

teología en comunidad

Comunidad Teológica Evangélica de Chile (CTE)

Oscar Corvalán
Distribución, crecimiento y discriminación
de los evangélicos pentecostales

Juan Sepúlveda
El lugar del Espíritu Santo en el avivamiento
pentecostal chileno

Pedro Correa
Dios: El Espíritu Santo; en la tradición wesleyana

Natalia Salas
La liturgia femenina en el pentecostalismo:
Una mirada centenaria a los ojos que lloran

Jaime Alarcón
¿Qué impide que seamos como la Iglesia Primitiva?
El Espíritu Santo en la hermenéutica bíblica
Pentecostal: Lectura y praxis

Daniel Godoy
El Espíritu Santo... con los pobres: Cien años del
pentecostalismo chileno

Luis Orellana
Reseña: Voces del pentecostalismo chileno

**100 años del
Pentecostalismo
chileno**

18

teología en comunidad

Revista de Estudios Teológicos y Pastorales

Comunidad Teológica Evangélica de Chile.
Año 12, No. 18 - II semestre de 2009 y I semestre de 2010.
ISSN 0718-9060
© REGISTRO PROPIEDAD INTELECTUAL 191584

Director:

Daniel Godoy Fernández

Editores:

Jaime Alarcón Vejar, Pedro Seguel Garrido, Héctor Hormazábal Pastene

Representante legal:

Gastón Ramírez Torrejón

Consejo Editorial:

Carlos Caamaño, Daniel Godoy, David Muñoz, Elizabeth Salazar, Eliseo Daza, Gastón Ramírez, Héctor Hormazábal, Jaime Alarcón, Juan Sepúlveda, Juan Villavicencio, Juan Varela, Natalia Salas, Pedro Seguel, Raquel Riquelme; Sabine Dievenkorn.

Secretaria:

Jeannette Tapia

Consejo Consultor:

Karl F. Appl (Suiza); Marga Ströher (Brasil); Titus Güenther (Canadá); Violeta Rocha (Costa Rica); Hans de Wit (Holanda); Sara Ossa (Chile); Manuel Ossa (Chile).

Directorio:

Corporación Comunidad Teológica Evangélica de Chile (2010-2011)

Presidente: Obispo Neftalí Aravena

Vicepresidente: Pastora Neli Maske

Secretario: Pastor Manuel Gajardo

Tesorero: Pastor Rubén Berrios

Comunidad Teológica Evangélica de Chile

Rector:

Profesor, Dr. Daniel Godoy

Secretario Académico:

Profesor, Mg. Jaime Alarcón (Sede Central)

Secretario Académico:

Profesor, Mg. Pedro Seguel (Sede Concepción)

Secretario de Extensión y Educación On-Line:

Profesor Lic. Héctor Hormazábal

Administrador:

Profesor, Mg. Gastón Ramírez

Redacción y Administración:

Domeyko 1938, 3er piso, Santiago - Chile.



Comunidad
Teológica
Evangélica
de Chile (CTE)

Contacto

www.ctedechile.cl

Sede central: Domeyko 1938, 3er piso, Santiago, (56 2) 697 0630;

ctesantiago@cte.tie.cl

Sede Concepción: Bulnes 835, Concepción, (56 41) 223 6065;

Índice

Presentación	Pág. 2
<hr/>	
<i>Oscar Corvalán</i> Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales	Pág. 6
<hr/>	
<i>Juan Sepúlveda</i> El lugar del Espíritu Santo en el avivamiento pentecostal chileno	Pág. 32
<hr/>	
<i>Pedro Correa</i> Dios: El Espíritu Santo; en la tradición wesleyana	Pág. 44
<hr/>	
<i>Natalia Salas</i> La liturgia femenina en el pentecostalismo: Una mirada centenaria a los ojos que lloran	Pág. 56
<hr/>	
<i>Jaime Alarcón</i> ¿Qué impide que seamos como la Iglesia Primitiva? El Espíritu Santo en la Hermenéutica Bíblica Pentecostal: Lectura y Praxis	Pág. 66
<hr/>	
<i>Daniel Godoy</i> El Espíritu Santo... con los pobres: Cien años del pentecostalismo chileno	Pág. 88
<hr/>	
<i>Luis Orellana</i> Reseña: Voces del pentecostalismo chileno	Pág. 110
<hr/>	

P R E S E N T A C I O N

Publicamos nuestra revista cuando Chile inicia la celebración del bicentenario. El pentecostalismo chileno, por su parte, celebra su primer centenario y la Comunidad Teológica sus primeros 46 años de existencia.

En su primer centenario el pentecostalismo chileno se desarrolló, creció y se legitimó en el país y en el continente. Hoy es una presencia visible y explícita en varios sectores de la sociedad, aún cuando de forma especial en los barrios, poblaciones, sectores rurales y entre los más pobres y desposeídos de un país que celebra doscientos años de vida.

El pentecostalismo chileno nació del seno de la Iglesia Metodista Episcopal y desde allí inició su expansión territorial e identitaria. La construcción de sus templos se hizo, en muchas ocasiones, junto con el surgimiento de campamentos y poblaciones callampas, aún cuando no es la única medida para entender el rápido crecimiento y presencia pentecostal en el país. Sin embargo, desde y en medio de los sectores marginados inició su crecimiento significativo.

Nuestro país, por su parte, inicia la celebración del bicentenario con expectativas, desafíos y las posibilidades de alcanzar nuevas conquistas en el plano interno y especialmente en el ámbito internacional. En esa celebración hay sectores importantes de la sociedad chilena que no se sienten incluidos, de forma especial destacamos, por ejemplo, los pueblos originarios. Aún así, el país busca seguir abriendo espacios en la comunidad internacional a través de la participación e inclusión en los bloques económicos, la conquista de nuevos mercados y otros aliados. También, después de veinte años de gobierno de la Concertación, llega al Palacio de Gobierno un representante de la Alianza por el Cambio. Bloque político de centro-derecha. El país ha construido, en estos últimos veinte años, niveles de estabilidad y ha fortalecido su modelo democrático, además de recolocarse gradualmente, post gobierno militar, en la comunidad internacional y sus organismos representativos. Aún así, el nuevo gobierno enfrenta grandes desafíos y un escenario complejo en el cual tendrá que llevar adelante su plan de gobierno y cumplir las propuestas hechas durante su campaña.

En ese escenario también el pueblo evangélico chileno tiene grandes desafíos, especialmente la construcción de una plataforma de diálogo e interlocución amplia donde se pongan en común las tareas que se presentan, además de la interlocución con el nuevo gobierno. Como centros o institutos teológicos, el desafío se presenta en la búsqueda del reconocimiento de los estudios que nuestras instituciones ofrecen para la formación ministerial o profesional. También es un desafío importante acompañar el desarrollo y presencia de los evangélicos en el país y junto con él poder contribuir en la búsqueda de respuestas a las interrogantes que el pueblo evangélico realiza, además de profundizar el aporte al país que este 17% de la población puede y debe hacer.

La Comunidad Teológica el año 2009 celebró 45 años de existencia. Fue una jornada de reflexión y acción de gracias con asistencia de más de 90 personas. La Comunidad, en términos de propuesta teológica, nos parece única en nuestro país en la medida que se ha consolidado como casa de estudios de las iglesias históricas y de varias iglesias pentecostales. También, como casa de estudios ha acompañado, en parte, el crecimiento y fortalecimiento del pentecostalismo en nuestra sociedad y cuenta entre sus iglesias fundadoras algunas de ellas, también algunos/as docentes y fundamentalmente estudiantes del mundo pentecostal. La Comunidad en el mundo, evangélico protestante, es una presencia visible además de su participación en el mundo académico, bíblico-teológico, ecuménico así como en foros y debates de temas éticos, morales, familiares, sociales, entre muchos otros.

En medio de las celebraciones los desafíos se plantean para el país, para el pentecostalismo, para la Comunidad Teológica, para las iglesias evangélicas en general y para los evangélicos y evangélicas de la sociedad chilena.

Como parte de esos desafíos, nuestra propia revista amplía su nombre, el que a partir de ahora es: Teología en Comunidad. Revista de Estudios Teológicos y Pastorales. Con ese nombre mantenemos nuestra identidad de Comunidad de Estudios Teológicos, y nos desafiamos, en virtud de nuestras iglesias e identidad evangélica, hacer de nuestro trabajo teológico un aporte significativo a la dimensión pastoral de nuestra acción. Este desafío nos viene provocando desde muchos años y ahora nos disponemos a iniciar este proceso en forma sistemática.

Pero también la Comunidad, desde sus orígenes, ha estado en diálogo y colaboración con temas transversales de nuestro país, como es su participación y acciones sociales tendientes a mejorar la calidad de vida de los sectores desposeídos, perseguidos o dañados por situaciones naturales como terremotos, inundaciones o quiebres de la institucionalidad democrática del país. También ha participado en la elaboración de materiales de estudio, implementación de programas a nivel nacional y ha colaborado activamente con el movimiento ecuménico nacional e internacional, además de abrir sus puertas para la celebración de talleres, congresos, cultos de acción de gracias, entre otras formas. Por esta coyuntura que hemos esbozado nos ha parecido oportuno dedicar el ciclo de conferencias que anualmente organiza la Comunidad Teológica a la celebración del centenario del pentecostalismo. Incluimos cuatro trabajos presentados en ese ciclo de Conferencias, otros dos artículos sobre el mismo tema y una reseña - presentación- sobre materiales producidos recientemente por RELEP, (Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales).

Como sabemos, el movimiento pentecostal es una expresión del cristianismo universal, tenido como uno de los más dinámicos, agresivos en su modelo de evangelización, autónomo en su sostenimiento, criollo en su identidad étnica, libre en su culto y estilo de celebración, pero abierto al diálogo con sus similares. Acogedor, sensible a los problemas sociales y receptivo a los nuevos desafíos, especialmente en el cuidado y preservación del ser humano y su entorno inmediato.

Los trabajos que ofrecemos en este número son de autoría de:

Oscar Corvalán, sociólogo, profesor de la Universidad de Talca, laico pentecostal, hace un balance del crecimiento de los evangélicos en Chile, donde incluye a las iglesias evangélico-protestantes y luego, desde datos censales, dedica gran parte de su presentación a las iglesias pentecostales. El abordaje es desde la sociología, donde destaca y marca la presencia pentecostal a nivel nacional, dando especial significación a las ciudades o regiones donde se concentra el mayor porcentaje de evangélicos del país.

Juan Sepúlveda, teólogo, profesor del área de Teología e Historia, pastor pentecostal, en su trabajo aborda el tema del pentecostalismo desde una perspectiva histórico teológica. Su trabajo trata temas propios y característicos del pentecostalismo chileno, en diálogo con el pentecostalismo mundial, además de revisar las fechas posibles del nacimiento del pentecostalismo chileno destacando la centralidad del Espíritu Santo en la vida e identidad de la nueva iglesia.

Pedro Correa, teólogo, profesor del área de Teología Sistemática, pastor metodista, escribe sobre el Espíritu Santo en la tradición wesleyana. Su trabajo parte de tres premisas principales. La primera dice que es necesario afirmar la presencia del Espíritu más allá de las fronteras denominacionales, considerando éste como una fuerza y un poder que sopla sin fronteras; el metodismo tiene el desafío de re-significar la obra del Espíritu Santo a partir de sus raíces wesleyanas,

más allá del paradigma pentecostal y en el pentecostalismo chileno, la dimensión del Espíritu Santo tiene profundas raíces bíblicas, mediadas por la tradición wesleyana del siglo XVIII.

Natalia Salas, psicóloga, profesora del área de Teología Práctica y Correlación, pastora pentecostal, ofrece su trabajo: "La liturgia femenina en el pentecostalismo: una mirada centenaria a los ojos que lloran". Es una aproximación que considera aspectos psicológicos, teológicos y pastorales de la presencia y significancia de la participación femenina en el pentecostalismo chileno desde sus orígenes hasta nuestros días.


Jaime Alarcón, teólogo, profesor del área de Sagrada Escritura, escribe sobre la lectura de la Biblia entre los pentecostales. Es un trabajo que destaca, entre otras dimensiones, la centralidad de la Biblia en medio del pentecostalismo, su uso y los desafíos que esa práctica conlleva. Además, ofrece valiosas orientaciones y marca algunos desafíos de esa práctica tan común en el pentecostalismo.

Daniel Godoy, biblista, profesor del área de Sagrada Escritura, pastor pentecostal, ofrece una reflexión histórico-teológica sobre el pentecostalismo a nivel nacional e internacional, destacando algunos paralelos con experiencias glosolálicas en la historia del cristianismo. Resalta también algunas claves de lectura en la hermenéutica bíblica pentecostal, además de trazar algunos paralelos entre el pentecostalismo chileno y el pentecostalismo mundial.

Luis Orellana, historiador, profesor del CEEP, investigador de RELEP, ofrece una presentación de los materiales publicados por la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.

Esta revista será publicada anualmente, aún cuando nuestro deseo es que lo podamos hacer semestralmente. Deseamos una buena lectura y que la revista le sea útil en su trabajo.

Daniel Godoy
Director



Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales. 1

Introducción

*Oscar Corvalán

Los pentecostales han venido a alterar el contexto tradicional socio-religioso de pertenencia hegemónica a la iglesia católica en Chile, según las palabras de un conocido teólogo y sociólogo nacional, quien ya en 1984 ² estimó que representaban el 90 por ciento de los evangélicos chilenos. El presente trabajo pretende hacer un balance del crecimiento de los evangélicos en Chile, el cual está atribuido en más de tres cuartas partes a las iglesias pentecostales del país, tanto autóctonas como de misión, siendo las primeras altamente mayoritarias. Las iglesias de misión vinieron fundamentalmente de los EE.UU., mientras que las iglesias de colonias extranjeras, fundamentalmente luteranos y anglicanos, provinieron de Europa. Mientras los primeros se asocian con la denominación evangélica, los últimos son considerados protestantes por provenir de iglesias descendientes de la Reforma del siglo XVI. Posteriormente, en el siglo XX, también llegaron misioneros evangélicos de Suecia, Brasil y otros países, pero sus congregaciones se chilenezaron y al inicio del siglo XXI se autogobiernan. Se trata de dar cuenta de un estudio que en su primera etapa es más bien descriptivo, para luego echar las bases de una investigación interpretativa respecto de la histórica discriminación que han sufrido los evangélicos en general y los pentecostales en particular.

Para estudiar a los pentecostales, este trabajo se basa fundamentalmente en un análisis de fuentes históricas y los principales datos que proporciona el censo de población del año 2002 de Chile, con algunas referencias a censos anteriores. La pregunta de fondo que subyace en estudios de este tipo es ¿Cuáles son los factores coadyuvantes y limitantes al histórico crecimiento de los pentecostales en Chile? Para responder a esta pregunta será necesario mirar con mucha más atención el proceso modernizador actual del país, la influencia de la sociedad laica de un país crecientemente globalizado y las respuestas que dé el pentecostalismo a las preguntas que surgen de las vivencias de los ciudadanos del siglo XXI.

Aparte de mostrar el extraordinario crecimiento del movimiento pentecostal en Chile, este trabajo examina, primero, la distribución de los evangélicos en el territorio nacional, ya que junto con concentrar su mayoría en la capital, se destaca su fuerte representación en las regiones del Bío Bío

**Oscar Corvalán, Sociólogo, profesor de la Universidad de Talca. Laico de la iglesia Pentecostal de Chile.*

1. Publicado originalmente en la Revista Electrónica Religión y Cultura de la Universidad Arturo Prat. Vol. III, No 2. ISSN 0718-4727. Autorizada su publicación en nuestra revista por el director de la revista Religión y Cultura, prof. Miguel Ángel Mansilla.
2. Renato POBLETE B. y Carmen GÁLILEA W., (1984), *Movimiento pentecostal e Iglesia Católica en medios populares*, Santiago: Centro Bellarmino, pp. 1-3.

y de la Araucanía. Segundo, el trabajo muestra con datos censales y del Índice de Desarrollo Humano del PNUD, como se presenta hoy la discriminación social hacia los evangélicos, especialmente en cuanto a su acceso a la educación superior.

Marco conceptual

Si bien el censo de población en la actualidad distingue en la categoría religión a los evangélicos de los católicos, así como de testigos de Jehová, judíos, mormones, musulmanes y ortodoxos; en los censos anteriores no siempre se dispuso de la misma caracterización, lo cual dificulta un análisis comparativo en el tiempo. Tampoco se pregunta a los evangélicos si son pentecostales o no, pero encuestas por muestreo realizadas por el CEP y otros organismos indican que estos últimos conformarían una proporción por encima de las tres cuartas partes de los primeros.

Al analizar los libros sobre historia de Chile resulta decepcionante que ignoren³ o hagan solo referencias anecdóticas del movimiento Pentecostal⁴ que, luego de un siglo de existencia en el país, representa a casi un quinto de la población nacional. El examen de referencias de fuentes históricas no va más allá de un decreto obispal católico que desde comienzos de la república prohibía el matrimonio de católicos con evangélicos (llamados herejes en esos tiempos), de modo que cuando un protestante o evangélico (incluso musulmán) contraía matrimonio con una persona católica debía hacerlo en esta última confesión cristiana y prometer educar a los hijos en la fe católica. Al parecer esta norma, aun no derogada, ha tenido una influencia fundamental en las generaciones de inmigrantes protestantes, e incluso musulmanes, ya que estas últimas confesiones se han mantenido estancadas numéricamente mientras los pentecostales han experimentado un vertiginoso crecimiento. Pero, ¿Qué significan, qué los caracteriza, dónde se ubican, en qué trabajan, y cuál es el comportamiento social de los evangélicos y pentecostales chilenos?⁵

Dado que este trabajo no está escrito por un teólogo, dejaremos de lado las consideraciones teológicas para concentrarnos en las características sociológicas del pueblo evangélico y Pentecostal del país.

Recientemente Miguel Mansilla⁶ ha resumido las teorías sociológicas que pueden aplicarse a la interpretación del desarrollo del pentecostalismo en Chile, por lo que referimos al lector al citado artículo. Mansilla invoca tanto las teorías sociológicas estructuralistas y funcionalistas, las referidas

3. Nicolás CRUZ Y WHIPPLE, Pablo, (1996). *Nueva Historia de Chile. Desde los orígenes hasta nuestros días*. Santiago: Zig Zag.

4. Sofía CORREA, Consuelo FIGUEROA, Alfredo JOCELYN-HOLT, Claudio; VICUÑA, Manuel, (2001), *Historia del Siglo XX chileno. Balance paradójico*. Santiago: Editorial Sudamericana chilena, p. 361. Izquierdo FERNÁNDEZ, Gonzalo (1990). *Historia de Chile*. Tomo III. Santiago: Editorial Andrés Bello.

5. Ver bibliografía, ya que, un siglo más tarde de sus inicios, comienzan a surgir historiadores del movimiento pentecostal en Chile.

6. Miguel MANSILLA, "Del refugio a la protesta. El refugio de las masas 1968-2008: a cuarenta años de su publicación". En: *Revista Cultura y Religión* 2009. Universidad Arturo Prat.

a la protesta simbólica, a la mentalidad primitiva, a la institucionalización, como también las referidas a la anomia, la secularización y la modernización.

Si bien las primeras ya no son evocadas por los sociólogos, son estas dos últimas las que parecen preocupar más para responder a la pregunta sobre los límites de las tasas de crecimiento observadas por los pentecostales. A pesar de la fuerte influencia de la modernización y secularización a que está sometido el país desde fines del siglo XX, Mansilla se atreve a sostener "el pentecostalismo es la única comunidad que satisface (estas) necesidades psicológicas y simbólicas ausentes en la ciudad, así el pentecostalismo se transforma en una institución intermedia..., en el sentido que media entre el individuo y los patrones de experiencias y acción establecidos en la sociedad. A través de estas instituciones los individuos contribuyen activamente a la producción y al procesamiento del acervo de sentido".⁷

De esta forma, el nuevo pentecostalismo del siglo XXI pudiera llegar a ser el espacio que necesita el ciudadano del capitalismo tardío, dependiente y neoliberal que tantas tensiones causa al ser humano actual en nuestro país. Las estadísticas de los próximos censos nos podrán indicar si esta hipótesis y las sub-hipótesis que de ella se deriven, podrán ser validadas. Pero el pentecostalismo no nace de la nada. Es un hijo lejano de la Reforma Protestante del siglo XVI y de las iglesias presbiterianas y metodistas, cuyos misioneros llegaron a Chile como educadores desde el inicio de la República. Particular mención requiere David Trumbull, quien llegó al país a mediados de la década de 1840. Desde sus inicios, primero la obra protestante, y luego desde 1909 la obra Pentecostal, sufrieron una persecución activa de la iglesia católica y la discriminación del Estado. El historiador Aurelio García Ardilla señala que el periódico *The Record* documenta con frecuencia "... episodios de hostilidad verbal y hostigamiento físico para la apertura de la escuela laica en San Felipe. Repetidamente se informa sobre la oposición denodada en Talca. Se nos explica que el efecto neto de las reacciones alarmitas del clero católico ante la presencia protestante era llamar más la atención a la nueva doctrina, fomentando el interés en escucharla. En cuanto al debate, los evangélicos lo buscaban activamente, confiados de que poseedores de la verdad, la verían finalmente imponerse".⁸

Pero al escaso crecimiento numérico de los protestantes durante el primer siglo de la República siguió un extraordinario crecimiento de sus herederos, los pentecostales, a partir de 1909, año en que se separan de la Iglesia Metodista Episcopal. Cabe señalar que este crecimiento como movimiento religioso es paralelo al de las conquistas del pueblo chileno por acceder a la educación y participar en la vida social y política del país, proceso en el que muchos de sus líderes se vieron involucrados.⁹ La participación en política de líderes evangélicos junto con los grupos progresistas se da desde

7. Miguel Mansilla, *op. cit.* p. 7

8. Aurelio, GARCÍA ARDILLA, (2009), "La visión misionera protestante en Chile a fines del siglo diecinueve: Trumbull y el periódico *The Record*". En: *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad de Talca*, Año 24. vol. 1, pp. 74-75

9 Juan ORTIZ RETAMAL, (2009), *Historia de los evangélicos en Chile 1810-1891: de disidentes a canutos*. Concepción: CEEP ediciones.

la fundación misma de la República.¹⁰ Diversos historiadores dependientes de instituciones católicas o influenciados por ellas han venido sosteniendo que los evangélicos eran unos extranjeros de recién aparición en el contexto nacional, llegando a veces a relacionarlos con el imperio norteamericano. Junto con estar lejos de la verdad esa tesis por no reconocer las luchas junto a los liberales por una escuela laica, cementerios laicos, registro civil independiente de la iglesia católica, separación de la misma del Estado, acceso a la educación, participación popular, desconoce la histórica persecución católica y la discriminación del Estado hacia los evangélicos en su histórica lucha por la libertad de conciencia.

Finalmente, García Ardilla nos recuerda que "no obstante lo cerrado de la sociedad chilena -hecho constatado por los mismos historiadores chilenos que apuntan a la hegemonía de una elite terrateniente y conservadora hasta avanzado el siglo veinte- la (primitiva) iglesia evangélica de extranjeros ve a Chile como un país progresista en ruta a la modernidad".¹¹ Pero tuvo que pasar un siglo más para que tales expectativas comiencen a verse cumplidas.

Luego los pentecostales siempre fueron una molestia a acallar por todos los medios posibles, también hubieron algunos sacerdotes que comprendieron que hacían el trabajo que ellos no habían hecho, al llevar el evangelio a los más pobres.

Resulta por cierto curioso que, aparte del estudio sociológico pionero de Lalive D'Épinay,¹² la mayoría de los estudios sobre el crecimiento Pentecostal en Chile han sido hechos por teólogos y/o sociólogos católicos, o extranjeros como el caso citado, quienes no han logrado entender a cabalidad el fenómeno del crecimiento Pentecostal.

En la actualidad asistimos a un momento histórico de transformación del movimiento Pentecostal en su proceso de institucionalización del carisma, en términos weberianos, donde la institucionalización de las iglesias, reformada por su acceso a personalidad jurídica de derecho público, está transformando tanto las dinámicas internas de las iglesias pentecostales como la percepción externa de la sociedad chilena, donde especialmente los políticos están poniendo creciente interés en aparecer que simpatizan con los postulados de los pentecostales.

Ya en 1941 el padre Alberto Hurtado Cruchaga¹³ puso en alerta a la iglesia católico-romana sobre el crecimiento de los pentecostales al publicar su libro preguntándose ¿Es Chile un país Católico?

Luego la investigación sobre el protestantismo en Chile de Ignacio Vergara¹⁴, el estudio también pionero del sacerdote católico Humberto Muñoz¹⁵, señala sobre los pentecostales: "el pentecostalismo no es una doctrina ni una institución,

10. David MUÑOZ CONDELL, (2009), *Relación entre protestantes, masones y el pensamiento liberal en el período oligárquico, 1810-1930. Un análisis comparado entre Chile y Perú*. Santiago: Sociedad Bíblica Chilena.

11. Aurelio, GARCIA ARDILLA, *op cit.* p. 80

12. Christian, LALIVE D'ÉPINAY, (1968) *El refugio de las masas*. Santiago.

13. Alberto HURTADO CRUCHAGA, (1941), *¿Es Chile un país católico? prólogo de Augusto Salinas*. Santiago: Imprenta San Francisco Padre Las Casas.

14. Ignacio VERGARA, (1962), *El protestantismo en Chile*, Santiago.

sino un acontecimiento. Rebase lo que propiamente se llama "iglesias pentecostales" e invade no solamente las denominaciones evangélicas, sino a la misma Iglesia Católica y a la ortodoxia. Hoy se habla de él como una "tercera fuerza" dentro del cristianismo... y es lo que más crece, no sólo en cuanto a números, sino a originalidad y poder sobrenatural".

También preocupados por el avance Pentecostal, los sociólogos Católicos Renato Poblete, sacerdote jesuita y Carmen Galilea, publicaron en 1984 un estudio sobre el movimiento Pentecostal y la Iglesia Católica en medios populares.¹⁶ Estos autores, en su resumen histórico, peyorativamente sostienen "posteriormente se instalaron otros cultos que en su tiempo fueron reformas de las primeras sectas de inmigrantes extranjeros" (1984:3), ya que el término secta se contrapone a iglesia, queriendo significar que la única iglesia considerada como tal en el país era la católica romana. También destacan que "teológicamente tienen pocas discrepancias, ya que pareciera que más que una doctrina son una forma de vida y de solucionar prácticamente los problemas de la vida" (1984:4). No obstante, se niegan a reconocer su aporte a la renovación del cristianismo en el país y en el mundo.

Si bien existieron evangélicos tanto provenientes de misiones norteamericanas como iglesias protestantes de colonias de inmigrantes europeos, no fue sino hasta la aparición del movimiento Pentecostal en 1909 que los evangélicos fueron escuchados, ya que sus manifestaciones no se confinaron desde sus inicios a lugares cerrados o templos, sino que fueron lo más vociferantes posibles (dados sus escasos medios de difusión) en calles y plazas. Antes, los protestantes eran obligados a restringir sus cultos a la colonia extranjera y esconder sus capillas detrás de gruesos muros para que los chilenos no se tentaran a entrar.

Junto a la oposición sistemática de la iglesia católica y a la discriminación de las instituciones del Estado, el pueblo mismo era alentado por el cura local a dar muestras de desprecio por el nuevo estilo de vida ascética y de búsqueda espiritual manifestada por evangélicos y pentecostales. Nicomedes Guzmán relata la reacción del populacho en su novela *La sangre y la esperanza*, considerada emblemática de la llamada Generación del 38, el autor mostró como pocos 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), con la grandeza humana y la sordidez material de sus habitantes; así como 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 paisajes de sangre y esperanza aparecen los pentecostales, quienes frente a una sociedad irredenta y desesperanzada cantaban al interior de los cités y conventillos que sólo Cristo salva, pero a su vez no todos aceptaban tal salvación y la mayoría prefería responder con violencia verbal, rumorando a sus espaldas:

15. Humberto MUÑOZ, (1969), *Nuestros hermanos evangélicos*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad PUC.

16. Renato POBLETE B. y Carmen GALILEA W. (1984), *Movimiento Pentecostal e Iglesia Católica en Medios Populares*. Santiago: Centro Bellarmino.

