caso es Jesucristo. Los sueños visionarios son los que transportan a un mundo imaginado y que presupone en el ser humano un cierto grado de conciencia, poderes que nuestra civilización occidental ha atrofiado o paralizado. No se trata aquí de presagios ni de viajes, sino de visión.

³⁶⁷ R.F.P. No. 6, junio de 1928, p. 4.

³⁶⁸ Guerrero 1992.

³⁶⁹ Chevalier y Gheerbrant 1986: 960.

Más o menos en agosto de 1928 tuve una larga enfermedad. Estaba mejorando cuando tuve una recaída. En esa recaída me desalenté y clamé a Dios que me hiciera misericordia y me llevara a mi hogar eterno, o que me diera fuerzas para trabajar en su viña. Estaba en cama enferma. En la noche tuve un sueño. Estaba sentada en una silla baja cerca de la puerta del jardín. De la otra pieza entró un viejito vestido con ropa muy parchada, pero muy blanca. Se sentó a la cabeza de la mesa, cruzó los brazos frente de sí mismo sobre la mesa y comenzó a reír. Agachaba la cabeza sobre sus brazos y se reía. Dijo: “¡Tan pobres que somos! ¡Pero tan pobres! Y se reía: “ja, ja, ja, ja”. Tres veces hizo así. Entonces, riéndose siempre, dijo: “¡Y tan ricos que somos!, y ¡tan ricos!”, levantando la cabeza y agachándola otra vez sobre los brazos en la mesa. Luego dijo que era necesario trabajar en la viña de Cristo para recibir la recompensa; que el Señor muchas veces había tomado mi boca para hablar cosas que yo no entendía; que había de buscar poder de Dios, porque era el poder de Dios que hacía toda la obra; que si yo olvidaba los que había dicho Pablo, “Habite Cristo por la fe en vuestros corazones”, que la obra que hizo Pablo, no la hizo él, sino Jesús; cuando ese poder llegaba, iba a haber multitudes salvadas y yo iba a reír como él. Llegarán a hacer repleta esta casa y las multitudes edificarán un templo para Dios³⁷⁰.

La tardanza de Dios en dar la sanidad prometida indica también la enfermedad como un proceso pedagógico, en donde Dios quiere formar y comunicar el carácter del paciente para una misión mucho más significativa del que hasta ahora ha llevado. Y una de las formas más clara es hacerlo a través de la experiencia onírica. Si bien el relato no evidencia la sanidad, el hecho de expresar un futuro de hilaridad expresa su sanidad.

En Locopangue un hermano anciano estaba enfermo mucho tiempo de pulmonía. Su hija, una señora ya de años tuvo un sueño, o revelación,

³⁷⁰ R.F.P. No. 27, febrero de 1930, p. 7.

en la que vio a un hombre que no conocía, que ponía las manos sobre su padre que estaba arrodillado. Alguna voz la hizo entender que esto era ungrir. Algunos días después de ese sueño el pastor de Mulchén hizo una visita a Loncopangue. Esa señora, al verle dijo: "Yo le he visto antes", y le contó el sueño. Entendió que era una manifestación de la voluntad de Dios para sanar al hermano. El pastor le ungió y desde entonces fue sano³⁷¹.

Los sueños cumplen una función comunicativa que revela una nueva arista al actuar, como un instrumento de llegada a las personas más reticentes. Donde el evangelio y los hombres fracasan se fortalece la dimensión onírica. Se trata de un espacio ajeno a las confusiones y a las resistencias de los valores mundanos, que es poseedor de un estatuto de realidad equivalente al estado de vela. Para un pentecostal Dios es real, por lo tanto los sueños sagrados no son invenciones de la mente sino la expresión palpable y efectiva de los acontecimientos pasados y futuros³⁷².

La E de R estaba enferma por tres años con fuertes dolores de cabeza. El marido hacía cuánto le fue posible para su alivio. Los doctores, el boticario, los vecinos, y aún el cura sabían los esfuerzos del marido en bien de su esposa, para que se sanara. Llegó un día un hermano evangélico a la casa y les contaba de que habían sanidades sin remedio, y les dijo que mandaran a buscar algunos hermanos a que viniesen a orar. El hombre mandó una nota, pidiendo que vivieran para orar. Antes que los llamara él mismo oró ocho días y ella mejoró: dejó de orar y empeoró. Vinieron y oraron, ungiéndoles con aceite y sanó al momento y nunca más volvió. Todos estaban admirados, aún el mismo cura, que dice que lo cree. La madre de esta señora sufría por muchos años de ataques. En vista de la sanidad de la hija ella creyó pero siempre los ataques seguían. Ella

³⁷¹ R.F.P. No. 5, mayo de 1928, p. 6.

³⁷² Algranti, 2004.

había aprendido una estrofa “alma mía no delires”, y se llevaba cantando esa estrofa y esto le traía paz a su corazón. Una tarde salió andando y vio en una nube un personaje con barba blanca vestido de fuego. De ese día no tuvo más ataques³⁷³.

Este relato continúa la estructura típica del testimonio de sanidad del convertido al pentecostalismo: enfermedad, incompetencia de la ciencia médica, gastos económicos, oferta y aceptación del discurso pentecostal sobre la concepción de la enfermedad, la salud y las técnicas de sanidad. Pero se agrega un nuevo dato que también es parte del discurso pentecostal, esto es la visión. La visión de un hombre con barba blanca y vestido de fuego es la referencia a Jesús y como consecuencia la sanidad completa. Esto fue producto del canto como parte de la ritualidad pentecostal.

CONCLUSIÓN

En el discurso sanador del pentecostalismo la mujer cumple un rol fundamental en tres aspectos: es la que transgrede los prejuicios hacia el pentecostalismo y busca ayuda; es la que ofrece la oferta sanadora, y es la que ayuda en todas las técnicas terapéuticas posibles (oración, ayuno, imposición de manos, vigiliass y círculos de oración) para que el paciente y la familia reciban la promesa de sanidad.

Siendo el discurso sanador del pentecostalismo un medio soteriológico, entonces la mujer cumple un rol activo en el crecimiento y expansión del pentecostalismo en los sectores populares. En este sentido la mujer pentecostal es distinta de la mujer católica popular, marcada por el marianismo, que le insta a tener

³⁷³ R.F.P. No. 27, marzo de 1930, p. 2.

un papel pasivo y resignado ante el dolor. La mujer pentecostal adquiere un rol activo. El dolor, la enfermedad y las desgracias son parte y obra de Satanás, que hay que vencer con las técnicas y ritos de sanación ya ofrecidos en la Biblia.

Aunque estas técnicas y ritos signifiquen sacrificio, en realidad es más bien para familiarizar y vincular al inconverso con lo sagrado. Vínculo que implica un combate cosmológico. En esta lucha hay que ayudar al iniciado para lograr seguir el camino que le ayude a obtener la sanidad prometida. Este camino está rodeado de males como la duda, la incertidumbre y la fatiga, pero el dolor y la esperanza de sanidad hacen que los iniciados, a costo de los ritos y técnicas, logren salir adelante y puedan obtener su sanidad somática, y una vez obtenida ésta, acepten la sanidad del alma, que es la conversión.

Ello no significa que una vez convertido al pentecostalismo se logre la protección total de la enfermedad, sino que el Diablo volverá en algún momento a tocar la familia. Pero aparecen nuevas técnicas, más propias de los creyentes, como las vigiliias y los ayunos, para pelear con el mal y obtener la sanidad ganada y prometida por Jesús en su pasión, muerte y resurrección, en cuyo proceso redentor quedaron las llagas de Cristo, como sinónimo del costo y las promesas de la sanidad que pagó Jesús y que un creyente sólo tiene que reclamar.

CAPÍTULO 7

“Trabajados y cargados”: La angustia en el pentecostalismo criollo chileno.

INTRODUCCIÓN

El movimiento pentecostal nacido en 1909 siguió su vida independiente y aumentó considerablemente el número de sus adeptos. En 1909, al nacer, contaba solo con tres grupos. En 1911 ya tenía por lo menos 10. En 1929, al adquirir personería jurídica (bajo el título de “Corporación Iglesia Metodista Pentecostal de Chile”, tenía por los menos 22 congregaciones en diversos barrios y pueblos. Pero ya en 1928 comienza a experimentarse en Chile (y América Latina en general) lo que será la tónica del pentecostalismo: su carácter cismático. En 1928 nace al interior del metodismo pentecostal la Iglesia Wesleyana Nacional, que se centrará principalmente en la zona del carbón y será la primera corporación pentecostal en donde el evangelio tendrá un matiz social. Luego, en 1932, la Iglesia Metodista Pentecostal habrá de experimentar el mayor cisma de su historia, el nacimiento de la Iglesia Evangélica Pentecostal. Esta división cismática incrementó no sólo la competitividad intereclesial por el crecimiento estadístico dentro del campo religioso chileno, sino también la competitividad intraeclesial por la consecución de dosis de poder en su seno, abriendo con ello el riesgo latente de nuevos cismas. El pentecostalismo no sólo se va a diversificar internamente a través de los acontecimientos cismáticos, sino también con la

llegada del pentecostalismo misionero, de ahí que pasa a ser un fenómeno heterogéneo.

Sin embargo, las Iglesia Metodista Pentecostal e Iglesia Evangélica Pentecostal, ambas herederas de Willis C. Hoover, habrán de generar entre ellas una carrera y competencia por la evangelización, su extensión nacional y su expansión internacional. Ambas construirán una compleja red meritocrática con la creación de distintos cargos pastorales ("pastor obrero", "pastor probando", "pastor presbítero", obispo, etc.); así como también entre los miembros ("miembros probando" y miembros en "plena comunión") y otros distintos tipos de liderazgos y responsabilidades, visto por los miembros como verdaderos puesto de honor, los que llegaban allí era por ser los mejores. Por su parte, los mismos pastores locales también tendrán no sólo sus templos, sino también un sinnúmero más de pequeños locales de iglesias-hogar, que posteriormente se independizaban con su propio pastor, y quien abrió aquella obra pasaba a ser pastor jefe. También generarán una competencia respecto a la construcción de los templos más grandes, porque todo ello era visto como bendición y aprobación de Dios. A través de las revistas publicadas por los pentecostales, es justamente en donde se pueden conocer distintos relatos y testimonios que nos ayudan a conocer la visión pentecostal sobre la vida, a través de estas dos principales denominaciones pentecostales chilenas, lo que también se puede generalizar al pentecostalismo nacional en general. Este capítulo se basa en las lecturas de dichas revistas desde el año 1910 hasta 1938.

Los testimonios pentecostales encontrados en los distintos relatos y testimonios ponen de manifiesto seres atormentados económica, social y moralmente, que se debaten entre oscuros

laberintos interiores y sucumben atrapados en los viejos dilemas: la responsabilidad por los propios actos, la conciencia del bien y del mal, el sentimiento del absurdo de la vida, la finitud y la tragedia de la vida sin Dios y del encuentro entre la inmanencia y la trascendencia. Al igual que el jugador³⁷⁴, es como si la vida estuviera trazada, en donde el Diablo atormenta y al final hay una esperanza y aparece Dios cambiando la vida y el destino de las criaturas en un golpe de dados. Y es ahí donde el individuo pentecostal se rebela contra el sentimiento trágico de la vida, a través de un salto de fe, que resulta ser un absurdo antes los ojos de los demás.

Es una rebelión existencial que tiene costos psicológicos y sociales muy altos, ya que los espectros del mal persiguen por doquier al individuo pentecostal, porque el mal es trascendente, no sólo se anida en los otros (el infierno son los otros), sino también en el yo (soy mi propio infierno). Y esto trae como resultado la autoexclusión y exclusión familiar. Esto se hace manifiesto en los distintos escritos (revistas, cancioneros y testimonios) por la expresión libre de los modos de sentir y los estados anímicos que caracterizan el realce predominante de lo subjetivo.

De esta manera³⁷⁵, en el pentecostalismo clásico podemos encontrar un pensamiento existencial de tipo religioso, ya que representa un intento de evidenciar el lugar del individuo del siglo XX frente a una sociedad que paulatinamente comenzó a modernizarse y masificarse. Su problema extrafilosófico fue en esencia otorgar un estatus auténtico a la persona frente a un mundo impersonal. Así, probablemente ningún predicador o creyente pentecostal haya leído jamás a un pensador existencialista (Dos-

³⁷⁴ Dostoievski, 2000.

³⁷⁵ Tiryakian, 1969: 107-122.

toievski, Kierkegaard, Merleau-Ponty, Camus, Sartre, Jasper, Heidegger, Unamuno, Chestov, etc.), ni mucho menos a un teólogo existencialista (Barth, Tillich, Brunner o Bultmann) porque toda información intelectual es vista como asesina del espíritu, de ahí la expresión máxima y recurrente del pentecostalismo: "la letra mata".

Sin embargo en los relatos pentecostales encontramos los problemas dostoiévskianos: el problema del sufrimiento humano; la lucha del bien y el mal en el ser humano en concreto; la búsqueda del sentido de la vida y la búsqueda de la certidumbre espiritual interior sobre la aprobación divina. En última instancia, el dilema entre el pan y la libertad.

También encontramos los problemas kierkegaardianos. El ser humano existe auténticamente en la medida en que puede mantener una relación personal con Dios, ante quien el ser humano siempre es un pecador. Lo que significa que colocarse frente a Dios implica un salto existencial, que le aparta de la inmanencia, constituyendo una ruptura radical, y que frente a los ojos de los demás es un absurdo. Porque la idea de pecado y fe son escandalosas para la razón, pues hunde sus raíces en los enemigos de la razón como el absurdo, la paradoja y lo incierto. Por lo cual el medio para acercarse a Dios ya no es la razón sino la fe, que es siempre algo incierto, que envuelve al pensador subjetivo, al individuo singular, en la más intensa tensión interna. En lugar de quietud y certidumbre acerca de su relación con Dios encuentra siempre un estado de aguda ansiedad o temerosa reverencia.

De esta manera los dilemas pentecostales eran las contradicciones internas del ser humano, que hacen de ellos seres atormentados. La incertidumbre y ambigüedad última que genera la fe individual frente a la autoridad del pastor y la comunidad como

componentes para la subsistencia de la relación con Dios; el hincapié en la libertad expresiva de la fe individual; el desarrollo de la vida espiritual interior del creyente y en el renunciamiento del Reino del César a favor del Reino de Dios.

Lo último no fue difícil para los pentecostales porque evidenciaban una total desilusión frente al “reino del César”, mientras que optaban por el “Reino de Dios”, que a pesar de no verlo, sí decían recibir de él salud, provisión, calor humano y felicidad. De esta manera, decían recibir del “Reino de Dios” el pan y la libertad que nunca encontraron en esta tierra, por ello había un ansia tan grande de partir al cielo (de morir), porque lo que recibían aquí era una sombra de lo que había allá: una eterna felicidad.

EL SER PENTECOSTAL

El ser pentecostal implicaba una realidad inacabada, con conciencia y libertad, cuyo destino es hacerse y realizarse en medio de múltiples contradicciones de su propia vivencia trágica, lo que le engendra la incertidumbre y la angustia frente al absurdo, al fracaso, lo misterioso y lo inexplicable de su propia existencia. El individuo es definido por la situación de angustia, absurdo y agonía que da la vida. La esencia de la vida es un ansia de morir para no morir, el deseo de eternidad y la angustia, que procede del conflicto entre fe y miseria. Se realza la fe voluntarista, la que entre el sentimiento y la razón se decide por el primero, inmersa siempre en dudas, pero con la voluntad decidida de “creer lo que no se ve”. El sentimiento y la voluntad deben sustituir al conocimiento intelectual y la “fe racional”. La vida es, en realidad, la constante lucha entre fe y duda, entre voluntad y tentación. El hombre es problemático: “hace lo que no quiere y no hace lo que

quiere". El individuo se hace en el conflicto. Esto produce una experiencia angustiosa.

Por ello los temas más recurrentes son: resignación, renuncia, cansancio de la vida, abdicación, dimisión, pérdida de la esperanza, derrotismo, etc., características de una individualidad menoscabada y deteriorada, propia de una cultura de la desesperanza donde la vida se aprecia como un hado ineluctable, que con una difidencia actitud, se enfrenta a un destino como masa inerte, ante el cual sólo se puede tomar una actitud evasiva o bien de abandono. La vida social es un constante lidiar y recia eterna. Vida es sinónimo de adversidad, a la que religiosamente se le llama Diablo.