*"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 su 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..."*¹⁷

El crecimiento pentecostal: ¿Qué muestran los datos censales?

Los datos censales indican claramente que durante la primera década de crecimiento Pentecostal se logró casi un 1.5 por ciento de la población mayor de 15 años, porcentaje que se mantuvo en la segunda década (1920-1930). Cabe destacar que se trató de una década con fuertes restricciones a la libertad de conciencia, de expresión político-social y de expresión religiosa, ya que es solo a partir de la Constitución de 1925 que el Estado de la República de Chile pasó a ser laico. Anteriormente la confesión católica era oficial. Durante la década 1930 a 1940 los evangélicos aumentaron su porcentaje en 61%, luego de 1940 a 1952 aumentaron su porcentaje en 74%, en el periodo de 1952 a 1960 aumentaron su porcentaje en 37%, para luego aumentar el porcentaje en 11% en la década de 1960.

En el período histórico de fuerte convulsión social que media entre 1960 y el año 2002, el porcentaje de evangélicos adultos en Chile aumentó en un 247%. En efecto, la tesis de Humberto Lagos¹⁸ sostiene que los pentecostales chilenos crecen durante periodos de crisis global, que les permite ofrecer un mensaje de seguridad. Pero pasado el régimen dictatorial de Pinochet siguieron creciendo fuertemente, y cabe preguntarse: ¿Qué pasará durante el siglo XXI actual cuando esa crisis socio-política ha desaparecido? Es probable que al igual como se desconfiguró la tesis que justificó el crecimiento por la anomia social, también se desconfigure la explicación del crecimiento Pentecostal por las crisis sociales. Aunque en la actualidad se podría estar configurando la tesis que los pentecostales crecen por la mayor inseguridad ocupacional y social que ha producido el neoliberalismo en el país.

17. Nicomedes GUZMAN, (1944), *La sangre y la esperanza*. "La Palabra de Dios". Santiago: Editorial Lom. pp. 68-83

18. Humberto LAGOS, (1982), *La función de las minorías religiosas. Las transacciones del Protestantismo chileno en el período 1973-1981*. Bélgica: Lowain la Neuve.

Cuadro N° 1. Crecimiento poblacional y de los evangélicos en Chile 1920-2002

Año	Población total	Evangélicos	Porcentaje
1920	3.785.000	54.800	1.44
1930	4.365.000	63.400	1.45
1940	5.065.000	118.400	2.34
1952	6.295.000	225.500	4.06
1960	7.374.000	425.700	5.58
1970	8.884.000	549.900	6.18
1973	Sin info.	Sin info.	8.0 (*)
1992	Sin info.	Sin info.	12.4(**)
2002	11.226.309	1.699.725	15.24

Fuente: Poblete; Galilea 1984:2 e INE. Censos. (*) Estimado por Eduardo Hamuy del Centro de Opinión Pública y citado por Poblete y Galilea, op. cit. p. 2. (**) Estimado por Sepúlveda, V., op. cit. p. 239.

Si bien el crecimiento global a nivel nacional ha sido sostenido, cabe destacar que en los sectores socialmente desfavorecidos estos porcentajes pueden duplicarse, según el estudio de Poblete y Galilea citado y este mismo estudio que compara comunas según su Índice de Desarrollo Humano, IDH, elaborado por el PNUD. En cuanto al grupo de jóvenes de 15 a 24 años de edad, mientras en los católicos llega a casi el 16% en los evangélicos los jóvenes representan el 18.4%, en comparación con la población de 15 y más años de ambas categorías.

Pero la discriminación social también ha sido practicada por los intelectuales chilenos, al ignorar un movimiento social que ha tenido más adherentes que cualquier movimiento político. Respecto del carácter histórico del pentecostalismo chileno, cabe consignar la opinión del historiador Gonzalo Vial, quien en su historia del periodo 1891-1973 ha descrito al pentecostalismo como una religión nacional y popular, que fue también absolutamente asocial. La nueva iglesia no se preocupaba por la política, ni por la sociedad, ni por la aflictiva situación de los trabajadores: sólo les interesaba la religión, el lazo directo entre el hombre y Dios o el Espíritu. De nuevo aquí, la obra del holandés Hans Tennekes ha mostrado que los pentecostales chilenos a partir de los años 60 comenzaron a integrarse en diversas organizaciones sociales y a enfatizar la educación de sus hijos. La tesis de licenciatura en sociología de este autor, sobre la base de datos recogidos en los años 1971-1972 en la Región del Bío Bío mediante encuestas a fieles pentecostales involucrados en organizaciones sociales, mostró que el periodo de la anomia social había dado paso a uno de paulatina integración social. En efecto, fueron, han sido y son numerosos los fieles pentecostales que participaron y participan en sindicatos, especialmente en cargos de tesorería dada su reputación de ser cuidadosos en el manejo del dinero.

Resultaría muy difícil explicar el crecimiento del movimiento pentecostal como parte de los evangélicos chilenos si mantuviesen su actitud catalogada

como una suerte de huelga social para Lalive D'Épinay y Humberto Muñoz. Nuestra hipótesis es que, sea por un mayor acceso a la educación, sea por una mayor integración a organizaciones sociales de la sociedad chilena, los pentecostales están paulatinamente llegando a grupos sociales menos desfavorecidos, aunque su punto de partida sea su origen social marginal. De ser de otra manera no tendría efecto alguno su cultura ascética y ahorrativa y su asiduidad al trabajo. Ello no quita que se mantenga la discriminación en acceso al mundo de los negocios y especialmente el acceso y permanencia en la educación superior, ya que los datos mencionados más abajo señalan claramente que tienen serias dificultades para acceder a las ocupaciones que exigen mayor calificación o competencias profesionales desarrolladas.

Distribución territorial de los evangélicos

Si bien el crecimiento poblacional de los evangélicos ha sido sostenido, su distribución regional ha sido muy desigual, ya que su incidencia puede llegar a ser hasta 20 veces más representativa, según la comuna del país. En efecto, puede variar desde un 3% en Vitacura a un 60% en la comuna de Colchane en 1992. Según el Censo 2002, los evangélicos sobrepasan el 50% de la población en las comunas de Curanilahue, Los Álamos, Lota, Coronel, que son comunas rurales o semi-rurales; pero también experimentaron un fuerte crecimiento en comunas urbanas de gran tamaño, como son: Talcahuano, Puente Alto, Temuco, Maipú, Concepción, San Bernardo, La Pintana, La Florida, Cerro Navia, Chillán, Pudahuel, Peñalolén, El Bosque, Valdivia. En el caso de la distribución nacional de los evangélicos, su presencia es altamente variada en las 13 regiones geográficas en que se encontraba dividido el país de norte a sur el año 2002, según se aprecia en el Cuadro No. 2. Los porcentajes de cobertura de las regiones varían ampliamente, desde porcentajes bajo la media nacional en las regiones extremas, al promedio nacional en la Región Metropolitana y del Centro del país, para duplicar el promedio nacional en las Regiones del Bío Bío y la Araucanía, con su fuerte contingente de población rural y de la etnia mapuche.

Cuadro N° 2. Distribución de los evangélicos según las regiones del país. Año 2002.

Región	porcentaje evang.	N° de Evangélicos	Total de habitantes
I	11.84%	47.000	428.594
II	11.00%	50.000	493.984
III	10.72%	26.000	254.336
IV	07.43%	50.000	603.210
V	09.56%	150.000	1.539.852
RM	13.07%	700.000	6.061.000
VI	11.41%	85.000	780.627
VII	14.87%	135.000	908.097
VIII	28.00%	500.000	1.861.562
IX	24.00%	200.000	869.535
X	17.80%	180.000	1.073.135

Fuente: INE. Censo 2002

En términos del territorio nacional, la presencia de los evangélicos varía en una proporción de simple a triple. Mientras en la IV Región de Coquimbo sólo llegan a un 7,3 por ciento, casi duplican ese porcentaje en la Región Metropolitana y lo cuadruplican en la Región del Bío Bío.

¿Dónde crecen los evangélicos?

Es posible hacer la hipótesis que los evangélicos crecen donde antes no han crecido, pero los datos muestran que ello no es así. Los censos de los años 1992 y 2002 ofrecen datos completos para cada una de las casi 340 comunas del país, que sirven de base para estimar cuáles son las comunas con presencia evangélica sobre el promedio nacional en que sigue creciendo esta confesión religiosa.

Si el fenómeno del crecimiento pentecostal estuviera ligado a la ruralidad de nuestro país, su crecimiento se hubiera estancado o presentaría mayores proporciones en regiones más rurales como es la Región del Maule; pero ello no es así. Además, dado que durante el periodo 1992-2002 se observó una fuerte migración urbano - rural y el crecimiento acelerado de las comunas urbanizadas, se requiere examinar el porcentaje de crecimiento evangélico por el crecimiento de la población total de cada comuna.

El análisis realizado permitió determinar las comunas en que se concentra la población evangélica y aquellas que registran mayor crecimiento, como proporción de la población comunal entre los años 1992 y 2002. Los gráficos 1 y 2 que se ofrecen a continuación muestran el aumento porcentual de los evangélicos de las siguientes comunas:

Cuadro N° 3. Crecimiento inter censal de los evangélicos en comunas de fuerte presencia.

COMUNA	% EVANGELICOS EN 1992	% EVANGELICOS EN 2002
- CURANILAHUE	50,49	57,71
- LOTA	49,08	51,08
- LOS ALAMOS	48,56	57,39
- CORONEL	46,89	52,05
- LEBU	43,08	48,42
- LAGO RANCO	38,76	44,92
- COLCHANE	59,56	44,28
- COELEMU	41,56	44,22
- FUTRONO	38,72	44,06
- TIRÚA	37,37	42,78
- SANTA JUANA	36,89	41,76
- TOMÉ	36,48	42,28
- CONTULMO	35,19	43,34
- ARAUCO	33,83	41,34
- CAÑETE	33,63	40,38

El cuadro anterior muestra las comunas en que se concentra la población evangélica y aquellas que registran el mayor crecimiento (como proporción de la población comunal mayor de 15 años) entre 1992 y 2002. Excepto en Colchane, en una veintena de comunas donde los evangélicos ya duplicaban el promedio nacional, continuaron creciendo, mostrando que aun no toca techo su crecimiento como porcentaje de la población comunal.

Así lo muestran los datos de las 15 Comunas con la más alta concentración de la población evangélica tanto el año 1992 como el 2002. Las comunas en que ha continuado el crecimiento de la población evangélica durante la década de los años 90, son las mismas que ya habían crecido fuertemente durante la década de los años 80s bajo circunstancias socio-políticas muy distintas en una y otra década. Ello resulta en una indicación que el crecimiento evangélico no está necesariamente ligado a la prevaencia de tales o cuales condiciones de libertad ciudadana o de crecimiento económico del país. Es al mismo tiempo una llamada de atención para que los teóricos de la sociología de la religión refinan sus hipótesis y teorías, ya que el crecimiento de los evangélicos no ha mostrado en este país estar ligado a tal o cual modelo económico o sistema político imperante.

Gráfico 1. Población evangélica como proporción de la población comunal. 1992.

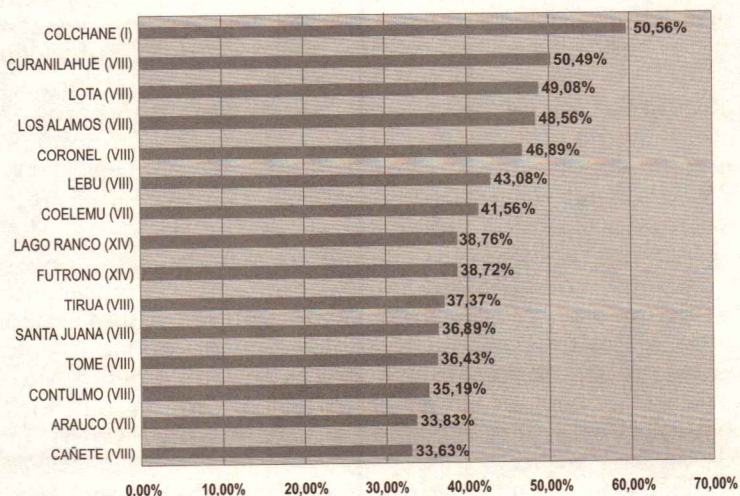
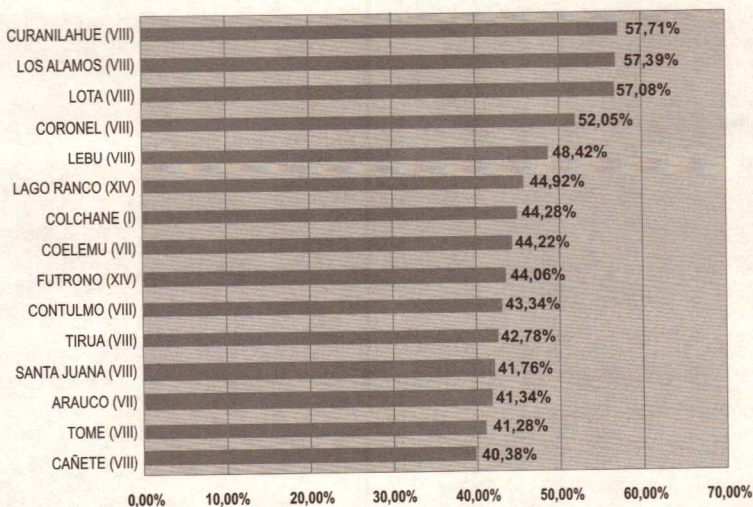


Gráfico 2. Población evangélica como porcentaje de la población comunal. 2002.



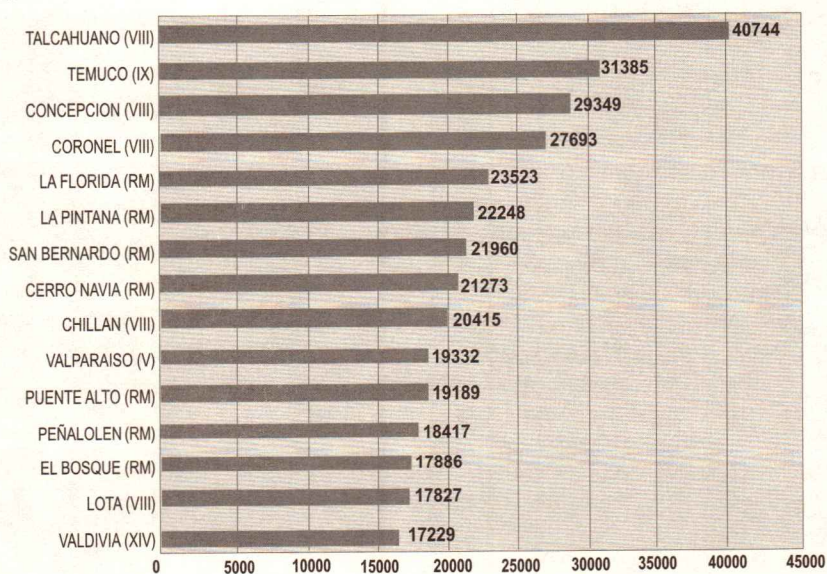
Los datos precedentes indican que, aparentemente, aún no hay límites para el crecimiento de la población evangélica en comunas que en el censo anterior presentaban el doble o el triple del promedio nacional, los datos del censo 2002 muestran que han podido seguir creciendo como porcentaje de la población adulta de la comuna, considerando que el censo sólo contabiliza a los mayores de 15 años de edad. Es probable que si se contabilizaran a los menores, los porcentajes alcanzados aún pudieran ser mayores, ya que niños

y adolescentes son numerosos en las familias pentecostales.

Un segundo tipo de análisis, llevó a considerar la posibilidad que se estancase el crecimiento en grandes comunas donde ya hubiesen alcanzado un número por sobre los 15.000 adultos, pero los datos ínter censales del crecimiento de la población evangélica en el país por comuna, permitió detectar que aquellas en que se concentran los mayores números de fieles de esta confesión religiosa no cesan de crecer. En efecto, se seleccionó una docena de comunas con una población evangélica adulta por sobre las 20.000 personas al año 2002 y se constató que en estas comunas también había continuado el crecimiento durante el periodo ínter censal 1992 - 2002.

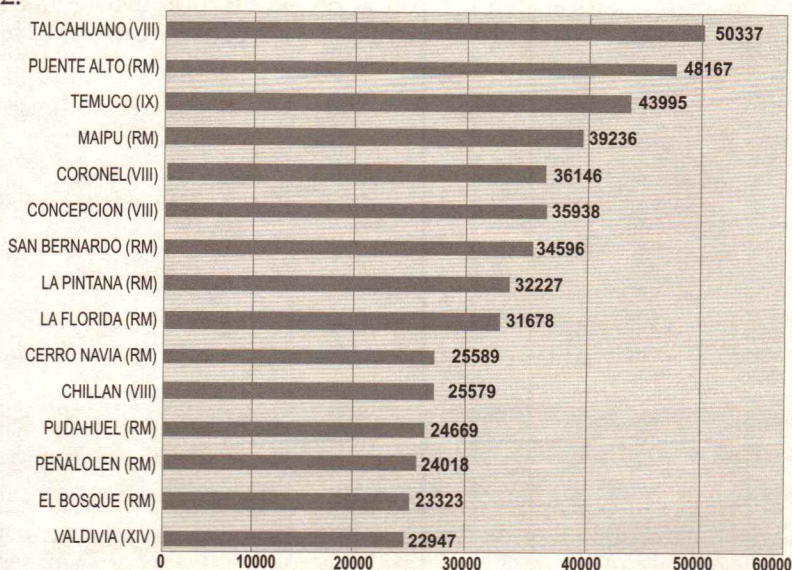
Al restringir el análisis del crecimiento evangélico a grandes comunas urbanas del país, se constató que las 16 comunas siguientes aumentaron considerablemente su población evangélica, según se consigna en los gráficos 3 y 4. Según el volumen actual de población de concentración de los evangélicos, las principales comunas son: Talcahuano, Puente Alto, Temuco, Maipú, Coronel, Concepción, San Bernardo, La Pintana, La Florida, Cerro Navia, Chillán, Pudahuel, Peñalolén, El Bosque, Valdivia y Lota.

Gráfico 3. Población evangélica adulta como parte de la población comunal, 1992.



En el periodo ínter censal 1992-2002 se observa un importante crecimiento numérico de los evangélicos en la comuna de Puente Alto, donde pasan de 19.189 a 48.167, más que duplicándose en 10 años; en la comuna de Maipú, pasando de menos de 17.000 a 39.236 en el mismo periodo; así como las comunas de San Bernardo, La Pintana y La Florida, donde los evangélicos crecieron en un tercio en 10 años.

Gráfico 4. Población evangélica adulta como parte de la población comunal. 2002.



Otra línea de análisis para explicar el crecimiento de la población evangélica en Chile consistió en relacionar su crecimiento con variables de cambio demográfico, en las comunas de mayor crecimiento del porcentaje evangélico. El Cuadro No. 4 muestra las comunas donde las poblaciones evangélicas presentaron mayor crecimiento en el último periodo inter censal, lo cual no fue asociado con crecimiento demográfico de la comuna respectiva.

Al respecto, se seleccionó un conjunto de 15 comunas donde los evangélicos ya presentaban una fuerte presencia en el año 1992 y se estudió tanto la tasa de crecimiento inter censal en relación con la tasa de crecimiento de la población de la comuna, a fin de despejar la hipótesis que el crecimiento de la población evangélica era un mero reflejo del crecimiento de la población total de la comuna.

Los resultados para 15 comunas resumidos en el Cuadro No. 4 indican que en el caso de estas comunas predominantemente rurales, los evangélicos crecieron por encima del promedio nacional y a su vez por encima del crecimiento demográfico de las mismas.

Según la Síntesis de Resultados del Censo, publicados por el INE, en la Región de Valparaíso los Evangélicos tuvieron los mayores incrementos en las comunas de El Quisco (143,9%), Isla de Pascua (131,0%) y Papudo (121,6%). Los menores incrementos se presentaron en Valparaíso (32,0%), Llay Llay (31,8%) y Olmué (31,8%).

Cuadro No. 4. Análisis del cambio 1992 - 2002: Tomando las comunas en donde se registran mayores cambios en la proporción de evangélicos, se analiza dicho cambio en función de variables demográficas.

Comunas Censo 2002	eva.1992-2002	N° evang.1992	N° evang.2002	cambio.evang. 1992-2002	Tasa crec.ev. 1992-2002	cambio.pob.total 1992-2002
LOS ALAMOS	0,0883	5508	7407	1899	34,48	7193
CURARREHUE	0,0829	615	1128	513	83,41	2976
CONTULMO	0,0815	1654	1818	164	9,92	1109
LOTA	0,0800	17827	20884	3057	17,15	13063
ARAUCO	0,0751	6959	10248	3289	47,26	14218
CURANILAHUE	0,0723	11730	13130	1400	11,94	8714
CAÑETE	0,0676	6608	8933	2325	35,18	11812
LUMACO	0,0676	1689	2151	462	27,35	2963
CAMIÑA	0,0669	275	311	36	13,09	408
LAGO RANCO	0,0616	2720	3171	451	16,58	3016
FRESIA	0,0608	1417	1930	513	36,20	3245
S. JUAN DE LA COSTA	0,0606	1369	1696	327	23,89	2072
ERCILLA	0,0587	1232	1698	466	37,82	3236
NACIMIENTO	0,0577	5812	6965	1153	19,84	7860
LOS SAUCES	0,0573	1259	1426	167	13,26	1238

No obstante la importante presencia de los evangélicos en las comunas rurales, cabe destacar que la Región Metropolitana, junto con concentrar más de un tercio de la población nacional, también reúne al mayor número de evangélicos del país, a pesar que la mitad de sus comunas están sobre la media y la otra mitad sobre la media porcentual nacional de población evangélica. Las comunas bajo el promedio nacional son: Macul, La Cisterna, Paine, Tiltill, San Pedro, La Florida, Peñaflor, Maipú, Talagante, Quinta Normal, Estación Central, Conchalí, San Joaquín, El Monte, Recoleta, Isla de Maipo, Calera de Tango, Puente Alto y Peñalolén. Aquellas sobre el promedio nacional son: Quilicura, Huechuraba, Cerrillos, Padre Hurtado, Pedro Aguirre Cerda, Lampa, Renca, Lo Prado, Pudahuel, La Granja, El Bosque, Colina, San Bernardo, San Ramón, Lo Espejo, Cerro Navia y La Pintana. Estos datos son una indicación que no es posible atribuir el crecimiento de los evangélicos en las grandes comunas de la RM al rápido crecimiento demográfico que experimentaron algunas de ellas en el último periodo ínter censal, ya que la velocidad del crecimiento difiere entre ellas según la presencia de evangélicos en las mismas. No obstante no representan los más altos porcentajes de evangélicos, por el tamaño por sobre la media nacional de la población de estas comunas, sin duda que son estas las que concentran el mayor número de la población evangélica del país.

Presencia de Evangélicos y variables sociales de las comunas

Para explicar el mayor o menor porcentaje de evangélicos en las comunas del país se establecieron dos líneas de análisis. Primero se relacionó dicho porcentaje con el desarrollo socio-económico de la comuna, y, en segundo lugar, se exploraron variables socio-demográficas proporcionadas por el propio Censo de 2002.

Distribución, crecimiento y discriminación de los pentecostales/O. Corvalán

El análisis de los datos censales, combinados con los datos provenientes del Índice de Desarrollo Humano de cada comuna llevó a estimar una posible correlación entre aumento de la presencia evangélica y mejores condiciones de vida de la población en general. Así, se exploró la relación del crecimiento de la población evangélica con cambios experimentados en las condiciones de vida de la población de la respectiva comuna, medidas por el Índice de Desarrollo Humano, IDH, elaborado por el PNUD para el año 2003, sin llegarse a establecer una clara correlación entre el IDH y el crecimiento de los evangélicos.

Cuadro No. 5. Comunas de bajo índice de escolaridad y alta tasa de evangélicos. Años 2002-3.

COMUNAS	Población	tasa de evangélicos	Índice escolar	COMUNAS	Población	tasa de Evangélicos	Índice de escolar.
Colchane	1005	0,443	0,574	Nueva Imperial	28695	0,286	0,676
Coihueco	16823	0,297	0,621	Constitución	32423	0,188	0,680
Galvarino*	8852	0,306	0,643	Empedrado*	2943	0,286	0,681
Lumaco*	7987	0,269	0,643	Ercilla*	6342	0,268	0,681
O'Higgins*	326	0,156	0,643	Saavedra*	9941	0,226	0,681
Pencahue*	5963	0,119	0,643	San Nicolás*	7229	0,229	0,681
San Fabián*	2511	0,155	0,643	Sta Juana*	9295	0,418	0,681
Putre	1372	0,238	0,644	Tirúa*	6428	0,428	0,681
Curarrehue	4629	0,244	0,647	Salamanca	16769	0,140	0,688
Camarones	753	0,135	0,654	Camíña	819	0,380	0,689
Sta. Bárbara*	13688	0,160	0,655	Cochrane*	2051	0,125	0,689
Tortel*	311	0,161	0,655	Panguipulli*	23538	0,243	0,689
Carahue	18272	0,286	0,663	Cabrero*	18172	0,265	0,694
Vilcún	15933	0,195	0,669	Chanco*	6860	0,227	0,694
Teno	18548	0,118	0,671	Chimbarongo	23440	0,133	0,694
San Pedro	6063	0,107	0,672	Contulmo*	4195	0,433	0,694
San Clemente	27160	0,160	0,673	El Carmen*	9288	0,114	0,694
Cañete	22120	0,404	0,674	Florida*	8277	0,218	0,694
Futrono*	10141	0,441	0,694				

Cuadro No.6. Comunas con alto índice de escolaridad y baja tasa de población Evangélica, 2002.

COMUNAS	Población	Tasa de evangélicos	Índice de escolaridad
La Serena	118954	0,061	0,850
Iquique	157705	0,106	0,853
Maipú	339629	0,116	0,859
Villa Alemana	71356	0,114	0,859
Macul	87812	0,104	0,860
Cabo de Horno (Navarino)*	1540	0,106	0,863
Antofagasta	213048	0,105	0,868
La Cisterna	66654	0,105	0,868
Lo Barnechea	52855	0,083	0,872
Viña Del Mar	223567	0,090	0,873
Quilpué	97919	0,105	0,876
La Florida	277399	0,114	0,878
San Miguel	62356	0,088	0,878
Santiago	181851	0,083	0,884
La Reina	74822	0,062	0,938
Nuñoa	133522	0,050	0,946
Las Condes	198581	0,043	0,948
Providencia	100964	0,034	0,959
Vitacura	64613	0,043	0,964

Los cuadros Nos. 5 y 6 son suficientes para mostrar la relación que indica que los evangélicos habitan comunas con menores índices de escolaridad del país. Mientras el porcentaje de evangélicos en Providencia, Vitacura, Las Condes, Ñuñoa y La Reina van de un 3 a un 6 por ciento, los índices de escolaridad se sitúan por sobre el 0,94 en relación a la unidad; al contrario, en aquellas comunas donde el índice de escolaridad es bajo es altamente probable encontrar una población evangélica por sobre la media nacional del 16%. Como se examinará más adelante, el habitar comunas con bajos índices de escolaridad de la población por parte de los evangélicos hasta ahora es uno de los factores que influye en su dificultad de acceder a los beneficios que otorga la educación superior en el país.

En efecto, el Cuadro No. 6a muestra una comparación de porcentajes de adolescentes y jóvenes católicos y evangélicos a partir del fin de la escolaridad obligatoria en adelante. Se observa que hasta el decimoprimer año de escolaridad los evangélicos matriculados en la educación corresponden al porcentaje esperado, de acuerdo con la adscripción religiosa católica o evangélica; pero, a partir del decimosegundo año de escolaridad, que coincide con el fin de la escolaridad obligatoria, comienzan a caer drásticamente los porcentajes de representatividad de los evangélicos en la educación chilena.

Cuadro No 6a. Comparación porcentual de años de Escolaridad de católicos y evangélicos, 2002.

años escolaridad	% católicos	% evangélicos	Nº estudiantes católicos	Nº estudiantes evangélicos
11	69.60	15.34	383,647	84,583
12	71.33	13.43	1,720,186	323,86
13	71.13	9.66	661,786	89,913
14	70.77	9.24	254,766	33,28
15	70.71	8.38	213,317	25,276
16	71.21	8.35	269,967	31,666
17	71.45	5.91	269,072	22,249
18	68.42	4.82	74,682	5,265
19	66.68	4.49	26,858	1,807
20	64.99	5.25	19,365	1,563
Total	69.96	15.14		

A partir de los datos del Cuadro No 6a se aplicó el mismo porcentaje de representatividad para población católica y evangélica en cada año de escolaridad, es decir, 69.96% y 15.14%, respectivamente, habiéndose obtenido el siguiente déficit en educación superior estimados al año 2002:

13 años de escolaridad...	52.439
14 años de escolaridad....	21.801
15 años de escolaridad...	20.878
16 años de escolaridad...	26.342
17 años de escolaridad...	35.370
18 años de escolaridad...	11.435
19 años de escolaridad.....	4.356
20 años de escolaridad.....	2.996
Total.....	175.617

Esto significa que si al 2002 había un déficit de 175.617 personas que debiendo tener algún grado de educación superior no lo tuvieron, a la fecha se estima un déficit de 200 mil evangélicos, quienes en razón de su deficiente escolarización obligatoria, en comparación con sus congéneres católicos, no tuvieron acceso a la educación superior en cualquiera de sus 3 modalidades institucionales, CFT, Instituto Profesional o Universidad. Aunque se sabe que la falta de educación condiciona directamente el acceso a ocupaciones de mayor nivel de calificación, conviene revisar los datos censales para saber si los evangélicos están representados en igual proporción que los católicos en cada grupo ocupacional y en las FF.AA.

Cuadro No 7. Católicos y evangélicos por grupos ocupacionales, según nivel de calificación, 2002(%).

GRUPO OCUPACIONAL	%	%
FUERZAS ARMADAS, CARABINEROS E INVESTIGACIONES	79	13
MIEMBROS DE LOS PODERES EJECUTIVO Y LEGISLATIVO Y PERSONAL DIRECTIVO DE LA ADMINISTRACION PUBLICA	73	8
DIRECTORES DE EMPRESA(TIENEN 3 O MAS DIRECTORES)	74	6
GERENTES DE PEQUEÑAS EMPRESAS (TIENEN 1 O 2 DIRECTORES)	71	13
PROFESIONALES DE LAS CIENCIAS FISICAS, QUIMICAS Y MATEMATICAS Y DE LA INGENIERIA	69	5
PROFESIONALES DE LAS CIENCIAS BIOLOGICAS, LA MEDICINA Y LA SALUD	71	5
PROFESIONALES DE LA ENSEÑANZA	75	7
OTROS PROFESIONALES CIENTIFICOS E INTELCTUALES	67	7
TECNICOS Y PROFESIONALES DE NIVEL MEDIO DE LAS CIENCIAS FISICAS Y QUIMICAS, LA INGENIERIA Y AFINES	69	11
TECNICOS Y PROFESIONALES DE NIVEL MEDIO DE LAS CIENCIAS BIOLOGICAS, LA MEDICINA Y SALUD	76	11
MAESTROS E INSTRUCTORES TECNICOS	76	11
OTROS TECNICOS	74	9
OFICINISTAS	75	11
EMPLEADOS EN TRATO DIRECTO CON EL PUBLICO	71	13
TRABAJADORES DE LOS SERVICIOS PERSONALES Y DE PROTECCION Y SEGURIDAD	70	17
MODELOS, VENDEDORES Y DEMOSTRADORES	70	14
AGRICULTORES Y TRABAJADORES CALIFICADOS DE EXPLOTACIONES AGROPECUARIAS, FORESTALES Y PESQUERAS CON DESTINO AL MERCADO	75	16
TRABAJADORES AGROPECUARIOS Y PESQUEROS DE SUBSISTENCIA	72	18
OFICIALES Y OPERARIOS DE LAS INDUSTRIAS EXTRACTIVAS Y DE LA CONSTRUCCION	66	20

El cuadro anterior indica que hay un 10% de católicos por encima del porcentaje que corresponde a su representatividad nacional, como miembros de la Fuerzas Armadas, Carabineros e Investigaciones, campo en el cual el Estado de Chile tiene una responsabilidad directa en promover y procurar la no discriminación que asegura la Constitución Política del país.

En segundo lugar, se observa que sólo la mitad de los evangélicos tiene acceso al poder ejecutivo, legislativo y de directivos de la administración pública, nuevamente un campo ocupacional en el que el Gobierno de turno

debería procurar el cumplimiento de la legislación nacional igualitaria.

Tercero, en las ocupaciones que requieren de mayor calificación y por tanto gozan de mejores remuneraciones, como son la gestión empresarial, las profesiones científicas, ingenieriles, de la salud y de docencia superior sólo la mitad de los evangélicos en promedio ha tenido acceso a las mismas.

Finalmente, es en aquellas ocupaciones de más baja calificación y más bajas remuneraciones donde se concentra la población evangélica, sea como trabajadores de la industria extractiva y la construcción (20%), agropecuarios y pesqueros (18%), como trabajadores de servicios personales y seguridad (17%), o como agricultores y trabajadores calificados de explotaciones agropecuarias, forestales y pesqueras, con un 16%. Si bien estas ocupaciones representan la mayor concentración de trabajadores del país, también representan las menores posibilidades de desarrollo personal, profesional y colectivo.

Evangélicos y acogida a los sectores vulnerables del país

A pesar de no contar con medios necesarios ni acceso a los recursos del Estado para hacerse cargo de los sectores más vulnerables del país, los evangélicos cuentan entre sus filas, en mayor proporción que los creyentes que adhieren a otros credos, a los grupos que históricamente han sido discriminados y marginalizados, como son las mujeres, los indígenas, los minusválidos.

La publicación, Estadísticas Sociales de los pueblos Indígenas en Chile, Censo 2002 del INE, indica que hay más mujeres indígenas que hombres en la religión evangélica. También señala que llama la atención la diferencia en la respuesta de hombres y mujeres, frente a la categoría "ninguna o ateo", ya que, los hombres indígenas casi duplican a las mujeres, en tanto que las mujeres se destacan por sobre éstos últimos, en su declaración frente a "Testigos de Jehová".

	Hombre	Mujer	Total
Católica	68.1	71.6	69.9
Evangélica	14.1	16.1	15.1
Testigo de Jehová	0.8	1.3	1.0
Judaica	0.1	0.1	0.1
Mormón	0.8	0.9	0.9
Musulmana	0.0	0.0	0.0
Ortodoxa	0.0	0.0	0.0
Otra religión o credo	5.2	3.6	4.3
Ninguna, ateo, agnóstico	10.6	6.0	8.3
Total	100.00	100.00	100.00

El cuadro anterior muestra la predominancia de las mujeres en las iglesias evangélicas, toda vez que superan en dos puntos porcentuales a los hombres, situación que también se observa en quienes se declaran católicas. No obstante, las iglesias evangélicas en general y las pentecostales en particular, cuestionan seriamente el comportamiento machista tradicional del hombre

chileno, generando espacios específicos para que las mujeres desarrollen su autoestima y puedan crecer como personas. Una investigación de Sonia Montecino con mujeres populares de la comuna de La Pintana muestra como las mujeres pentecostales acceden a una mejor calidad de vida cuando ingresan con sus familias a una iglesia pentecostal.

Cuadro No 8. Adscripción religiosa de población indígena y no indígena

Población indígena (%)	Población no indígena (%)
Católica 64,8%	Católica 76,8%
Evangélica 29,5%	Evangélica 15,9%
Testigo de Jehová 1,0%	Mormón 1,0%
Mormón 0,9%	Testigo de Jehová 1,2%
Otra religión o credo 3,6%	Judaica 0,2%
	Otra religión o credo 4,8%
	Ortodoxa 0,1%

Nota: Considera a los que adscribieron a alguna religión, el 0,1 adscribe a la religión o credo Judaico, Musulmán y Ortodoxo. Fuente: Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile, Censo 2002, p. 59

En relación al tipo de religión, casi un tercio de la población del pueblo mapuche (31,1%) adscribe a la religión evangélica, constituyendo la cifra más alta de la columna indígena. La alta adhesión mapuche a la religión evangélica, es quizá la cifra más relevante del cuadro que sigue porque, en comparación, los mapuche duplican a los no indígenas en este tema. De forma paralela y comparativamente, lo mismo puede decirse del hecho que son los mapuches los que adscriben en menor proporción a la religión católica (63,5%) respecto no sólo del resto de los pueblos considerados, sino también en relación con la población no indígena (76,8%). En cualquier caso, la población indígena chilena, con la sola excepción de los rapanui y atacameños están por sobre el promedio nacional de adscripción a esta religión.

Cuadro No 9. Porcentaje de católicos y evangélicos por etnia. 2002.

Indígenas	Católica	Evangélica
Alcalufe (Kawashkar)	55	18
Atacameños	66	11
Aimara	56	15
Colla	57	13
Mapuche	57	26
Quechua	67	15
Rapa Nui	67	11
Yámana (Yagán)	62	13
Ninguno de los anteriores	69	13

Existen, sin embargo, variaciones importantes en la adscripción religiosa de diversos grupos indígenas nacionales, como lo muestra el Cuadro No. 9 a continuación. En efecto, los siguientes grupos no llegan al promedio nacional de los evangélicos: Atacameños, Coya, Rapanui y Yámanas o Yaganes.

Cuadro No 10. Porcentaje de discapacitados entre población católica y evangélica, 2002.

	Católica	Evangélica
Sin discapacidad	70	15
Sólo Ceguera	69	22
Sólo Sordera	72	19
Sólo Mudez	68	20
Sólo /parálisis	70	19
Sólo def. mental	65	19
Dos discapacidades	69	18
Tres discapacidades	61	18

Por otra parte, proporcionalmente, los evangélicos también acogen un mayor número de discapacitados que los grupos católicos. El cuadro anterior muestra que el porcentaje de población sin discapacidad es similar al de la población nacional que adscribe a uno u otro credo. Pero, en lugar del 15% nacional, los evangélicos tienen un 22% de ciegos, 19% de sordos, 20% de mudos, 19% de parálisis, 19% de deficientes mentales y un 18% con dos o tres discapacidades juntas. Es posible que la capacidad de acogida que brindan las comunidades evangélicas en general y pentecostales en particular, facilite el acceso y permanencia de los/as minusválidos/as entre ellos.

En cuanto a la mayor acogida de los evangélicos a miembros de la tercera edad de nuestra sociedad chilena, cabe señalar que el 4% de los evangélicos corresponde a personas de 60 y más años, mientras ese porcentaje llega al 5,3 por ciento en el caso de los católicos, probablemente por ser Chile un país tradicionalmente católico. Al sintetizar las Características Sociales y Culturales por grupo religioso, cabe señalar que en las edades más avanzadas predomina con mayor intensidad la religión católica (7,6% de la población mayor de 75 años, frente a un 28% de la población de 15 a 29 años). Pero esta referencia cambia entre quienes profesan la religión evangélica (3% en la población de 75 años o más y 30% de la población de 15 a 29 años); cabe destacar que entre quienes profesan la religión mormona también predominan los jóvenes (0,5% en la población de 75 años o más y 1,1% en la población de 15 a 29 años). Conviene comparar estos parámetros con los de las personas que declararon ninguna religión, ateo, agnóstico, donde la distribución por edades es también significativa: 11,1% de la población de 15 a 29 años, frente al 3,8% de 75 años o más. En las otras religiones no hay diferencias importantes de acuerdo a la edad. Pero se destaca la población evangélica como relativamente más joven que el resto. La responsabilidad de educar a esta masa de población evangélica joven es enorme y, por tanto, el siglo XXI va a ser testigo de la transformación social que será capaz de realizar esta población más joven que representan los evangélicos.

Conclusiones

Este trabajo permite llegar a un conjunto de conclusiones de diverso orden. Primero, es indudable el crecimiento extraordinario que presentan los evangélicos chilenos en el siglo XX, probablemente uno de los más rápidos de Latinoamérica y del mundo, ya que no se trata de un crecimiento relacionado con un periodo histórico específico, sino sostenido a través de regímenes políticos diversos y crisis económicas varias ocurridas durante un siglo.

Segundo, es recién al cumplirse un centenario del pentecostalismo en el país que están apareciendo obras con investigaciones históricas y de otras ciencias sociales, que de alguna manera contribuyen a comprender el proceso de crecimiento cuantitativo que presentan los evangélicos chilenos, situación que bien vale la pena continuar observando para llegar a determinar con mayor precisión los factores que contribuyen a su crecimiento. En efecto, las hipótesis hasta ahora formuladas no dan cuenta sino limitada del fenómeno al asociarlo con determinado período histórico. No obstante, superadas las condiciones de anomia, emergencia política o crisis económica, ha continuado el crecimiento numérico de los evangélicos en Chile.

Tercero, la cobertura del territorio nacional por parte de los evangélicos es desigual y combinada, lo que da lugar a investigaciones futuras sobre las condiciones culturales prevalecientes en cada región que hacen más viable el florecimiento del pentecostalismo en algunas regiones. De hecho, si entre las regiones del norte la presencia de los evangélicos corresponde a la unidad, en la región metropolitana se duplica y en las del Bío Bío y Araucanía se triplica.

Cuarto, llama la atención que la presencia evangélica por comuna puede multiplicarse veinte veces, según se trata de una comuna con el mayor Índice de Desarrollo Humano como Providencia, o comunas con baja escolaridad, bajos índices de salud e ingresos. Son en estas últimas donde prevalecen y aun siguen creciendo los evangélicos. De nuevo, aquí conviene indagar cuales concepciones del trabajo y la cultura prevalecen en cada caso e intentar dilucidar si el retraso en calidad de vida que padecen los evangélicos se debe a su propia cultura o por haber nacido en un medio que no les presta oportunidades para avanzar más.

Por otra parte, tradicionalmente se ha considerado que el crecimiento de los evangélicos se hace a expensas de los católicos, pero los datos muestran que ello no siempre ocurre en forma mecánica. Las conclusiones preliminares al hacer un análisis estadístico de correspondencias múltiples, a partir de la caracterización socioeducativa de la población evangélica y de acuerdo a las variables de grupos étnicos, utilizando como unidad de análisis a las comunas, indican lo siguiente:

1. La presencia mayor de evangélicos en las comunas está asociada con tamaño de la misma y su nivel de pobreza; en las pequeñas comunas de menos de 10.000 habitantes no se produce un crecimiento sobre la media, pero en ciertas comunas pequeñas con grupos étnicos dominantes, se ha

producido un fuerte incremento del porcentaje de evangélicos.

2. En cualquier tipo de comuna la mayor presencia de evangélicos está asociada a menores índices de desarrollo humano, en términos de menores ingresos y menor escolaridad.

3. En el caso de comunas pequeñas el aumento de la proporción de evangélicos está asociado al descenso en la proporción de católicos y creyentes de otras religiones

4. En las comunas grandes, de más de 100.000 habitantes, sin embargo, el aumento del porcentaje de evangélicos se hace en función de los no creyentes, y no por transferencia de católicos. Pero también ocurre que en comunas con mayor nivel de desarrollo, donde disminuyen los evangélicos también crecieron los no creyentes. (Es el caso de las Comunidades con mayor IDH).

5. En las comunas más cosmopolitas y menos conservadoras hay un aumento de los no creyentes, lo cual afecta también negativamente al crecimiento evangélico. Al contrario, en las comunas de menos de 100.000 habitantes el crecimiento evangélico crece a la par con los no creyentes, pero también se supone compensado con un flujo de católicos hacia el estrato evangélico.

6. En las comunas de menos de 10.000 habitantes, los no creyentes no crecen y los evangélicos crecen poco, a menos que se trate de comunas más pequeñas con fuerte población indígena. En estas comunas por sobre 10.000 habitantes se observa una relación inversa entre proporción de evangélicos y nivel de ingresos autónomos. Pero, las comunas muy pequeñas no presentan esta relación por predominar altos niveles de pobreza más parejos.

7. La proporción de evangélicos está asociada, a menores ingresos y escolaridad, en las grandes comunas donde mejoran las condiciones de vida crecen los no creyentes, excepto en aquellas comunas de alta inmigración reciente como Puente Alto, Maipú, La Florida y Quilicura.

8. Si siguen las tendencias al mejoramiento socio-económico del país en grandes comunas, es probable que se paralice no sólo el crecimiento de evangélicos sino de todas las religiones, especialmente en las comunas donde ya presentan porcentajes superiores al 30% de evangélicos y que se concentran en las Regiones del Bío Bío, Araucanía, Los Lagos y Los Ríos.

9. En el caso de Comunidades sobre el porcentaje del 15,14%, y población superior a los 100.000 habitantes hay varios casos en la Región Metropolitana de Comunidades con altos índices de pobreza con un mayor porcentaje de evangélicos.

10. Tanto a nivel urbano y rural hay Comunidades con altos índices de población indígenas que tienen altos porcentajes de evangélicos. Pero en general, se observa que abundan las comunas con características rurales que tienen un alto porcentaje de evangélicos.

En síntesis, esta investigación puede tener un gran impacto social porque: a) aborda cerca del 70% de la población evangélica en Chile, por lo tanto brinda información para tener un conocimiento más acabado del mundo evangélico para formular una política social y educacional con el mundo evangélico; b) es una herramienta de las iglesias evangélicas para

conocer su trabajo y aporte social de manera global y servir de fundamentos para solicitar recursos públicos y privados, porque la gran mayoría del trabajo social que hacen los evangélicos, los hacen con sus propios recursos; c) permite un diagnóstico y proyección para el crecimiento y sostener postura valórica a partir de la visión y postura de los jóvenes, que son la esperanza para el crecimiento futuro; d) puede servir de diagnóstico para futuras políticas sociales del Estado de Chile que permitan un real crecimiento con igualdad.

Bibliografía

BARRIOS, Angélica, "Canuto: un pasado presente a través del concepto. Antecedentes históricos del pentecostalismo en Chile en la vida de Juan Canut de Bon Gil". En: *Chiquete, Daniel y Orellana, Luis (eds.), Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, Teología e Historia. Vol. II. Concepción: Relep. pp. 29-44, 2009.*

BOTHNER, Matthew, "El soplo del Espíritu: Perspectivas sobre el movimiento Pentecostal en Chile". En: *Estudios Públicos, 1994, No. 55.*

CASTILLO, Cecilia, "Imágenes y espiritualidad de las mujeres en el pentecostalismo chileno". En: *Chiquete, Daniel y Orellana, Luis (eds.), Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, Teología e Historia. Vol. III. Concepción: RELEP, pp. 183-198, 2009.*

CHIQUETE, Daniel y ORELLANA, Luis (eds.) *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, Teología e Historia. Vols. II y III. Concepción: Relep, 2009.*

CORREA, Sofía; FIGUEROA, Consuelo; JOCELYN-HOLT, Alfredo; ROLLE, Claudio; VICUNA, Manuel, *Historia del siglo XX chileno. Balance paradójal. Santiago: Editorial Sudamericana chilena, 2001.*

CORVALÁN V., Oscar, *Evangélicos y huelga social. Estudio de segmentos del pentecostalismo. Concepción: Instituto Central de Sociología. Universidad de Concepción. Tesis de grado de Licenciado en Sociología, 1973.*

-----Pentecostalismo y ecumenismo. Presentado en seminario. Santiago: Relep. Septiembre, 2009.

CRUZ, Nicolás; WHIPPLE, Pablo, *Nueva Historia de Chile. Desde los orígenes hasta nuestros días. Santiago: Zig Zag, 1996.*

FONTAINE, Arturo y BEYER, Harald, "Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública". En: *Estudios Públicos, 44. Santiago, (Primavera 1991).*

GARCÍA, Aurelio, "La visión misionera protestante en Chile a fines del siglo diecinueve: Trumbull y el periódico The Record". En: *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad de Talca, Año 24. vol. 1, pp. 74-75, 2009.

GUZMÁN, Nicomedes, La sangre y la esperanza. "La Palabra de Dios". Chile: Editorial Lom, pp. 68-83, 1999.

HOOVER, W.C., Historia del avivamiento pentecostal en Chile. Concepción: CEEP Ediciones, 2008.

HURTADO, Alberto, ¿Es Chile un país católico? - prólogo de Augusto Salinas. Santiago: Imprenta San Francisco Padre Las Casas, 1941.

INE. 2004. CENSO 2002. Santiago de Chile.

INE. 2005. Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile Censo 2002 síntesis de resultados. Características sociales y culturales. Santiago.

IZQUIERDO Fernández, Gonzalo, Historia de Chile. Tomo III. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1990.

LAGOS, Humberto, La función de las minorías religiosas. Las transacciones del protestantismo chileno en el periodo 1973-1981. Bélgica: Louvain la Neuve, 1982.

LALIVE D'Épinay, Christian, El refugio de las masas, estudio sociológico del protestantismo chileno. Santiago: Editorial del Pacífico, 1964.

MANSILLA, Miguel, "Del refugio a la protesta. El refugio de las masas 1968-2008: a cuarenta años de su publicación". En: *Revista Cultura y Religión*, Vol. II, N° 2. Universidad Arturo Prat. En: www.revistaculturayreligion.cl, visitado en agosto del 2009.

MONTECINO, Sonia, "Nuevas feminidades y masculinidades. Una mirada de género al mundo evangélico de La Pintana". En: *Estudios Públicos*, 87, (invierno 2002), pp. 73-103.

MUÑOZ, David, Relación entre protestantes, masones y el pensamiento liberal en el período oligárquico, 1810-1930. Un análisis comparado entre Chile y Perú. Santiago: Sociedad Bíblica Chilena, 2009.

MUÑOZ, Humberto, Nuestros hermanos evangélicos. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, PUC. 1969.

ORELLANA, Luis, El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile: 1909-1932. Tomo I. Concepción: CEEP Ediciones, 2006.

ORTIZ, Juan, Historia de los evangélicos en Chile 1810-1891: de disidentes a canutos. Concepción: CEEP Ediciones, 2009.



El lugar del Espíritu Santo en el Avivamiento Pentecostal chileno.

Introducción

*Juan Sepúlveda

El artículo comienza con un breve comentario sobre referencias bíblicas fundamentales para el cristianismo en general y para el pentecostalismo en particular. Luego, teniendo en mente esas referencias bíblicas, se procede a un breve repaso de los antecedentes históricos y teológicos del pentecostalismo clásico nacido en los Estados Unidos, cuyo primer centenario se conmemoró el año 2006. Finalmente, se concentra la atención en el avivamiento pentecostal chileno, cuyo primer centenario estamos conmemorando el presente año.

El Espíritu Santo: poder para la misión y fundamento de la unidad cristiana

"Pero cuando venga el Espíritu Santo sobre ustedes, recibirán poder y serán mis testigos tanto en Jerusalén como en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra" (Hechos 1;8, NVI).

Estas palabras de Jesús antes de su ascensión, recogidas por Lucas en los Hechos de los Apóstoles, son fundamentales para entender la razón de ser de la Iglesia, esto es, la comunidad de quienes han creído que Jesús es el Cristo. Jesús vuelve al Padre, pero convoca a quienes han creído en él para ser sus testigos, ya no solamente dentro de los límites de la nación israelita sino por todo el mundo habitado. Para llevar a cabo este encargo, los y las creyentes serán adecuadamente equipados por el poder del Espíritu Santo. Según el relato del Evangelio de Juan, en el mismo momento en que Jesús envía a los discípulos, sopla sobre ellos para que reciban el Espíritu Santo (20,21-22). Pero Lucas da cuenta de una ocasión especial en que se cumple la promesa del derramamiento del Espíritu: Cuando los discípulos y discípulas están reunidos para celebrar la fiesta de Pentecostés, fecha en que muchos judíos de la diáspora han venido a Jerusalén con la expectativa de que la fiesta podría ser un momento oportuno para el cumplimiento de las promesas de Dios. Este acontecimiento es considerado por la tradición cristiana como el nacimiento de la Iglesia, empoderada por el Espíritu Santo para llevar a cabo su misión.

**Juan Sepúlveda, Doctor en Teología por la Universidad de Birmingham, Inglaterra, licenciado en Teología por el Instituto Universitario, ISEDET, Argentina. Director de Planificación Institucional de SEPADE, miembro del Grupo de Trabajo Mixto del Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia Católica Romana. Profesor de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, pastor pentecostal.*

Debido a que no todos en el pueblo de Israel creyeron que Jesús era el Mesías prometido, y a que la gente de otros pueblos también fue invitada a incorporarse a esta nueva comunidad, en la práctica se produjo una separación entre la Iglesia y el pueblo de Israel. Esta separación ciertamente provocó tensiones e incluso violencia. En Hechos 6,8 - 8,1 se narra el caso emblemático de Esteban, "hombre lleno de la gracia y del poder de Dios" (6,8), cuya apasionada predicación provocó el rechazo de algunos miembros de la sinagoga que lo llevaron ante el Consejo, la autoridad religiosa judía. Como respuesta a las acusaciones, Lucas muestra a Esteban presentando un extenso sermón ante el Consejo. En su mensaje, Esteban compara el rechazo que produce su predicación, con el rechazo a los profetas de sus antepasados, diciendo "¡Siempre resisten al Espíritu Santo!" (7,51). Montando en cólera, los que escuchaban causaron la muerte a pedradas de Esteban. El primer mártir que registra la historia de la Iglesia, enfrenta su muerte "lleno del Espíritu Santo" (7,54).

Lo que este dramático relato nos muestra, es que la división y la violencia no son atribuidas por el Nuevo Testamento al Espíritu Santo, sino más bien a quienes resisten o rechazan el Espíritu Santo. Años más tarde, Saulo, el perseguidor que según Lucas aprobó la muerte de Esteban, transformado ya en el apóstol Pablo, enseñó con mucha insistencia en su 1º Carta a los Corintios (12-14) que los dones (carismas) del Espíritu Santo contribuyen a edificar a la Iglesia como un cuerpo unitario integrado por miembros diversos.

Raíces del pentecostalismo a nivel global y el avivamiento norteamericano

En abril de 2006 se conmemoró el primer centenario del avivamiento pentecostal de calle Azusa, Los Angeles, Estados Unidos, considerado como el punto de partida del pentecostalismo moderno en su versión clásica. Tal avivamiento se desarrolló bajo el liderazgo del pastor William Seymour, inspirado originalmente en la doctrina popularizada por Charles Parham desde el año nuevo de 1901. De acuerdo a esa doctrina, la experiencia de hablar en otras lenguas no aprendidas previamente por el hablante es, según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles, la evidencia física del bautismo del Espíritu Santo.¹ Por lo tanto, esta particular doctrina del bautismo del Espíritu Santo es considerada como el elemento distintivo que separó al pentecostalismo de su precedente, el movimiento de santidad.

Aunque la versión popular de la identidad pentecostal que derivó de este avivamiento tiende a reducirla a la experiencia de hablar en lenguas, en el trasfondo de este avivamiento hubo un proceso largo y variado de debates teológicos vinculados a movimientos de renovación espiritual y eclesial, que hundió sus raíces en Europa continental, pero cuyo desarrollo tuvo lugar principalmente en el protestantismo de habla inglesa (Gran Bretaña y Norteamérica).²

1. Cf. Cecil M. ROBECK, *The Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*. Nashville: Nelson Reference and Electronic, 2006.