La vida social es entendida como una vida del fracaso, una existencia angustiante, desde el menor de los mosquitos hasta el más grande de los camellos. Aunque es inexplicable el fracaso es visto como algo pestilente, angustioso e inexplicable. La vida pestilente y el desagrado son los ingredientes habituales que tonalizan el ahora transformándose en fogosos luchadores que como ardid y estratagema se pelea la insoslayable batalla de la vida, para vencer el fracaso. La tristeza y la indignación ante la autoincredulidad pertinaz e insidiosa que se profundiza con la miseria. Por lo cual el fin de esta vida es intentar sobreponerse a los confines y lindes del averno, es el supremo intento y el asco de vivir en el fracaso; es sobreponerse a la náusea y el hastío de vivir la pobreza. Pero quienes se agarran en esta vida para "lavar sus redes" quedan atrapados y se aferran cual hambrientos a su presa; su logro es la nada, su vida se convierte en desorden y malbaratamiento, una pasión inútil y de sello peculiar, puesto que la vida misma la carga como hastío y entregada a la sobrevida por ese camino. La nada aquí es entendida como el pasado mundano

de la superficialidad religiosa, el conformismo y la mediocridad religiosa.

La actitud existencial es el de “barca vacía” que implica caminar, fatigarse y caerse. Sólo anhelan vivir lejos de la lucha vital, que psicológicamente construye “alas como de paloma” para volar y descansar en el desierto o en una isla solitaria, lejos de los desafíos que le pueden revertir su destino, pero le angustia demasiado. La vida resulta ser tan absurda y fatídica, que la intrepidez se utiliza para la transmisión de la fe personal a otros, quienes están “encarcelados a la vida”. De esta manera es la fe la que le permite elevar la conciencia de su realidad y percibirla a la vez como algo transformable y hacerse responsable de ella. Esta fe le permite elevarse ante el destino y ver su vida, no como algo vacío y estéril, sino con una misión que tiene que llenar de significados. Esta fe le permite atreverse a dar un “salto de fe” y arriesgarse de pasar el “valle de lágrimas”, el “valle de muerte” y resistir la necesidad que se ha convertido en “pan de lágrimas” y “agua de angustia”.

El ser pentecostal observa dos heroísmos: el héroe anodino y el héroe trágico.

Uno, elegir vivir en la perdición de un vida sin trascendencia, en la práctica de una vida que puede ser de apariencia refinada hasta la espiritualidad de la gracia y la simpatía más entrañable, puede incluso ser juzgado como una mujer y un hombre religioso, generoso y altruista, creer en un proyecto que puede parecer bueno, pero la tónica de la vida es en lo íntimo débil y sin resonancia en ninguna de las tareas de la vida. Es el ser encerrado en la jaula del intramundo, enceldado y preso de su condición autolastimera y autovictimista, dado a la vocación y la presencia de la nada. Aunque decepcionado del absurdo, por holganza de

su existencia, su falta de sentido y vacuidad de todo, decide vivir en la precariedad como "esclavo que clama por agua", y abandonar ese sentimiento de la mediocridad que ensombrece caliginosa y cansinamente esos intentos de fino relieve, bajo las elegíacas condiciones, como "pelicano en el desierto", como "búho en las soledades" o "pájaro solitario sobre el tejado", y que a pesar de su realidad grullada, intenta cubrir con melodías de los aforismo religiosos o sentencias de un yo decepcionado hasta la muerte, al parecer sufriente, se desliza la fría lagrima de la decepción.

El segundo camino es ser un héroe trágico que se autodesigna para emprender aquel viaje regio extraordinario al monte Moriah. Se deshace de su manto de cobardía para alistarse a salir al mundo a sacrificar su nadismo y pesado destino como "holocausto a la mediocridad individual", vista como la voluntad de Dios. A pesar de lo absurdo que pueda parecer se enfrenta al destino con sus crines ondulantes, desafía el espanto y con ímpetu y furor se enfrenta a su condición inmediata, pero ahora con la fuerza y el valor divinos, y en medio de su angustiada situación asume su libertad como un vértigo en donde surge su redención. Echa la vista hacia el horizonte, que son los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces de la infinitud para sostenerse y caminar aún con movimientos yertos, pero con una actitud segura hacia el cambio de vida de la mediocridad al triunfo y éxito individual³⁷⁶.

Este hombre y esta mujer, siempre soportando la vida, como una cruz, viviendo el éxodo simbólico, como la única vía del evangelio siempre ha tenido que enfrentar el puro sufrimiento y negación, como conviviendo con el "aguijón de la muerte". Ser consciente de los recursos psicológicos y espirituales de la ayuda divina, para hacerse responsable de su destino, sobreponerse a

³⁷⁶ Kierkegaard, 1999b.

su desvalidez psicológica y enfrentar su desventura, fortaleciéndose en la fe y mostrándose cual caballero de la fe, para pelear la vida como un Abraham enfrentando al destino, derrotando su derrotero, luchando hasta que haya obtenido la victoria, hasta que sean derribados los muros del fracaso y del derrotismo. Se auto imponen vivir la vida como misión, vivir la existencia como de un mandante trascendente; un hombre y una mujer cuya conciencia y responsabilidad se dan junto a la misión del que se la delega.

EL SER PARA LA MUERTE

El deseo de la muerte es omnipresente en los relatos pentecostales, es como el éxtasis masoquista³⁷⁷, que consiste en una doble metamorfosis, que se siente como profundamente liberadora en cuanto que parece acabar de una vez con las ambigüedades y angustias de la subjetividad individual, aislada frente a las subjetividades de los demás. El hecho que la actitud masoquista esté siempre condenada al fracaso, es por la sencilla razón de que el individuo no puede aniquilarse a sí mismo, no puede aceptar la muerte pasivamente. Lo que el ser humano no puede aceptar es la soledad, y tampoco la falta de sentido. Como no aguanta ambos fenómenos encuentra un paradójico sentido de la autoaniquilación: “yo no soy nada, y por lo tanto nada puede herirme”; o más drásticamente: “he muerto y, por lo tanto, no moriré”, y luego: “ven dulce dolor, ven dulce muerte”, que son las fórmulas de liberación masoquista.

Este éxtasis masoquista es expresión de una sociedad excluyente. Pero estos anhelos de la muerte no significaban un rechazo

³⁷⁷ Berger, 1999: 87.

a la vida, porque de otra manera conllevaría a un suicidio colectivo, es más bien un rechazo al modelo social, cultural y político imperante. El espectro de la muerte atraviesa el discurso del pentecostalismo chileno, realzando principalmente la muerte social y simbólica, evidenciada en las canciones como verdaderas danzas de la muerte, expresando ideas como: "muerte de la carne", "muerte espiritual", "muerto en Cristo", "muertos para el mundo", "muertos al pecado", etc. Si en Hobbes el temor a la muerte (tanatofobia) da origen al Estado como el "dios terrenal" protector de la paz, en el pentecostalismo la muerte da origen a la vida religiosa comunitaria, expresado en el orden, el consuelo y la esperanza. Así el deseo de la muerte es deseo de vida, transformándose en una paráfrasis cartesiana: "muero luego existo", por lo cual se intensifica la concepción paulina, percibiendo la "muerte como ganancia". Esto conlleva a un "morir antes de la muerte".

Los espectros de la muerte rondan por doquier, a través de la enfermedad y la ausencia de los recursos y beneficios para acceder al sistema de salud, y los riesgos de contraer enfermedades, en las malas condiciones y hacinamiento de las casas, por lo cual las casas son verdaderas "puertas de muerte". El desempleo y la carencia de alimentos básicos conllevaban a la visión de encontrar "la muerte hasta en la sopa", además de los riesgos de desnutrición, lo que implicaba que la muerte era real, ésta acechaba a los niños y hombres adultos, lo que se manifiesta en las altas tasas de mortalidad infantil (en el año 1936, Chile presenta la tasa más alta del continente: 25 niños por cada 1000) y la baja expectativa de vida del hombre. El contexto de desconfianza e incertidumbre que se vivía en las calles y poblaciones, que el "terror de la muerte" era parte de la cotidianidad (lo que se intensificaba durante los golpes militares).

De esta manera el discurso sobre la muerte en el pentecostalismo chileno será como el Hamlet de Shakespeare³⁷⁸: “morir dormir; no más”; y con el sueño, decir que damos fe de los agobios e infortunios, a los miles de contrariedades naturales a los que heredan la carne, este es un fin a desear con ansia. Morir: dormir; dormir, quizás soñar... ¿Quién llevaría pesados fardos, gimiendo y sudando bajo la fatigosa vida, sino por el hecho del temor a algo tras la muerte, el país inexplorado de lejos muelles, de donde ningún viajero retorna? A pesar de que todos estamos arrojado a la muerte³⁷⁹, la diferencia se manifiesta en que este estar para algunos es doble y, además, anticipada, por las malas condiciones de trabajo y las enfermedades.

Frente a las condiciones de explotación, miseria, desempleo, clasismo, racismo y promesa incumplidas del Estado, el pentecostalismo construyó una hostilidad hacia la vida, una rabiosa y vengativa repugnancia contra la vida misma. Esto produjo un deseo de aniquilación, de muerte, de reposo hasta el sábado de los sábados. Condenó la vida, porque fue vista como algo esencialmente inmoral; se construyeron canciones que resaltaban la muerte como verdaderas sonatas para la muerte. Al igual que Platón, los pentecostales afirmaron que el único camino de la libertad que le queda al ser humano, ante una sociedad como la descrita anteriormente, es el de expulsar de su mente el temor a la muerte, porque quien ha aprendido a morir ha olvidado lo que es ser esclavo de la miseria. Saber morir libera de toda sujeción y toda compulsión. Pero no podía amarse la muerte por amarse, sino que se necesitaban resignificar relatos *postmortem*. Estos relatos enseñaban que la muerte no significaba la extinción de la

³⁷⁸ Acto III, Escena I.

³⁷⁹ Heidegger, 2002.

vida humana: significa solamente un cambio en la forma de la vida, se cambia simplemente una forma de existencia por otra. Entre la vida y la muerte no hay ningún límite marcado y definido: la frontera que los separa es vaga e indistinta. Así el pentecostal afirmará que la vida es muerte y la muerte es vida³⁸⁰.

En esta concepción se sobrevalora la vida ultraterrena como promesa de las satisfacciones diferidas. Esto hace que la vida terrenal no tenga mucho valor, su valor sólo está centrado en redimir a otros de la muerte terrena para conducirlo por el camino de la vida eterna. Por ello la muerte o la partida de un ser querido es más bien un acontecimiento trascendental porque va a vivir en el cielo eternamente junto a Dios y sin ningún temor a perderse o ser estigmatizado; el deseo más vehemente es seguirle lo más pronto posible. Por otro lado, tampoco los muertos tienen ningún poder sobre los vivos, ninguna influencia, sólo el recuerdo y la memoria de su vida ejemplar, si la han tenido. En este sentido los pentecostales tienen una concepción más bien positiva y optimista de la muerte real, una concepción de viaje sin retorno, en donde el que muere pierde todo poder de influencia sobre los vivos (por ello los cementerios y las tumbas pentecostales son abandonadas). Él o ella va al cielo, alejado del mundo de los vivos, para nunca más regresar, la única posibilidad es ir.

Tampoco se cree mayormente en manifestaciones previas a la muerte, porque es considerado como un momento que sólo le concierne a Dios. El velorio se hace más bien como una festividad, donde abundan los cantos religiosos, las cenas y el compartir, pero alejado y ausente el alcohol y el cigarro. Una vez que el muerto se ha sepultado, ya no hay más responsabilidad sobre él o ella, se fue al cielo y su cuerpo recién será rescatado en tiem-

³⁸⁰ Cassirer, 2003: 63.

pos de la venida invisible de Jesús. No significa una indiferencia de la muerte o de los muertos, sino que el recuerdo del difunto queda en la memoria individual y familiar, pero no en la reminiscencia de la comunidad. En la remembranza individual y familiar la imagen de la persona que ha partido de este mundo sigue estando presente y se le construye acrósticos, poesías y canciones alusivas.

Por lo cual el pensamiento del creyente pentecostal se auto-percibe transformado en un soldado intrépido que penetra en la fortaleza de la trascendencia, el navegante que se compromete a surcar con su pequeña barca el Océano del Todo. Un centinela que vigila ansioso y hace guardia a su propia tumba porque sabe que la muerte es ganancia porque va a estar con Cristo eternamente. La vida terrenal es nada, sólo es importante a condición de rescatar a otros que aún están muertos y hay que conducirlos a Cristo; así que cuesta elegir. Sin embargo, el naufragio es visto más que tragedia, como el triunfo final y eterno, porque ya no está en peligro de caer en la “nada” y en la “náusea”, sino que ahora son las estrellas el lecho eterno. El individuo es visto como un “ser creado para la eternidad”, la muerte un pasadizo para ser un hijo o una hija de Dios en el tránsito a la eternidad y luego para la “vida eterna” (el cielo) o la “muerte eterna” (la separación eterna de la presencia de Dios en el infierno). Estos destinos dependen del individuo que está destinado a elegir: “ser para la muerte” o “ser para la vida”. Por lo tanto, mientras el individuo esté en esta tierra es un ser que deviene: éste es tanto más grande cuanto más se acerca a Dios. De esta manera la muerte se transforma en alarma para el ser pentecostal, forma parte de la definición de su existencia. No solamente porque ella constituye su límite, sino porque proyecta su sombra sobre la totalidad de su vida. Tal

es la verdadera situación del individuo, por lo tanto éste debe ser consciente que es dueño de su propio destino, que ya no tendrá opción con la muerte³⁸¹. El individuo debe pelear contra la “nada”, contra la “náusea”, que implica su vida social. Hay que pelear contra aquel destino que los arrojó a la explotación y a la injusticia social, y encuentran un lugar en la comunidad pentecostal, por ello hay que pelear contra el destino quijotesicamente.

EL HEROÍSMO TRÁGICO

Abraham dejó la tierra de su familia y fue extranjero en tierra prometida. Abandonó su religión, su razón terrestre, y tomó otra fe, pensando en lo absurdo de su viaje, viviendo como un desterrado de su patria bienamada, aunque parecía ser un desheredado y un despojado de la gracia divina³⁸². Así el pentecostal, extrajo fuerza de su debilidad, la confianza y la seguridad que le brindaba su cielo de infancia y sus visiones dichosas, sale triunfante frente a las insinuantes sombras, de las enmarañadas condiciones de pobreza y miseria, escarpados y escabrosos cerros de las dificultades laborales y desempleos. Se desliza en días anubados, perplejo en su fe, más siempre firme en sus hechos, arrancó su música de las cuerdas de la miseria y descubrió que existe más fe en la crisis y conciencia de la miseria que el creer ciego e ingenuo, ya que la fe, que triunfa en la adversidad, brilla más que el “oro en el crisol”. Es aquel que pelea con sus dudas, gana fuerza y destreza, que no deja enceguecer su criterio, que afronta valientemente los espectros de la muerte, los derrota y se permite asirse de una nueva fortaleza, y llega a tener una fe propia, impávida y más potente,

³⁸¹ Vilas, 1970: 156.

³⁸² Kierkegaard, 1999.

que le ayuda enfrentar las noches con ahínco y firmeza³⁸³.

La fe es aquí entendida como un temple vital, un cayado doble, que por lado es una fuerza y por otro lado es un arma al que el héroe trágico debe recurrir. Es ante todo como un poder creador de sí mismo, y de la obra por realizar. El presente es la futurización como voluntad actual, su raíz es la esperanza, que es querer, no mero querer ser, sino ser auténtico. La fe es la búsqueda de lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno, es decir, la vida plena. Existe una sugerencia de una fe como pasión que los aparta de lo cotidiano, de la vida terrena misma, un lazo que se desliza por su gaxnate más aprisa poniendo en peligro la vida y los deja en supresión bajo la voluntad divina y de un extraño amor al otro³⁸⁴. Es un héroe trágico, ama a los que le desprecian y quiere redimir a aquellos que no quieren ser salvados, pero sigue su lucha quijotesca porque cree que el hombre no sólo es un ser malo y problemático, sino también cambiante y contradictorio. El héroe anodino no acepta el mensaje pentecostal, porque es un ser inconsciente debido a su ceguera y sordera existencial, por lo tanto hay que asirlo constantemente con fuerza e insistencia hasta que la luz del mensaje alumbre su conciencia y le haga ver su realidad, recién allí podrá oír y entender, y por lo tanto agradecer magnánimamente y estará dispuesto a transformarse en otro héroe trágico, para redimir a otros.

El individuo que “vive para Cristo” tiene conciencia que sus actos trascenderán la vida terrenal y debe asumir la responsabilidad de la especie entera (familia y “los perdidos en el mundo”), pero en todo momento debe vigilar y velar por su salvación para que no se pierda, “no sea que siendo heraldo para otros venga a

³⁸³ Vila, 1970.

³⁸⁴ Narvarte, 1981.

ser réprobo". Por lo tanto tiene que persistir y ver en la angustia una categoría del espíritu que enseña. Así la realidad del espíritu se presenta siempre como una forma que incita su propia posibilidad, por lo cual el problema y la angustia presentan algunos rasgos cuya búsqueda promete nuevos esclarecimientos. Tiene este efecto una innegable relación con la espera, pero la presencia de Dios se manifiesta como una ineluctable fuerza mágica que impele al individuo a trazar su destino como algo posible, alcanzable y mediato³⁸⁵.

La fuerza mágica y el cielo de infancia que le significa la fe da la fuerza volitiva al hombre y a la mujer pentecostal para vencer los cerros del derrotismo y del fracaso. Esta fe se complementa con las capacidades humanas de la fuerza emotiva y cognitiva que le permite cambiar sus prioridades, construyendo un proyecto de vida en ausencia de una pérdida en la vida anterior, antes de la conversión religiosa. Necesita soñar con un futuro mejor, pero esa capacidad se ve bloqueada por el bajo nivel de expectativas sociales, una baja capacidad para realizar las aspiraciones y a la vez por la baja autoestima individual languidecido por un presente lóbrego, sombrío y abyecto. Por lo tanto sueña con un futuro milenario y mesiánico alumbrado por el pasado mítico de una era dorada.

Como la fe se entiende en este contexto, la creencia es un absurdo, una paradoja, una virtud del absurdo. La fe es una paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general, no como un subordinado a la realidad y a la intramundanía, sino siendo y viendo algo muy superior, porque este individuo se encuentra en una relación real con lo absoluto, transformándose en el héroe trágico que pelea, como un hidalgo de la fe, que se

³⁸⁵ Kierkegaard, 2005.

expone al milagro de la fe, al don sobrehumano y al extracotidiano proyecto. La fe es el sobreimpulso, una segunda fuerza nacida de la flaqueza, que nace entre lo absurdo y la contradicción, que cuanto más débil es el ser humano más fuerte le constituye. Por la fe no se renuncia, sino que a pesar de la mirada quejumbrosa y sombría ve el claroscuro de la posibilidad abierta y distinta del logro y la transformación de la circunstancias. La fe es así locura y frenesí para luchar impávida e impertérritamente, que ante un observador socrático se le puede catalogar de locura y frenesí o frente a un platónico ser acusado de mitólogo y frente a un observador de fanático.

Los valores absolutos se convierten así en deberes personales, así no sólo encontramos en estos relatos “valores vivenciales”, sino también “valores de situación”. Esta forma de comportarse ante la limitación de sus posibilidades abre ante él un reino nuevo y propio de valores, que deben contarse incluso entre los más altos. Una existencia empobrecida puede ofrecer, a pesar de todo, una última posibilidad, y a lo mejor la más grande realización de valores. En estos “valores de actitud” lo que importa es la actitud que el pentecostal adoptó ante un destino frío y ajeno. La posibilidad de llegar a realizar esta misión se da por tanto siempre que una persona se enfrenta con el destino, aunque parezca un implacable fatalismo, un tortuoso y flexuoso hado, pero que adquiere el valor de pararse frente a él y afrontarlo, pero con la Gracia y la Misericordia de Dios³⁸⁶.

LA RESPONSABILIDAD

Ser libre implica responsabilidad. Alguien es responsable porque es libre. El hombre es responsable ante lo que es, lo que hace y de

³⁸⁶ Frankl, 1970: 60.

su existencia, pero no significa sólo responsabilidad de sí mismo, sino también responsabilidad con el otro. En los relatos pentecostales se resalta el drama arquetípico: "el relato bíblico señala que Adán culpó a Eva cuando se le pide cuenta sobre el fruto prohibido y Eva culpó a la seductora serpiente", y para los pentecostales la serpiente es el diablo, culpable de los males como el alcoholismo, la violencia y la falta de motivación al trabajo, pero no hace menos responsable al hombre aunque el diablo lo induzca al mal. En el Antiguo Testamento, los hebreos tenían como rito poner sus manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo, y verbalizaban sobre él todos sus males, luego enviaban al desierto aquel "objeto de la maldad social" para que muriera de inanición y heliosis. Al macho cabrío o al chivo expiatorio, no sólo se le hacía responsable de los actos propios, sino además culpable vicario por lo cual se le exponía a la muerte social y a la muerte física.

Responsabilidad significa responder a los hechos que se asumen como propios. Es algo moral que obliga al ser pentecostal reconocerse como autor de sus actos ante la propia conciencia, ante Dios y ante la sociedad. Es decir, implica aptitud para algo, capacidad para evaluar las consecuencias de sus actos, capacidad para elegir entre diversas alternativas (ser libre). De ahí la importancia del testimonio, el acto del habla. Importa no sólo por la "transformación de vida" a lo que un pentecostal alude, sino que también los "otros" deben evidenciar ese "cambio de vida". Por lo tanto se es responsable también frente a los otros. Así la responsabilidad implica responder a los actos, es fundamentalmente exponerse a un juicio social y de la propia conciencia de sí.

Para el pentecostal, la responsabilidad significa preocuparse por el otro y no verlo como alguien enfrentado ya que, al fin y al cabo, hay un yo, porque hay responsabilidad, pues el yo es el re-

sultado de que otro haya cuidado al yo. Es hombre aquél que se responsabiliza y responde por el otro: desde el momento en que el otro mira al yo, se es responsable del otro, su responsabilidad le incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que el yo hace. El sujeto está llamado a responder por el otro, hasta de su propia responsabilidad.

El pentecostal, a diferencia de Caín, se hace guardián de la vida del otro, aunque ni el yo ni el otro quiera. Lo que importa es la vida espiritual. Es un atalaya como el profeta Ezequiel, alguien que vigila la vida del otro a quien tiene que amonestar y si él no se convierte de su camino será la responsabilidad del otro; pero si el yo no amonesta al otro, la vida del otro es responsabilidad del yo. Así el yo pentecostal es responsable no sólo de su salvación, sino también de la salvación del otro, por ello se ve impelido a “predicar a tiempo y fuera de tiempo” y en todo espacio: la calle, el trabajo, la casa, el templo y en todo lugar. El alma del otro pesa sobre los hombros del pentecostal como la roca de Sísifo.

Por ello para el pentecostal el “diablo es un mal necesario”, porque si el diablo no existiera el pentecostal no podría resistir solo la responsabilidad del mundo. El diablo es el yo egoísta, es el lobo, es la limitación, la indiferencia y lo inexorable. El diablo es quien le impide la predicación, el burlador, el que endurece el corazón del “otro” para que no crea en el mensaje del yo pentecostal. Pero también el diablo es el responsable de lo malo y la oscuridad en el yo. Por ello el diablo está situado siempre en el lado izquierdo, abajo, en la oscuridad y tiene cuerpo humano. Mientras que el Espíritu Santo está en el lado derecho, arriba, es luz y espíritu para ayudar al “yo” que lo pida.

La responsabilidad es la posibilidad de hacerse cargo de la acción que le ha sido asignada, reconociéndolo como principio

de ella y adscribiéndole el mérito o la culpa. La responsabilidad es parte de la libertad, ya que el ser humano es responsable ante lo que es y lo que hace, es responsable de su existencia. Pero no significa sólo responsabilidad de sí mismo, aunque lo es ante la divinidad, sino también de su familia, que también lo es ante la divinidad, por lo cual su responsabilidad es mayor ya que compromete la individualidad y la familia. Por ello, la elección y la responsabilidad provoca angustia, en el sentido que no puede escaparse de ella, pero tiene esperanza, porque asumir la responsabilidad del yo y del otro es un dato de humildad y humanidad que tiene recompensas terrenales y eternas.

LA ANGUSTIA

La vida social era vista como un absurdo, se realizaba la inutilidad de la vida terrenal, lo que conlleva a la desesperanza, la ausencia de alegría humana y desorientación espiritual. El absurdo es visto con desgarramiento torturante, la desgana de vivir. Se realizaba la sordidez social y el agobio económico. Seres atormentados política, social y culturalmente, que se debaten entre oscuros laberintos y sucumben entrampados en las decisiones individuales y que luego de una experiencia religiosa se realizaba la responsabilidad individual del actor, la cercanía del bien y del mal, el sentido de la justicia, la finitud de la vida y la trascendencia de ella, y lo único que le queda al ser humano es rebelarse contra el absurdo, a través de la fe en Jesucristo.

Para los pentecostales la angustia no es una enfermedad ni un mero estado anímico, sino un remonte del espíritu producto de la libertad del Ser. Es el vértigo de la libertad, un vértigo que surge cuando la libertad echa la vista hacia abajo por los derro-

teros de su propia posibilidad, aferrándose a la finitud para sostenerse. “La angustia consume todas las cosas finitas y descubre todas las falacias de ellas, no permite al hombre que permanezca estático, en el estado del puro gozo, del placer, en la finitud de las cosas mundanas. El tedio, la insatisfacción, la desesperación ante la finitud de lo mundano, ante la vacuidad y fluencia de la vida superficial, desasosiega al hombre y le empujan a dar saltos a la otras riberas más elevadas; le desgaja de lo intrascendente y le instala en el estadio superior de la ética”³⁸⁷. La angustia es la velocidad del espíritu frente a la quietud de la mente y del cuerpo. Se produce cuando la interioridad empuja al ser a la conquista de lo inédito viable, mientras se quiere ser superfluo o disfrutar sólo de los laureles. El ser le impulsa a lo nuevo y riesgoso, pero nadie quiere la angustia porque produce malestar y desasosiego. La angustia es el producto de la conciencia, de la responsabilidad libre y la libertad responsable. Nadie es libre sin ser responsable y nadie es responsable sin ser libre. Esto genera una profunda angustia.

Pero las personas que tienden a la angustia son vistas como ignominiosas, porque siempre reflexionan, mientras la mayoría disfruta de la satisfacción espuria y los momentos insoslayablemente angustiosos con calmantes como el alcohol y la iconolatría. Pero haga lo que haga, la angustia sigue allí, porque es sinónimo de vida, de ultramundanía y trascendencia. Por lo tanto querer mitigar la angustia, sin analizar la información que envía sobre el futuro, significa quitarle fuerza a la vida. No analizar el porqué de la angustia o no inquirirla es tan absurdo como renunciar a la libertad o evadir la responsabilidad. Así lo entendía un pentecostal después de convertido.

³⁸⁷ Kierkegaard, 2001.

La angustia tiene que ver con la libertad, por lo tanto cuanto más libre se es, más angustia existe. La angustia es un síntoma de desafío y se transforma en recurso y habilidad que ayuda a reflexionar sobre el horizonte y la posibilidad de transformar su mundo y el mundo de quienes los rodean. La angustia es consecuencia de ver la vida como una guerra, en donde el individuo se encuentra solo, abatido, exánime y nauseabundo, que se relaciona con la individualidad y la libertad, ante las cuales el individuo señala que la angustia consume toda sus fuerzas y sus posibilidades disminuyen todas las falacias de las promesas, la sociabilidad y la solidaridad. Más bien el “otro”, en medio de estas situaciones, se constituye en un desconocido, un indiferente en un verdadero “sacerdote y levita”, que a pesar de ver que él está herido y sin posibilidad de socorro, éstos pasan de largo, cerrando los ojos, los oídos y ensimismados continúan su camino.

La angustia es una situación que acompaña toda la vida, porque muchas de las situaciones a las que se ven enfrentadas son inevitables. Tienen que buscar las oportunidades para modificar y mejorar esas situaciones, ya que ello es parte de su libertad y vida existencial, en donde encuentran momentos insoslayables que no pueden evitar sufrir. Pero existen ciertos momentos en que éstas se acentúan y se transforman en “situaciones límites” de las que no pueden evadirse, pero sí modificarlas. Sólo les cabe aceptarlas por un momento, pero con la visión de la modificación, ya que es así mientras vivan en este “mundo conocido”, como la “negación de su propia casa”, y que paulatinamente se va empeorando, por lo cual dichas situaciones se transforman en más recurrentes³⁸⁸. La angustia es un fenómeno ontológico.

³⁸⁸ Kierkegaard, 1960.

Pero la permanencia de estas “situaciones límite”, para aquellas personas que siempre viven al límite, en las frontera y en la línea de la pobreza, la miseria, la enfermedad, el desempleo o bien la ausencia de un trabajo humano, seguro y bien tratado, conlleva a las personas a un “cansancio existencial”, un cansancio que no es físico, y no sólo psicológico, sino también espiritual, que deja a las personas vacías de ánimo, de esperanza y con miedo a la aventura y al riesgo. Este mismo cansancio es lo que conlleva a la “anestesia histórica”, girando alrededor de sus problemas y sus preocupaciones personales, no pueden percibir lo “inédito viable” más allá de las “situaciones límites” en que estaban inmersos³⁸⁹.

Sin embargo, para muchas personas son estas situaciones las que lo han movilizó a escuchar y creer en el discurso pentecostal, como un “acto límite”, acciones necesarias para romper con las “situaciones límite”. En dicho discurso pudieron escuchar que no sólo están presente los temas vividos por aquellos que lo escuchan, sino también la esperanza: la posibilidad y la apertura, quizás para muchos la última oportunidad, de romper, superar y negar lo dado, negarse a la aceptación dócil y pasiva de lo que está ahí, implicando una postura decidida frente al mundo. Pero en este discurso no desaparece la angustia, sino que ahora adquiere sentido y significado, ésta ya no es casual ni azarosa. La vida ya no consiste en puros inviernos, sino también en pequeñas primaveras y veranos, los que hay que saber vivir y administrar mientras duran como “vacas gordas”, antes que vengan las “vacas flacas” de la miseria angustiante.

La conciencia permite reflexionar y actuar para derribar las situaciones límites que los obligan a hacer todo lo posible. Toda

³⁸⁹ Freire, 1998.

conciencia es siempre conciencia de algo, aquella que se busca. La conciencia de sí de los seres humanos implica la conciencia de las cosas, de la realidad concreta en que se hallan como seres históricos y que aprehenden a través de su habilidad cognoscitiva. El conocimiento de la realidad es indispensable para el desarrollo de la conciencia de sí, y éste para el aumento de aquel conocimiento. Pero el acto de conocer que, si es auténtico, exige siempre el desvelamiento de su objeto, que se torna un aspecto muy significativo en el proceso concientizador, que la realidad sea aprendida no como algo que es, sino como devenir, como algo que está siendo³⁹⁰, entonces el individuo tiene la libertad de decidir, porque tiene conciencia, ya que su realidad le ha sido develada y ahora adquiere responsabilidad individual, por lo tanto nace también la esperanza de la transformación de la realidad.

LA ESPERANZA

La esperanza es una idea que puede tener tres acepciones: un refugio frente a una noche en medio del desierto; una tenue luz en un oscuro abismo y el milenio frente a un presente de opresión. Se presenta como la posibilidad y la existencia de un futuro mejor. La esperanza se transforma en un delgado "hilo de acero" que permite a las personas luchar con la convicción de que pueden enfrentar el hoy y que vendrá la felicidad eterna. Esto permite resignificar el mal y el dolor como "a los que aman a Dios, todas las cosas le ayuda a bien". Todo adquiere significado para un pentecostal, nada es fortuito ni azaroso, todo es controlado por Dios para el bien de un pentecostal. El mal siempre tiene como último fin el bien. La pérdida de la esperanza es el comienzo de la derrota y la muerte eterna.

³⁹⁰ Freire, 2001: 84.

La esperanza tiene que ver con los hechos y la ilusión, el esfuerzo y los sueños, la utopía y el trabajo. El trabajo en sí mismo no permitía salir de la pobreza; la educación era un derecho de unos pocos; el aumento de la delincuencia y la violencia generaban altos índices de inseguridad social. Estos fenómenos generaban desesperanza. Por ello la esperanza como valor existencial está constantemente amenazada, se hacía imperioso reconstruirla permanentemente, ya sea a través de expresiones bíblicas, musicales, ritos y símbolos bíblicos. Porque la esperanza era un capital simbólico que necesitaban tener los pentecostales, personas con escasos recursos económicos, sociales y culturales. Las personas que tenían tantas limitaciones y privaciones necesitan de la esperanza como una protección contra la miseria de la vida. Los predicadores que predicaban en las barriadas y villas miserias decían que “Chile sería para Cristo”, implicaba tener esperanza y tener vida, aunque sea por medio de una utopía escatológica, pero como sea Chile iba a cambiar, habría un futuro distinto, más igualitario y más justo. Incluso para morir se necesita de la esperanza, pensando en la muerte como otra forma de vida, se torna menos trágica y más humana. De esta manera la esperanza une el presente con el futuro, lo humano con lo divino, lo posible con lo imposible y la vida presente con la otra vida.

La esperanza es una necesidad ontológica, es necesaria, aunque no suficiente para transformar el mundo de la vida. La esperanza, aunque ella sola no gana la lucha, pero sin ella la lucha flaquea y titubea. Pensar que la esperanza sola transforma el mundo y actuar movido por esa ingenuidad es un modo excelente de caer en la desesperanza, en el pesimismo, en el fatalismo. Pero prescindir de la esperanza en la lucha por mejorar el mundo, como si la lucha pudiera reducirse exclusivamente a actos

calculados, es una frívola ilusión. Prescindir de la esperanza que se funda no sólo en la verdad sino en la calidad ética de la lucha es negarle a una persona uno de los soportes fundamentales. En cuánto necesidad ontológica, la esperanza necesita de la práctica para volverse historia concreta. Por eso no hay esperanza en la pura espera, ni tampoco se alcanza lo que se espera en la espera pura, que se vuelve espera vana. La esperanza tiene que ver con lo "inédito viable", es algo que el sueño utópico sabe que existe pero que sólo se conseguirá por los "actos límites". Lo "inédito viable" es algo todavía no conocido y vivido claramente pero ya soñado, y cuando se torna en percibido, por los que piensan utópicamente, entonces éstos saben que el problema ya no es un sueño y que puede hacerse realidad³⁹¹.