2. Cf. Donald DAYTON, *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1991.

El principal eje de tal proceso tiene que ver con la comprensión de la obra redentora de Dios mediante Jesucristo. La reforma protestante, con su acento en la "justificación por la fe", había enfatizado la exclusiva iniciativa divina y la absoluta gratuidad de la salvación. Aunque este énfasis no condujo a los reformadores del siglo XVI a una comprensión pasiva de la vida cristiana, esto sí tendió a ocurrir más tarde en lo que se conoce como la ortodoxia protestante del siglo XVII. Las reacciones frente a esa comprensión pasiva y meramente formal de la vida cristiana incluyeron al pietismo, el puritanismo y el arminianismo, movimientos que confluyeron en el énfasis wesleyano en la "santificación" como una segunda obra de la gracia. La gracia restaura en la persona justificada la capacidad de vivir según la voluntad de Dios, es decir, de caminar hacia la perfección cristiana. Por lo tanto, el cristiano puede, por obra de la gracia, cooperar activamente con los propósitos de Dios.

John Fletcher, colaborador de Wesley, consideró la santificación como una obra específica de la tercera persona de la Trinidad, es decir, como un fruto del bautismo del Espíritu Santo. Esta conexión volvió a reaparecer una y otra vez en el movimiento de santidad que, trascendiendo el metodismo, se desarrolló en Gran Bretaña y Norteamérica, irradiando desde allí hacia los campos misioneros. Mientras para algunos, esta obra del Espíritu Santo se identifica completamente con la santificación, otros comienzan a prefigurarla como una tercera obra de la gracia, preparando así el camino para el surgimiento del pentecostalismo.

Complementariamente con el eje temático anterior, que tiene que ver fundamentalmente con preguntas relativas a la salvación personal, también estuvieron muy presentes en este proceso las implicaciones eclesiológicas del debate. La comprensión pasiva de la vida cristiana de la llamada ortodoxia protestante, se expresaba eclesiológicamente en la reducción de la iglesia a una comunidad litúrgica, sin ninguna participación en la misión de Dios en el mundo, ni incidencia alguna en la sociedad. Prácticamente todas las reacciones ya mencionadas frente a la ortodoxia protestante, promovieron la recuperación de la dimensión misionera de la iglesia, y una experiencia eclesial activa que marque una diferencia en la sociedad. Bajo esta perspectiva, la gracia santificadora y el bautismo del Espíritu Santo se entendieron en términos de la necesaria dotación de poder (Hechos 1,8) para que la iglesia pueda cumplir con su misión, tanto en su propio contexto, como en los campos misioneros distantes.

Así, entre las personas y movimientos que promovieron la santificación hubo quienes pusieron el acento principalmente en la dimensión personal, y quienes pusieron el acento principalmente en la dimensión eclesial-misionera. Pero probablemente puede demostrarse que en la mayoría de los casos ambas dimensiones fueron promovidas al mismo tiempo.

Tenemos así, en líneas gruesas, dos tendencias que influyeron en los orígenes del pentecostalismo norteamericano, aquella que piensa en términos de dos obras de la gracia, y aquella que considera el bautismo como una tercera obra de la gracia, concebida fundamentalmente como empoderamiento para la misión. Ambas, complementadas con la doctrina de las lenguas como evidencia bíblica del bautismo del Espíritu Santo, constituyen las principales

tendencias del pentecostalismo clásico. Dentro de la propia tradición pentecostal, este esfuerzo por identificar y experimentar la plenitud de las dimensiones de la salvación, se conoce como el redescubrimiento del "Evangelio completo".

Para quienes, desde entonces hasta hoy, han criticado este desarrollo doctrinal desde una perspectiva bíblica, estas distinciones o etapas de la obra redentora de Dios resultan más bien de conclusiones derivadas del análisis de las experiencias vividas en los avivamientos evangélicos, que de un estudio acucioso de las Escrituras. En otras palabras, sería el fruto de un subjetivismo que subordina la enseñanza bíblica a la experiencia religiosa.

Es cierto que este desarrollo doctrinal refleja un esfuerzo por articular teología y experiencia. Pero según mi propia interpretación, los problemas se derivan precisamente del intento de enmarcar la experiencia en la recta doctrina. En otras palabras, más que derivar conclusiones de la observación de la experiencia, lo que se ha hecho es establecer primero la recta doctrina, para luego buscar la recta experiencia que le corresponda. En lugar de ser los avivamientos una base para la revisión de la interpretación de la doctrina de la salvación, los avivamientos han sido los medios para alcanzar las experiencias cuya necesidad se ha establecido previamente mediante el debate doctrinal. Como ha observado agudamente Jürgen Moltmann, del intento de subordinar la experiencia a la doctrina ha surgido el entendimiento de las dimensiones de la obra de la gracia como experiencias u obras distintas de la gracia.³

El avivamiento pentecostal chileno

En el presente año 2009, estamos conmemorando el primer centenario del pentecostalismo chileno, originado en el avivamiento que tuvo lugar a comienzos del siglo XX en la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso. Considerando que el avivamiento pentecostal chileno fue un acontecimiento independiente del avivamiento que tuvo lugar en Los Angeles, Estados Unidos, en 1906, y que el movimiento pentecostal nacido de este avivamiento local tiene características que lo distinguen del pentecostalismo norteamericano, vale la pena repasar la historia del avivamiento chileno.

Puede afirmarse que la historia del 'avivamiento pentecostal chileno se inicia con la llegada a la Iglesia Metodista de Valparaíso de su nuevo pastor, el Rev. Willis Collins Hoover. El movimiento que comienza a desarrollarse en dicha iglesia desde ese momento, está ampliamente documentado en el testimonio de primera mano dejado por el propio Hoover en su libro *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*.⁴

Nacido el 20 de Julio de 1858 en Freeport, Illinois, Hoover estudió medicina en Chicago. Sin embargo, habiendo despertado a la vocación misionera, en 1889 abandonó su carrera para ofrecerse como voluntario a la

3. *The Spirit of Life. A universal affirmation*. Minneapolis: Fortress Press, 1992. Valparaíso: Imprenta Excelsior, 1948.

4. J.B.A. KESSLER. *A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile*. Goes: Oosterbaan & Le Contre N.V., 1967, p. 108

misión de William Taylor. Ese mismo año fue enviado como profesor al Iquique College, establecimiento que dirigió hasta 1893, año en que decidió dedicarse por entero a la predicación del Evangelio en español. En poco tiempo logró levantar dos congregaciones en Iquique y Huara, y al año siguiente fue nombrado pastor de la Iglesia Metodista de esa ciudad.⁵ Desde Iquique fue trasladado a Valparaíso a comienzos de 1902, en reemplazo de Edward Wilson.

Al preguntarse acerca de la fecha o el evento que podría reconocerse como el comienzo del movimiento que condujo al avivamiento pentecostal chileno, Hoover considera algunos hechos autobiográficos previos a su llegada a Valparaíso, entre otros, una experiencia que le conmovió mucho mientras hacía uso de su año sabático en 1895: su visita a una "iglesia en Chicago que vivía en constante avivamiento".⁶ Sin embargo, opta por iniciar su relato en el momento en que se hizo cargo de la Iglesia de Valparaíso. Esta opción parece ser la más adecuada, puesto que su propio relato muestra que la congregación que lo recibió en Valparaíso - y particularmente algunos de sus miembros cuyos nombres no siempre son mencionados - tuvo un alto nivel de protagonismo en el movimiento. Hay antecedentes suficientes para afirmar que los hechos se desencadenaron a partir del encuentro entre la congregación metodista de Valparaíso, que vivía entonces una intensa búsqueda espiritual, y un pastor más que dispuesto a acompañarla y guiarla en dicha búsqueda. Esta búsqueda de la congregación se expresó pronto en los estudios bíblicos preparatorios para la Escuela Dominical:

"En el año 1902 se estudiaba los Hechos de los Apóstoles. En un estudio de profesores en el principio del año, un hermano dirigió al pastor una pregunta: "¿Qué impide que nosotros seamos una iglesia como esta iglesia primitiva?" El pastor le respondió: "No hay impedimento ninguno sino el que esté en nosotros mismos". Así que todo el año en la Escuela Dominical esto era nuestro blanco; y todo acto, toda persona, toda manifestación de Dios en las lecciones se nos presentó como estímulo en esta dirección".⁷

La iniciativa, y por lo tanto, el co-protagonismo del propio Hoover en el proceso, se ve en el siguiente texto que da cuenta de su diagnóstico de la situación espiritual de la congregación, y de su programa de acompañamiento pastoral. Al mismo tiempo, el texto muestra que la convergencia entre la búsqueda de la congregación y la guía de su pastor, condujo ya ese mismo año a un primer avivamiento:

"En los testimonios tan prestos, y aún animados, se notaba en muchos una vaguedad que dio origen a una serie de sermones tendientes a aclarar el testimonio del Espíritu a la salvación. En seguida, una enseñanza clara y directa sobre la santidad. La semilla cayó en tierra bien preparada y hubo un avivamiento notable durante el año. [...]"

5. HOOVER, *op. cit.* p. 9

6. *Ibid.* p. 10 (destacado en cursivas en el original).

7. *Ibid.* pp. 11s.

Se hace mención de estos incidentes para mostrar que el Avivamiento de 1909 tuvo sus antecedentes en el de 1902, y que así la iglesia fue en una manera preparada para esperar manifestaciones cuando Dios obraba. Hubo varios casos de conversión y santificación tan notables que faltaban poco para igualar a los de 1909."⁸

La interpretación de esta primera experiencia se hace enteramente dentro de la tradición wesleyana, con énfasis en el testimonio (certidumbre) de la salvación que se recibe del Espíritu Santo, y en la santificación como una obra de la gracia posterior a la justificación. No aparece todavía un lenguaje específicamente pentecostal.

Es evidente que este primer avivamiento marcó desde el comienzo la vida espiritual y la práctica misionera de la Iglesia Metodista de Valparaíso. Pero los años inmediatamente siguientes se caracterizan por la permanencia de este estado de búsqueda espiritual, en un contexto marcado por desafíos internos y externos. Desde el punto de vista interno, la congregación se puso el desafío de la construcción de su templo central. Desde el punto de vista externo, el año 1905 estuvo marcado por los estragos de la viruela, y el año 1906, por el famoso terremoto del 16 de Agosto.

El terremoto, y los incendios que le siguieron, causaron la destrucción de las edificaciones de la iglesia, por lo que la congregación debió dispersarse en las sedes de las 'clases', dando mayor protagonismo a los 'guías de clase'. Una vez despejado de escombros el terreno comprado para edificar el nuevo templo, se instaló una gran carpa enviada por la Sociedad Misionera, y se construyó - al fondo del terreno - la casa pastoral. Esto permitió que toda la congregación pudiera volver a reunirse, aunque en condiciones inadecuadas: mucho frío en el invierno y mucho calor en el verano.

Al año siguiente se produce el primer contacto de Hoover con la emergente teología y experiencia pentecostal, lo que dio un nuevo impulso a la ya intensa búsqueda espiritual de la Iglesia Metodista de Valparaíso:

*"En el año 1907 llegó a manos del pastor un folleto que daba la historia de una obra maravillosa del Espíritu Santo, acompañada por fuego, que tuvo lugar en la India en los asilos para niñas viudas de la Pandita Ramabai, en donde tenían asiladas varios centenares de esas niñas. El folleto fue escrito por la Miss Minnie Abrams, una colaboradora con la Pandita, que había sido condiscípula con la Mrs. Hoover en Chicago allí por el año 1887. La maravilla para nosotros era que el folleto hablaba de un bautismo claro y definitivo con Espíritu Santo y fuego, como cosa adicional a la justificación y la santificación, cosas que hasta entonces creíamos que comprendían el total de la experiencia cristiana".*⁹

En febrero de 1908, Hoover y su congregación deciden desarmar la carpa e iniciar la construcción de su anhelado templo con recursos y materiales aportados por los propios miembros, lo que concentrará gran parte de sus esfuerzos durante ese año. Esto implicó que la congregación nuevamente tuviera que dispersarse en los distintos locales donde se reunían las 'clases',

8. *Ibid.* p. 14

9. *Ibid.* p. 17

pero el liderazgo de los guías y exhortadores laicos permitió mantener viva la búsqueda espiritual.

El nuevo templo, aun sin terminar completamente, fue usado por primera vez el 31 de Diciembre para la vigilia de espera del año nuevo. Este culto especial señaló el inicio del gran avivamiento de 1909, ya que a través del sermón, los testimonios, la oración y los cánticos, relata Hoover, "entramos en la tierra de promisión, ¡Gloria a Dios!"¹⁰

Personalmente Hoover manifiesta cierta impaciencia, porque mientras muchos integrantes de su congregación, hombres y mujeres de todas las edades, ya han recibido la buscada bendición, él mismo - no obstante ser el pastor - todavía no ha recibido respuesta. Tal respuesta parece haber llegado el 15 de Abril.

Con el subtítulo "La lluvia", metáfora frecuente para describir el derramamiento del Espíritu Santo, Hoover indica que hacia fines de Junio estaban llegando "al punto culminante"¹¹. La Iglesia Metodista de Valparaíso se encontraba ya en pleno avivamiento:

"Desde su principio fue acompañado por manifestaciones extraordinarias de diversas clases - risas, lloro, gritos, cantos, lenguas extrañas, visiones, éxtasis en las que la persona caía al suelo y se sentía trasladada a otra parte - al cielo, al Paraíso, a campos hermosos, con experiencias variadas - hablaban con el Señor, con ángeles, o con el diablo. Los que pasaban por estas experiencias gozaban mucho y generalmente fueron muy cambiados y llenados de alabanzas, del espíritu de oración, de amor".¹²

En este listado, las "lenguas extrañas" aparecen mencionadas como una entre otras manifestaciones de la presencia del Espíritu Santo. Esto confirma que la doctrina de las "lenguas" como necesaria evidencia inicial del bautismo en el Espíritu, propia del avivamiento norteamericano, estuvo completamente ausente en esta experiencia.

Hasta fines de 1908, lo que ocurría en la Iglesia de Valparaíso era seguido con atención, y hasta con simpatía, por la mayoría de los demás pastores e iglesias metodistas de Chile, como también de otras iglesias evangélicas. Numerosas visitas llegaban a Valparaíso, o partían de allí, para compartir las experiencias y bendiciones espirituales que estaban viviendo. Después de todo, lo que ocurría en Valparaíso se enmarcaba plenamente dentro de la visión que William Taylor - el iniciador de la misión metodista en Chile - había tenido, y Willis Hoover respondía mejor que nadie al perfil del misionero que había imaginado el fundador.

Cabe notar que por entonces la mayoría de los misioneros metodistas que permanecían en Chile, habían sido reclutados por Taylor en el marco de su experimento de 'misión de sostén propio'. Sin embargo, este modelo ya había sido oficialmente abandonado tras la muerte de Taylor, luego de un

10. *Ibid.* p. 27

11. *Ibid.* p. 32

12. Cf. GOODSIL F. ARMS. *History of the William Taylor Self-Supporting Missions in South America*. New York: Methodist Book Concern, 1921.

13. *Op. cit.* pp. 38ss.

largo y complejo proceso iniciado años antes.¹³ Ahora todos los misioneros tenían contrato con la Junta Misionera de la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos, y era ésta la que seleccionaba a los nuevos misioneros, quienes tenían una formación teológica de orientación más bien liberal.

Durante el año 1909, a medida que el avivamiento fue tomando fuerza, comenzó a sentirse la oposición de otros pastores. Pero este conflicto entró en un proceso irreversible cuando el avivamiento de Valparaíso impactó con fuerza a la 1° Iglesia Metodista de Santiago - pastoreada por William Rice, quien había llegado a Chile recién en 1908 - y la 2° Iglesia - pastoreada por William Robinson, quien había regresado a Chile en 1906 bajo los auspicios de la Junta Misionera, después de un periodo anterior bajo la misión de Taylor (1883-1889).

En el mes de Septiembre, Nellie Laidlaw, conocida como la hermana Elena, que viajaba a Santiago por motivos personales, recibió carta de recomendación de Hoover para asistir a las iglesias de la capital mientras se encontrara allí. Estando en Santiago, Elena entró en contacto primero con un grupo de la 2° Iglesia que ya venía celebrando reuniones de avivamiento. La noche del 11 de Septiembre participó en una vigilia en casa de un hermano del local de Montiel. En acuerdo con los asistentes, planeó visitar al día siguiente la 2° Iglesia y su local de Montiel, y por la noche la 1° Iglesia, con el propósito de compartir las bendiciones del avivamiento de Valparaíso, tal como lo había hecho en la mencionada vigilia. Sin embargo, ni el pastor Robinson ni el pastor Rice le permitieron hablar. En el local de Montiel, los asistentes se reunieron a escucharla en el patio, después del culto. El intento de un hermano de abrazar al pastor en señal de reconciliación, y para convencerlo de que la visitante traía un mensaje auténticamente divino, terminó con Robinson cayendo al suelo, aparentemente al esquivar a su interlocutor, y con una herida en la cabeza. Rice, por su parte, advertido de la visita de la hermana Elena, solicitó resguardo policial, de manera que cuando esta intentó hablar al término del culto, fue arrestada, generándose un tumulto entre quienes la apoyaban.

La consecuencia directa de los incidentes del 12 de Septiembre en Santiago, fue que dos grupos, convencidos de la autenticidad del avivamiento de Valparaíso, comenzaron a celebrar reuniones de avivamiento al margen de sus respectivas iglesias. Todo esto transformó a Rice y Robinson, pero especialmente al primero, en activos impulsores de acciones orientadas a terminar con el avivamiento de Valparaíso. Tales acciones, relatadas en detalle por Hoover¹⁴, incluyeron gestiones antes las autoridades públicas, en las que involucraron al cónsul de los Estados Unidos, y ante las autoridades de la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos.

Los grupos separados de Santiago recurrieron a Hoover en busca de consejo, quién les recomendó acercarse a sus iglesias con espíritu de reconciliación, pidiendo perdón y su reincorporación. Al menos el grupo separado de la 2° Iglesia, dirigido por Victor Pavéz, siguió este consejo pero sin ningún resultado. Hoover recomendó entonces escribir cartas de apelación

14. KESSLER. *op. cit.* p. 122

al Obispo Bristol, cosa que hicieron ambos grupos, y esperar que la Conferencia Anual, que se celebraría en Valparaíso en algunos meses, reconsiderara su situación. Sin embargo, la Conferencia Trimestral de Santiago, celebrada en diciembre de 1909, resolvió romper toda relación oficial con ambos grupos.¹⁵

La Conferencia Anual se celebró del 4 al 10 de Febrero de 1910. Para abordar el problema de Valparaíso se constituyó una comisión especial, la que tras recibir diversos testimonios, redactó una resolución condenatoria del movimiento, y levantó cargos específicos en contra de Hoover. Pero juzgar al pastor de la iglesia local de mayor crecimiento y desarrollo, cuya vitalidad resultaba evidente para todos los asistentes a la Conferencia, no parecía sencillo. Buscando una salida negociada, la comisión procuró convencer a Hoover que aceptara tomarse un año sabático. Este finalmente cedió, pensando que eso le daría la oportunidad de informar veraz y directamente acerca del movimiento a la Junta Misionera. Por lo tanto, la Conferencia concluyó con una condena contra algunas de las enseñanzas y manifestaciones del movimiento. Los cargos contra Hoover fueron retirados y fue confirmado como pastor de Valparaíso, pero, en el entendido de que pronto viajaría a los Estados Unidos.

Aunque los grupos separados de Santiago habían enviado representantes ante la Conferencia, su situación ni siquiera fue considerada, y el Obispo no cumplió una promesa de visitarlos. En consecuencia, durante el mismo mes de Febrero, ambos grupos resolvieron organizarse definitivamente en forma separada, adoptando los nombres de 1º y 2º "Iglesia Metodista Nacional".¹⁶

Hoover, por su parte, apenas terminada la Conferencia, se arrepintió de haber aceptado la propuesta de un año sabático, al tomar conciencia de que al hacerlo abandonaría a quienes creían en el carácter genuinamente divino del avivamiento. Al día siguiente comunicó al Obispo su decisión de permanecer en Valparaíso. Con esto, es obvio que las relaciones entre la Iglesia de Valparaíso y las demás iglesias metodistas estaban muy tensas. Esta tensión se manifestó en la Conferencia Trimestral celebrada en Valparaíso el 4 de Abril, presidida por William Rice. Los representantes de la Junta de Oficiales de la Iglesia de Valparaíso se sintieron presionados a pronunciarse sobre su lealtad a las autoridades de la Iglesia Metodista o, de lo contrario, presentar su renuncia.

A los pocos días, algunos miembros de la Junta de Oficiales confidenciaron a Hoover su intención de renunciar, lo que lo llevó a considerar su propia situación, en diálogo con su esposa. El 9 de Abril, el matrimonio Hoover ya había llegado a la convicción de que debían acompañar a los miembros de la Junta de Oficiales y de la congregación de Valparaíso que decidieran renunciar. Al día siguiente, 18 miembros de la Junta de Oficiales se reunieron y convocaron al matrimonio pastoral para comunicarles su decisión de renunciar. Hoover les pidió esperar una semana antes de hacer pública esa decisión, con el objeto de preparar y redactar su propia renuncia.

15. Luis ORELLANA, *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile: 1909-1932*. Concepción: CEEP Ediciones, 2006, p. 35

16. *Ibid.* p. 36

El Domingo 17 de Abril de 1909 Hoover leyó su carta de renuncia ante la congregación. El 25 de Mayo, el grupo separado de Valparaíso se organizó con el nombre 'Iglesia Metodista Pentecostal', con Willis Hoover como su pastor.¹⁷

Dos semanas más tarde, habiéndose enterado de la renuncia del grupo de Valparaíso, los dos grupos de Santiago deciden unirse a éste, e invitar al pastor Hoover a asumir como Superintendente de la nueva Iglesia. Hoover aceptó, pero luego de pedir que el nombre común de la nueva iglesia sea el que se había adoptado en Valparaíso.

El avivamiento pentecostal de Valparaíso debe ser reconocido como fuente de una construcción distinta de la identidad pentecostal, enriquecida por sus contactos internacionales ajenos a Los Angeles. Al tratarse de un avivamiento prácticamente contemporáneo al de Azusa, esta construcción distinta de identidad no debe interpretarse como una desviación respecto de la 'identidad pentecostal clásica', sino como una versión de la identidad pentecostal que ha coexistido desde un principio con aquella. Se trata de una identidad pentecostal que no se define por la ruptura con el movimiento de santidad de raíz wesleyana, sino por una ampliación o enriquecimiento de esta tradición con el énfasis en la experiencia del poder transformador del Espíritu Santo. Tal énfasis conlleva la restauración de las 'manifestaciones' que acompañaron al derramamiento del Espíritu Santo en los tiempos apostólicos, pero - en línea con la tradición wesleyana - se renuncia a darles a tales manifestaciones, o a una de ellas, un carácter normativo como evidencia definitiva.

En este sentido, como se ilustra en la síntesis ya citada más arriba, el libro de Hoover contiene abundantes referencias que sugieren que el carácter divino de las manifestaciones extraordinarias, se confirma finalmente por las vidas transformadas de quienes las experimentan. Como pastor de la Iglesia de Valparaíso, Hoover admite que prefirió no detener de antemano manifestaciones que parecían excesivas, por el temor de interferir en la obra del Espíritu Santo, confiando en que, con el tiempo, el mismo Espíritu le ayudaría a separar el trigo de la paja. El criterio para ese discernimiento parece haber sido siempre el testimonio ulterior, esto es, el cambio de vida de las personas "tocadas" por el avivamiento. Aquí aparece nuevamente la huella de la herencia de Juan Wesley, para quien los "frutos del Espíritu" eran más importantes que los "dones del Espíritu", aun cuando creía en la vigencia de estos últimos.

Conclusión

Es cierto que en Chile, como en Norteamérica y otras partes del mundo, el avivamiento pentecostal condujo a un proceso de división eclesíastica. Sin embargo, esto no significa que se deba atribuir tal división a la acción del Espíritu Santo. Si se analiza la situación a la luz de la experiencia de Esteban narrada por Lucas en Hechos de los Apóstoles, se puede decir más bien que

17. *Op. cit.* pp. 33-35

la división se origina en la resistencia a la acción del Espíritu Santo.

Reconociendo que la división fue un resultado no deseado del avivamiento pentecostal, la presencia del Espíritu Santo en esta experiencia histórica debe buscarse más bien en los elementos de renovación de la vida eclesial, litúrgica y misionera que este movimiento trajo al protestantismo chileno. En efecto, gracias a este movimiento, el cristianismo evangélico echó raíces más profundas en la cultura local, permitiendo que el evangelio alcance y transforme las vidas de miles de personas y familias de los sectores populares.

De la misma manera, lo que vale la pena celebrar en este primer centenario del pentecostalismo chileno no es la división. De otro modo, seguiremos considerando las divisiones como una bendición. Lo que tenemos que celebrar, es la bendición de que el Evangelio haya alcanzado a los pobres y abierto un camino para el cambio de vida.



Dios: el Espíritu Santo; En la tradición wesleyana.

Introducción

*Pedro Correa

Existen por lo menos tres razones para abordar este tema, en el contexto del primer centenario del pentecostalismo en Chile (1909-2009).

- a) Es necesario afirmar la presencia del Espíritu más allá de las fronteras denominacionales, considerando éste como una fuerza y un poder que sopla sin fronteras. "El viento sopla de donde quiere" (Juan 3,8).
- b) El metodismo tiene el desafío de re-significar la obra del Espíritu Santo a partir de sus raíces wesleyanas, más allá del paradigma pentecostal.
- c) En el pentecostalismo chileno, la dimensión del Espíritu Santo tiene profundas raíces bíblicas, mediadas por la tradición wesleyana del siglo XVIII.

Trasfondo en el pensamiento y práctica de Wesley

Theodore Runyon ¹, en un reciente estudio de la tradición wesleyana, destaca que en Wesley se pueden descubrir por lo menos cinco corrientes que le influenciaron tanto en su pensamiento como en su práctica. Estas corrientes fueron: el puritanismo, el anglicanismo, el pietismo luterano moravo, el misticismo católico-romano y la ortodoxia oriental. Por lo menos dos de estas vertientes nos interesan, por estar ellas directamente implicadas en cuanto a la práctica espiritual de Wesley y por ende al valor y concepto que él le asignó al Espíritu Santo. Estas dos corrientes fueron: *el pietismo* y *el misticismo católico*.

En cuanto al pietismo, este movimiento, de raíces luteranas, había surgido como reacción a la ortodoxia del siglo XVII. El siglo inmediatamente después al de la reforma se había propuesto hacer del pensamiento protestante una versión teológica dogmática, con un exceso tal de objetividad, al punto de no pensar en el individuo que aceptaba o rechazaba estos postulados. Por lo mismo este periodo llegó a ser conocido como "escolástica protestante", destacando con ello el fuerte uso de la razón y el análisis en el intento de expresar doctrinas fundamentales y posteriormente adherir a ellas. Fue, como una manera de contrarrestar este tipo de pensamiento protestante que surgió el pietismo, cuya figura símbolo es Felipe Spener y cuya obra cumbre es *Pia*

**Pedro Correa; Magíster en Ciencias de la Religión por el Instituto Ecueménico de Post Grado de San Leopoldo, Brasil. Bachiller en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, donde también es profesor en el área de Teología Sistemática. Docente del programa de Licenciatura en Religión de la Universidad Metropolitana en Ciencias de la Educación, pastor Metodista.*

1. Cf. Theodore RUNYON, *La nueva creación; la teología de Juan Wesley para hoy*, p. 242ss.

Teología en Comunidad/Revista de Estudios Teológicos y Pastorales

Desideria. El pietismo fomentó una fe que tiene su centro en la vida íntima del ser humano y no en el plano de lo objetivo. Por ejemplo, cuando se trata de pensar en los alcances que la Palabra de Dios y los Sacramentos deben tener para la vida del creyente, Spener no concibe otro lugar que lo más subjetivo del ser humano en donde deben tener cabida y efecto.

"... todos los medios divinos y del sacramento tienen que ver con la persona interior, y que no es suficiente que escuchemos la palabra con el oído exterior, sino que debemos dejarla penetrar también en el corazón para que escuchemos hablar allí al Espíritu Santo; es decir, que sintamos su sello y la fuerza de la palabra con movimiento viviente y consuelo. Pues no es suficiente ser bautizado; sino que la persona interior, en la que nos hemos vestido con Cristo a través del bautismo, también se lo debe dejar puesto y dar testimonio de él en la vida exterior. Tampoco es suficiente haber recibido exteriormente la santa cena, sino que también nuestra persona interior debe ser verdaderamente acrecentada a través de ese bienaventurado alimento".²

El otro movimiento que influyó decisivamente a Wesley fue el misticismo católico. En este nivel uno de los que más le influyó fue Thomas Kempis y su obra *Imitación de Cristo*. El sólo hecho de hablar de misticismo, nos sugiere comunión, cercanía, contemplación, dependencia íntima con Dios. El misticismo postuló una vida cristiana práctica, pero que se funda en una profunda dependencia y espiritualidad con Dios. Cuando en la *Imitación de Cristo* se comienza hablando de la "conversión interior", se declara

1. *Dice el Señor: El reino de Dios dentro de vosotros está. Conviértete a Dios de todo corazón, y deja ese miserable mundo, y hallará tu alma reposo. Aprende a menospreciar las cosas exteriores y darte a las interiores, y verás que se vienen a ti el reino de Dios. Pues el reino de Dios es paz y gozo en el Espíritu Santo, que no se da a los malos. Si preparas digna morada interiormente a Jesucristo, vendrá a ti, y te mostrará su consolación. Toda su gloria y hermosura está en lo interior, y allí se está complaciendo. Su continua visitación es con el hombre interior; con él habla dulcemente, tiene agradable consolación, mucha paz y admirable familiaridad.*

2. *... alma fiel, prepara tu corazón a este Esposo para que quiera venirse a ti, y hablar contigo. Porque él dice así: Si alguno me ama, guardará mi palabra, y vendremos a él y haremos en él nuestra morada. Da, pues, lugar a Cristo, y a todo lo demás cierra la puerta. Si a Cristo tuvieres, estarás rico, y te bastará. El será tu fiel procurador, y te proveerá de todo, de manera que no tendrás necesidad de esperar en los hombres. Porque los hombres se mudan fácilmente, y desfallecen en breve; pero Jesucristo permanece para siempre, y está firme hasta el fin.³*

Se piensa que una de las fuentes que tuvo Wesley para enfatizar la santidad y la perfección cristiana, además de la fuente bíblica, estuvo en la

2. Felipe Jacobo SPENER, *Pía Desideria*, p.93

3. *Recursos Pastorales [Base de Datos en línea] Blog de Javier L. Jubal L.*

<Javierhttp://pastoraljavierdenavarra.blogspot.com/2009/02/imitacion-de-cristo-de-tomas-kempis.html> [Consultado en 10.12.2009]

influencia que recibió de los místicos, particularmente de Thomas Kempis. Al parecer, su admiración por esta dimensión del catolicismo le trajo más de algún problema público. Runyon declara que una oportunidad en que Wesley estaba en un Culto alguien le gritó: "Oh sí, él es un jesuita; y eso es obvio". Pero un Sacerdote católico romano que estaba entre la audiencia respondió: "No, no lo es; pero ojalá que lo fuera".⁴

Estas dos vertientes son consideradas referencias claves, al momento de examinar en Wesley la forma en que él concibió el Espíritu Santo.

El concepto de fe en Wesley

Se puede deducir después de esta introducción, que el concepto de fe que sostendrá Wesley, no tendrá como centro un eje dogmático, ni ortodoxo, ni teológico especulativo. Por el contrario, él toma distancia de este tipo de expresión de fe, aunque sin abolir ésta como referencia formal. El propio Wesley lo expresa de esta manera:

"La fe cristiana, por lo tanto, no es sólo el asentimiento a todo el Evangelio de Cristo, sino también una confianza plena en la sangre de Cristo, una esperanza firme en los méritos de su vida, muerte y resurrección, un descansar en él como nuestra expiación y nuestra vida, como quien ha sido dado por nosotros y vive en nosotros. Es una confianza segura que el ser humano tiene en Dios, que mediante los méritos de Cristo sus propios pecados han sido perdonados, y uno ha sido reconciliado al favor divino. Es, en consecuencia de ello, acercarse y asirse a él como nuestra sabiduría, justificación, santificación y redención o, en una sola palabra, como nuestra salvación".⁵

Para Wesley la fe es confianza, eso queda claro. En esa confianza hay una certeza por parte del ser humano en cuanto a lo que Dios ha hecho por él/ella. La fe en su aspecto formal podía tener su lugar, pero ella tenía su valor con mera declaración de la sana doctrina. "La correcta y verdadera fe cristiana no consiste sólo en creer que las Sagradas Escrituras y los Artículos de Fe dicen la verdad, sino también en tener una plena seguridad y completa certeza de que Cristo nos salva de la condenación eterna. Es la plena seguridad y completa certeza que alguien tiene de "que por los méritos de Cristo sus pecados son perdonados, y uno es reconciliado por Dios."⁶

La fe en Wesley estaba directamente relacionada con el impacto que podía tener la obra de la salvación de Cristo en la persona humana. El tener fe o el creer no se restringía a una declaración, tenía que ver con la capacidad de contestar preguntas como estas:

"¿crees que Cristo te amó a ti?, ¿Crees que el cordero de Dios ha quitado tus pecados y que los ha lanzado como una piedra al fondo de la mar?, ¿Qué ha borrado la cédula que te era contraria, quitándola del camino, clavándola en la cruz?, ¿has recibido tú

4. Theodore RUNYON, *op. cit.*, p. 244

5. Obras de WESLEY, vol I., p. 29

6. *Ibid.* p. 49

la redención mediante su sangre y el perdón de tus pecados?, ¿Y da testimonio su Espíritu a tú espíritu, de que eres hijo de Dios?" ⁷

En la perspectiva de Wesley, si alguien dice tener fe, ello tendrá que ser inequívocamente en relación a lo que Cristo ha obrado en él/ella, habiendo producido la experiencia de la salvación, produciendo desde ya la condición de "nueva creatura. *"La fe cristiana, verdadera y libre, que posee cualquiera que es nacido de Dios, no es un simple asentimiento o un acto de comprensión, sino una disposición que Dios ha obrado en el corazón, la seguridad y la confianza en Dios de que, por medio de los méritos de Cristo, nuestros pecados han sido perdonados y hemos sido reconciliados con Dios"* ⁸. Todo esto, Wesley no lo podría expresar de manera más elocuente que en su propia experiencia cristiana, ocurrida un 24 de mayo de 1738, en donde relata:

"En la noche fui de muy mala gana a una sociedad en la Calle de Aldersgate, donde alguien estaba dando lectura al prefacio de la Epístola a los Romanos de Lutero. Cerca de un cuarto para las nueve de la noche, mientras él describía el cambio que Dios obra en el corazón a través de la fe en Cristo, yo sentí un extraño ardor en mi corazón. Sentí que confiaba en Cristo, sólo en Cristo para la salvación, y recibí una seguridad de que él me había quitado todos mis pecados, aun los míos, y me había librado de la ley del pecado y de la muerte". ⁹

El lugar y obra del Espíritu Santo

Lo que Wesley dice en relación con el Espíritu Santo se tiene que entender en una acción mayor, aunque complementaria, referido al Dios trino. El Espíritu Santo es complementario a acciones que realiza Dios en la Persona del Padre y a lo que Dios realiza en la Persona del Hijo, siendo sellado y complementado por lo que Dios hace en la Persona del Espíritu Santo.

El siguiente cuadro puede resumir de modo sistemático esta relación de funciones y operaciones que realiza el Dios trino, en donde el Espíritu Santo aparece debidamente referido a lo que son sus tareas propias y específicas (en tanto se puede deducir del testimonio bíblico):

PADRE	HIJO	ESPIRITU SANTO
Gracia Preveniente	Gracia Justificadora	Gracia Santificadora
Dios "antes" de nosotros	Dios "con" nosotros	Dios "en" nosotros
Creador	Redentor	Regenerador
Dios "para" nosotros	Dios "por" nosotros	Dios "en" nosotros

a) Gracia preveniente: "La justificación y la santificación describen tanto la acción divina como la respuesta humana, pero la acción de Dios siempre viene primero. De hecho, esta acción comienza antes de que nos demos cuenta

7. Obras de WESLEY, op. cit. p. 51

8. Ibid. p. 363

9. Obras de WESLEY, vol. XI. pp. 66-67

de ella. Esta es la gracia que "viene antes" (pre-venio) de que seamos conscientes de que Dios nos está buscando, usando estímulos sutiles y no tan sutiles, con el fin de despertarnos a nuestra verdadera condición." ¹⁰

b) Gracia justificadora: "La justificación por la fe significa entrar en una nueva relación, que Cristo hace posible, para recibir su amor y confiar solamente en Dios más que en nuestros propios esfuerzos de auto-justificación. La justificación es la obra que Dios hace por nosotros, al perdonar nuestros pecados y nos reconcilia; mientras que la regeneración o nuevo nacimiento es la gran obra que Dios hace (a través del Espíritu) en nosotros, renovando nuestra naturaleza caída." ¹¹

c) Gracia santificadora: "La regeneración inaugura el proceso de la santificación: el proceso de perfeccionar la imagen de Dios y extender el nuevo nacimiento a todos los aspectos de la existencia humana, de tal manera que la vida se convierta en un todo integral...La santificación es la restauración de la criatura caída a esa existencia en comunión con su Creador y a esa vida de fiel mayordomo para la cual la humanidad fue creada." ¹²

Puede resultar altamente decidor, que la mejor forma de comprender lo que Wesley dice y piensa sobre el Espíritu Santo, puede ser visto en sus Obras especialmente donde él se refiere a la experiencia del "nuevo nacimiento". En uno de sus sermones, basado en las expresiones de Juan 3,7, "os es necesario nacer de nuevo", él comienza señalando:

"Si algunas doctrinas, dentro del ámbito total del cristianismo, pueden propiamente llamarse fundamentales, indudablemente lo son estas dos: la doctrina de la justificación y la del nuevo nacimiento: la primera en relación con la gran obra que Dios hace por nosotros, al perdonar nuestros pecados; la segunda con la gran obra que Dios hace en nosotros, al renovar nuestra naturaleza caída. En orden cronológico, ninguna de estas es anterior a la otra. En el mismo momento en que somos justificados por la gracia de Dios mediante la redención que hay en Jesús somos también nacidos del Espíritu; pero en el orden del pensamiento, como se dice, la justificación precede al nuevo nacimiento. Primeramente concebimos que su ira es apartada, y luego que su Espíritu obra en nuestros corazones". ¹³

Queda claro que para Wesley, el Espíritu Santo tiene que ver con la parte más íntima del ser humano, quizás es lo más íntimo de Dios, relacionándose con lo más íntimo del ser humano. El mismo Wesley lo señala con las expresiones "lo que Dios hace en nosotros". Esto que Dios hace en nosotros, no es otra cosa que restaurar la relación rota que el ser humano ha tenido con Dios, manifestada después de la caída, en donde la imagen de Dios quedó deteriorada en grado sumo. Sin embargo, el mismo Dios provoca un acto salvífico, histórico, mediante el cual por iniciativa divina se ofrece la reconciliación. Wesley entiende que la finalidad de la religión consiste

10. Theodore RUNYON, op. cit. p. 35

11. Ibid. p. 52

12. Ibid. pp. 95-96

13. Obras de WESLEY, vol. III. p. 105

justamente en transmitir esta verdad, así lo dice en otro de sus escritos:

*"Sabéis que la gran finalidad de la religión es renovar nuestros corazones a la imagen de Dios, reparar aquella pérdida total de la justicia y de la verdadera santidad que padecemos por el pecado de nuestro primer padre. Sabéis que toda religión que no dé respuesta a este fin, toda la que se detiene lejos de esto, de la renovación de nuestra alma a la imagen de Dios, conforme a la semejanza de aquel que la creó, no es otra cosa que pura farsa y una mera burla de Dios, para destrucción de nuestra propia alma. ¡Oh, tened cuidado de todos esos maestros de mentiras que querrían haceros pasar esto por cristianismo! No los toméis en consideración, aunque vengan a vosotros con todo engaño de iniquidad, con toda suavidad de lenguaje, toda decencia, y aun con belleza y elegancia en la expresión, con toda profesión de buena voluntad hacia vosotros, y reverencia por las Sagradas Escrituras. Aferraos a la sencilla y antigua fe que ha sido una vez dada a los santos, y entregada por el Espíritu de Dios a vuestros corazones".*¹⁴

Entonces, el Espíritu de Dios es quien produce la fe en lo más íntimo de los seres humanos, trayendo como consecuencia la toma de conciencia de que Dios desea otra cosa para el hombre/mujer. Lo que Dios desea es restaurar a la persona, hacerla otra, que nazca otra vez. Esa verdad, esa conciencia y esa realidad, la produce el Espíritu Santo de Dios. Esta es una obra que el Espíritu Santo realiza en las capas más profundas de cada ser humano, de allí se habla de la obra de Dios "en" nosotros. Con ello no sólo se quiere verificar la individualidad de esa acción en cada persona, sino se quiere resaltar que en cada persona esa obra toma lugar en la dimensión más íntima del ser.

El Espíritu da testimonio a nuestro espíritu

Para Wesley, lo que Dios ha hecho en Cristo necesita ser recibido y causar efecto en el ser humano. El ser humano necesita apropiarse del acontecimiento de la salvación, no es suficiente con que Cristo haya muerto en la cruz y con ello ofrezca la justificación por nosotros (pro nobis), también importa que ese acto se produzca en nosotros (in nobis). ¿Cómo llegar a esto?, ¿Cómo puede el ser humano tener parte en el efecto de un acto divino tan trascendental? Wesley diría que es posible participar de este acontecimiento, es posible apropiarse de él, ello únicamente a causa de la acción del Espíritu Santo. Para este punto, Wesley tomará como bandera el texto de Romanos 8,16 "el Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios".

Este no es un tema menor en el plano de la fe y de la vida cristiana, es ni más ni menos que la esencia de la identidad cristiana. Se trata, algo así, de responder a la pregunta "¿somos o no somos?" "¡Cuántos han tomado la voz de su imaginación como el testimonio del Espíritu de Dios, creyendo

14. *Ibid.* p. 104

15. *Obras de WESLEY*, vol. I, p. 189

vanamente que eran los hijos de Dios al mismo tiempo que hacían las obras del demonio!"¹⁵

Aquí se encuentran dos expresiones. Primero el testimonio de nuestro propio espíritu y seguidamente el testimonio del Espíritu de Dios. ¿Qué pasa en nuestro espíritu, ante lo cual el Espíritu de Dios le comunica algo? Wesley dice que eso es "el testimonio de nuestra conciencia". "Es la conciencia de haber recibido, por medio del Espíritu de adopción, los dones mencionados en la Palabra de Dios y que pertenecen a sus hijos adoptivos: un corazón amante de Dios y del género humano, con la fe de un niño en Dios nuestro Padre, sin desear nada sino su comunión, depositando todos nuestros cuidados sobre él, abriendo nuestros brazos para recibir a toda la humanidad con sinceridad y amor fraternal, dispuestos a dar nuestra vida por nuestro hermano, como Cristo puso su vida por nosotros".¹⁶ En el fondo, lo que nuestro espíritu tiene es la conciencia de que hay algo que ha empezado a operar en el ser humano, que lo hace amar a Dios y a su prójimo. Existe por tanto, una medida exterior y objetiva, que induce a pensar que se está comenzando a gestar una nueva condición de ser persona, algo comienza a nacer en el ser humano, una nueva humanidad, otra condición.

En esta dirección Wesley concuerda bastante con la función principal que Lutero atribuía al Espíritu Santo. En su Catecismo Mayor Lutero se refiere en estos términos al Espíritu: "...ni tú ni yo podríamos saber jamás algo de Cristo, ni creer en él, ni recibirlo como nuestro Señor, si el Espíritu no nos ofreciese estas cosas por la predicación del evangelio...Dios ha enviado y anunciado su palabra, dándonos con ella el Espíritu Santo, para traernos y adjudicarnos tal tesoro y redención".¹⁷

Ahora, ¿Qué pasa con el Espíritu de Dios, cómo obra ante nuestro propio espíritu? La siguiente cita nos ayuda para apreciar la pertenencia que existe entre estas dos esferas, el Espíritu de Dios dialogando con el espíritu humano. Para Wesley, el Espíritu de Dios sería quien valida y certifica que lo que el espíritu humano vive y siente, no sólo proviene de Dios, sino que esa condición constituye al ser humano en hijo de Dios.

"Si todavía alguien preguntara: ¿Cómo da testimonio el Espíritu de Dios a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, excluyendo absolutamente toda duda y dando pruebas evidentes de que tenemos derecho al título de hijos?, diríamos que la respuesta es tan fácil como clara. Primero, en relación con el testimonio de nuestro espíritu. El alma humana percibe clara e íntimamente cuando ama, se deleita y regocija en Dios, de la misma manera que cuando ama y se deleita en las cosas terrenales, y no puede dudar si ama, se deleita y regocija, como no puede dudar de su existencia. Si esto es cierto, el siguiente silogismo es verdadero: Todos los que aman a Dios, y se regocijan y deleitan en él con un gozo puro y un amor obediente, son hijos de Dios. Yo amo a Dios, me regocijo y deleito en él. Luego, soy hijo de Dios. Un verdadero cristiano no puede dudar que es hijo de Dios. Está tan seguro de la primera proposición como de la veracidad de las Sagradas Escrituras. Y de su amor a Dios tiene una

16. *Ibid.* p. 194

17. Martín LUTERO, *Catecismo Mayor*, § 38 y 39.

prueba interna, evidente en sí misma. De esta manera el testimonio de nuestro espíritu se manifiesta en nuestros corazones con una convicción tan íntima que no deja lugar a la menor duda de que somos hijos de Dios." ¹⁸

En la teología de John Wesley, esta parece ser la primera de las acciones que el Espíritu de Dios comienza a realizar en la vida humana. Se trata de una Persona divina, que opera como un agente que viene para validar la nueva condición humana y concederle el nuevo status que ahora corresponde.

El Espíritu en el nuevo nacimiento

Esta doctrina es una de las favoritas de Wesley, una de las que podríamos decir sostienen el andamiaje de su teología. Pero más que su teología, si se mira ésta como una inteligencia de la fe, esta doctrina es la que le brinda soporte a la condición del ser humano que se dice cristiano. La experiencia del nuevo nacimiento y la doctrina que de allí se deriva, en realidad es el sostén de la vida cristiana. Por cierto, el texto favorito para este caso en Wesley es Juan 3,7 "os es necesario nacer de nuevo". Pero ¿por qué?

"Pero aunque el humano fue hecho a imagen de Dios, sin embargo no fue hecho inmutable. Esto hubiera sido incompatible con el estado de prueba en que Dios quiso colocarlo. Por lo tanto, fue creado capaz de permanecer firme y sin embargo sujeto a la posibilidad de caer. Y de esto Dios mismo le previno y le dio una solemne advertencia al respecto. Sin embargo, el hombre no permaneció en honra. Cayó de su alto estado. Comió del árbol del cual Dios le había ordenado: No comerás de él. Mediante este acto voluntario de desobediencia a su Creador, esta rebelión lisa y llana contra su soberano, declaró abiertamente que ya no quería que Dios gobernase sobre él; que deseaba ser gobernado por su propia voluntad, y no por la voluntad de quien le había creado, y que no buscaría su felicidad en Dios, sino en el mundo, en las obras de sus manos." ¹⁹

Pero, si bien existen razones para ser "otro", ¿cómo se produce esto? Wesley no pretende dar una explicación filosófica sobre esto, pero si quiere aclarar que se trata de una experiencia que debe ser comprendida en el ámbito de lo espiritual. Wesley dice: "Una persona puede nacer del Espíritu, en un sentido que contiene una analogía muy cercana al nacimiento natural". ²⁰

"Por tanto, aquí se manifiesta claramente cuál es la naturaleza del nuevo nacimiento. Es el gran cambio que Dios opera en el alma cuando la trae a la vida, cuando la levanta de la muerte del pecado a la vida de justicia. Es el cambio obrado en toda el alma por el todopoderoso Espíritu de Dios cuando ella es de nuevo creada en Cristo Jesús, cuando es renovada conforme a la imagen de Dios, en la justicia y santidad de la verdad, cuando el amor al mundo es transformado en el amor a Dios, el orgullo

18. Obras de WESLEY, vol. I., p. 197-198

19. Obras de WESLEY, vol. III., p. 107-108

20. Obras de WESLEY, vol. III., p. 131

21. Ibid. p. 114

en humildad, la pasión en mansedumbre, el odio, la envidia y la malicia en un amor sincero, tierno y desinteresado por todo el género humano. ²¹

Sin duda que en este punto existen muchos nexos con la cultura Pentecostal, puesto que es evidente que una de las marcas allí es expresar un testimonio personal en donde Dios ha producido un cambio que, si bien no están las explicaciones para presentarlo, sí están las evidencias de una nueva vida. Lo que importa para esta ocasión es destacar que esta obra es acción del Espíritu Santo, nadie la puede construir por sus propios medios. Por ello la acción del Espíritu está comprendida en el marco de la gracia, pues se trata de una operación frente a la cual no tenemos condiciones ni posibilidades de poder lograrla, simplemente la recibimos; acontece. Es decir, no cabe acá una explicación racional, por lo menos en cuanto a su origen, para ello Wesley cita el contexto en donde se produce el encuentro de Jesús con Nicodemo. En efecto, si en este nacimiento está como protagonista el Espíritu, no se puede olvidar que: "El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; más ni sabes de dónde viene, ni a dónde va; así es todo aquél que es nacido del Espíritu" (Juan 3,8).

Por último, me parece necesario destacar que en Wesley el bautismo no es lo mismo que el nuevo nacimiento. El los coloca como experiencias que, si bien tienen relación, no obstante no son la misma cosa. Para Wesley el bautismo es un signo exterior y visible, pero otra cosa es la regeneración, la cosa significada. Wesley dice: "Una persona puede ser nacida del agua, y sin embargo no haber nacido del Espíritu. A veces puede haber signo exterior donde no hay a la vez gracia interior". ²² De hecho, cuando Wesley trata el texto de Nicodemo en sus notas del Nuevo Testamento, particularmente en torno a las palabras "el que no naciere de agua y del Espíritu", él dice: "a menos que tenga la experiencia del gran cambio interior por el Espíritu y sea bautizado (cuando sea posible), como signo y medio de ese cambio." ²³

Pero hay más todavía, para Wesley el "nuevo nacimiento no es lo mismo que la santificación". ²⁴ Se entiende en la tradición wesleyana que el nuevo nacimiento es parte de la santificación, no toda dice Wesley; es el portón de entrada a ella. Wesley dirá: "Cuando nacemos de nuevo comienza nuestra santificación, nuestra santidad interior y exterior". ²⁵

El Espíritu y la santificación

Siguiendo a Theodore W. Jennings ²⁶, nos detendremos en cinco áreas que están implicadas en la santificación en la tradición wesleyana. Digamos que para Wesley la santificación era sinónimo del "crecimiento en el amor".

22. *Obras de WESLEY, vol. III, p. 138*

23. *Obras de WESLEY, vol. IX, p. 487*

24. *Ibid. p. 138*

25. *Ibid. p. 139*

26. Cf. Theodore W. JENNINGS, *Santificación y Transformación Social; desafíos para el pensamiento wesleyano en el siglo XXI. pp. 21ss.*

Pero, importa destacar las áreas o dimensiones en donde este crecimiento en amor se tiene que expresar en el ser humano:

a) Primero: la transformación del corazón. Cuando alguien vive por el Espíritu, entonces debe caminar en el Espíritu. San Pablo cuando habla de los frutos del Espíritu en Gálatas 5,22-25, lo que quiere decir es que la vida cotidiana de la persona deberá realizarse como dádiva ante los demás.

b) Segundo: la relación con las personas: la lengua. Para mostrar la eficacia de la gracia santificadora, el creyente deberá dar frutos visibles de este nuevo estado de vida que ahora posee. La apelación acá tiene que ver con la forma en cómo nos relacionamos con los demás. Aquí el sermón de la montaña es una base fundamental, como por ejemplo el llamado a perdonar (Mateo 6,14-15).

c) Tercero: la vida en el mundo: la vida económica. En esta área, la clave de la santificación para Wesley estaba dada en la mayordomía. El texto de Mateo 6,24, donde Jesús advierte de que nadie puede servir a dos señores, bien puede representar una clave para comprender esta faceta de la santificación.

d) Cuarto: la relación con los marginados: pecadores y pobres. La imagen acá nuevamente es la de Jesús, quien visita las casas y come con los pecadores (Marcos 2,15-17) y por otro lado anuncia el juicio para quienes no atendieron a los necesitados cuando estaban en sus desgracias (Mateo 25,31-40). Para unos y otros, pecadores y pobres, Jesús se muestra solidario y nadie que lo siga a él podría hacer caso omiso a estos grupos que los seguimos teniendo entre nosotros.

e) Quinto: la transformación de nuestra propia vida: la relación con Dios. El crecimiento cristiano implica una transformación en nuestra relación con Dios. Por lo tanto, la vida entera es, o puede ser, una alabanza a El. La exhortación de Pablo a los efesios puede tener sentido en esta dimensión: "Ustedes, como hijos amados de Dios, procuren ser como El..." (5,1-2).

En su Sermón titulado "la circuncisión del corazón" (predicado el 1 de enero de 1773), Wesley introduce tanto en la orientación que tiene la santidad, como las objeciones que muchos levantan cada vez que aparece este tema.


*"Esta es la triste afirmación hecha por un hombre excelente: «Quien predica hoy día los deberes esenciales del cristianismo corre el peligro que la mayor parte de sus oyentes lo consideren como un predicador de nuevas doctrinas». La mayoría de los seres humanos han desgastado de tal manera la esencia de la religión, si bien aún profesan retenerla, que tan pronto se les proponen algunas de las verdades que acentúan la diferencia entre el Espíritu de Cristo y el espíritu del mundo, exclaman inmediatamente: Traes a nuestros oídos cosas extrañas. Queremos, pues, saber qué quiere decir esto, aunque simplemente les predique a Jesús y la resurrección, con sus necesarias consecuencias. Si Cristo ha resucitado también ustedes deben morir para el mundo y vivir completamente para Dios".*²⁷

27. Obras de WESLEY, vol. I, p. 341

No obstante, al finalizar su sermón Wesley no puede sino subrayar la necesidad que los seres humanos tienen para "que todos sus pensamientos, palabras y acciones tiendan a glorificarle". En palabras del apóstol Pablo "Si, pues, coméis o bebéis, o hacéis otra cosa, hacedlo todo para la gloria de Dios" (1 Corintios 10,31).