CONCLUSIÓN

El pentecostalismo criollo fue como el poeta que señala³⁹², un hombre desgraciado que ocultaba profundas penas en su corazón, pero cuyos labios están hechos de tal suerte que los gemidos y los gritos, al exhalar, suenan como hermosa música. A este poeta le acontece como a los pobres infelices que eran quemados a fuego lento en el interior del toro de Falaris, esto es, que sus gritos no llegaban al oído del tirano causándole espanto, sino que le sonaba como la más suave música. La vida evidenciada en los relatos pentecostales, fue como un potaje amargo, pero que había que beberlo gota a gota, lentamente, llevando la cuenta, pero cuando se producía ese encuentro con Dios, ese salto a la otra rivera, ese absurdo encuentro, aquel potaje se transformaba en un

³⁹¹ Freire, 1992.

³⁹² Kierkegaard, 1999b: 51.

alimento agridulce, que endulzaba el corazón, permitiendo exhalar alegría, aún en el dolor sangriento y lastimero de la miseria, la enfermedad y la pobreza que en Chile no sólo fue la inexorable realidad de la mayoría de la población, sino que sigue siendo el infierno de muchos aún.

CAPÍTULO 8

Nacidos en la calle: El predicador callejero como patrimonio cultural del pentecostalismo.

LA CALLE COMO CONDICIÓN

Aquel que conoce la calle como transeúnte, puede parecerle un lugar de absoluta libertad para aquellos que están situados allí, donde jamás tienen que abandonar sus deseos. En este soñado espacio socio-natural se puede jugar, reír o enamorarse libremente, porque es un lugar sin mayores restricciones. Así es la calle imaginada: la alternativa de lo posible, la esperanza en medio de la desesperanza; pero es una fantasía. La calle es brutal y restrictiva. La calle real ha sido el espacio de la ignominia y objeto de oprobio, del estigma y la indiferencia. Es el espacio de los excluidos, el hogar de los sin hogar, el púlpito de los sin templos, el ágora de los expulsados. Es el espacio del conflicto entre la heteronomía y la autonomía, la ahistoricidad y la historicidad del evangelio, la ortodoxia y la heterodoxia del evangelio.

En Chile encontramos varios conceptos que expresan dimensionalmente la situación de la calle: echados a la calle, quedarse en la calle y estar en la calle.

1. *Echados a la calle.* Significa un acontecimiento violento, una expulsión o una exclusión, es un acto cometido contra la persona considerada como anormal o delictiva. En caso de anor-

malidad, está referido hacia aquellos individuos de vidas indeseables, impuros ceremoniales o enfermos infecciosos, que no se podían matar, sino sólo expulsar como acto de aprendizaje social para sus observadores. Estos sujetos inmundos e impuros debían exhibir su condición rasgando sus ropas, pregonando su causa o embozando su rostro, como sinónimo de pérdida de identidad social y descuidanización.

En relatos antiguos hay algunos casos que ilustran de buena manera esta situación. En la Grecia Antigua estaba la ley ritual del *fármacos*, que exigía el destierro de los que se opusieran al orden de la sociedad; entre ellos encontramos a personajes como Edipo, Hércules, Antígones, Medea y otros. Personajes destinados antes de su nacimiento a la exclusión. En el caso del derecho romano, expulsaba a los peores criminales a través del nombramiento del *homo sacer* y permitiendo que cualquier persona les matara sin consecuencia alguna³⁹³.

Entre los hebreos encontramos dos tipos: el leproso y el chivo expiatorio.

1. “Y el leproso en quien hubiere llaga llevará vestidos rasgados y su cabeza descubierta, y embozado pregonará: ¡Inmundo! ¡Inmundo!, todo el tiempo que la llaga estuviere en él, será inmundo; estará impuro, y habitará solo; fuera del campamento será su morada”³⁹⁴.
2. “Y pondrá Aarón sus dos manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo, y confesará sobre él todas las iniquidades de los hijos de Israel, todas sus rebeliones y todos sus pecados, poniéndolo así sobre la cabeza del macho cabrío, y lo enviará al desierto... y aquél llevará sobre sí todas las iniquidades de ellos a tierra inhabitada; y dejará ir al macho cabrío por el desierto”³⁹⁵.

³⁹³ Shine a Light, 2003.

³⁹⁴ Levíticos Cap. 13, versículos 45- 46. Biblia Versión Reina-Valera. Revisión 1969. Editorial Vida.

³⁹⁵ Levíticos Cap. 16: versículos 20- 22.

La polis, urbe, campamento o ciudad amurallada, en cada una de estas representaciones comunitarias, el “ser echado fuera” significaba un ser despreciado y desechado, porque la comunidad representa la seguridad social, económica, política, psicológica y religiosa para el individuo. Fuera de la comunidad, es estar en el desierto, tierra de sombras de muerte, donde el sujeto caminaba levantando voces plañideras y endechas. Significaba ser un individuo que expresaba su dolor magnificándolo como “beber aguas de hiel”, “pan de angustia” y “comida de ajeno”, por lo cual ser echado fuera o al desierto implicaba estar destinado a morir. Era peor que una muerte física: significaba una muerte social y simbólica.

El tipo chivo expiatorio representaba el objeto de la expiación sustitutiva y que simbólicamente se le cargaba toda responsabilidad social, era objeto de exclusión, pero su responsabilidad era tan alta y tan abominable y despreciable ante los ojos de la sociedad, que ni siquiera era digno de ser sacrificado como holocausto, sino apenas ser expulsado a lugares yermos, tierras secas, sin dehesas ni apriscos, para morir de inanición o de heliosis.

Estas representaciones sociales del destierro podemos aplicarlas al nacimiento del pentecostalismo chileno, quienes fueron expulsados o forzados a irse de la iglesia, a pesar que ellos pidieron, a través de una carta, volver a la congregación; no se les permitió, confirmando así la ruptura. En estas circunstancias, “los hermanos no tuvieron otra alternativa, sino de tener sus reuniones aparte³⁹⁶”, en sus casas. Su expulsión se debió a la ruptura con la normalidad religiosa moderna del protestantismo y las manifestaciones religiosas locales, vistas como antimetodistas o antiprotestantes.

³⁹⁶ Hoover, 2008: 46.

Pero su expulsión se debió también al protagonismo que adquirió una mujer, Nellie Laidlaw, conocida como la “hermana Elena”³⁹⁷, una mujer que poco antes había tenido una experiencia de conversión, y que pronto fue reconocida como “profetisa”. Como lo dice Sepúlveda³⁹⁸, a la persona que se le asigna una responsabilidad directa del “rumbo equivocado” del avivamiento fue la Hermana Elena (mientras que el pastor Hoover como responsable indirecto), acusada de ser una mujer borracha, de vida disoluta, que incluso habría practicado la prostitución, que padecía de esquizofrenia y que murió como drogadicta.

El estigma de inmoralidad intrínseca de toda mujer de pueblo persiguió a lavanderas, costureras y conductoras. A las primeras, se les perseguía por los lodazales que dejaban en los lugares donde se instalaban a lavar, por la zalagarda que hacían los niños que les rodeaban, por producir “mezcla de sexos” y lavar “semi-desnudas”, razón por la que se les expulsó de esos lugares, so pena de dos meses de presidio. A las conductoras se les acusaba de quedarse con el cambio o vuelto del pasaje, de *chancearse* con los varones que las piropeaban sin ambages, de emplear lengua soez, andar sucias, juntarse entre ellas después del trabajo para gastar los “chicos” (vuelto del pasaje), emborrachándose y, por supues-

³⁹⁷ El 12 de septiembre de 1909, mientras participaba en un culto dominical matutino en la Segunda Iglesia de Santiago (Sargento Aldea), la hermana Elena pidió autorización del pastor local, W. Robinson, para dirigirse a la congregación. El pastor se negó a autorizarla, a pesar de que algunos hermanos insistieron que la dejara hablar. En la tarde, la misma situación se produjo en Montel, local dependiente de la Segunda Iglesia. Pero esta vez, ante la negativa del pastor, la gente deseaba escuchar a la hermana Elena. Salió al patio y posteriormente se produjo un confuso incidente en el que el pastor se cayó y se rompió la cabeza. El pastor W. Rice, de la Primera Iglesia, temiendo que tal situación se repitiera nuevamente en el culto vespertino, pidió la presencia de la policía. Efectivamente, la hermana Elena intentó, a pesar de la negativa del pastor, dirigirse a la congregación, siendo arrestada. Para ese arresto fue necesario pedir refuerzos policiales, ya que quienes apoyaban el avivamiento intentaron evitar la detención de la profetisa.

³⁹⁸ Sepúlveda 1999: 95; Hoover 2008: 44-45.

to, prostituirse con los “cocheros”, “inspectores” o pasajeros. Sus nombres, figuras y conductas fueron de boca en boca hasta llegar a los periódicos, revistas y hasta los pasquines de los poetas populares³⁹⁹.

Pero en conjunto, con las mismas autoridades eclesiásticas protestantes también adquieren la responsabilidad de “echar a la calle” a los pentecostales, y los medios de comunicación. El diario *El Mercurio*, el 3 de noviembre de 1909, señalaba el “Fanatismo en Valparaíso”: “En Valparaíso se ha producido cierto escándalo alrededor de un grupo de fanáticos, de los mismos que rodean a una histérica conocida entre ellos como la hermana Elena, y que se entrega a actos de fanática exaltación y pretenden tener visiones, hacer curaciones y todo lo que es usual en estas enfermedades mentales... se hacen unas reuniones llamadas “noches de vigiliass”, con ritos extraños, sangre de cordero, trance para expulsión de demonios, apariciones y demás paparruchas y accidentes históricos comunes a la gente que cae en esas exaltaciones”⁴⁰⁰. Por otro lado, un periódico de la época⁴⁰¹ (*El Chileno*, de Valparaíso) publica en su portada: “El Nuevo Escobar”: “La obra de un embaucador, o de un loco. Gritos, desmayos y bofetadas. Escenas tragicómicas. Detalles completos. En su interior, entre otras cosas, el pastor da a su gente un brebaje de sangre de cordero, lo que lleva a la gente a un letargo y les hace caer al suelo”⁴⁰².

³⁹⁹ Salazar y Pinto 2002. Tomo IV: 150.

⁴⁰⁰ Palma 1988: 7; Hoover 2008: 47.

⁴⁰¹ Silva, 2003: 16.

⁴⁰² Esta acusación obedece más bien a un desconocimiento de los códigos lingüísticos manejados por el grupo, ya que la idea de “la sangre del cordero”, en el pentecostalismo hace referencia a los sufrimientos de Jesús y cómo estos sufrimientos hacen que la divinidad sea empática con los sufrimientos del creyente. También la sangre de Jesús hace referencia al vino de la Santa Cena y el Cuerpo de Jesús al pan (lo que en los códigos religiosos católicos son el vino y la hostia). Pero es obvio que en esta época reinaban los prejuicios, la estereotipación negativa y la estigmatización a los

Esta posición descalificadora es usual para deslegitimar, no sólo a la mujer considerada como protagonista, sino también al movimiento pentecostal como tal, considerado desde sus inicios como anormal, por ser un movimiento popular. Al respecto, Foucault⁴⁰³ señala que la pertenencia del deseo del sujeto a la trasgresión de la *norma*: su deseo es fundamentalmente malo. Pero ese deseo del crimen siempre es correlativo de una falla, una ruptura, una debilidad, una incapacidad del sujeto. Por eso vemos aparecer regularmente nociones como falta de inteligencia, falta de éxito, inferioridad, pobreza, fealdad, inmadurez, falta de desarrollo, infantilismo, arcaísmo de las conductas, inestabilidad.

De esta manera los “pentecostalizados” fueron echados a la calle porque en esa época no le era permitido al “bajo pueblo”, el pueblo de las “chinas” y de los “rotos”, considerado como borrachos, bárbaros, inmorales, ignorantes, pobres, enfermos e indefensos, que adquiriera protagonismo eclesiástico. La oligarquía se preocupaba de que “el pueblo” no se dejara influenciar por el marxismo; el protestantismo misionero quería liberarlos del misticismo y la anarquía religiosa, con el discurso modernizante, teniendo como imagen a los Estados Unidos. El recurso principal era la educación y la cultura del estudio bíblico. Sin embargo, el díscolo populacho reaccionó de una manera distinta de la esperada: no aceptaron la “modernidad religiosa”, sino que decidieron “chilenizar” al protestantismo, prefirieron leer e interpretar la Biblia bajo los lentes culturales propios, vivirlo emocional, afectiva y festivamente. Aprendieron del protestantismo herramientas como la fe individual y la centralidad de la Biblia para una revo-

grupos populares y más a la religión popular, ya que siempre era catalogada de atra-so y superstición en función de la iglesia oficial.

⁴⁰³ Foucault, 2000: 33.

lución individual, pero no quisieron aceptar la razón como centro. El protestantismo misionero no quiso aceptar su autonomía y libertad; frente a ello los “pentecostalizados” optaron por ser echados a la calle como el destino único en ese entonces, para defender su autonomía, cultura religiosa y un “Cristo que no se avergüenza de llamarlos hermanos”.

Dos fenómenos vienen a intensificar y empeorar la problemática de la ortodoxia religiosa:

Los protagonistas de estas “experiencias bárbaras”, fueron los mismos extranjeros Hoover (norteamericano) y la hermana Elena (inglesa). Estas personas resultaron ser los “sabios honorables”⁴⁰⁴ para este grupo estigmatizado. Lo más significativo era el impenso protagonismo que adquirió en este movimiento la mujer, cuando la religiosidad oficial hacía incompatibles el “ser mujer” con las tareas sacerdotales y litúrgicas, donde la hegemonía del hombre era total... ellas debían estar lejos del presbiterio y lejos del altar... no se pueden acercar al altar, lo que sería grave... servir como ministro en el altar del Señor es propio únicamente de los clérigos y de los hombres⁴⁰⁵. De esta manera, la “hermana Elena” es como la Antígona que se yergue en protesta ante el omnipotente poder masculino encarnado en la figura del pastor.

Por otro lado, los niños adquirieron protagonismo, a pesar de la existencia de una sociedad adultocéntrica,⁴⁰⁶ en estas ex-

⁴⁰⁴ Cuando hablamos de “sabios honorables” nos referimos al concepto señalado por Goffman (1998: 41), en referencia a las personas normales cuya situación especial las lleva a estar íntimamente informadas acerca de la vida secreta de los individuos estigmatizados y a simpatizar con ellos, y que gozan, al mismo tiempo, de cierto grado de aceptación y de cortés pertenencia al clan. Las personas sabias son los hombres marginales ante quienes el individuo que tiene un defecto no necesita avergonzarse ni ejercer un autocontrol, porque sabe que, a pesar de su imperfección, será considerada como una persona corriente.

⁴⁰⁵ Salazar y Pinto, 2002. Tomo V: 79.

⁴⁰⁶ En esta sociedad adultocéntrica, la niñez era invisible y silenciosa; debía callar, tanto en su hogar como en la iglesia; por ello es tan sorprendente que en el pentecostalis-

periencias extáticas. Al respecto relata el mismo Hoover en sus memorias: “una de nuestras niñas del coro, cayó al suelo, y quedó tendida por varias horas, fuera de sí orando, cantando, riendo, llorando... Más tarde tres niñas del coro cayeron al suelo haciendo oraciones de arrepentimiento conmovedoras... una niña de 12 años cantaba tan lindo que nadie la entendía y luego señaló que veía ángeles cantando esa melodía... oí a un niño de 8 años llorando, diciendo que el Señor le estaba limpiando su corazón”⁴⁰⁷.

De alguna manera, antes que fueran echados a la calle, la cultura callejera ya había llegado a los templos protestantes, lo que implicó desacralización de los espacios religiosos ortodoxos, inclusión de los niños y las mujeres en la reuniones cúllicas, inclusión del cuerpo y de las emociones como expresiones legítimas de religiosidad (es decir, no sólo el alma y la racionalidad) y el predicador callejero.

2. *Quedar en la calle*. Esto significa quedar expuesto a los riesgos de la pura contingencia que la calle simboliza y de los que los hogares los resguarda. Quedarse en la vía pública no sólo significa inopia sino riesgo de extravío, de pérdida de sí mismo, que se moviliza decididamente a través de proyectos definidos. Es símbolo de extravío en medio de la otra que sale al paso para mostrar, convencer y ofrecer para amenazar, confundir y perder a aquel que iba distraídamente por lo suyo. Lo otro, que está en nuestro camino, puede aparecer justamente allí, como seducción⁴⁰⁸.

mo, la niñez adquiriera protagonismo, sobre todo la capacidad de transmitir mensajes religiosos, propios de los adultos varones.

⁴⁰⁷ Hoover, 2008: 37-41.

⁴⁰⁸ Giannini, 2005: 97.

Quedarse en la calle es quedar desprotegido, perder lo que se posee, quedar sin un peso en el bolsillo. Son los expatriados de los espacios sagrados cerrados, como el caso del pentecostalismo chileno, el que nació como un movimiento religioso protestante, debido a que sus miembros fueron coercionados y/o expulsados de sus congregaciones y se quedaron sin templo y sin apoyo económico extranjero. Pero la expulsión trajo como virtud el nacimiento del pentecostalismo.

El pentecostalismo, alimentándose de la sabia y de la miel teológica apostólica por una hermenéutica individual y, por otro lado, en lo socioeconómico, sólo se alimentaba de las “raíces y langostas del desierto”, producto de su origen social, abandonados por los reformistas y revolucionarios, porque ellos eran como los pobres despreciables, el lumpen-proletariado, categorías de personas que estaban fuera del esquema del trabajo social y excluidos de ser una clase revolucionaria, principalmente por la circunstancia que no realizan ningún trabajo productivo, que permanecían apáticos ante el destino de la historia, por su falta de cambio, falta de racionalismo, individualistas privados de conciencia de clase, cuyas acciones sólo eran consideradas como acciones caprichosas, fanáticas y delirios propios de sectores populares.

Así, el misionero es reemplazado por el predicador callejero; no es un sacerdote ni un profesional de la Palabra, sino un zapatero, el minero, el vendedor de empanadas: en una palabra, es el de la vida cotidiana. El que habla podría ser uno de los que pasan; y el que pasa, podría muy bien algún día ser el predicador. La Palabra de Dios no es ya un monopolio de especialistas, con una gran sorpresa para los burgueses y para los hombres educados, a quienes choca no sólo el lenguaje de los pentecostales, sino más

aún su pretensión de querer hablar de Dios: Esta gente - decía un maestro de escuela - no habla ni siquiera castellano, sino una jerga. No saben escribir, y muchas veces apenas leer. Y citan las epístolas de San Pablo, tan difíciles que los teólogos que trabajan en ellas hace dos mil años, no pueden comprender totalmente. ¿Con qué autoridad enseñan? Pero lo que escandaliza a la gente entrevistada es precisamente lo que le llega y le gusta al pueblo. Aunque el lenguaje se tiña de dialecto y de jerga, el mensaje es escuchado porque le sirve de vehículo la voz del inquilino y del roto; hombres que viven lo que predicán, y que viven en el seno de la situación social, de problemas y dificultades, que comparten con quienes los escuchan. El que predica es hermano del que oye: participan de la misma clase social y comparten el peso de problemas semejantes para subsistir⁴⁰⁹.

El predicador callejero predica con el corazón y el lenguaje de la calle, expresa angustia, pero transmite esperanza. La angustia es lo que transversa todo el discurso religioso callejero, “situaciones límites” de las que no se pueden evadir, como la pobreza, la miseria, el desempleo, la enfermedad, la falta de vivienda, sin escolaridad: estos son los “desheredados del capitalismo”, los “renacuajos del pantano”, que vivían con “sed y hambre de justicia”, viviendo en tugurios, vecindades, favelas y poblaciones callampas, comiendo “pan de angustia” y “agua de ajeno”. A éstos, el predicador les ofrecía mansiones, herencia y principados en la ciudad de Dios, ante la ausencia de la más mínima sobra de un paraíso terrestre, ofrecido por las ciudades chilenas.

Así, el predicador callejero, como el Gran Viejo de Dostoievski, se preocupó de ellos, de los más difíciles de integrar, de los despreciados y desamparados, pobres que no podían soportar

⁴⁰⁹ Lalive, 1968: 80.

su propia situación, que sólo saben pedir “pan y circo” para sobrevivir. A éstos reencantó, para que el peso insoportable de su miseria sea llevadera, ofreciéndoles una vida supletoria, reconstruyendo en lo inmediato una pequeña comunidad en los escarpados laberintos callejeros, “un pequeño refugio contra el viento, como resguardo contra la tormenta; como arroyos de agua en tierra seca, como sombra de un peñasco en el desierto”, e instaló su púlpito en las calles laberínticas y escarpadas de la ciudad, ya que ni siquiera merecían las plazas como lugar de congregación.

3. *Estar en la calle.* Esta dimensión ya no significa sólo una situación de violenta y apresurada expulsión, tampoco implica una precariedad contingente, sino que está relacionada con una condición social, cultural y económica determinada que afecta al Ser, en términos heideggerianos. Este estar en la calle implica un significado espacial y otro existencial, es decir, inclusión e involucramiento. En este sentido, podemos hablar de “cultura callejera” o “callejerismo”. Según Dreifus⁴¹⁰, Heidegger quiere llegar a una modalidad del ser (estar) que podríamos llamar “habitar en”, “residir” o “vivir en”. Cuando habitamos en algo, éste deja de ser un objeto para nosotros y se convierte en parte de nosotros invadiendo y penetrando nuestra relación con los demás objetos del mundo. El habitar es el modo básico de ser en el mundo del *Dasein*.

Así, el estar en la calle viene a significar habitar o vivir en la calle; y esto no es tanto un simbolismo como una realidad en Chile durante la mayor parte del siglo XX. Salazar y Pinto⁴¹¹ señalan que para el primer centenario de la República, la mitad de los habitantes de la capital vivían en “habitaciones insalubres e impropias para la vida”. Medio siglo después, un estudio revela que

⁴¹⁰ Dreifus, 1996: 51.

⁴¹¹ Salazar y Pinto, 2002. Tomo V: 167.

el 40% de los chilenos vivían en ranchos, rucas, ranchas, pocilgas y conventillos. Así que vivir en estas condiciones habitacionales es casi lo mismo que vivir en la calle.

Al estar en la calle, los espectros de la muerte dominan, y se manifiestan en varios sentidos:

El alcoholismo, no era sólo una propiedad de los hombres ni de las tabernas, sino también de las mujeres y de los conventillos, donde el hacinamiento influía en el aumento del maltrato infantil, la violación, el incesto, el estupro y la prostitución.

Las habitaciones populares merecían los mismos juicios: insalubres y miserables, así como idéntico reproche a la vida inmoral y a los excesos de sus habitantes. En el imaginario nacional, los conventillos eran pequeñas “Sodoma y Gomorra”. En Valparaíso se los asociaba principalmente con los cerros, las quebradas y lugares inaccesibles, a pesar de estar distribuidos por toda la ciudad, y se les describía contruidos con cualquier tipo de material y generalmente identificados con la ropa tendida visible desde el plan, o por sus banderas blancas que testimoniaban cuarentena cuando las epidemias atacaban a la ciudad. El hacinamiento y las condiciones paupérrimas de las casas generaban enfermedades que influían en la muerte precoz de los niños y niñas. La ausencia de atención médica era muy grande, había lugares donde los médicos eran escasos, en otros inexistente y las distancias eran largas y el pueblo, pobre e inculto, muy indolente, por miseria, economía, ignorancia e indiferencia no lleva al niño ni al hospital, ni al policlínico, ni al médico, que están lejos, y confía a sus niñas y niños a farmacéuticos más próximos⁴¹².

La mala alimentación es otro gran problema. En un estudio realizado entre 1925 y 1927, se señala que la escasa, y sobre todo

⁴¹² Urbina, 2002; Schonhaut, 2007; Rojas, 1998.

inapropiada, alimentación del pueblo hace a la madre incapaz de procrear hijos fisiológicamente desarrollados y, posteriormente, incapaz de amamantarlos eficientemente; y, en segundo término, la enorme incultura de las madres del pueblo. El primero de estos factores, la hipoalimentación, y la mala alimentación, o mejor dicho, la alimentación raquítica en hidrocarburos, escasa en grasas y muy pobre en albúminas, que padece nuestro pueblo, impide desarrollar un organismo fuerte frente a determinadas enfermedades. Aquí cabe una antigua frase: “la mesa del pobre es escasa, pero el lecho de la miseria es fecundo”. A esto hay que sumarle los altos niveles de desempleo y la mala calidad de los trabajos, lo que generaba bajas expectativas de vida de los hombres. Las expectativas de vida al nacer en el año 1920 eran de 21 años, en 1940 eran de 42 años, y en 1950 eran de 49 años⁴¹³.

Las construcciones en la ciudad son reflejos de sus calles, por lo cual el templo pentecostal no era distinto de la calle en la que está situado. Para ambos, junto con ser espacios autoconstruidos y no planificados, edificados bajo la lógica de la emergencia y de la contingencia, su finalización es un proyecto inalcanzable, puesto que están en constante construcción, a medida que los recursos lo permiten. El templo autoconstruido es una estrategia para lograr un lugar donde convivir y compartir en los barrios marginales y poblaciones callampas. Lo más importante no es el estilo de la construcción, sino el sentido de comunidad⁴¹⁴ que se

⁴¹³ Schonhaut, 2007.

⁴¹⁴ En este espacio comunitario, la reciprocidad es entendida como “volver la mano”, o un modo de intercambio centrado en la generosidad, entendido no como una cualidad puramente moral, sino un efecto de la necesidad económica: “es la escasez y no la abundancia lo que vuelve generosa a la gente”. Así, la reciprocidad surge en una situación de carencia. Cuando la supervivencia física o social de un grupo se encuentra en juego, la gente moviliza sus recursos sociales y los convierte en recursos económicos (Adler, 1981: 205). Se sigue la lógica del sentido común: “hoy por ti, mañana por mí” en complemento con la lógica bíblica adaptada por el pentecostalis-

construye al respecto. Ante la ausencia del capital económico, lo más importante viene a ser el capital comunitario que expresa solidaridad, confianza y reciprocidad: porque ello es lo importante, lo necesario y lo útil en la calle.

La estética desacralizada del templo obedece a esta cultura del callejerismo, permitiendo sustentar y potenciar el sentido comunitario, la posibilidad de construir en el terreno propiamente cultural la existencia de conjuntos de prácticas sociales e instancias de socialización, que tienden a constituir, preservar y resignificar formas propias de identidad religiosa, vecinal, barrial y callejera, en la que resulta atractiva para otros que están o se sienten abandonados a la deriva del individualismo invalente. De esta manera, en el templo se permite construir formas simbólicas que modifican la manera de vivir y ver el mundo real, y enriquecen los contenidos simbióticos posibles para enfrentar al mundo.

El templo pentecostal se mimetiza con la calle, se erige como una unidad semiótica y simbiótica con aquella, desde donde se grita, se canta y se comparte. Es un lugar propio, desacralizado y profanizado, no sólo cúltilo, sino que también lúdico, convivencial y recreativo. A medida que avanza la construcción, con la llegada de más feligresía, va constituyendo una expresión plástica llena de significados contruidos y reconstruidos por cada uno de sus integrantes: niños, jóvenes, adultos, ancianos, mujeres y hombres. Cada cual toma parte, cada cual contribuye a generar un espacio de vida, produciendo y reproduciendo valores, normas y costumbres desde la vivienda propia, ya que el mismo

mo “el que siembra con abundancia con abundancia cosechará”. Así, las relaciones de hermandad vienen a sustituir las relaciones de compadrazgo del catolicismo. Por esta razón, estas relaciones de reciprocidad y solidaridad se dan en un ambiente de confianza, centrado en la cercanía física: en la misma calle; cercanía afectiva: ser hermanos, y cercanía social; ser pobres: pero ni tan pobres como para no compartir algo.

templo pentecostal trae a la memoria la vivienda propia de cada individuo.

El templo, la calle y la vivienda del creyente pentecostal tienen casi las mismas características arquitectónicas e históricas, son autoconstrucciones, productos de la contingencia y la impredecibilidad, en la cual todos participan o han participado, esperando lo que “Dios dé”. Siempre hay algo que hacer, construir, arreglar, ampliar o pagar. El templo también es una propiedad privada que pertenece a un grupo religioso con nombres y apellidos: nombre congregacional y fecha y número de decreto pegado en los dinteles, expresando ser minoría e inferioridad religiosa. Estas “casas templos” eran lugares muy modestos en sus inicios, que rompían con la estética sacra de los templos y catedrales de plazas, ajenas a la realidad callejera y popular. Muchas veces el templo era la misma casa del pastor o de algún hermano, construido con sus mismos recursos, o bien con las donaciones y beneficios de los mismos hermanos; todos participan: se demoraban años en terminar. Así, el templo se constituyó en el segundo hogar de las personas, que no difiere en forma y calidad, donde no hay mucho que caminar para arribar a él. El pastor representa la imagen paternal como “proveedor espiritual”, así como en el hogar estaba el padre como “proveedor material”.

Pero qué importan las características de la “casa terrenal”, “calles polvorientas” y del “templo terrenal”, cuando el predicador ofrecía un hogar celestial como la “casa diferida”, donde cada uno, por el solo hecho de ser hijo de Dios, tiene una “casa celestial”, producto de la herencia de que el “Padre tiene para sus hijos”. Este hogar está en el cielo, que es la “Jerusalén celestial”, donde sus “calles son de oro”.

Así, el pentecostalismo nació y se desarrolló en la penumbra callejera, pero no es algo nuevo como fenómeno religioso. Una de las primeras calles de inspiración y avivamiento religioso fue la calle Aldersgate de Londres, Inglaterra con Wesley. Aunque doscientos años más tarde los mismos inspirados de este movimiento no pensaron que la historia pudiera repetirse, pero esta vez como tragedia. No se puede negar que el pentecostalismo es un movimiento religioso que nació en la calle, sea por haber sido echado a la calle el creyente, como en el caso de Chile, o por estar en la calle, como el caso de Estados Unidos, en la Calle Azusa 312 de Los Ángeles California, en un viejo edificio cuyo mover religioso fue liderado por un negro. Sin embargo, esta necesidad se transformó en una virtud religiosa para los pentecostales, porque en la calle lograron llegar al pueblo; las paredes de aquellas precarias casas eran muy delgadas para poder retener el mensaje pentecostal y allí se hablaba el lenguaje y se experimentaban las peripecias del pueblo.

Sin embargo, la realidad nacional cambió. Se extendió el proceso urbano, llegó la escuela, el liceo, la posta, las calles se pavimentaron, llegó el alumbrado público. Esto implicó que las calles y las poblaciones dejaron de ser marginales y se integraron a la ciudad. Por otro lado, los jóvenes pentecostales accedieron a mejores niveles de escolaridad, a mejores trabajos y salarios, aumentaron las ofrendas y los diezmos de los feligreses. Todo ello contribuyó a que los templos se fueran mejorando en su calidad estructural y así pasaron de la “marginalidad extralegal” a la “visibilidad legal”.

Parfraseando a Vargas Llosa⁴¹⁵, éstos supieron mostrar a menudo más audacia, empeño, imaginación y compromiso que sus

⁴¹⁵ Vargas Llosa, 1986.

competidores religiosos. Gracias a ellos, no hay en las ciudades más ladrones y alcohólicos de los que existían antes. Pero lo que más debemos agradecerles es que nos hayan mostrado una manera más práctica, cotidiana, inmediata y popular de la deidad, y a su vez una manera más efectiva y eficaz de luchar contra el infortunio. No es el colectivismo planificado y regimentado, sino devolviendo al individuo esa conciencia, iniciativa, confianza y responsabilidad para luchar contra el averno de la pobreza, los vicios, la violencia y la desesperanza. ¿Quién lo hubiera dicho?, esos pobres desamparados de las “callampas”, esos “locos” y “canutos” que parecían hablarles al desierto, al vacío y a la nada; mientras ellos creían que “las paredes tienen oídos”, ayudaron a otros a creer en que si bien es cierto para ellos “éste era el peor de los mundos posibles”, todavía había una posibilidad y ésta venía del Espíritu Santo, que permitía potenciar al individuo para romper con aquel hado ineluctable. Y cuando otros empezaron a creer que las cosas habían cambiado, que “las paredes ya no tienen oídos”, sino que ahora “los oídos tienen paredes” para el discurso religioso, empezaron a buscar otros medios más adecuados e indicados para la sociedad globalizada, por lo cual hay que aprovechar esos medios, los de comunicación de masas: radio, televisión e internet.

Esto ha implicado que el predicador callejero esté próximo a desaparecer y nadie lo perciba, porque han aparecido otros protagonistas. Pero el predicador callejero marcó una época del pentecostalismo chileno: marginalidad, estigmatización, religión de derecho privado e invisibilidad. Sin embargo, quizás lo más importante, es que el predicador callejero es parte de la cultura religiosa pentecostal, por lo cual puede ser considerado como parte del patrimonio cultural.