Conclusión

En la tradición wesleyana el Espíritu es un agente divino, una persona divina de la trinidad que tiene su función por excelencia: santificar. La acción del Espíritu no es, nunca, una acción independiente respecto de las otras personas de la trinidad. El Espíritu viene a sellar lo que comenzó haciendo el Padre (buscando), lo que prosiguió haciendo el Hijo (encontrando) y que ahora el Espíritu Santo culmina (renovando). Es el Espíritu quien, es su propósito santificador, no cesa en su tarea de reconstruir la imagen de Dios en la persona. Todo ello indica que, la relación del ser humano con el Espíritu es siempre dinámica, es un dejarse poseer, es dar la chance a Dios para que la vida del hombre/ mujer sea "otra" y esta novedad de vida se vea reflejada en una práctica que ahora también es otra. Wesley no redujo nunca los aspectos de la fe a prolijidades ortodoxas, buscando el asentimiento de doctrinas por parte de las personas. Tratándose especialmente del Espíritu, es ni más ni menos que una vivencia, una fuerza y un poder, por medio del cual Dios desea renovar su creación, comenzando por los seres humanos. El Espíritu es quien hace operativo el plan de Dios, quien lo coloca en acción, buscando por sobre todo que lo que Dios ha hecho "por" nosotros pase a ser una experiencia "en" nosotros.



La liturgia femenina en el pentecostalismo: Una mirada centenaria a los ojos que lloran.

Introducción

*Natalia Salas

Tras cien años de pentecostalismo en Chile, al amparo de Dios, las mujeres han caminado bajo la lluvia y el sol de la mano de sus seres queridos, luchando día a día por avanzar espiritual y materialmente. Las iglesias pentecostales, en su mayoría pertenecieron a los sectores marginales y excluidos de la población, han sido permeadas en 100 años con cambios sociales tales como: movilidad social, aumento de los niveles escolares, anticoncepción y cambios de roles en las mujeres, entre otros. Las hermanas son quienes han contribuido enormemente al desarrollo y expansión de las iglesias pentecostales. Ellas son miembros activos que buscan la edificación de sus vidas a través de la búsqueda constante de Dios, mediante la presencia del Espíritu Santo.

Las mujeres en nuestro país se caracterizan por ser sentimentales y lloronas, en los cultos eclesiósticos esta forma de expresar sentimientos, es una conducta que se reproduce. La llegada del Espíritu Santo está acompañada casi siempre por signos visibles como la danza, el hablar en lengua, la risa santa entre algunos, pero el que más comúnmente encontramos es "el llanto". El llanto, dentro del lenguaje Pentecostal, es connotado como la máxima expresión de la presencia del Espíritu Santo, el brote de las lágrimas es un símbolo físico y visible del poder perceptible de la fuerza divina cuando se habla de temas relacionados con Dios. Esta acción de llorar puede ocurrir en cualquier momento de la liturgia.

Tras las huellas del pentecostalismo encontramos cientos de mujeres que a través de sus ojos han logrado ver lo que les tocó vivir, como un capítulo más del plan de salvación en la historia de la humanidad. Pero, también les ha tocado llorar. En sus relatos encontramos que esta expresión es parte cotidiana de cada una de ellas tanto en sus hogares como en sus iglesias. Intentar comprender la relación entre las mujeres, el Espíritu Santo y la manifestación de llorar en el espacio de la liturgia será el desarrollo en esta presentación.

La Liturgia Femenina

Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, "la liturgia es el orden y forma que ha aprobado la iglesia para celebrar los oficios

**Natalia Salas; Licenciada en Psicología, psicóloga, por la Universidad Bolivariana. Post Título en Psicoanálisis Freudiano y Lacaniano, ICHPA. Relacionadora Pública, IPEVE y Universidad Diego Portales. Profesora en el Área de Teología Práctica de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, pastora de la Iglesia Metodista Pentecostal.*

divinos y especialmente la misa"; en el caso de las iglesias evangélicas de corte pentecostal en vez del término misa se usa el de reunión o culto, cuyo orden está establecido para cada día de la semana.

La liturgia femenina no escapa a esto, las sociedades de damas, la reunión de mujeres o las hermanas dorcas, este último nombre es usado por la mayoría de los grupos pentecostales de mujeres en nuestro país, tienen pautas establecidas en su forma de realizar la liturgia.

Para todos los cultos pentecostales lo que siempre está presente es la búsqueda de la presencia del Espíritu Santo a través de sus distintas manifestaciones, en los espacios femeninos esta premisa también es válida. Las reuniones de hermanas son generalmente los días de semana en su mayoría son lunes, martes o miércoles en la tarde. Se escoge uno de estos días y se realiza una liturgia de oración, acompañada de alabanzas y lectura bíblica. En algunas congregaciones es permitido que las mujeres exhorten una porción bíblica leída, en otras sólo se sugiere leer un salmo sin exhortación. Generalmente, en estas reuniones se aconseja acerca de temas de la vida espiritual del cristiano como también, temas cotidianos como el matrimonio, la crianza de los hijos, la labor de la dueña de casa, entre otros; además, en algunas ocasiones, existe un espacio para la convivencia, un té después del servicio, una merienda para celebrar el cumpleaños de alguna anciana, la pastora o alguna hermana destacada, un taller de manualidades, etc.

Debemos notar que la mayoría de las mujeres que asisten a los cultos pentecostales femeninos son de estratos sociales bajos y medios - bajos, en menor medida medio-medio y muy escasamente medio alto. Mayoritariamente el nivel educacional es bajo, sobre todo en las personas de la tercera edad que son al menos un tercio de las participantes. En general, las mujeres jóvenes profesionales, técnicas o que ejercen un oficio a tiempo completo, no asisten a estos cultos por los horarios de estas reuniones que son entre las 14:30 y 20:30hrs. aproximadamente, con una duración promedio de entre 1 y 3 horas dependiendo de las actividades extra programáticas. Sin embargo, en cultos especiales femeninos de fin de semana, participan la mayoría de ellas. En todos estos espacios se da la posibilidad que los relatos de vida aparezcan en las oraciones, predicaciones, testimonios, las hermanas pueden verbalizar sus experiencias y afloran emociones humanas, ya sea por el dolor propio o ajeno, alegría u otra emoción. En estos espacios se da la posibilidad de compartir lo íntimo, por ejemplo: cuando una hermana pide la oración por un problema o una enfermedad, todas quedan en conocimiento de lo que ocurre en ese hogar, más adelante la hermana dará gracias públicamente por la solución del problema o la sanación de esa enfermedad, entonces las vidas de estas mujeres se van tejiendo en comunidad, además muchas veces son vecinas de barrio, lo que promueve las relaciones cercanas y afectivas. En el lenguaje de la liturgia siempre están presente las palabras Espíritu Santo, Espíritu de Dios, Espíritu Divino, ¡Dios está con nosotras! ¡sentimos la presencia del Espíritu! etc. Las hermanas en sus cultos hacen un llamado a expresar verbal y físicamente su participación, ya sea en las palabras propias del culto pentecostal tales como: ¡Amén! ¡Aleluya! ¡Gloria a Dios! y en las posiciones corporales parándose cada vez que algo les genera respeto, admiración o

contemplación; arrodillándose e incluso tendiéndose en el piso. La liturgia femenina es una liturgia acompañada de la invocación de la trinidad, cuando las hermanas hablan en el culto frecuentemente lloran al sentirse tocadas por Dios en los relatos de la vida cotidiana donde ven la mano del Señor a su favor, lloran cuando cantan, lloran cuando oran, a veces también lloran cuando leen la Biblia, al danzar, al abrazar, al profetizar o recibir una profecía.

En el lenguaje pentecostal siempre está presente el tema del pecado y el perdón entre otros temas, las mujeres cargan con mucha culpa por no sentirse suficientemente "buenas o exitosas". Las mujeres tienen roles diversos: trabajadoras dentro y fuera de la casa, esposas, madres, tías, abuelas, proveedoras, administradoras, hermanas en la fe, estudiantes, etc. La cultura chilena es cada vez más exigente frente al género femenino por lo que los niveles de stress aumentan y junto con esto, la angustia. La liturgia en la iglesia enrostra la falta del ser humano en pecado esto motiva que se intensifique el dolor en la mujer y sea más proclive a desbordarse afectivamente a través del llanto, en un espacio donde llorar está legitimado.

Nadie prohíbe llorar en los cultos pentecostales; al contrario se promueve como una expresión de arrepentimiento y/o súplica frente a lo divino, explicado por sus miembros, por la presencia de la tercera persona de la trinidad: el Espíritu Santo.

La liturgia femenina va acompañada de muestras de afectos manifestadas en el saludo y despedida que incluye estrecharse las manos, abrazos, besos en el rostro o manos, sonrisas y miradas cariñosas. Durante las alabanzas también hay indicaciones de afecto, hay un coro que dice: "Dame la mano y mi hermano serás", entonces la hermandad se da la mano, se abraza y se bendicen unos a otros.

En la liturgia el lenguaje verbal y no verbal está diseñado para que el culto sea un espacio de acogida, integración y desarrollo de relaciones de hermandad y generatividad porque en cada reunión semanal se van descubriendo historias que van teniendo la compañía y el soporte emocional del grupo, manifestado en frases tales como: "tenemos en oración a la hermana...", "agradecemos a Dios porque el marido de la hermana se convirtió al evangelio", siempre se promueve la fe puesta en práctica pero de manera pública para incentivar la fe de otras hermanas.

El espacio físico de la liturgia también promueve un espacio para ser consciente de la condición de humana. Los templos pentecostales en su mayoría tienen forma de casa y son pequeños o medianos, las decoraciones son simples, los asientos son bancas o sillas que se disponen mirando hacia el púlpito, los grupos de mujeres no completan el templo, esto hace que cada vez que entra una hermana al templo, las otras hermanas lo noten y la integren rápidamente, generando miradas de saludo y reconocimiento del grupo de pertenencia.

Al ser espacios cercanos no sólo las personas se sienten cercanas sino también la relación entre Dios y la hermandad, se vivencia la liturgia como un espíritu humano en contacto permanente con un Espíritu divino nombrado y sentido.

Las Emociones

En la liturgia pentecostal el componente emocional está presente porque la participación del grupo está siempre dispuesta a sentir la presencia del Espíritu y sus manifestaciones. Esta predisposición hace que el sujeto vivencie más intensamente cada momento de la liturgia.

Durante el tiempo de las reuniones femeninas, es altamente probable que cada hermana se contacte con algún sentimiento o emoción propia: "Las emociones son estados internos que no pueden observarse o medirse en forma directa. Conforme las personas responden a las experiencias, las emociones surgen de manera repentina".¹ El motivo por el cual los estados emocionales surgen en cada una de las participantes puede ser grupal o personal. Las emociones son estados internos pero que se expresan en el rostro, en el cuerpo, en la conducta humana. Las primeras emociones de los bebés son el llanto y la alegría. En la liturgia desde lo grupal y psicológico las emociones aparecen como una histeria colectiva, al presentarse exacerbación de las emociones de tristeza o gozo; desde lo individual, cada persona hará su propio insight con aquella palabra oída que lo conecta a su propia experiencia que se verá reflejada con expresiones como: alegría, ira, enojo, miedo, sorpresa y tristeza.

La histeria es un comportamiento colectivo, un fenómeno de masa, un fenómeno socio psicológico que comprende la manifestación de síntomas similares en más de una persona, ocurre cuando un grupo de personas cree que está sufriendo de una enfermedad o dolencia similar... luego que un individuo muestra el síntoma, los otros empiezan a manifestar síntomas similares, especialmente bajo condiciones de stress.²

El *insight* es la capacidad de darse cuenta, es contactarse con una vivencia y tomar conciencia de esa realidad, en la liturgia las hermanas emergen como sujetos que sufren dolor y se conectan con el dolor de otra, por ejemplo: al leer en los evangelios sinópticos el relato de la mujer que padecía flujo de sangre por 12 años y como Jesús sale a su encuentro y le dice "Ten ánimo hija tu fe te ha salvado."³ Quien escucha lo hace propio. La tristeza no sólo como emoción, sino como palabra dicha está presente en los cánticos, por ejemplo en el siguiente coro:

*"La tristeza puede durar hasta el anochecer.
Más la alegría viene con Cristo al Amanecer..."*

También está presente como término en la oración o predicación, por ejemplo: "no importa que estemos tristes en esta vida y suframos porque en la vida eterna estaremos felices para siempre".

Además de muchas referencias bíblicas, por ejemplo: Jesús lloró. (Juan 11,35) alusivas a la emoción que se manifiesta en el rostro a través de las lágrimas.

1. L. DAVIDOFF. *Introducción a la psicología*, México: Mac Graw Hill, 1993, p. 374

2. *Histeria colectiva*, Wikipedia, *La enciclopedia libre*.

3. *Santa Biblia*, Sociedades Bíblicas Unidas, 1960, p. 1058

en silencio, en soledad, en discriminación, junto a la esperanza de un nuevo desenlace positivo posible que gatilla en las hermanas contentamiento y gozo; entonces pasará de un estado de desesperanza a uno de esperanza. Todos estos procesos internos se externalizarán en conductas visibles que cada liturgia canaliza de acuerdo a sus costumbres.

Las emociones nos acompañan durante toda nuestra vida, el estrés, la tristeza, el dolor físico y psíquico, la alegría, los nervios y la angustia son sentimientos que podemos traducir en lágrimas, al ahogar el llanto sólo aumentamos la tensión y el malestar interior; por lo tanto llorar es una emoción necesaria de expresar y compartir como forma de liberación, alcance de bienestar y equilibrio interno.

Manifestaciones de llanto en la liturgia

En el espacio de lo cúllico femenino es donde aflora legítimamente el llanto toda vez que se reúne una congregación de hermanas a alabar al Señor. Las emociones de gozo y pena están presentes en los cultos femeninos, las dos se manifiestan con lágrimas en los ojos, es difícil a simple vista reconocer si una hermana llora de alegría o por la tristeza de su experiencia cotidiana, ya sea una enfermedad crónica, una mala relación conyugal, un hijo/a con problemas de dependencias (alcohol, drogas, etc.), pobreza, estas deben ser las más comunes entre muchas otras que se pueden citar,

El llanto es una forma de escape para cualquier emoción intensa y que nos sobrepasa, después de llorar queda una sensación de desahogo y tranquilidad, tanto niños como adultos muchas veces se quedan dormidos tras llorar, en este sentido el llanto en la liturgia tiene propiedades sanadoras, ya que se instala como un espacio legítimo para practicar en todos los cultos.

Desde la fisiología "llorar nos hace liberar adrenalina, una hormona que segregamos en situaciones de estrés, y noradrenalina, que actúa como neurotransmisor y tiene un efecto contrario al de la adrenalina".⁴ El llanto al igual que la risa es contagioso, por lo que suele suceder que si una hermana en la liturgia llora, muchas seguirán su ejemplo, las mujeres tenemos temas de dolor en común, por lo que es fácil conectarnos con el sentimiento ajeno que lo hacemos propio.

Se debe recordar que las hermanas que participan del culto, muchas veces conocen el momento de vida que está pasando la otra y cual es "la prueba" o "la bendición" que la hace llorar.

El llanto en la liturgia es una parte del aprendizaje humano, es una emoción unida y se instala como una herramienta liberadora de emoción. Generalmente se da en la himnología, una alabanza puede ser cantada y repetida muchas veces, al principio todos cantan, luego empiezan algunas hermanas a expresar a viva voz frases como ¡Gloria a Dios! ¡Aleluya!... Y comienzan a rodar las lágrimas por las mejillas, algunas hermanas lo harán según la sensibilidad en su espíritu de sentir la presencia de Dios en su tercera persona pero, muchas otras también llorarán porque es una pauta invisible

4. *El Universal.com.mx/salud*

establecida en la liturgia y es imposible tragarse las lágrimas. El llanto también aparece en la lectura y exhortación de la palabra, toda vez que se exprese que Cristo sufrió, murió y resucitó por todas las pecadoras de este mundo, el tema de la culpa aflora conectándose con el dolor. Otros temas como por ejemplo que Dios está presente y hay cualidades de él como padre "Dios es quien nos cuida, nos protege, nos provee, nos bendice"; "Jesús es nuestro único amigo fiel" y "el Espíritu Santo nos consuela", son palabras que hacen sentido a quien escucha porque apunta a la racionalidad del hombre; también hay cualidades de Jesucristo como amigo que nos socorre, acompaña y enseña.

En la oración y los ungimientos en la liturgia son espacios donde es posible llorar, sobre todo en las oraciones de intercesión por enfermedades y dificultades graves, la desesperación en la solicitud es acompañada de un gemir y lágrimas, en los ungimientos de imposición de manos es altamente probable que quien se arrodilla para ser ungido se levante llorando tras el ungimiento, en este acto quien lo solicita debe reconocer que no hay suficiente fe para orar por sí mismo y debe recurrir a otra persona que posea más fe para que interceda, por lo tanto está en un estado emocional muy vulnerable facilitador del llanto. Por otra parte, suele ocurrir que en este acto el Espíritu de Dios se manifieste como consolador y sanador entonces, frente a esta vivencia sentida la hermana llorará.

Cada momento de la liturgia pentecostal podría ser un espacio donde las hermanas lloren, incluso en los avisos, si alguien en ese momento da las gracias por una gran sanidad o un milagro hecho por Dios puede ser el momento de vaciar la emoción.

En los testimonios y experiencias de vida que se relatan en los cultos femeninos, cada mujer puede pensar que también podría ser sujeto de esa vivencia, cuando la que habla frente al grupo comienza a contar su dolor y empieza a llorar, las demás llorarán junto a ella, en el desenlace de la narración del testimonio donde se da cuenta de la obra de Dios a favor de la hermana y ella se siente triunfadora por la misericordia de Dios. En ese momento, se mezcla un llanto con dos emociones: una de alegría por la felicidad recibida acompañado del ser consciente de la pequeñez del ser humano sin Dios y una de angustia frente a la debilidad humana que nos toca vivir día a día como seres frágiles y débiles.

Mujeres y hombres lloran en el culto

Nuestra sociedad no tiene la costumbre de llorar en público, en especial en el caso de los hombres, no es frecuente, las familias enseñan a los niños desde pequeños "los hombres no lloran"; sin embargo, el llanto es parte integral de su desarrollo, en los bebés es la forma de comunicar sus necesidades básicas de hambre, sueño, frío.

Si los niños no lloran, lo harán escondidos, en silencio o frente a un adulto que les permita la posibilidad de hacerlo, o en otro lugar que puede ser el colegio, la casa de un familiar e incluso la iglesia.

A quienes no se les permite llorar crecerán con sentimientos de enojo

y rabia, las lágrimas reprimidas pueden enfermar el cuerpo y el alma. Socialmente llorar puede significar debilidad; especialmente los hombres aprenden a esconder las lágrimas, sin embargo es en el espacio del culto donde los hombres reaprenden a expresar su tristeza por medio del signo visible del llanto.

Llorar en público significa dejar caer las corazas que cubren las emociones, perder el control de los ojos que se humedecen y brillan, dejar de lado la vergüenza, emerger plenamente humano, cristiano, pentecostal.

Espíritu Santo en la liturgia femenina

El Espíritu Santo es prometido a todos los creyentes (Hechos 2,38), a los que lo pidan (Lucas 11,13). En las liturgias cristianas la invocación del Espíritu de Dios es una constante desde el inicio del culto hasta el final, buscar la plenitud del Espíritu es lo que promueve quienes coordinan y exhortan. Hay una dirección explícita sobre el lugar del Espíritu en la vida de cada creyente participante, todos los sentidos están puestos en sentir su presencia.

Durante el desarrollo de las reuniones suele nombrarse el Espíritu de Dios en muchos sentidos, algunos ejemplos de ello son: Como aliento de vida que Dios da al hombre cuando lo crea, en la creación Dios sopla en el cuerpo deja una parte de él y ese sería nuestro espíritu que siempre estaría en la búsqueda del encuentro de lo que le falta, por lo tanto la angustia del hombre estaría siempre presente; en la liturgia se buscaría la presencia del Espíritu Santo para hacer una conexión espiritual con el espíritu de cada hermana. Cuando la coordinadora dice: "en este culto falta algo" "no nos podemos ir vacías" aun cuando se hayan realizado todos los ritos de la liturgia, hará referencia a este encuentro Espíritu de Dios-espíritu del hombre necesario e imprescindible en cada reunión.

El Espíritu es un Don, Dios lo regala a quien él quiere, por lo tanto, durante el culto cada hermana tratará de ser agradable a Dios para recibir ese don, en la súplica y el gemir estará siempre la emoción de llorar. El Espíritu de Dios es Innegable, desde las resoluciones adoptadas en el año 381 en el Concilio de Constantinopla que declaró "Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre. Junto con el Padre y el Hijo recibe adoración y gloria" ⁵ hasta la hermana analfabeta que sólo practica lo que escucha, ninguna hermana pentecostal dudaría de la existencia y presencia del Espíritu Santo.

El Espíritu Santo Bautiza, esta es una experiencia que marca un antes y un después en la vida del cristiano, es así que en cada culto algunas hermanas están pendientes de vivir este bautismo y lo buscan incansablemente; quienes lo han recibido verbalizan haber sentido un fuego desde la cabeza a los pies, seguido de agua que corre por su interior, seguido por muchos días de gozo, risa, hablar en lenguas y profetizar, entre muchas otras.

La unción del Espíritu Santo, se refiere a recibir una porción del Espíritu en el cristiano "Reciba la doble porción del Espíritu" "llene su lámpara

5. "Espíritu Santo," *Enciclopedia Microsoft® Encarta® Online 2009* <http://es.encarta.msn.com> © 1997-2009 Microsoft Corporation.

hermanita "que su copa esté rebozando" son frases frecuentemente escuchadas estos últimos años.

El Espíritu Santo otorga dones diversos; en las reuniones femeninas, hay dos que las hermanas practican constantemente: el don de la oración y el don del ungimiento. La oración es un diálogo entre el creador y la criatura, un espacio de intimidad. En la actualidad, la violencia verbal presente en muchas familias deja poco espacio para expresar pensamientos y emociones, en la oración la hermana puede presentar sus ideas sin miedo ni exclusión, por lo tanto es un espacio del cual se apropia y lo vivencia en plenitud. Respecto a los ungimientos, éste siempre será dirigido por la hermana que tenga el Don de sanidad o el poder del Espíritu Santo para realizarlo, sin embargo el resto de las hermanas también extenderán sus brazos para ayudar a clamar, por lo tanto es una experiencia colectiva donde el Espíritu se mueve y manifiesta en presencia y en respuesta, este acto se realiza en todas las liturgias femeninas como una instancia esperada que ninguna quiere perder, incluso a veces se repite al final del culto para quienes llegan atrasadas.

Espíritu, Cuerpo y Alma

En la liturgia cada una asiste al culto en cuerpo, alma y espíritu, sin embargo muchas veces escuchamos: "llegué con el espíritu seco", "mi alma se está muriendo", "tengo una lucha entre la carne y el espíritu, mi espíritu quiere congregarse, pero mi carne no lo deja".

Los términos espíritu y alma referidos al ser humano los usamos como sinónimos en la liturgia pentecostal. El dualismo moderno hace confrontar en el ser humano los principios material (cuerpo) e inmaterial (alma y espíritu). En la visión israelita hebrea el ser humano forma una unidad indisoluble entre alma (*nephesh*), carne (*basar*) y espíritu (*ruaj*). En los encuentros femeninos las mujeres pueden explorar sus emociones sin cesura, pueden mirarse el alma unas con otras, pueden conectarse en Espíritu, ya que son seres únicos e irrepetibles pero con problemáticas comunes y transversales.

En una sociedad rápida, estresada, donde el hombre vive alienado, el ser humano se enferma no solo física sino también anímica y espiritualmente, la liturgia femenina entonces se presenta como el espacio hospitalario para curar las enfermedades del alma, sin tener que explicar su origen, sino más bien presentando las heridas para ser desinfectadas y sanadas, en un grupo que está presente semanalmente como soporte emocional y espiritual para la mujer.

En la actualidad en la liturgia femenina el espíritu y el alma son la preocupación del grupo, la mayoría de los consejos apuntan al cuidado de la vida espiritual actual y la preparación para la vida eterna; este último tema conecta obligatoriamente con el tema de la muerte, lo que trae un cúmulo de emociones y entre ellas la angustia de morir, esto podría desembocar en una preocupación dolorosa en las hermanas, expresada en llanto.

Aportes al Centenario Pentecostal 100 años de camino

Antes del avivamiento de 1909, hubo una búsqueda para recibir una mayor presencia del Espíritu Santo de Dios, es allí cuando la súplica en la oración, posibilita el surgimiento de las emociones, gemir y llorar se presentan como una forma de solicitar perdón ante Dios y clamar para recibir el bautismo del Espíritu.

El rol de las mujeres es fundamental, una muestra de esto fue el folleto que llegó en 1907 a Chile, donde da cuenta del bautismo del Espíritu Santo, escrito por miss Minnie Abrams colaboradora de Pandita Ramabai y compañera de estudios de Mary Anny Hilton, esposa del pastor Hoover.

Las hermanas han sido voceras de este avivamiento pentecostal en la historia, muchas de ellas anónimamente han hecho grandes contribuciones.

Las emociones han estado presente en las liturgias con más fuerza cuando se trata de avivamientos pentecostales, el pastor Hoover describe el 21 de febrero de 1909 "...cantando un himno en voz baja; cuando sintió que la voz se quebraba y que ya no podía cantar sino que rompió en un llanto que le sacudió todo, a la vez que se llenó todo el ser hasta la punta de los dedos de una dulzura indescriptible, y en medio de llantos salían las palabras..."⁶


En diversos testimonios que se transmiten especialmente por medios orales se da cuenta que durante el avivamiento y en los decenios posteriores como las niñas, señoritas, adultas y ancianas de la iglesia mientras buscan la santidad y el perdón, constantemente terminan llorando y gozando de la presencia del Señor.

En cien años el gran aporte de las mujeres al pentecostalismo en su liturgia ha sido sin duda la oración y unguimiento como una herramienta usada por las hermanas para cada restauración, solución de conflicto, planificación futura y junto con esto están los relatos de vida que van co-construyendo la historia cristiana de la red de hermanas en comunidad, donde cada una puede emerger como sujeto en plenitud de sus emociones humanas.

Las mujeres dentro de sus reuniones tienen un espacio para expresar sus emociones, contemplar y pensar sobre sí mismas, el mundo que les rodea y sus afectos, por lo que es altamente probable que al contactarse consigo mismas puedan ver todas aquellas dificultades cotidianas con las que conviven, lo que se traduciría en una pena que se desborda en cualquier momento a través del llanto.

También, durante el espacio litúrgico ellas sentirán alegría mediante los mensajes de esperanza y la sensación de libertad que experimentarán; esto se traducirá en gozo, que en su máxima expresión estará marcado por lágrimas de felicidad, dando a entender que la presencia del Espíritu se manifestó. Por ejemplo: en una visión respecto a una circunstancia futura positiva que se expresará en lágrimas de alegría. Ya sea la explicación de un pasaje bíblico, la narración de un testimonio, en medio de la interpretación de una alabanza o en el unguimiento, entre otros ejemplos, el llanto siempre está presente por ser una herramienta de sanación legitimada y comprobada, además podemos recordar de acuerdo a nuestras experiencias "después de llorar se ríe más y mejor".

6. W. C. HOOVER. *Historia del Avivamiento Pentecostal de Chile*. Reedición de la obra original publicada en 1926. Ceep Ediciones, 2000.



¿Qué impide que seamos como la Iglesia Primitiva? El Espíritu Santo en la hermenéutica bíblica Pentecostal: Lectura y praxis.