El predicador callejero como patrimonio cultural intangible del pentecostalismo

Según la UNESCO, se entiende como Patrimonio Cultural Intangible al conjunto de manifestaciones no físicas que representan la identidad de un determinado grupo humano. Abarca los aspectos más importantes de la cultura viva y de la tradición de las comunidades. Su contenido pone de manifiesto diversos elementos dinámicos, tales como los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas. Se transmite de generación en generación; es recreado constantemente por las comunidades o grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad, contribuyendo así a promover el respeto por la diversidad cultural y la creatividad humana.

Por intangible se entiende, también, lo que no puede tocarse, que no es material; también lo que es sagrado y, por tanto, intocable. Cuando se habla de patrimonio intangible, se habla del “capital cultural invisible” que tiene un grupo o un espacio determinado. Es decir, los valores, conocimientos, sabidurías, tradiciones, formas de hacer, de pensar, de percibir y ver el mundo, de un grupo social determinado, en este caso el pentecostalismo. Esta sacralidad del patrimonio obedece a bienes materiales y simbólicos que se construyeron a fuerza de martillo y cincel, con lágrimas de angustia, y que vienen a representar una memoria de un pasado lúgubre y caliginoso: endulzado hoy por la resignificación, donde se ha pasado de la ignominia al status ciudadano. La sacralidad también le viene porque se transforman en íconos de libertad, que sólo tienen significado para aquellos que han sido esclavos y que han roto esas cadenas a precio de sangre que se vierte por la venas rotas, cuyas marcas se extienden por los des-

endientes más inmediatos. Así, el patrimonio viene a ser memoria de un pasado resignificado y reinventado en el presente.

Hoy por hoy, los bienes patrimoniales constituyen una selección de los bienes culturales, componiéndose por los elementos y las expresiones más relevantes y significativas culturalmente. Remite a símbolos y representaciones, a los “lugares de la memoria”, es decir, a la identidad. Desde este punto de vista, el patrimonio posee un valor étnico y simbólico, pues constituye la expresión de la identidad de un grupo social, sus formas de vida. Las señas y los rasgos identificatorios, que unen al interior del grupo y marcan la diferencia frente al exterior, configuran el patrimonio. Ahora bien, el sujeto del patrimonio es la gente (la sociedad) y sus formas de vida significativas (el patrimonio)⁴¹⁶.

Con la emergencia de la globalización como un fenómeno avasallante se ha producido una “activación patrimonial”, cuya novedad consiste en que dicha activación ya no corre a cargo del Estado como principal agente patrimonializador⁴¹⁷. Ello se tradujo en que unos objetos o fenómenos más que otros fueron considerados como patrimoniales, que por lo general era lo monumental, lo arqueológico o lo museístico, reflejando, desde un punto de vista de la estratificación social, un sentido focalizado, exclusivista y elitista de la cultura.

El resto de los bienes simbólicos eran considerados arquitectura popular, literatura popular (generalmente oral), artesanías, religiosidad, música popular, supersticiones⁴¹⁸. Para el caso pentecostal, se le considera como secta, herejía o religiosidad popular, no meritoria de importancia. Menos aún que sus símbolos, íconos y construcciones merezcan llamarse patrimonio cultural.

⁴¹⁶ Arévalo, 2004: 929.

⁴¹⁷ Gómez, 2004.

⁴¹⁸ Arévalo, 2003: 930.

La cultura pentecostal es invisible e ignorada, por lo tanto irrecognocible, ni siquiera se habla de religión, sino de religiosidad.

Sin embargo la cuestión del patrimonio ha desbordado a los dos responsables de estas tareas: los profesionales o especialistas de la conservación y el Estado, encerrados en su mundo de cuestiones técnicas y materiales, y sin recursos materiales o de voluntad política para hacer frente a la oleada patrimonializadora que vivimos⁴¹⁹. Pero para el caso de Chile y América Latina en general, la Iglesia Católica ha sido también otro agente responsable en la patrimonialización, sobre todo en el norte (entre los aymaras) y sur de Chile (en Chiloé).

Estos tres vigilantes del patrimonio cultural conciben el patrimonio como algo común a todos los miembros del país, de su identidad, su cultura, su historia, que los une como pueblo, transformándose en un sustrato cultural. Dicha concepción esencialista oculta las diferencias sociales, económicas, culturales y religiosas de la sociedad, omite el conflicto y esconde los mecanismos institucionales a través de los cuales las clases hegemónicas seleccionan los bienes culturales que han de formar parte del patrimonio cultural de una nación y construyen los discursos políticos de unidad y homogeneidad cultural.

Es decir, conciben como patrimonio cultural su propio patrimonio y lo hacen extenso a toda la sociedad y luego desacreditan y deslegitiman los otros patrimonios como no relevantes, siempre recurriendo a la cronología y a la representatividad estadística de la “mayoría nacional”. Logran dicha homogeneización porque poseen los recursos políticos, económicos y culturales. De esta manera, a través del patrimonio cultural se produce la dominación simbólica: monumentación del patrimonio, deifi-

⁴¹⁹ Gómez, 2004.

cándose en los museos y reproduciéndose en los textos escolares y en los símbolos patrios e históricos. Luego reclaman los recursos del Estado para conservación, reestructuración e imposición, como algo de todos. No son conscientes, ni quieren estarlo, que ésta construcción clásica del patrimonio es parte de la ideología dominante y homogeneizante; lo que es y no es patrimonio se considera en cada momento histórico por los grupos hegemónicos y un consenso profesional. El patrimonio es una reflexión sobre el pasado y el presente, de ellos como nuestro, de un grupo determinado, y dependiendo del poder que este grupo tenga lo impone como lo nacional y logra hacerlo símbolo de aglutinación.

Bajo esta ideología dominante y clásica, jamás el predicador callejero pentecostal sería considerado como parte del patrimonio nacional, porque pertenece a la cultura pentecostal y la memoria colectiva de los evangélicos, identificados a partir del predicador como canuto⁴²⁰. Bajo esta concepción los canutos representaron el fanatismo y la locura religiosa, la cultura religiosa del extravío y la superstición con signos culturales manifiestos como la forma de vestir, traje y corbata para los hombres y cabello largo y faltas largas para las mujeres; valores propios como la no violencia y el rechazo al alcohol; símbolos religiosos propios como la predicación callejera y el éxtasis religioso; relatos míticos como el infierno, Satanás y el cielo, etc. Así la cultura pentecostal vinculada al canutismo no tiene espacio en la memoria nacional.

Esta concepción estigmatizante se encuentra en los mismos intelectuales, como Joaquín Edwards Bello, escribiendo a mitad

⁴²⁰ Esta asignación nace de la tradicional predicación callejera iniciada por Juan Canut de Bon quien llega a Chile procedente de España en 1871 como sacerdote jesuita, pero que se convirtió a la iglesia protestante y se hizo pastor metodista. Él instauró la prédica del evangelio en la calle como una modalidad de dar a conocer los mensajes bíblicos. Esta metodología predicativa no fue continuada por el metodismo, sino por el pentecostalismo, a la que paulatinamente le va sumando otros signos como la guitarra, el corito, el traje azul y la Biblia bajo el brazo.

del siglo y en la ciudad de origen del pentecostalismo chileno, Valparaíso, decía que:

“protestantes y variaciones de credos cristianos no católicos abundan. Se trata de algo serio. Aparte del grupo de creyentes primitivos que se estacionan en ciertas calles para arengar al vacío y cantar salmos agradables, hay templos e instituciones sólidamente plantados en todos los barrios. En la calle Condell la Iglesia Protestante, que decimos nosotros. La más antigua. Cuando se estrenó las damas católicas si acertaban pasar por el frente de ella se persignaban apretando el paso. Hoy es otra cosa, en la calle el Olivar se encuentra otro templo de los llamados Canutos, nombre originado en un calvinista francés llamado Canut de Bon. En la calle Blanco se encuentra otro establecimiento de tipo canuto, llamado Asamblea de Dios. Su lema dice: Dios es amor. No de otra manera se expresó Alessandri, sólo que el canutismo se distingue del catolicismo en su indiferencia por la política. En la calle San Martín vi otro templo evangelista y cerca de él se encuentra la Casa del Ejército de Salvación, sólido edificio de cuatro pisos. Me dicen que cada cerro cuenta con una cuota de canutos⁴²¹”.

La globalización y la extensión democratizadora de la sociedad como fenómeno universal en las sociedades plurales, aparte del reconocimiento del patrimonio de las elites culturales, se está tomando conciencia del valor del patrimonio de la sociedad democrática, es decir, de las formas de vida de los grupos y las categorías que no detentan el poder político, social y económico, o lo que es lo mismo, las culturas populares. Frente al patrimonio monumental, trasunto de la cultura oficial, existe un patrimonio modesto, especialmente representado por las manifestaciones creativas de la cultura popular y tradicional. El patrimonio es visto como un elemento significativo de la identidad grupal, por ello

⁴²¹ Fernández, 2001.

se considera ahora el valor simbólico, es decir, la capacidad de representatividad de los distintos referentes y elementos patrimoniales, entendido como construcción social, es decir, la idea que el patrimonio cambia según los grupos sociales. Y el concepto es obra, además, de una construcción cultural, porque cambia, asimismo, de unas culturas a otras. Y también histórica, porque tanto su percepción como su significado se modifican según los contextos históricos y a partir de la selección que se hace, en cada período temporal, de unos u otros referentes patrimoniales, es una expresión identitaria. De manera que remite a una realidad icónica (expresión material), simbólica (más allá de la cosificación y la objetualidad) y colectiva (expresión no particular, sino de la experiencia grupal), porque el patrimonio cultural de una sociedad está constituido por el conjunto de bienes materiales, sociales e ideacionales (tangibles e intangibles) que se transmiten de una generación a otra e identifican a los individuos en relación de contraste con otras realidades sociales⁴²².

El patrimonio representa lo que cada grupo humano selecciona de su tradición, se expresa en la identidad. Constituyen las formas de vidas materiales e inmateriales, pretéritas o presentes, que poseen un valor relevante y son significativas culturalmente para quienes las usan y las han creado. Está integrado, consiguientemente, por bienes mediante los que se expresa la identidad. Es decir, los bienes culturales a los que los individuos y la sociedad en su conjunto otorgan una especial importancia, revistiendo formas ideológicas y discursivas de un determinado grupo que son adoptadas por la “mayoría nacional”, como parte del nosotros. De esta manera, hablamos de la democratización patrimonial, es decir, la aceptación patrimonial de grupos, otrora

⁴²² Arévalo, 2004: 931.

marginados, discriminados y estigmatizados, mantenidos en la invisibilidad y la “desciudadanización”, pero que hoy se revierte dicha condición debido a una sociedad más tolerante, pluralista y diversa.

El predicador callejero no era sólo un heraldo soliloquio de la calle, sino además estaban los cantos a capela o muchas veces de música e instrumentos populares, tradición que se adoptó, principalmente, a partir de la conversión de los hermanos Ríos, quienes habían trabajado con sus guitarras en el circo. Pero este espectáculo circense lo trasladan inicialmente a la calle y luego dado el éxito obtenido en las predicaciones callejeras, se implementa en el templo. Hasta ese entonces la guitarra era un instrumento popular asociado a la fiesta de los restoranes y al alcohol por lo cual, para muchos pentecostales aún asociados a la religiosidad metodista, esto era como “traer el mundo a la iglesia” o bien “entró el diablo a la iglesia”, ya que los himnos que se tocaban con la guitarra adquirían melodías populares. Ello contribuyó a que la religión pentecostal fuera atractiva y el “ser canuto” estuviera asociado a la Biblia bajo el brazo, el traje azul y la guitarra, lo que de alguna manera en este “ser pentecostal” en Chile influyó la imagen del metodismo pentecostal⁴²³, pero también el predicar en la calle, y los códigos lingüísticos como el “Señor te bendiga” y “hermano” quedan en la memoria colectiva del ser pentecostal.

La legitimación del predicador callejero como patrimonio cultural les abre posibilidades a los pentecostales para que su cultura religiosa y su religión puedan ser reconocidas, valoradas

⁴²³ Sin embargo, la Iglesia Evangélica Pentecostal mantuvo la posición de Hoover de considerar como tendencias mundanas a la asociación de la guitarra con el baile y la bebida. Sentía que el órgano proveía un acompañamiento musical adecuado. Compuo una colección de himnos tradicionales y música, transcribiendo los arreglos esmeradamente, nota por nota, tradujo cientos de himnos al español que aun hoy se usan en la iglesia.

y demandadas y no sólo considerar al predicador callejero como folklorismo, caracterización propia de la literatura socio-antropológica desde una posición académico-cientificista y artística. Concebir al predicador callejero como patrimonio pentecostal significa una resignificación del pasado, una memoria de discriminación, estigmatización, resiliencia grupal y democratización de los símbolos religiosos. Significa una garantía de continuidad deliberada del pasado, ya no como grupo marginalizado, sino visibilizado como la “presencia actual del pasado”, pero también como garantía actual para el futuro, llegando hasta convertirla en signo de identidad no estigmatizada ni deteriorada de sus actores, sino revistiéndola de emocionalidad profunda para sus integrantes.

En Chile, la conservación del patrimonio cultural es un tema homogéneo, ya que se privilegia lo material y en términos religiosos se privilegian los templos católicos, pero no hay referencia a una revalorización de las representaciones evangélicas ni pentecostales. Una de las formas para la salvaguardia del patrimonio cultural intangible es mantenerlo vivo en su contexto original manteniendo vivas las expresiones culturales inmateriales mediante el fomento de su revitalización y la transmisión entre generaciones. De este modo, se ofrece reconocimiento e incentivos a los custodios del patrimonio (transmisores, actores y creadores de diversas expresiones culturales), no sólo para preservar, sino también para mejorar sus habilidades y su capacidad artística.

En el caso del pentecostalismo, las dos formas de hacer tangible la figura del predicador callejero como patrimonio cultural pentecostal serían: levantar monumentos al predicador callejero en ciudades como Valparaíso, Santiago y Concepción, ciudades históricas de su nacimiento; y lo otro, democratizar los nombres de las calles, apellidándolas con nombres de pastores o predica-

dores pentecostales o protestantes, sobre todo en calles donde tienen sus templos, que llevan mucho tiempo en esos lugares o bien a calles o poblaciones nuevas. Esto sería un reconocimiento a la memoria y la historia de los otros, negados e invisibilizados, pero hoy reconocidos como parte del otro Chile, del Chile cristológico y no sólo mariano, esto es, del Chile evangélico, para que la historia del centenario pentecostal sea parte del bicentenario de Chile. Esto sería un reconocimiento a la cultura pentecostal, para que se cumpla parte de la utopía pentecostal del “Chile para Cristo”.

DE LA INTOLERANCIA A LA INDIFERENCIA

El pentecostalismo chileno nació en la calle debido a su exclusión y exoneración de los roles y espacios sacralizados protestantes. Esto se debió a tres factores: la localización cultural de los símbolos y significado religiosos; la inserción de la mujer y de los niños en roles y espacios sagrados, propio de lo masculino y adulto; y el protagonismo que adquirió el pueblo lego, llano, liso y desheredado, en las reuniones cúllicas.

Aquello fue visto como anormalidad y profanación hierática por parte de las autoridades protestantes y en conjunto por la prensa local. Los espíritus del pasado conjuraron temerosos con disfraces augustos y venerables, exageraron en la fantasía, de acusar a este mover religioso de artificioso, incitados por un puro espectro del fanatismo extasiado, productos de las féminas fáusticas de la explotación, miseria, opresión y angustia.

Esto condujo a los pentecostalizados al autoexilio en la calle, como el único lugar posible de la autonomía. La calle en ese entonces (1909), lugar de noches profundas y de espantos, donde el

aire estaba lleno de fantasmas de quienes nadie sabía cómo huir y la muerte entraban por las ventanas llevándose a los niños y hombres languidecentes. Hollaron el lodo, llevando sobre su cerviz el yugo de la exclusión y la independencia religiosa como pendón. Aquí en este lugar recurre al único recurso existente y extraído de la marginalidad metodista, el predicador callejero heraldo que herbajeaba a los transeúntes. Este panegirista vestido de silicio, visto como vástago abominable, al que muchos respondían con baldón, llamaba a los desterrados y desheredado del sistema, señalando que se acercaban los tiempos en donde el atormentador fenecerá y el desbastador tendrá fin, en donde el báculo y el cetro de los señores serán traspasados a los oprimidos y los que moran en lugares purpúreos y consulares serán hollados en el muladar.

Este predicador callejero y laúdico de pagodas de tierras desiertas y despobladas pronto dejó de ser morador del polvo, producto de la urbanización, modernización y la pavimentación de las calles. Han aparecido otros espacios públicos donde concurren los parroquianos. Hoy el predicador callejero es memoria. Es un “paladín” que luchó y soñó con un Chile para Cristo, fue un Quijote que lidió contra gigantes y dragones intolerantes y opresores. Fue un Cid callejero que se opuso a su destino miserable y marginal. Sin embargo, hoy por hoy, aparecen nuevos gigantes contra quienes luchar: el olvido, la invisibilidad y la indiferencia, mimesis de la intolerancia. Por lo cual se hace necesario que el Leviatán tortuoso y sinuoso de la pluralidad religiosa reconozca al predicador callejero como patrimonio del pentecostalismo chileno, como reconocimiento de la igualdad religiosa.

CONCLUSIONES GENERALES

El pentecostalismo fue una religión de la cruz y la esperanza, donde Jesús era presentado como el “cordero de Dios”, símbolo del sacrificio por los males sociales. Estas representaciones eran afines con los sectores populares que se identificaban con Él, cuando Chile era una tierra de sangre y de muerte para los trabajadores. El trabajo no era más que una cruz que había que cargar con los azotes del patrón, lo que hacía que los obreros ganaran su pan no sólo con el sudor de su frente sino a precio de sangre. En estas condiciones sociales, los pentecostales aceptaban este destino inexorable, alegremente como los testigos de la arena romana en el cementerio fabril para transformarse en mártires del trabajo. En estas mortíferas condiciones el modelo era Jesús el carpintero, el pescador y el campesino que se identifica con el dolor del pueblo. Jesús era también el Sanador y el Salvador, el multiplicador de los panes, el que execra los templos herodianos construidos con el impuesto del pueblo para dar trabajo a la casta sacerdotal. Así Jesús era la esperanza de los pobres, por ello este discurso religioso fue creíble al pueblo, porque los predicadores pentecostales invitaban a los trabajados y cargados para que los haga descansar.

Frente a esto, el discurso católico no era creíble porque los clérigos católicos eran los guardianes de la oligarquía; dioses que se alimentaban del sudor y de la sangre del pueblo. Tampoco fue creíble el discurso del protestantismo porque recordaba el “idioma del patrón” que se apropiaban de la riqueza de la tierra como el salitre y el carbón para explotar y oprimir a los obreros patrocinados por el Estado oligárquico. Aquella oligarquía que admiraba a estos extranjeros por el color de su piel y su apellido, aunque

rechazaba sus creencias por ser una “religión herética”, pero su admiración dermatológica pudo más que la valoración religiosa, porque los poderosos se convierten a la religión del capital y desprecian la religión y los dioses del pueblo.

El pentecostalismo fue también una religión esperanzadora, no sólo en el más allá, sino también en el más acá. La oferta de la sanidad, la rehabilitación del alcohol o la inclusión del oprimido no eran sólo promesas sino también hechos. Porque las personas que pasaban por este proceso se les acompañaba, no sólo con la oración y la imposición de manos, sino también con compañía, visitas al hogar y ayuda material. También estaba la promesa del “Chile para Cristo”. Significaba que serían los valores redentores de Cristo los que gobernarían a Chile: salud, alimentación, fraternidad. Era la idea de la predicación de la paz y no la del fuego que conlleva la intolerancia. Implica resaltar la vida y no la muerte.

El pentecostalismo se arraigó y creció en Chile porque es un discurso de la crisis. Estuvo dirigido a los oprimidos y explotados de la tierra; a los abandonados y huérfanos del sistema. Los transmisores del mensaje eran los mismos sujetos afectados quienes se dirigían a su símiles. Era un mensaje vivido y experimentado.

A pesar de lo abordado en este libro, quedan temas ha tratar posteriormente. El pentecostalismo no sería lo que es sin el rol fundamental silencioso que ha tenido la mujer. La historia pentecostal es la historia del sacrificio femenino: ella era la que buscaba la ayuda, la que accedía a cumplir con mucho más énfasis los distintos sacrificios a fin de “ganar su familia para Cristo”; especialmente su marido. La mujer es quien ayuna con más frecuencia; la que ora con más dedicación; la que predica y la que asiste más al templo. Es innegable que ella mejora notablemente su condición una vez convertida al pentecostalismo; sin embargo

el pulpito y el pastorado han sido los espacios vedados históricamente para la mujer, a pesar que su conversión significa una familia convertida.

El pentecostalismo es también una iglesia joven que ha sido dirigida por los adultos. Los niños y los ancianos tienen sus espacios ganados: ellos son valorados en sí mismos. Los niños cargan la responsabilidad de sus nombres veterotestamentarios y judaicos: Abraham, Isaías, Josué, Daniel, José o David serán los nombres más frecuentes. Pesa sobre ellos la expectativa de un futuro promisorio. A veces eran proyectados como pastores, predicadores o evangelistas. Sobre las niñas sus nombres también eran frecuentes de ser Ester, Ana, Sara, Rebeca, Rut, Betsabé o Abigail su destino también eran inexorable, el ideal era ser esposa de un pastor o predicador y ella misma ser una mujer de oración, ayuno y predicación callejera. Sin embargo cuando los niños llegaban a su adolescencia entraban en “crisis de fe” a veces permanecían impávidos al interior del templo o bien dejarían de asistir para convertirse en “ovejas descarriadas” o “hijos pródigos”. Ser joven en el pentecostalismo implicaba llegar a la edad de la desconfianza porque eran los “sujetos rodeados por Satanás y el mundo”. De esta manera el joven era el eterno futuro, nunca eran el presente siempre “mañana Dios los utilizaría”: en esto los más afectados fueron los hijos de pastores. Simplemente el joven no tenía espacios en los templos pentecostales, con excepción de los “grupos corales” o “cultos de jóvenes”.

Otros temas significativos que hemos dejado para abordar posteriormente: los sueños; los espacios míticos como el cielo y el infierno; el diablo y los ángeles; el Apocalipsis y el milenarismo; la concepción del cuerpo; la construcción de la memoria pentecostal; y cómo dejar de la do el rol del pastor en el nacimiento

y crecimiento del pentecostalismo, él fue el quirote pentecostal que supo lidiar con todos los gigantes vistos en Chile.



BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ADLER, Larisa. (1981). Reciprocidad y confianza. *Cómo sobreviven los marginales*. México: Siglo XXI, pp. 203-217.
- ALGRANTI, Joaquín. (2004). La experiencia onírica en Rey de Reyes. Reflexiones sobre los sueños, lo sagrado y los límites de la interpretación. *Revista Mitológicas*, Vol. XIX. Buenos Aires, Argentina: Centro Argentino de Etnología Americana, pp. 33-50.
- ANNACONDIS, Carlos. (1994). Un estudio de caso en neopentecostalismo. Frigerio Alejandro (comp.). *Los nuevos movimientos religiosos*. Vol. II. Buenos Aires: CEAL, Centro Editor de América Latina.
- ANDRADE, Susana, (2004). *Protestantismo Indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Ecuador: FLACSO, ABAYAYAL-IFEA.
- ARNOLD, Marcelo, Carlos Skewes & Teresa Prado. (1984). Expresiones comunitarias de la Religiosidad Popular en Chile: Sugerecias metodológicas e interpretativas. *Revista Chilena de Antropología*, No. 4. Santiago, Chile: Universidad de Chile.
- ARÉVALO, Javier. (2004). La tradición, el patrimonio y la identidad. Recuperado en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=44419>.
- ARIES, Philippe. (1982). *La muerte en Occidente*. España: Editor Argos Vergara.
- BARABAS, Alicia. (2002). *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*. México: CONACULTA-INAH.
- BARROS Arana, Diego. (1991). El entierro de los muertos en la época colonial. *Obras Completas*. Estudios Históricos Bibliográficos, Tomo X. Santiago, Chile: Imprenta Cervantes.
- BAUDRILLARD, Jean. (1993). *El intercambio simbólico de la muerte*. Caracas, Venezuela: Editorial Monte Ávila Latinoamérica.
- BENGOA, José. (2000). *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago, Chile: Editorial Lom.
- BERGER, Peter. 1999. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, España: Ediciones Kairos.
- BIRMAN, Patrícia. (1996). Mediação Feminina e Identidades Pentecostais, *Cadernos Pagú*, No. 6-7. San Pablo Brasil: Campinas, UNICAMP.

- BLOCH, Ernst. 2004. *El principio esperanza*. Madrid: Editorial Trotta.
- BONFIL, Carlos. (2003). El estigma y sus efectos discapacitadores. *Revista Espejo*, No. 21. Buenos Aires, Argentina. Recuperado en: <http://www.sigla.org.ar/revista%20ESPEJO.htm>
- BRUSCO, Elizabeth. (1990). "The Reformation of Machismo: Ascetism and Masculinity among Colombian Evangelicals." La reforma de machismo: Ascetismo y masculinidad entre los evangélicos de Colombia. In: GARRARD-BURNETT, V., and STOLL, D. En: Garrard-Burnett, Virginia. & David Stoll, ((eds.). *Rethinking Protestantism in Latin America* .editores). *Repensar el protestantismo en América Latina*. Philadelphia: Temple University Press, 1994. Philadelphia, Estados Unidos, pp. 143- 158.
- BUBER, Martin. (1955). *Caminos de utopía*. México: FCE.
- CANALES, Manuel, Samuel Palma & Hugo Villela. (1991). *En tierra extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*. Santiago, Chile: Amerindia, SEPADE.
- CASILLAS, Rodolfo. (1996). La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes. *Identidades religiosas y sociales en México*. Gilberto Giménez (Coord.). México: UNAM, pp. 67-102.
- CELIS Sánchez, Agustín. (2006). *De Herejes y Malditos en la Historia*. Madrid: Albor Libros.
- COMTE, Augusto. (1999). *Discurso sobre el espíritu positivo. Discurso preliminar del Tratado filosófico de astronomía popular*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- CHACÓN, Arturo & Humberto Lagos. (1987). *La religión en las Fuerzas Armadas y de Orden*. Santiago, Chile: Edición Rehue Presor.
- CASTEL, Robert. (1995). Para entrar al siglo XXI sin liquidar el siglo XX. *Revista Debats*, Nos. 57-58. Valencia, España: Ediciones Alfonso el Magnanimo, pp. 66- 71.
- _____. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*. Argentina: Editorial Paidós.
- CASSIRER, Ernest. (2003). *Antropología filosófica*. México: FCE.
- CHEVALIER, Jean y Gheerbrant, Alain. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.
- CHIQUETE, Daniel. (2006). *Silencio Elocuente. Una interpretación teológica de la arquitectura pentecostal*. San José, Costa Rica: Editorial Universidad Bíblica Latinoamericana.

- COLANGELO, María; Tamango, Liliana & Kuminsky, Marcos. (1998). Atención de la salud infantil en una comunidad toba de un medio urbano. *Revista de Argentina de Pediatría*. Archivo No. 96, pp. 381- 386.
- CORVALÁN, Óscar. (2009). Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales. *Revista Cultura y Religión*, Vol. III, No. 2. Chile: Universidad Arturo Prat, pp. 76-98. Recuperado en: www.revistaculturayreligion.cl.
- DELUMEAU, Jean. (2005). *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad situada*. México: Ediciones Taurus.
- DERRIDA, Jacques. (2006). *Dar la muerte*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- DE LA LUZ García, Deyssy Jael. (2010). *El Movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*. México: Letra Ausente-Editorial Manda.
- DE LA PARRA, Marco. (1996). Sobre una nueva masculinidad o del padre ausente. *Diálogos sobre el género masculino en Chile*. Chile: Bravo & Allende (editores), pp. 37- 48.
- DE LA TORRE, Renee. (2000). *Los hijos de la luz: discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. México: ITESO-CIESAS-UDG.
- DE WIT, Hans. (1988). *He visto la humillación de mi pueblo. Relectura de Génesis desde América Latina*. Chile: Amerindia.
- DÉVES, Eduardo. (1996). *Los que van a morir te saludan, Historia de una masacre. Escuela de Santa María de Iquique, 1907*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco. (2004). Imaginando el más allá en el mundo griego. María Luisa. Sánchez León (coordinadora). *El más allá*. Palma de Mallorca: Universidad de La Laguna, pp. 119- 188.
- DONOSO, Francisco. (1996). Comunitarización competitiva: nuevas dimensiones analíticas para las actuales facetas de un viejo pentecostalismo. El caso de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile. Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos. Universidad de La Serena. Recuperado en: http://www.fh.userena.cl/ciel/Comunitarizacion_competitiva.html.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor. (2000). *El jugador*. Barcelona: Editorial Sol 90.
- DE RÓTTTERDAM, Erasmo. (1982). *Elogio a la locura*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- DREYFUS, Hubert. (1996). *Ser en el mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Chile: Editorial Cuatro Vientos.

- DURKHEIM, Émile. (1932). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- ELIADE, Mircea. (1984). *Iniciaciones místicas*. Taurus. Madrid.
- _____. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Paidós.
- FEDIAKOVA, Eugenia & Parker, Cristian. (2009). Evangélicos en Chile Democrático (1990-2008): Radiografía al centésimo aniversario. *Revista Cultura y Religión*, Vol. 3, No. 2, pp. 43-68. Chile: Universidad Arturo Prat. Recuperado en: www.revistaculturayreligion.cl.
- FERREIRA, Luis. (2006). Sensibilidad musical, religión y política: Una reflexión interpretativa sobre dos casos en el Distrito Federal. XVI Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Música (ANPPOM).
- FERNÁNDEZ, Víctor. (2001). *Vidas marcadas (o la constitución de la subjetividad pentecostal en las iglesias de la octava región)*. Memoria para optar al Título Profesional de Sociólogo. Universidad de Concepción. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Sociología. Concepción. Chile.
- FERNÁNDEZ, Marcos. (2006). Los usos de la taberna: Renta fiscal, combate al alcoholismo y cacicazgo político en Chile. 1870-1930. *Revista de Historia*, Vol. 39, No. 2, Santiago, Chile, pp. 369-429.
- FETSCHER, Iring. (1999). *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- FOERSTER, Rol. (1989). Identidad y pentecostalismo indígena en Chile. *Revista Creces*, Vol. 10. No. 6. Santiago, Chile, pp. 12- 18.
- _____. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- FOUCAULT, Michel. (1996). *La vida de los hombres infames*. Museo de Buenos Aires, Argentina.
- _____. (2000). *Los anormales*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- _____. (2006). *Historia de la locura en la época clásica I*. México: FCE.
- FONTEINE, Arturo & Beyer, Harald. (1991). Retrato del movimiento evangélico a la luz de las Encuestas de Opinión Pública. *Revista de Estudios Públicos*, No. 44. Centro de Estudios Públicos. Santiago, Chile, pp. 63-134.
- FRANKL, Viktor. (1970). *Psicoanálisis y existencialismo*. México: FCE.

- FRAZER, James. (1946). *El totemismo. Estudio de Etnografía Comparada*. Buenos Aires: Editorial Kier.
- _____. (2006). *La rama dorada. Magia y religión*. México: FCE.
- FREIRE, Paulo. (1998). *La pedagogía del oprimido*. México: Editorial Siglo XXI.
- _____. (2001). *La importancia de leer y el proceso de liberación*. México: Editorial Siglo XXI.
- _____. (1992). *Pedagogía de la esperanza*. México: Editorial Siglo XXI.
- FROMM, Erich. (1987). *La Revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*. México: FCE.
- FULLER, Norma. (1997). *Identidades masculina. Varones de clase media en el Perú*. Perú: Editorial. Pontificia Universidad Católica de Perú.
- GARMA, Carlos. (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- _____. (2000). Del himnario a la industria de la alabanza: Un estudio sobre la transformación de la música religiosa. *Revista de Ciencias Sociales y Religión*, Año 2, No. 2, Porto Alegre, pp. 63-85.
- _____. (2004). *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. México: UAM- PLAZA VALDÉS.
- _____. (2000). La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano. *Revista Alteridades*. México. No. 10, pp. 85-92.
- GEERTZ, Clifford. (2005). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- GIDDENS, Anthoni. (1992). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Ediciones Cátedras.
- GOFFMAN, Irving. (1998). *Estigma, la identidad deteriorada*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Ediciones.
- GÓNGORA, Mario. (2003). *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- GUERRERO, Bernardo. (1991). Conversión y salud en el Altiplano chileno. Notas sobre el crecimiento evangélico en Cariquima, Comuna de Colchane, Provincia de Iquique. Chile. *Revista de Ciencias Sociales*. Iquique, Chile: Universidad Arturo Prat, pp. 30- 36.