Introducción

*Jaime Alarcón

Celebramos el centenario del pentecostalismo en la primera década del siglo XXI, en una época definida como postmoderna, o para algunos de una época moderna más reflexiva, en donde la razón busca un equilibrio con la experiencia emocional. No es una época fácil, según las palabras del historiador Justo González - el cristianismo - se enfrenta a una época que nos deja "perplejos."¹ Sin embargo, ahora, lo subjetivo cobra un nuevo valor y pretende ser un legítimo complemento de una verdad que ve su realización no en lo abstracto, sino en la encarnación de una práctica. Según la opinión de Justo González:

*"Un caso similar ocurre, hoy día, en la teología sistemática. El siglo XX valoró los teólogos que elaboraron grandes sistemas filosóficos de interpretación de la realidad, dejando los pastoralistas de lado. (...) "De igual modo, si hace algún tiempo se valoraba en la labor teológica la esquematización sistemática, el colocarlo todo bajo un solo sistema que lo explique todo y que trate sobre cuanto tema pueda ocurrírse nos, hoy volvemos a ver que la buena teología se mide, no por su inflexibilidad sistematizadora, sino por la obediencia que produce - **obediencia tanto de pensamiento**, siendo fiel a la fe de los apóstoles, **como de acción**, sirviendo y obedeciendo a la voluntad de Dios. Es por eso que, mientras en el siglo pasado se apreciaba sobre todo el edificio imponente del sistema hegeliano, hoy se aprecia mucho más a Kierkegaard, quien criticó ese sistema insistiendo en que lo que se requiere de nosotros no es que construyamos un sistema imponente que sea ajeno a la realidad cotidiana y existencial, sino más bien que seamos obedientes precisamente en esa realidad que no se ajusta a sistemas ni esquemas puramente intelectuales o teóricos."*²

*Jaime Alarcón, Magíster en Teología por el Instituto Ecuménico de Post Grado en San Leopoldo, Brasil. Bachiller en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile. Diplomado en Género y Teología, por la Universidad Bolivariana. Profesor en el área de Sagrada Escritura y Secretario Académico.

1. Justo GONZÁLEZ. Retorno a la historia del pensamiento cristiano, p.14. El autor argumenta que: "El denominador común en todos estos comentaristas es la perplejidad. (...) Las teologías tradicionales que muchos hemos aprendido, sean liberales o fundamentalistas, no nos ayudan mucho ante tales perplejidades. Las teologías más conservadoras dirían sencillamente que nuestro problema es falta de fe; y las más liberales dirían que es falta de entendimiento. Pero ninguna de ellas nos abre caminos de esperanza y de obediencia en estos días al parecer sin precedentes."

2. Justo GONZÁLEZ. Juan Wesley: Herencia y promesa, pp.68-70. (Las negritas son nuestras).

Por lo tanto, nuestra valoración del aporte del pentecostalismo, en medio de una sociedad post-moderna, no radica en la existencia o inexistencia de una teología sistemáticamente elaborada por ellos; sino en la obediencia de una praxis de fe vivenciada en la experiencia religiosa cristiana, que guía a la encarnación de la voluntad de Dios en medio de nuestra historia contemporánea, a través de la acción del Espíritu Santo. Una de las características del movimiento pentecostal es la estrecha relación entre el creer y el hacer, el pentecostalismo nace con la pretensión de unir ambos aspectos en la vida del cristiano. Por ejemplo, una descripción del movimiento realizada por William Hoover³ enfatiza la estrecha relación de obediencia y fidelidad del creyente pentecostal a la acción del Espíritu Santo:

"Yo creo que el verdadero secreto de todo el asunto es, que real y verdaderamente creemos al Espíritu Santo - le confiamos, de veras - le reconocemos, de veras - le obedecemos, de veras - le damos libertad, de veras - creemos, de veras, que aquella promesa en los Hechos 1:4,5 y Joel 2:28,29 es para nosotros, y hemos cesado de hablar de ella, y creer de ella mientras continuamos serenamente o sin esperanza, en nuestra acostumbrada rutina."

A cien años del surgimiento del 'movimiento pentecostal' en Chile, revisaremos la génesis de este movimiento cristiano y su relación con la Biblia y con el Espíritu Santo, con el propósito de buscar un paradigma teológico que nos ayude a unir la teoría con la práctica, la fe con la obediencia y la ortodoxia con la ortopraxis.

La lectura de la Biblia ha originado - en el campo pentecostal - un movimiento misionero que lo ha llevado a masificarse, en un siglo, por todo el país. Dicho movimiento, tanto en Chile como Latinoamérica, además de los énfasis doctrinales protestantes de: "Solo Cristo, solo Gracia, solo fe" tiene su impulso en una hermenéutica bíblica especial. Dicha hermenéutica trataremos de sistematizarla, a través del uso de algunos principios de la Fenomenología de la Religión que interpreta y busca sentido a la 'experiencia religiosa' y, de la semiótica; pues a nuestro entender estos dos elementos se conjugan en la experiencia religiosa pentecostal dando origen a una hermenéutica bíblica original. Finalmente, aplicaremos dicha hermenéutica a una relectura del libro de los Hechos de los Apóstoles, para una mejor comprensión y aplicación metodológica.

El desarrollo del movimiento pentecostal ha sido sujeto y objeto de una multiplicidad de investigaciones interdisciplinarias: factores

3. W.C. HOOVER. *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile*. Concepción: CEEP Ediciones, 2000, p.30.

sociales, históricos, culturales, antropológicos y religiosos han sido ampliamente analizados. Y en honor a la verdad, cada una de estas miradas ha contribuido con su grano de arena a una comprensión más integral del desarrollo del pentecostalismo en América Latina. Sin embargo, el presente ensayo desea centrarse en la génesis del movimiento pentecostal - como mito fundante -, a la luz de la 'hermenéutica bíblica'. Sostenemos la hipótesis que en esta relectura bíblica pentecostal, aparentemente ingenua y desvalorizada por los criterios racionales de la ciencia bíblica de la modernidad, se oculta una hermenéutica bíblica centrada en el sentimiento (en la línea de F. Schleiermacher), que alcanza la verdad de los textos y su praxis, articulándose en forma paralela y complementaria al paradigma racional. Dicha hermenéutica bíblica pentecostal se podría definir como el de una: "lectura bíblica a partir de la certeza de la experiencia religiosa, y de una experiencia religiosa modificada por la Biblia (semiótica)". Demostraremos que la hermenéutica pentecostal no arranca desde un conocimiento racional, sino de la aprehensión de un sentido del texto bíblico que interpela al lector(a) pentecostal a la vivencia de una experiencia religiosa, mediada por la narración y el símbolo, que lo conducen a una conversión en Cristo y una praxis misionera. Es decir, interpretaremos esta experiencia desde la perspectiva de una 'fenomenología del cuerpo vivido', propuesta elaborada por el filósofo Maurice Merleau-Ponty y de Célida Godina Herrera ⁴, propuesta que básicamente describe la experiencia subjetiva no en forma descriptiva y objetivadora de dicha experiencia, sino desde la vivencia de un mundo religioso experimentado por el cuerpo del hombre y mujer pentecostal. Para un pentecostal ser cristiano(a) es seguir a Jesús de Nazaret en el camino, desde una comunidad que acepta la radicalidad de sus exigencias, en medio de un mundo siempre cambiante y adverso ⁵; por eso caminar junto al Espíritu Santo es vivir

4. Maurice MARLEAU-PONTY, *Fenomenología del cuerpo vivido*. Citado por: Célida GODINA HERRERA. "La Teoría de Género en la Perspectiva Fenomenológica del Cuerpo Vivido." Extracto de la tesis que la autora defendió en la UNAM, en marzo de 2001, para obtener el grado de Maestra en Filosofía. Artículo virtual consultado el 5 de Noviembre del 2007. Encontrado en: Este filósofo desarrolló una fenomenología a partir de la vivencia de los cuerpos de las personas, descubriendo así el sentido de la existencia encarnada en un cuerpo y reconociendo, en él, el lugar de la percepción y el punto de partida de un análisis esencial de la existencia. Por otro lado la filósofa mexicana Célida Godina H. aplica estos principios fenomenológicos a la lectura de la experiencia de las mujeres. Dentro de este marco conceptual, Célida, analiza el problema del cuerpo y más específicamente del cuerpo vivido. Comprendiendo el concepto "cuerpo" como un mundo de significaciones: afectivas o valorativas, históricas o culturales. Afirmando que sobre la percepción del cuerpo ha influido: la religión, el arte y la cultura en general.

5. Eduardo DELÁS. *Seguir a Jesús de Nazaret hoy. La Iglesia en el Camino*. Barcelona: Ateneo Teológico - Lupa Protestante, s.f., p.10.

la vida en la seguridad de la fe en medio de un mundo paradójico.

Nos confrontamos con la tensión dialéctica, entre lo que "es" de hecho la lectura exegética (académica y racional) de la Biblia, y la práctica de una lectura pentecostal a partir de la experiencia religiosa; la que a su vez no debe confundirse con una 'lectura popular'⁶ de la Biblia. Vista desde una perspectiva hermenéutica, la lectura pentecostal de la Biblia logra alcanzar lo que se define como "el círculo hermenéutico", a partir de una lectura intuitiva de un texto narrativo y de una apropiación de los símbolos, logrando así una 'fusión de horizontes' centrada en la experiencia religiosa vivenciada por el cuerpo y no en la exégesis, es decir centrada en una 'fenomenología de la religión'. Por lo tanto, dicha lectura escapa del conocimiento racional, ubicándose dentro del terreno de los sentidos; es decir dentro de un plano de una fe en acción; pero que no está disociada de la razón, sino que viene a complementarla.

1. Biblia e Identidad Pentecostal

Las primeras generaciones de pentecostales se definen como personas de un solo libro, la Biblia. Tal es la importancia de la Biblia en la vida del hombre y mujer pentecostal, que ella se constituye en la orientadora de todas las decisiones y acciones de su vida.⁷ La Biblia toda es asumida por el creyente pentecostal como una especie de "Torah", la que orienta su accionar para la vida, o mejor dicho, la nueva vida en Cristo. El pentecostal se asume, como persona convertida a Cristo, como una persona importante para: su familia, su comunidad de fe, su trabajo y por extensión de su sociedad.⁸

Como se puede apreciar, el principal problema de la "lectura pentecostal de la Biblia", según la opinión del teólogo Juan Sepúlveda, es su dificultad para analizar la realidad, ya que ella se encuentra

6. Entendemos por 'Lectura Popular de la Biblia' aquella lectura que a partir de la aplicación del Método Sociológico, conocido popularmente como 'Método de los Cuatro Lados', se realiza una relectura de la Biblia a la luz de los problemas modernos contextuales que aquejan a la comunidad de fe.

7. Juan SEPÚLVEDA, "Biblia y Catequesis. Hacia una práctica de relectura bíblica en el campo pentecostal." En: *Pastoral Popular*, 32 (2): 164-176, 1982. El autor describe la importancia de la Biblia para el creyente pentecostal en diez puntos que comprenden la relación entre texto y vida.

8. Bernardo L. CAMPOS M., "El Pentecostalismo, en la Fuerza del Espíritu". Artículo virtual, consultado el: 12-09-2008 en: . El autor destaca que: "Lo significativo del hecho es que como movimiento de espiritualidad es constituyente de identidades. Ser "Pentecostal" como ser "católico" o ser "protestante", es una manera de ser en sociedad. Como movimiento espiritual, la pentecostalidad no tiene fronteras ni de clase ni de ideología, ni de territorio ni de confesión. Tiene la capacidad de permear diversas clases sociales frecuentemente antagónicas y procesos históricos radicalmente opuestos."

"Y en ese mundo de imágenes y frases bíblicas, las respuestas se conocen antes de alcanzar a formular las preguntas" ⁹, cayéndose en un 'pre-juicio'. Personalmente considero que al lector(a) pentecostal no le interesa estructurarse mentalmente en categorías propias de la modernidad (razón), más bien éste busca interpretar la realidad desde categorías míticas (pensamiento religioso-mágico) articuladas a través de su experiencia religiosa vivenciada en su propio cuerpo, pues allí radica la fuente de su conocimiento. Aquí nos encontramos en una continuidad con el pensamiento hermenéutico de F. Schleiermacher. Y este re-encantamiento de la realidad secularizada con un pensamiento mágico-sagrado es el aporte del pentecostalismo a la posmodernidad. La cosmovisión pentecostal es una forma de protesta a un mundo secularizado, que mató el misterio, que no deja espacio para lo sagrado y que pretende explicar toda la realidad en forma racional.

2. La Acción liberadora del Espíritu Santo generadora de un nuevo mundo

En la Biblia el Espíritu Santo es representado como una energía, un poder que viene de Dios y llega al ser humano, por medio de la Palabra. En el Antiguo Testamento el "Espíritu de Dios no se ha revelado todavía como una persona, sino como una fuerza divina que transforma personalidades humanas para hacerlas capaces de gestos excepcionales."¹⁰ De esta forma el Espíritu (ruâh, que en hebreo es femenino) toma posesión de las personas, muchas veces en contra de su voluntad, y los impulsa a la acción misionera. El ser humano no es dueño de este hálito de vida, aun cuando tenga conciencia que no puede prescindir de él y que muere cuando se extingue.¹¹ Pero no se trata de cualquier acción humana o praxis, el poder del Espíritu Santo, en la Biblia, es el impulso divino que conduce a la praxis humana involucrada y comprometida con la defensa y preservación de la vida, es decir con la salvación que implica una 'calidad de vida'.

En el Antiguo Testamento el Espíritu Santo es simbolizado de diferentes maneras: como una fuerza o energía avasalladora que impulsa a una acción, como una brisa suave que comunica y consuela, como un silencio que trae paz y como un medio ambiente vital que permite un accionar liberador del ser humano. En todas estas descripciones queda en evidencia que la persona es acogida por el Espíritu Santo en

9. *Ibidem*, p. 167

10. Xavier, LEÓN-DUFOUR (Dir.). *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 1965, p.257.

11. *Op. cit.* p. 255

todo su ser, y a través de esta experiencia religiosa extraordinaria, vivenciada en su cuerpo, la persona puede ver al mundo con otros ojos, los ojos de Dios, los ojos del amor por toda la humanidad.

La palabra ruâh (viento) fue tomada de conceptos provenientes de la lengua acadia, y adaptados a la fe hebrea, según Henri Caselles.¹²

"Los babilonios distinguían así entre el viento violento y terrible (sharu) y la brisa ligera y refrescante del norte (zaqiqu). Las personalizaban y a veces las disimulaban, ya que toda fuerza de Vida era un dios. Los Israelitas distinguieron entre la ruah silenciosa que roza la piel (Job 4,15) y la ruah violenta que "parte las montañas y destroza las rocas" (1 Re 19,11). La ruah ligera será a veces un "espíritu", como el zaqiqu. El viento puede ser un viento del este que [seca] los campos y trae los saltamontes del desierto (Ex 10,13), o el Viento fresco del oeste que viene del mar y los expulsa (Ex 10,19). De aquí vendrán las imágenes bíblicas de la ruah como sopro o viento."

Como sea la forma de actuar del Espíritu Santo, representada en la Biblia, las consecuencias siempre son las mismas, el Espíritu Santo actúa sobre los cuerpos de las personas, trayendo para sus vidas una experiencia de: liberación, juicio, arrepentimiento, conciencia y una nueva visión de la realidad.

En el ciclo de Elías-Eliseo se menciona la palabra ruâh, no como un elemento natural (viento), sino como realidad dinámica ligada a la presencia o a la acción de Dios en la historia de los seres humanos (signo que anticipa la lluvia fecunda en 1 Re 18,45; 2 Re 3,17).¹³ Por otro lado, el Espíritu Santo actuando sobre la persona del profeta Ezequiel lo conduce a cambiar su visión de la realidad y a comprender una nueva forma de actuar de Dios en la historia de Israel: "Dios castiga a su pueblo idólatra usando a los Babilonios como instrumentos del castigo de Dios" (Ez 36,16-22). Este cambio de visión de la realidad solamente lo permite la acción del Espíritu Santo.

El Espíritu Santo concebido en el Nuevo Testamento se asume como persona y pierde su género femenino de la lengua hebrea, para ser identificado en género masculino en la lengua griega. En el Evangelio de Juan recibe el nombre de "Paráclito" (Jn 14,16), palabra griega que literalmente traducida en su sentido se refiere a aquel que habla por otro que no puede hablar. Por esta razón, algunas Biblias lo traducen

12. Henri CASALLES, "Espíritu y Ruah en el Antiguo Testamento". En: Jesús M. Assurmendi et alii. *El Espíritu Santo en la Biblia*. En: Cuadernos Bíblicos, 52, Estella-Navarra: Verbo Divino, 1986, p. 22. Caselles describe en breve resumen histórico el uso del término ruâh en la literatura veterotestamentaria.

13. Gérard BLOCHAT, "El Espíritu de Elías reposa sobre Eliseo". En: Jesús M. Assurmendi et alii. *Op. cit.*, p. 9

como Abogado ¹⁴. La misión del Espíritu Santo es precisamente hablar por Jesucristo que ya no está visible en la historia. El Espíritu testifica de Jesucristo y certifica la veracidad de su relación con el Padre y la efectividad del Padre en su obra en la historia humana. Juan dice que Jesucristo volvió al Padre, pero estará con nosotros "para siempre" (Jn 14,16). Al concebirse como persona al Espíritu Santo se origina una relación de persona a persona, se establece una relación personal en donde el cuerpo está integralmente incluido. El Espíritu Santo viene para proseguir el magisterio de la esperanza y recordarnos todo lo que Jesús enseñó (Jn 14,16). Viene para dar testimonio de la obra de Jesucristo y a la vez hacer de cada uno de nosotros(as), testigos del Señor (Jn 15, 26-27). Juan enfatiza que es el "espíritu de verdad" (Jn 16,13) que nos guía a toda verdad; verdad que está fuera de los cánones y sentido filosófico. Para Juan la Verdad es una persona. Se llama Jesús el Mesías, Hijo de Dios. El mismo Jesús ha dicho: "Yo soy la Verdad y la Vida" (Jn 14,6).

Jesucristo al irse nos ha dejado su Espíritu, con el propósito de conocer lo que realmente acontece en un mundo que está en tinieblas. De alguna manera, tomamos conciencia que no tenemos conocimiento de la realidad última de las cosas que suceden en nuestra sociedad. Vivimos en un mundo en donde hemos aprendido a desconfiar los unos de los otros, la duda nos circunda y nos alejamos unos de otros. A esta situación el evangelio de Juan la llama andar en tinieblas. Por eso el Espíritu de Verdad, o sea el Espíritu de Jesucristo, viene ahora para disipar esas tinieblas, para revelar esa verdad de lo que ocurre, para establecer nuevos vínculos de comunión entre los seres humanos.

El Espíritu Santo quiere hoy, como siempre lo ha querido, renovar la Iglesia. Porque, sin una Iglesia renovada y siempre renovándose, no es posible el nacimiento de una nueva criatura, y a través de la acción de ella el nacimiento de un nuevo mundo. La nueva creación que el Espíritu Santo quiere hacer entre nosotros(as) pasa, necesariamente por la Iglesia, por su testimonio, por su acción pastoral. Y no se puede propiciar la renovación si a su vez, quien es responsable de llevarla adelante no se renueva a sí misma. Por eso, según la opinión del teólogo Dagoberto Ramírez ¹⁵, la Iglesia -nuestra Iglesia chilena- necesita tener antes que nada, buen oído, para oír "lo que el Espíritu dice a las iglesias" (Apocalipsis 2,7).

Como podemos observar, el Espíritu Santo toca al ser humano, en medio de un contexto de cerrazón de los horizontes utópicos, para

14. Dagoberto RAMÍREZ. "Pentecostés. Espíritu de Vida". En: *Pastoral Popular*, Año 1997, pp. 37-38

15. *Idem.*, *Ibidem.*

abrirle un mundo nuevo de posibilidades, para renovarle la visión de la realidad y abrirlo a la esperanza de la concreción de un nuevo mundo. Encarnación de esa Palabra de Dios en la historia, mediada por la cultura humana, que se expresa a través del cuerpo de las personas que viven en medio de esa realidad.

Cuando revisamos la génesis del Pentecostalismo chileno, debemos tener presente esta dinámica liberadora del Espíritu Santo, la que abrió a este grupo de hombres y mujeres metodistas episcopales a una nueva realidad, a un nuevo mundo que se encarnó en la historia y cultura chilena de principios del siglo XX.

3. Aproximación a una Fenomenología de la Religión desde el Cuerpo Vivido

Nos proponemos interpretar el fenómeno de la génesis del pentecostalismo chileno, a través de la metodología que nos proporciona la Fenomenología de la Religión. Esta ciencia aunque diferente al positivismo científico, puede funcionar en forma complementaria a ella. Mientras el positivismo "identifica lo real con lo objetivable, es decir, con lo verificable empíricamente en un proceso de causa-efecto, a su vez, la fenomenología descubre que lo real en su profundidad esencial, es in-objetivable" ¹⁶. De esta manera, la fenomenología como método se propone interpretar los hechos religiosos para captar la esencia de ellos, tratando de comprender la vivencia subjetiva de los datos, es decir captar y describir cómo el sujeto vive el fenómeno religioso. En principio el método de la fenomenología de la religión consta de dos pasos: La descripción del hecho y la interpretación.

La lectura fenomenológica de la Biblia trata de percibir en el relato una serie de elementos que elevan lo histórico a la categoría de símbolo y de mito, es decir hacer del caso particular una categoría típica y universal. Julio Trebolle Barrera opina que:

"Frente a la exégesis entendida como interpretación de la "intención" del autor o del texto escrito, el tipo de interpretación fenomenológica se propone poner al descubierto la "intencionalidad" subyacente al propio contenido del texto,

16. Guillermo GÓMEZ S., "Fenomenología del Hecho Religioso". Artículo virtual, consultado el: 26-04-2009 en: . El autor destaca dos pasos en este método: 1) La descripción del hecho: Se trata de concentrarse en la observación del hecho que se muestra al sujeto, lo dado en la experiencia combinado con la reflexión que determinará la comprensión intelectual con el dato observado. 2) La Interpretación: Los diversos descubrimientos hechos a partir de relaciones de dependencias con lo sagrado, en contextos socioculturales distintos, ha permitido interpretar e identificar la religión como fenómeno humano original y específico a partir del encuentro del hombre con Dios con una nueva esfera de la realidad, lo sagrado. (Eliade.1971).

poniendo de manifiesto las estructuras simbólicas y arquetípicas que se esconden en el propio texto. Consiste en descubrir los arquetipos o paradigmas que entran en juego en el texto y que construyen dentro del mismo todo un mundo de significaciones. Busca comprender el relato a partir no ya de la intención del autor o del propio texto, sino partiendo de la intencionalidad o de la conciencia latente en quienes transmitían este género de historiografía profético-religiosa, en la que volcaban sus vivencias proféticas y de la que recibían inspiración para su acción política y reformadora."¹⁷

Para evitar caer en la arbitrariedad y subjetividad, como mecanismo de control de este tipo, se realiza un seguimiento riguroso a través de un método filológico y literario de tipo comparativo, con el propósito de no solamente quedarse con el conocimiento de las fuentes y procesos diacrónicos de formación literaria del texto en cuestión, sino más bien, de captar el universo simbólico de un relato, que narra un acontecimiento histórico utilizando palabras y expresiones características de la literatura mitológica.¹⁸

De esta forma tomaremos la descripción del hecho de la 'génesis del pentecostalismo' narrada por los mismos testigos participantes de este avivamiento, es decir aquella descripción que el propio William Hoover realiza en su libro: "Historia del movimiento pentecostal". Y luego, en la interpretación usaremos algunos conceptos provenientes tanto de la fenomenología como de la semiótica¹⁹, para comprender el trasfondo mítico presente en la "experiencia religiosa" actuando como génesis del Pentecostalismo.

Es ampliamente reconocido que el Pentecostalismo chileno es heredero de la 'epistemología religiosa' wesleyana²⁰. Ahora, dentro de

17. Julio TREBOLLE B., "El relato de Jezabel (2 Re 9,30-37). Lectura fenomenológica de un texto bíblico". Consultado el 4/09/2009 en:

<http://revistas.ucm.es/ccr/11354712/articulos/ILUR9595110249A.PDF>

18. Idem., *Ibidem*.

19. La hermenéutica de Paul Ricoeur, ha sido socializada en América Latina por José Severino Croatto, como parte constitutiva de la semiótica. Seguimos lo expuesto en las obras de: José Severino CROATTO. *Liberación y libertad - Pautas hermenéuticas*. Lima: CEP, 1978, 179 p. Idem, *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: La Aurora, 1984, 95p.

20. Bernardo M. CAMPOS L., op. cit. El autor hace la distinción o mutación sufrida por el Metodismo inglés en tierras norteamericanas: "Un significativo número de estudiosos consideran que el "avivamiento wesleyano" (gestor del metodismo y otras denominaciones santificacionistas) de la Inglaterra del siglo XVII es el antecesor inmediato del pentecostalismo moderno. La tesis histórica señala que el pentecostalismo surgió de los "círculos de santidad" norteamericanos, como una derivación del pietismo inglés de implantación americana. A diferencia de los ingleses del siglo XVII, el metodismo americano sustituyó su ética social por una ética individualista y el "milenarismo" por la filantropía. Según Richard Niebuhr (*The*

(continúa en la siguiente página)

la epistemología wesleyana, Wesley es usualmente considerado como un Lockeano, aunque con algunas modificaciones, se reconoce en su pensamiento una clara influencia de John Locke ²¹.

Por supuesto, el interés de Wesley en la filosofía de Locke no fue motivado por su preocupación en las ciencias naturales, sino por cuestionamientos teológicos. Mas bien, él fue arrastrado a negar las 'ideas innatas' como una consecuencia derivada de la doctrina del Pecado Original. Así, Wesley negó cualquier conocimiento innato natural de Dios; oponiéndose teológicamente contra Descartes y los Deístas de su época.²² Y, tomando una posición en alguna forma más radical que la de Locke mismo, Wesley afirmará que: "no hay nada en la comprensión que no haya sido primeramente percibida por alguno de los sentidos. Todo el conocimiento que tenemos naturalmente ha sido originalmente derivado de nuestros sentidos."²³

Sin embargo, es precisamente aquí donde Theodore H. Runyon ²⁴ encuentra las modificaciones que Wesley hace a Locke. Concordando que los sentidos físicos son incapaces de discernir las cosas de Dios, Wesley coloca el "sentido espiritual" el cual opera en estrecha relación con los sentidos físicos, pero aunque se complementen no pueden interpenetrarse: Existen "avenidas del mundo invisible" las cuales lo físico "los ojos no pueden verlas, ni los oídos oírlos". Por supuesto, este sentido espiritual con el cual cada ser humano ha sido dotado por el

Social Sources of Denominationalism. 1920:65.), "los hermanos Wesley--forjadores del movimiento wesleyano- reemplazaron el concepto del Reino (de Dios) por el símbolo del cielo" y vieron el pecado como un relajamiento y un vicio individual y no como una opresión o un desajuste social. El pentecostalismo en cambio, nacido de una profundización de la vida espiritual y religiosa, eliminó la filantropía de las obras, sin más arreglo, el lugar del pecado, pero no llegó a desligarse del individualismo heredado de las sociedades misioneras de origen. En todos los casos, el pentecostalismo aparece como una respuesta a la necesidad del pueblo de crear y ordenar contextos simbólicos propios para dar sentido a la realidad y para ordenar la conducta en la vida cotidiana.

21. Theodore H. RUNYON. "The Importance of the Religious Experience", p.95. En: Randy L. MADDOX, *Aldersgate Reconsidered*. Nashville, Tennessee: Kingswood Books, USA, 1990.

El autor afirma que Wesley uso algunos aspectos del pensamiento de Locke publicados en la obra "Essay Concerning Human Understanding", cuando elaboró el curriculum de la Escuela de Kingswood, y también describió sus impresiones de algunos extractos de artículos de Locke en la revista 'Arminian Magazine'. Theodore H. Runyon, op. cit. p. 95

22. Idem., *Ibidem*. El mismo Wesley afirmaba que: "Si verdaderamente Dios ha estampado (como algunos han sostenido) una idea del mismo sobre cada alma humana, nosotros deberíamos ciertamente comprender algo de (sus atributos)... pero la verdad es, que ningún hombre lo tuvo, tampoco ahora encontramos alguna idea estampada sobre su alma. Lo poco que nosotros conocemos de Dios... nosotros no lo hemos adquirido de alguna impresión interna, sino que gradualmente la hemos adquirido desde afuera."