- _____. (1992). Cantos en la religiosidad popular: La búsqueda de salud. *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 1, No. 1, Iquique, Chile: Universidad Arturo Prat, pp. 31- 37.
- _____. (2000). Cantos e himnos en la religiosidad popular: La búsqueda de salud”. *Revista de Ciencias Sociales*. No. 10. Chile: Universidad Arturo Prat. Iquique, pp. 25- 38.
- GUZMÁN, Nicomedes. (1944). *La sangre y la esperanza*. “*La Palabra de Dios*”. Santiago de Chile: Editorial Lom, pp. 68- 83.
- GUZMÁN, Jorge. (1996). Ejes de lo femenino/masculino y de lo blanco/negro. *Diálogos sobre el género masculino en Chile*. Bravo & Allende (editores), Santiago de Chile, pp. 49- 62.
- GILMORE, David. (1996). *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Editorial Paidós.
- GIANNINI, Humberto. (2004). *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Chile: Editorial Universitaria.
- GOETHE. (1991). *Fausto*. Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- GÓMEZ, Javier. (2004). Del patrimonio a la identidad: La sociedad civil como activadora patrimonial en la ciudad de Valencia. *Gazeta de Antropología*, No. 20. Granada, España. Recuperado en: http://www.ugr.es/~pwlac/G20_09Javier_Gomez_Ferri.html
- HARRIS, Marvin. (1998). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. España: Editorial Alianza.
- HERTZ, Robert. (1979). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Editorial Alianza.
- HEIDEGGER, Martin. (2002). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- HOOVER, Willis. (2008). *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*. Concepción, Chile: CEEP Ediciones.
- HORKHEIMER, Max & Theodor Adorno. (1970). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- KIERKEGAARD, Soren. (1999). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- _____. (2005). *De la tragedia*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- _____. (1960). *Tratado de la desesperación*. Santiago, Buenos Aires: Rueda Editor.
- _____. (2001). *La época presente*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

- LAGUNAS, David. (1999). Resolviendo la salud: Los gitanos catalanes. *Revista Gazeta de Antropología*, No. 15, Universidad de Granada. Recuperado en: <http://www.ugr.es/~pwlac/Welcome1999.html>
- LALIVE D'Épinay, Cristian. (1969). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago, Chile: Editorial Pacífico.
- LARRAÍN, Jorge. 2001. *La identidad chilena*. Santiago, Chile: Lom Ediciones.
- LEÓN, Marco Antonio. 1999. *La cultura de la muerte en Chiloé*. Santiago, Chile: Ril Editores.
- LEPP, Ignace. 1967. *Psicoanálisis de la muerte*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Holéele.
- LOCKE, John. 2005. *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Ediciones Mesta.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (2005). Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, Santa Catarina, Brasil, Vol. 13, No. 2, pp. 387-396.
- _____ & Mariz, Cecília. Mulheres e práticas religiosas nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos, *RBCS*, Vol. 12, No. 3, Junho, 1997.
- MADURO, Otto. 1979. *Religión y conflicto*. Caracas: Editorial Ate-neo.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1974. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Editorial Ariel.
- MAFFESOLI, Michel. 2005. *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. México: FCE.
- MANNHEIM, Karl. 1987. *Ideología y utopía*. México: FCE.
- MANSILLA, Miguel. (2007a). La canutofobia en Chile: Los factores socioculturales de la discriminación evangélica. En: *Revista de Ciencias Sociales*. On line, electrónica. Consultado el 10 de septiembre en: http://www.uvm.cl/csonline/2007_1/pdf/canutofobia.pdf
- _____. (2007b). “La canutofobia en Chile: Los factores socioculturales de la discriminación evangélica. En: *Revista Gazeta de Antropología*, No. 23. Universidad de Granada, España. http://www.ugr.es/~pwlac/G23_11MiguelAngel_Mansilla_Aguero.html

- _____. (2007c). "La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno". En *Revista Polis*. Universidad Bolivariana. Santiago. Chile.
<http://www.revistapolis.cl/polis%20final/16/indice.htm>
- _____. (2008). Despreciados y desechados: Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX. Consultado el 10 de septiembre del 2008 en: www.culturayreligion.cl
- MARX, Karl y Engels, Friederich. 1967. *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Editorial Grijalva. México.
- MARX, Carlos. (2006). *El capital I. crítica de la economía política*. FCE. México.
- MARTIN, David. (1991). Otro tipo de revolución cultural: El protestantismo radical en Latinoamérica. *Revista Estudios Públicos*. No. 44, Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos, pp. 39-1 62.
- MELLA, Orlando. (1991). Una perspectiva sociológica y sistémica de la religiosidad popular. *Religiosidad popular, trabajo y comunidades de base*. Orlando Mella y Patricio Frías (editores). Santiago de Chile: Primus, pp. 19- 28.
- MENA, Ignacio. (2007). La fe en el cuerpo: La construcción biocorporal en el pentecostalismo gitano. *Revista de Antropología Experimental*, No. 7. España: Universidad De Jaén, pp. 71-91.
- MERTON, Roberto. (1995). *Teoría y estructuras sociales*. México: FCE.
- MILLER, Elmer. (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- MOLINARI, Claudia. (1998). Protestantismo y cambio religioso en Tarahumara: Apuntes para una teoría de la conversión. Elio Mansferrer (Comp.). *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: Editorial Plaza y Valdéz, pp, 191- 206.
- MOLTMANN, Jürgen. (1968). *Teología de la esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- MONSIVÁIS, Carlos. (2004). *La intolerancia religiosa: Si no comparates mi fe, te rompo la cara*. Disponible en: <http://ghrendhel.tripod.com/textos/monsivais.htm>.
- MONTECINOS, Sonia. (1995). *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio; Cedem Ediciones.
- _____. (2002). Nuevas feminidades y masculinidades: Una mirada de género al mundo evangélico de la Pintana. *Revista Estudios Públicos*, No. 87, Santiago, Chile, pp. 73- 103.

- MORALES, Mario. (1980). *Milenarismo. Mito y realidad del fin de los tiempos*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- MORANDE, Pedro. (1987). *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Editorial Encuentros.
- MOULIAN, Rodrigo. (2002). *Magia, retórica y cognición. Un estudio de casos de textos mágicos y comunicación ritual*. Santiago, Chile: Editorial Lom.
- OLAVARRÍA, José, Cristina Benavente & Patricio Mellado. (1998). *Masculinidades populares. Varones adultos jóvenes de Santiago*. Chile: Flacso.
- ORELLANA, Luis. (2006). *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile 1909-1932*. Concepción, Chile: CEEP Ediciones.
- ORELLANA, Zicri. (2010). *Mujeres Pentecostales: Construcción del género a través de la experiencia Religiosa*. Chile: Editorial al Aire Libre-Tomé.
- OSSA, Manuel. (1990). *Espiritualidad popular y acción política. El pastor Víctor Mora y la Misión Wesleyana Nacional. 40 años de historia religiosa y social (1928-1969)*. Santiago de Chile: Editorial Rehue.
- _____ (1991). *Lo ajeno y lo propio*. Santiago, Chile: Ediciones Rehue.
- _____ (1996). La identidad pentecostal. *Revista Persona y Sociedad*. Vol. X, No. 1, Santiago, Chile, pp. 189- 196.
- _____ (1999). *Iglesias evangélicas y derechos humanos en tiempos de dictadura. La Confraternidad Cristiana de Iglesias 1981-1989*. Santiago de Chile: Fundación Konrad Adenauer-Centro Ecuménico Diego de Medellín.
- OSORIO, Óscar. (2004). La iglesia de los Testigos de Jehová en el fin de todos los tiempos. Discurso escatológico y milenarista en Los Altos Centrales de Morelos, México. Ponencia presentada en el XI International Summer School on Religions, San Gimignano, Siena.
- OTIS, Gerge. (1998). Buscando la vida: Hechicería, curaciones por la fe y conversión religiosa entre los huicholes. *Revista Religiones y Sociedad. Los evangélicos en México*, No. 3. Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos, pp. 49- 71.
- NARVARTE, Carlos. (1981). *Nihilismo y violencia. Ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- PALMA, Irma. (1988). *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*. Santiago, Chile: Editorial Amerindia.

- PARKER, Cristian. (1996). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.
- PAZ, Octavio. (2005). *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta al laberinto de la soledad*. México: FCE.
- PÉREZ, Gonzalo. (2007). Filosofía de la enfermedad: Vulnerabilidad del sujeto enfermo. Argentina: *Revista Arch Argent de Pediatra*, pp. 134-142.
- PINTO, Jorge. (1996). Ser hombre en el Norte Chico: el testimonio de un historiador. Montecino, Sonia & M. Elena Acuña. *Diálogos sobre el género masculino en Chile*. Chile: Bravo y Allende Editores, pp. 83-96.
- PLATÓN. (2006). *Felón*. Buenos Aires: Agebe.
- POLHNYS, J. (1972). De pinksterbodschap in het Dagelijks Leve. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique, Chile: Sub-facultad de Antropología Cultural y Sociología No Occidental. Universidad Libre de Ámsterdam. Centro de Investigación de la Realidad del Norte (CIREN).
- RIVERA, Carolina. (1998). La diáspora religiosa en Chiapas, notas para un estudio. *Chiapas: el factor religioso*. México: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, pp. 173- 188.
- ROBLEDO, Patricia & Jorge Cruz. (2005). Religión y dinámica familiar en los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género. *Revista de Estudios Sociológicos XXIII*. México: El Colegio de México, pp. 515- 534.
- ROJAS, Manuel. (1998). *Hijo de ladrón*. Santiago de Chile. Zig-Zag, Colección Viento Joven.
- ROSTA, Susana & André Droogers. (1995). El uso popular de la religión popular en América Latina: Una introducción. *Revista Alteridades*, 1995 No.5(9). México: Universidad Metropolitana de México. Unidad Iztapalapa, pp. 81-91.
- SABELLA, Andrés. (1997). *Norte Grande*. Santiago, Chile: Editorial LOM.
- SALINAS, Maximiliano. (2005). *Canto a lo divino y religión popular en Chile hacia 1900*. Santiago, Chile: Ediciones Lom.
- SALAZAR, Gabriel & Julio Pinto. (2002). *Historia contemporánea de Chile. Tomo IV. Hombría y feminidad*. Santiago, Chile: Editorial Lom.
-
- (2002). *Historia contemporánea de Chile. Tomo IV. Niñez y juventud*. Santiago, Chile: Editorial Lom.

- SANDOVAL, Mares. (2005). Una obra del Señor: Protestantismo, conversión religiosa y asistencia social. *Revista ÍCONOS*, No. 22, Ecuador: Flacso, pp. 83-94.
- SÁNCHEZ, A. L. & PONCE, O. (1996). A Mulher na Igreja Pentecostal: Abordagem Inicial à Prática Religiosa. GUTIÉRREZ, B; CAMPOS, L. S (Org.) *Na Força do Espírito: Os Pentecostais na América Latina. Um Desafio às Igrejas Históricas*. São Paulo, SP: Aipral-Pendão Real –Ciências da Religião.
- SEMÁN, Pablo & Wyrnarczyk, Hilario. (1994). Campo evangélico y Pentecostalismo en Argentina. Alejandro Frigerio (Comp). *El pentecostalismo en la Argentina*, Vol. 1. Buenos Aires, pp. 29-43.
- SEMÁN, Pablo. (1994). “Identidad de los jóvenes pentecostales”. Alejandro Frigerio (Comp.) *En pentecostalismo en la Argentina*, Vol. 1. Buenos Aires, pp. 80-94.
- SEMÁN, Pablo. (2000). El pentecostalismo y la religiosidad en los sectores populares. *Apuntes de Investigación*, Buenos Aires. Año IV, No. 5, pp. 70-94.
- SEPÚLVEDA, Juan. (1988). Pentecostalismo y democracia: Una interpretación de sus relaciones. *Democracia y Evangelio*. Varios Autores. Santiago, Chile: Editorial Rehue.
- _____ (1999). De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile. Chile: Fundación Konrad Adenauer; FET; CTE.
- SEPÚLVEDA, Juan. (2003). La defensa de los derechos humanos como experiencia ecuménica. *Revista Persona y Sociedad*, Vol. XVII, No. 3. Chile: Universidad Alberto Hurtado, pp. 21 – 28.
- SERVIER, Jean. (1987). *La utopía*. México: FCE.
- SHINE a Light. (2002). Edipo en la calle. Disponible en: www.citdr.org/sal/ensayoscal.html
- SCHONHAUT, Luisa. (2007). Hace 75 años. La Mortalidad Infantil en Chile estudiada por la Sociedad de las Naciones. *Revista Chilena de Pediatría*, Vol. 78, No. 2. Santiago, Chile, pp. 202-210.
- SILVA, Renato. (2003). *El libro de oro. Historia de los 50 años de las Asambleas de Dios de Chile*. Comisión del Cincuentenario de las Asambleas de Dios de Chile. Santiago, Chile.
- SOTO, Maximiliano. (2003). Políticas educacionales en Chile durante el siglo XX. *Revista del Magíster en Antropología y Desarrollo*, No. 10, mayo 2004. Universidad de Chile, Santiago.
- SPIDDING, Alison. (2004). Introducción a la sociología de la religión en contexto andino. *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos*

- de sociología de la religión en los Andes*. La Paz, Bolivia: Editorial ISEAT, pp. 11-67.
- SUBERCASEAUX, Bernardo. (1998). *Genealogía de la vanguardia en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones Facultad de Filosofía-Humanidades Universidad de Chile, Serie Estudios- Editorial LOM.
- TAMAYO, Juan-José. (1992). *Religión, razón y esperanza*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- _____ (2006). Prólogo. *El futuro de la religión*. México: Publidisa Mexicana.
- TARDUCCI, Mónica. (2001). Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. *Revista Cuadernos Pagu*, San Pablo, Brasil: Universidad de Campinas, pp. 97-114.
- _____ (2005). Sólo respondo al llamado de Dios. El precario liderazgo de las pastoras pentecostales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, No. 40, marzo-abril. Madrid.
- THEISSEN, Gerd. (2002). *La religión de los primeros cristianos*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- TENNEKES, Hans. (1984). *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique, Chile: Sub-facultad de Antropología Cultural y Sociología No Occidental. Universidad Libre de Ámsterdam. Centro de Investigación de la Realidad del Norte (CIREN).
- TYLOR, Edward. (1912). *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*. Madrid: Manuel Jorro, Editor.
- _____ (1977). *La cultura primitiva*. Madrid: Editorial Ayuso.
- TAYLOR, Diana. (2001). Hacia una definición de Performance. Disponible en: <http://www.crim.unam.mx/cultura/ponencias/PON-PERFORMANCE/Taylor.html>
- TIRYAKIAN, Edward. (1969). *Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- ULLAN de la Roza, Francisco. (2003). Análisis del crecimiento pentecostal entre las clases populares e indígenas de Latinoamérica: Aplicación a una comunidad ticuna en la Alta Amazonía. *Revista Relaciones*, No. 96, Vol. XXIV. México: Colegio de Michoacán A. C, pp. 229-265.
- URBINA, María. (2002). Los conventillos de Valparaíso, 1880-1920: Percepción de barrios y viviendas marginales. *Revista de Urbanismo*, No. 5, Santiago, Chile.

- VALDES, Jorge. (1998). *Sinceridad. Chile íntimo 1910*. Santiago, Chile: Ediciones LOM.
- VAN KESSEL, Juanj & Bernardo Guerrero. (1987). Sanidad y salvación en el Altiplano Chileno: Del Yatiri al Pastor. *Cuaderno de Investigación Social*, No. 21, Iquique, Chile: CREAM.
- VAN KESSEL, Juan. (1999). *Los vivos y los muertos. Duelo y ritual mortuorio en Los Andes*. Iquique Chile: Iecta.
- VARGAS Llosa, Mario. (1986). Prólogo. *El Otro Sendero. La revolución informal*. Hernando De Soto. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- VICENT, Thomas. (1991). *La muerte. Una lectura cultural*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- VILA, Samuel. (1970). *La nada y las estrellas*. Barcelona: Editorial Clie.
- VITALES, Luis. (2000). Intervenciones militares y poder fáctico en la política chilena (de 1830 al 2000). Disponible en: www.mazinger.sisib.uchile
- VOLTAIRE. (2007). *Tratado sobre la tolerancia*. Calpe, España: Es-casa.
- WEBER, Max. (1969). *Economía y sociedad*. Tomo I. México: FCE.
- _____ (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Ediciones Istmo.
- WYNARCZYK, Hilario. (1992). Tres evangelistas carismáticos: Omar Cabrera, Carlos Annacondia y Héctor Aníbal Giménez. Buenos Aires: Informe de investigación, FIET/PRENSA ECUMENICA.

REVISTAS

Chile Pentecostal.
Chile Pentecostal.
Fuego de Pentecostés.



LA CRUZ Y LA ESPERANZA
la cultura del pentecostalismo chileno
en la primera mitad del siglo XX

Tipografía Waarnock 10/12 en el cuerpo
de texto y Futura y sus familias para las cabezas
y los demás elementos.

Se terminó de imprimir:
el año 2013 en:
La Editorial Manda
Calle Llano Fresnos Mz.11 Lt.14
Colonia Llano redondo
C.P. 01540
Delegación: Álvaro Obregón
México D.F.
Tel. (55) 4164 8170
editorialmanda@hotmail.com
editorialmanda.com

La edición consta de 200 ejemplares.