23. Idem., *Ibidem*.

24. Idem., *Ibidem*.

Creador ha sido insensibilizado por la caída y los hábitos del pecado y la indiferencia. Ellos deben ser reavivados, sensibilizados por el propio Espíritu de gracia y verdad de Dios, con el propósito de percibir "la evidencia de las cosas no vistas".

De la experiencia religiosa de Aldersgate, Wesley realiza toda una descripción lockeana de este evento, comenzando con una referencia empírica muy similar a un libro de notas de laboratorio: "... Como a las nueve menos quince, mientras él [predicador] estaba explicando el cambio que Dios obra en el corazón por la fe en Cristo, yo sentí un extraño ardor en mi corazón..."²⁵ Pero Wesley va más allá del contenido de esta experiencia, como el amor de Cristo fue recibido por él, creó una verdadera respuesta en su corazón: "sentí la confianza solamente en Cristo para la salvación." Una relación fue establecida de la cual Cristo, no el sentimiento de Wesley, era el garantizador. "Y una certeza me fue dada, que él había cargado mis pecados, aun míos, y me salvó de la ley del pecado y de la muerte." Estamos frente a una experiencia religiosa salvífica Cristológica, no se trata de cualquier experiencia o sentimiento religioso; sino de la certeza de la salvación por gracia en Cristo.

Como podemos observar de la experiencia religiosa de Wesley, es él quien a partir de la vivencia experimentada en su cuerpo, impulsado por el Espíritu Santo, ahora puede ver la realidad desde otra perspectiva, desde el punto de vista salvífico por la gracia, siente en el interior de su cuerpo una liberación que le viene de Cristo, y su vida desborda de amor por la transformación de esta experiencia trascendente. Solo que Wesley hace encausar su experiencia religiosa en una estructuración de la vida mediante su apertura al amor filántrópico (obras de caridad como signos de la perfección de la persona en el amor), con esto le da sentido a la vida cotidiana con las corrientes filosóficas propias de la modernidad, del ser humano abierto a su propio progreso y evolución humana.

Sostenemos que la experiencia de la génesis pentecostal chilena, en la iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso y Santiago, fue la experiencia religiosa bajo el modelo de Wesley, experiencia que fue gatillada por una lectura bíblica que interpreta el texto y la realidad desde una perspectiva mítica²⁶ que se encarna en la experiencia del

25. W.J. TOWNSEND et alii. (Ed.). *A New History of Methodism*, Vol. I, p. 200. Citado por: Sante U. BARBIERI. *Una extraña estirpe de audaces*, p. 48

26. H. De WIT, *He visto la humillación de mi pueblo. Relectura de Génesis desde América Latina*, Santiago: Amerindia, 1988. De acuerdo con este autor cuando hablamos de mito hacemos referencia a la naturaleza simbólica de la verdad de la existencia humana. La capacidad del mito tiene un enorme valor porque trasciende lo consciente. Los mitos son producto del inconsciente, afinados y modificados por el consciente, que cambian con el tiempo su representación y sus consecuencias.

cuerpo que vive y experimenta una nueva realidad salvífica. Sin embargo, se produce una mutación y distanciamiento con la experiencia religiosa wesleyana, ya que la experiencia chilena, al estar situada dentro de un contexto latinoamericano, estructura la vida cotidiana no en las categorías propias de la modernidad, sino en categorías fenomenológicas míticas ancladas en un pasado arquetípico. El creyente pentecostal aplica los contenidos bíblicos a esta experiencia salvífica, profundizando su certeza en la salvación otorgada por Cristo.

Un estudio realizado por el sociólogo metodista Arturo Chacón H., interpreta que la división de 1909 se deba a factores culturales²⁷ más que a problemas eclesiales y diferencias teológicas. Aquí se pone en relevancia el proceso modernizador iniciado por la Iglesia Metodista Episcopal y la resistencia a este proceso por parte de los miembros pertenecientes a las clases bajas de la sociedad chilena.

4. Interpretación Fenomenológica de la Relectura Bíblica Pentecostal

v.1. - Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. v.2. - Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; v.3. - Y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. v.4. - Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen.

27. Arturo CHACÓN H., "Religión, Modernidad y Protestantismo en Chile." En: Revista de Ciencias Sociales N° 12 (2002), pp. 70-80. Artículo virtual consultado el: 16-09-2009 En: <http://www.google.cl/search?hl=es&source=hp&q=Religion+modernidad+y+protestantismo+en+chile&btnG=Buscar+con+Google&meta=cr%3DcountryCL&aq=f&oq=> El autor argumenta que: "Un punto crucial en el "avance del evangelio" en Chile fue la división de la Iglesia Metodista en 1909. Este hecho ha sido comentado por casi todos los autores que han estudiado el mundo evangélico chileno, especialmente a partir de los '60. En relación a lo que estamos examinando hay que realizar un esfuerzo para entender lo acontecido no en clave política, la que ha predominado sin contrapeso, sino en clave cultural. En la medida que una sociedad construye su modernidad hay que tener en cuenta tanto los factores endógenos como exógenos, aunque sin pretender agotarlos todos. (...) El proyecto modernizador importado por el metodismo, basado en el aporte educacional, no alcanzó a producir una transformación en la perspectiva imperante a pesar del apoyo de sectores de la sociedad chilena. La introducción de la educación de la mujer, y la preparación para el trabajo en servicios de apoyo al sector primario minero y el comercio, no bastaron para producir los cambios deseados y buscados. La división no fue un caso de oposición entre lo nacional y lo extranjero, como lo han expresado algunos estudios, sino entre un proyecto modernizador y la resistencia al mismo. Las desconfianzas mutuas, de las cuales tenemos antecedentes, se agrandaron a través del tiempo, lo que llevó a la separación que se hizo inevitable."

v.5. - Moraban entonces en Jerusalén judíos, varones piadosos, de todas las naciones bajo el cielo. v.6. - Y hecho este estruendo, se juntó la multitud; y estaban confusos, porque cada uno les oía hablar en su propia lengua. v.7. - Y estaban atónitos y maravillados, diciendo: Mirad, ¿No son galileos todos estos que hablan? v.8. - ¿Cómo, pues, les oímos nosotros hablar cada uno en nuestra lengua en la que hemos nacido? v.9. - Partos, medos, elamitas, y los que habitamos en Mesopotamia, en Judea, en Capadocia, en el Ponto y en Asia, v.10. - en Frigia y Panfilia, en Egipto y en las regiones de Africa más allá de Cirene, y romanos aquí residentes, tanto judíos como prosélitos, v.11. - Cretenses y árabes, les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios. v.12. - Y estaban todos atónitos y perplejos, diciéndose unos a otros: ¿Qué quiere decir esto? v.13. - Pero otros, burlándose, decían: Están llenos de mosto.

(Hechos de los Apóstoles 2,1-13, versión Reina-Valera 1960)

La fe pentecostal y su testimonio del Espíritu Santo se fundamenta sobre la lectura de los Hechos de los Apóstoles,²⁸ específicamente de la lectura de Hechos 2,1-13. Debemos tener presente que esta primera lectura fue realizada en el seno de una Iglesia Protestante histórica, como fue la experiencia vivida en la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso (entre 1902 - 1909). Este texto fue leído en medio de una reunión de estudio bíblico, naturalmente que la perspectiva hermenéutica usada era la tradicionalmente acostumbrada para una situación semejante, es decir una lectura historicista del texto. Sin embargo, dicha lectura es empobrecedora, ya que lee los hechos como si hubiesen acontecido en la forma en que están contados, esto es robarles la distancia hermenéutica que los ha resignificado.²⁹ Frente a la pobreza de una lectura historicista surge la pregunta intuitiva de parte de la congregación, según la narración del pastor W. Hoover.³⁰

"En el año 1902, se estudiaba los Hechos de los Apóstoles. En un estudio de profesores en el principio del año, un hermano dirigió al pastor esta pregunta: '¿Qué impide que nosotros seamos una iglesia como esta iglesia primitiva? El pastor le respondió: 'No hay impedimento alguno sino el que esté en nosotros mismos'. Así que todo el año en la Escuela Dominical este era nuestro blanco; y todo acto, toda persona, toda manifestación de Dios en las lecciones se nos

28. Juan SEPÚLVEDA, *op. cit.* p. 165

29. José Severino CROATTO, *Hermenéutica Bíblica*, p. 44

30. W.C. HOOVER. *op. cit.* p.10

presentó como estímulo en esa dirección."

La pregunta dirigida al pastor Hoover se trata de una pregunta que intuitivamente apela al mito fundante de Pentecostés, como experiencia religiosa transformativa. La respuesta tanto del pastor como de la congregación no se hace esperar, ellos intuyen que es posible vivenciar una experiencia similar, pero para alcanzar dicha experiencia es necesario prepararse espiritualmente (a través de: oraciones comunitarias, ayunos, vigiliias, etc). Intuyen que estos ejercicios espirituales son la entrada a la 'experiencia religiosa', pero no saben las consecuencias que esta experiencia tendrá en sus vidas y en la Iglesia. El resultado final fue que, después de algunos meses de preparación, el Espíritu Santo se manifestó en medio de la congregación, a través de profecías, dones de lenguas y sanidades. Esta experiencia mística, para ellos, era la respuesta del Señor a sus oraciones, y la prueba visible de la "acción del Espíritu Santo" en medio de su Iglesia.

Deseamos resaltar que, la experiencia religiosa de la génesis del pentecostalismo chileno, no se trata de una lectura bíblica individualista, sino de una lectura comunitaria. Es la comunidad toda la que anhela vivenciar en sus propios cuerpos la experiencia con el Espíritu Santo, y toman la decisión de prepararse para tener esta experiencia.

Es importante, también, destacar la diferencia entre Lucas y Pablo, en la concepción de la manifestación de los dones espirituales. En esta lectura y comprensión de un texto lucano subyace una concepción mítica del lenguaje como herramienta de comunicación que une o divide al ser humano. Lucas usa el verbo *apoftheggestai*, que se puede traducir como: "Hablar en términos solemnes y no necesariamente en éxtasis".³¹ Mientras que el apóstol Pablo prefiere usar el término glosolalia (hablar) (Cf. 1Cor 14). Como podemos observar de la etimología de los conceptos empleados para indicar el don otorgado por el Espíritu Santo para comunicar la experiencia religiosa salvífica, el verbo *apoftheggestai* tiene una connotación de un hablar consciente, retórico y comprensible por todos los que comparten esa lengua.

Por otro lado, al fundarse sobre una concepción lucana de Pentecostés, el pentecostalismo chileno mantiene una diferencia exegética respecto del pentecostalismo norteamericano, más centrado en la 'glosolalia paulina'.

Fenomenológicamente, Pentecostés es comprendido como el reverso de "La Torre de Babel" (Cf. Gn 11,1-9), en donde Yahweh confunde las lenguas. En el relato lucano de 'Los Hechos de los Apóstoles'

31. Reynaú Omán S. MARROQUÍN. "Pentecostalidad: Base para la unidad de la iglesia y de la propia humanidad" Artículo virtual, consultado el 20/08/2009

subyace la estructura mítica de la confusión de las lenguas. Según G. von Rad: "Al final de la narración de la torre de Babel, el lenguaje aparece bajo una luz nueva; su multiplicidad es consecuencia de una intervención divina no sólo preventiva sino además punitiva".³² De esta forma la confusión del lenguaje permite la dispersión del género humano sobre la tierra, como una forma de llevar consigo la bendición de Dios hacia toda la creación. Ahora, en el acontecimiento de Pentecostés, las lenguas comprensibles por todos son el punto de unión y no de división como en génesis. De acuerdo a este texto, el Espíritu Santo capacita a sus hijos e hijas para transmitir el mensaje profético de Vida a las otras lenguas y culturas. Hablar en lenguas es la evidencia de la gracia de Dios actuando sobre el creyente.³³

Este es el Espíritu que encarnó el movimiento pentecostal, manejar una lengua que les permitía comunicar la buena nueva del evangelio en un idioma comprensible para la cultura popular chilena, un Evangelio inculturado a partir del lenguaje propio del sujeto que vivencia dicha experiencia religiosa, y que estructura su experiencia, a través de la lectura bíblica.

Analizando e interpretando la experiencia de la "génesis pentecostal" desde una perspectiva de la Fenomenología de la Religión, debemos afirmar que lo que aconteció en Valparaíso fue una aprehensión de la estructura mítica invertida de la confusión de las lenguas (Babel). El pentecostal concibe que la gracia de Dios lo puede revestir de un poder sobre-humano, que le abre las puertas de la comunicación del Evangelio así mismo y hacia todos los que le rodean. Esta aprehensión o 'fusión de horizontes' posibilitó una apertura a la vivencia de la "experiencia religiosa", bajo el paradigma de la epistemología wesleyana, aportándoles a los hombres y mujeres que la vivenciaban una certeza de su salvación que los abría a un mundo nuevo de la fe cristiana. Ellos se sentían sujetos de una nueva relación con Dios, mediada por su comunión con el Espíritu Santo. Pero, a su vez, esa nueva relación no solamente se podía experimentar en forma subjetiva en sus vidas, sino que se podía exteriorizar (objetivar), a través de la manifestación de los dones espirituales en la Iglesia y de su acción (praxis) en el mundo. El danzar, profetizar, hablar en lenguas no era una obligación, ni una regla

32. Gerhard Von RAD. *Teología del Antiguo Testamento. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1986. p. 210.*

33. Pablo RICHARD. "Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación en el contexto actual de la globalización". *CAMINOS: La Habana. 2004. p. 191.* "En Pentecostés los apóstoles predicaban en arameo, pero todos los oyen en su propia lengua y cultura. Son estas rupturas las que hacen posible crear una comunidad diferente en otros pueblos, naciones y culturas" - no porque este mensaje estaba ausente, sino porque se quería recordar la pentecostalidad como una base para la unidad de la iglesia y de la propia humanidad."

que toda la congregación debía seguir y respetar. Esto se entendía como la prueba objetiva de que algo diferente en ellos y ellas estaba ocurriendo, en su nueva relación con el Espíritu Santo experimentada y vivenciada en sus propios cuerpos. Es una nueva conciencia que surge en el hombre y mujer pentecostal que se descubre ser-en-el-mundo y al mundo-estando-en-él/ella.³⁴

Visto e interpretado este fenómeno desde la semiótica, se puede afirmar que aquí ocurrió una "apropiación de un sentido del texto". El texto de Hechos 2,1-13 produce en la congregación pentecostal un "nuevo acontecimiento", inspirado en el texto bíblico como un "acontecimiento fundante". Los hermanos(as) pentecostales "intuitivamente" descubren que es posible, a través de una lectura de la Biblia y de la apropiación de un sentido de su reserva-de-sentido, producir un nuevo acontecimiento en medio de la congregación y del mundo. No se trata de una repetición del acontecimiento original, sino de un "nuevo acontecimiento" originado y apoyado en el "acontecimiento fundante".³⁵ Y así se abren a una nueva praxis, más cercana a la obediencia, a una síntesis entre el creer (doxa) y actuar (praxis).

Tal es la fuerza y profundidad de la experiencia religiosa, que ella se convertirá en el objetivo prioritario de la praxis pentecostal, el énfasis de la evangelización dirigida a los nuevos creyentes es acercarlos a esta experiencia religiosa personal, experiencia mediada y reconocida por la comunidad de fe. Las comunidades pentecostales invitan a sus simpatizantes a vivir en sus propios cuerpos esta experiencia religiosa, ese es su método de evangelización que ha demostrado tener una alta efectividad.

La Historia de la Iglesia en Chile nos describe el cisma que dio origen al 'movimiento pentecostal chileno'. En lenguaje semiótico debemos decir que la vivencia de este nuevo acontecimiento produce un nuevo "discurso" y una nueva praxis, totalmente diferente de la praxis de la Iglesia Metodista Episcopal. El "cisma" es el reflejo de dos lecturas bíblicas, de dos sentidos, y de dos discursos excluyentes. Por un lado, tenemos la "lectura tradicional" la cual sólo veía en el texto una historia contextualizada en una época histórica del pasado, cuya lectura informativa no aportaba nada nuevo a sus lectores; y por otro lado, el nuevo sentido

34. Célida GODINA-HERRERA, *op. cit.* Esta autora afirma que Ha sido Merleau-Ponty quien, a través de su perspectiva fenomenológica, hizo del cuerpo vivido el tema y objeto central de su reflexión. Dicho filósofo afirma que el cuerpo es el punto de referencia a través del cual se articula el mundo, en donde se ponen en juego toda la constelación de las relaciones subjetivas e intersubjetivas del ser humano en la sociedad. Desde esta perspectiva, el cuerpo es el campo primordial donde confluyen y se condicionan todas las experiencias, las situaciones vividas a través del cuerpo, el cual se nos va haciendo cada vez más personal.

35. José Severino CROATTO, *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, p. 25

pentecostal, el cual descubre en el texto una estructura mítica que les comunica la acción directa del Espíritu Santo en sus propios cuerpos, a través de la 'experiencia religiosa', la que se manifiesta a través de los dones espirituales visibles en la Iglesia. Permitiendo la transformación de la persona.

Mientras en la lectura tradicional de la Biblia, se abordaba el texto desde una perspectiva racional e informativa, muy propia de la modernidad, por lo tanto desde la óptica de la ilustración. En la lectura pentecostal se abordaba el texto desde una perspectiva emotiva (espiritual), es decir a partir de un conocimiento místico - posibilitado por la 'experiencia religiosa' que impulsa al pentecostal a una acción. Aquí observamos, que el pentecostalismo sigue por intuición las huellas de las propuestas hermenéuticas de Friedrich Schleiermacher, filósofo de principios del siglo XIX, quien postulaba a la intuición y la emoción como un camino legítimo para el conocimiento de la verdad y un complemento de la razón. Es la verdad de fe aplicada a la realidad modificada por esta misma fe, la que produce un conocimiento estructurante para la comunidad. Dándose de esta forma una clausura del texto. Esta forma de actuar la podemos apreciar a través de la frase proverbial: "Si esta obra es de Dios progresará, sino lo es acabará." De esta forma el pentecostal está abierto a la realidad, pero tiene como desafío estructurarla de acuerdo con su cosmovisión, complementándola con su experiencia de fe. Y devolviéndole el aspecto sagrado a la construcción de su historia.

El pentecostal usa la Biblia para darle sentido a su vida cotidiana, porque él/ella se ha apropiado de una lectura mítica de ésta. Fenomenológicamente es el mito el que le da sentido a su vida, su historia no se estructura por proyecciones ideológicas de un futuro mejor para el ser humano; sino que es el pasado arquetípico mítico de la Biblia el que le proporciona la seguridad de la acción del Espíritu Santo sobre su vida, actuando en su pasado, su presente y por su puesto con toda seguridad en su futuro.

Como el lector(a) pentecostal aplica la cosmovisión mítica de la biblia a su vida cotidiana, aspecto que muchas veces se confunde con historicismo, la Biblia contiene una verdad salvífica que no solamente aconteció en el pasado, sino que también acontece en su mundo cotidiano.

36. Julio TREBOLLE B. "Hermenéutica moderna". Artículo virtual consultado el 4/09/2009. En: . Las negritas son nuestras. "El iluminismo creía «a todas luces» en el desarrollo progresivo de la humanidad en camino hacia una futura plenitud. Los románticos sustituyeron la creencia evolucionista por el esquema del eterno retorno. El principio de intelección no se encuentra al fin de los tiempos, sino en cada momento de la historia y de modo especial en los orígenes. Toda época encierra en sí el secreto de su propio valor, cuyo estado puro se manifiesta en los momentos originarios. Si el iluminismo era cosmopolita e igualitario, el romanticismo fue particularista, exultante ante lo exótico, y en particular ante lo oriental, y exaltador de las diferencias nacionales, germánicas, judías u otras, alimentadas casi siempre por la tradición bíblica."

Situación muy similar a la propuesta por los filósofos románticos quienes se opusieron a la concepción iluminista.³⁶

5. El Conflicto de las Interpretaciones en la hermenéutica Pentecostal

Tal como el teólogo Juan Sepúlveda lo constata, en el pentecostalismo opera una popularización del magisterio³⁷ estructurado en las manos de los varones. La comunidad pentecostal valora la experiencia del líder fundador quien habla desde un saber vivenciado, él o ellos han vivido la experiencia religiosa de apropiación del sentido del texto y han dado origen a una nueva comunidad (Iglesia) de fe, es decir a una nueva praxis y a una nueva interpretación. Su palabra y testimonio interpretativo tiene una consideración estructurante en medio de la comunidad, porque ellos como líderes hablan desde la experiencia comprobada. Sin embargo, desde la semiótica, su interpretación y testimonio constituye un cierre del sentido polisémico de los textos bíblicos fundantes.

No es nuestra intención generalizar, pero debemos afirmar que en una gran mayoría de las Iglesias Pentecostales, el púlpito es ocupado solamente por los hombres. Y desde este lugar se socializa una ideología patriarcal que discrimina y somete a las mujeres, la mayoría de la congregación, a un nivel secundario de servilismo. Para ello se hace uso de una lectura bíblica prejuiciada que relee algunos textos útiles para el reforzamiento mítico del machismo dentro de la comunidad, enseñando que la superioridad del hombre sobre la mujer es un mandamiento divino escrito en la Biblia. Por lo tanto, se trataría de un orden que no se puede cambiar.³⁸ Esta lectura enfatiza el sentimiento de culpa sobre la mujer, como un elemento psicológico desarticulador de su accionar dentro de la estructura de poder de la Iglesia. De esta forma la experiencia religiosa queda reducida por la ideología patriarcal, ya que sólo se privilegia la experiencia misionera que abre logros muy propios de la mentalidad de los varones: éxito misionero, crecimiento cuantitativo de la comunidad, aumento de los ingresos económicos fruto de los diezmos y contribuciones, aumento del reconocimiento y del poder del pastor. Bajo esta hermenéutica patriarcal la "equidad de

37. Juan SEPÚLVEDA, *op. cit.*, p. 165

38. José Severino CROATTO, *Fenomenología de la Religión*. Buenos Aires, Comisión Apuntes - Foco, 1985, p. 49. El autor define el mito como: "El mito es un relato. El mito se narra, se puede escuchar. Es un discurso en el sentido lingüístico de la palabra. Dice algo sobre alguna cosa. El símbolo puede ser la cosa. Estamos en el nivel de lo literario. Es una narración. Si se supone que se narra un suceso y hay una sucesión. Dicho suceso se sitúa en un tiempo y en un lugar y se presenta como historia. Una característica visual del mito es ser historia, cuanta algo sucedido, pero esa historia es aparente."

género" está muy lejos de lograrse en las comunidades pentecostales.

Por otro lado, las mujeres también tienen acceso a la 'experiencia religiosa' y a la lectura de la Biblia. Ahora, vista y releída esta experiencia desde la perspectiva feminista radical, en abierta y franca ruptura con el patriarcado, las mujeres pentecostales no lograrían alcanzar su liberación, pues viven sometidas a la ideología patriarcal difundida desde el púlpito, que las arrinconaría - con el sentimiento de culpa - solamente a una función de servilismo. Las mujeres se reunirían para leer la Biblia, orar y celebrar juntas, logrando una lectura liberadora y consoladora de sus problemas individuales, pero sin asociarlos con la violencia simbólica originada en el discurso patriarcal difundido desde el púlpito.

No deseamos desconocer, ni disimular el discurso patriarcal, presente en las comunidades pentecostales. Pero deseamos interpretar esta experiencia desde una perspectiva diferente, desde una perspectiva de una lectura feminista pentecostal que busca desmitificar el patriarcado como una ideología dominadora, pero en una equidad y complementación con la acción masculina. Hoy día, las mujeres tienen acceso a un conocimiento externo a sus comunidades, que les abre el sentido y comprensión de su mundo, a través de los medios de comunicación de masas (prensa, televisión, radio, internet, literatura, etc.), información que las nutre con nuevos conocimientos y experiencias. Aunque las mujeres pentecostales conocen desde sus propios cuerpos y experiencias de vida el sometimiento al discurso patriarcal, ellas no

Hemos creído que el mundo Pentecostal era abiertamente patriarcal, tal vez algunas iglesias así lo sean, pero existe dentro de ellos una gran diversidad. En algunas comunidades, según el sentir de las mujeres pentecostales, la abrumadora mayoría de la Iglesia, la comunidad es matriarcal o maternal. Las mujeres latinoamericanas privilegian y fortalecen a la familia y el vínculo familiar con todos sus miembros es muy fuerte. Desde esta perspectiva, aquí nos confrontamos con una forma diferente de feminismo que bien vale la pena seguir investigando. Tal parece que las enseñanzas de Jesús acerca del más importante en la Iglesia, pasa por la capacidad de servicio del más fuerte hacia el más débil: "... si alguno quiere ser el primero, será el postrero de todos, y el servidor de todos..." (Cf. Mt 18,1-5; Lc 9,46-48; Mc 9,33-37).

39. Estas ideas surgieron en un diálogo con Sara Ossa, mujer y miembro de la Iglesia Evangélica Pentecostal. Sara propone desde la perspectiva de la mujer pentecostal, una forma diferente de feminismo, en ruptura con las estructuras de poder patriarcales que infligen un sufrimiento a las mujeres y a los hombres, pero en una complementación con la persona masculina, en una sabia y maternal complementación.

Es evidente que aquí la ortopraxis nos introduce a una temática de diversidad hermenéutica, que pone énfasis en diferentes aspectos ideológicos que generan prácticas opuestas y en tensión entre los diferentes grupos que componen la comunidad pentecostal. Cuando la ideología dominante no logra disuadir las diferencias de interpretación, se produce la división de la comunidad, con la esperanza de fundar una nueva Iglesia. Pero esta división siempre es originada por la interpretación diferente de los hombres, no así de las mujeres que permanecen dentro de la Iglesia, o simplemente siguen a los líderes cismáticos, por ser parte de su familia.

A modo de conclusión

En la lectura pentecostal de la Biblia convergen dos paradigmas que podríamos identificar como: la experiencia religiosa (fenomenología) y la semiótica. Los elementos semióticos son complementados con la certeza de la fe proveniente de la experiencia religiosa. El pentecostal logra vivenciar las enseñanzas del texto bíblico en su vida, porque lee la Biblia desde una perspectiva mítica, logrando reinterpretar y dar sentido a su realidad adversa desde la perspectiva de la fe. Se confronta cotidianamente al "eterno retorno" del poder del Espíritu Santo orientándole su accionar en las circunstancias adversas de la vida.

Los pentecostales intuitivamente se apropian del sentido del texto, generando una nueva praxis eclesial. Pero cuando desean racionalizar su experiencia, caen en una lectura literalista e historicista, lo que no les permite apropiarse de otros sentidos del texto, especialmente en aquellos relacionados con la práctica social. Pues mediados por su experiencia religiosa personal, tienden a quedarse en una lectura individualista. Creemos que esto ocurre porque nos confrontamos con una fe pragmática (praxis), que está acostumbrada a encontrar sentido en los eventos históricos, tanto cotidianos como narrativos. A una fe orientada en la praxis le cuesta asumir que en lo imaginario y subjetivo también se produce un sentido para la vida.

El desafío actual es buscar la forma de abrir al pentecostalismo hacia otras experiencias de fe, con el propósito que pueda apropiarse de otros sentidos del texto que complementen el primer sentido apropiado. Para ello la formación teológica sistemática debería contribuir a complementar su conocimiento bíblico tradicional con elementos racionales provenientes de la ciencia bíblica. Para así complementar la fe con la razón.

Pero también la contribución del pentecostalismo para las Iglesias Históricas es sacarlas de una lectura meramente racional de la Biblia,

para llevarlas a abrirse a una lectura diferente, en donde no prima la razón sino la certeza de la fe y la fuerza de la acción del Espíritu Santo que se reencuentra con el creyente, tanto en el texto así como en la experiencia de la realidad. Los pentecostales nos recuerdan que leer la Biblia no es solamente comprender, también es asumir el compromiso de creerle al Espíritu Santo y poner por obra (acción) la Palabra de Dios. El movimiento Pentecostal nos enseña el desafío de vivir en plenitud la "pentecostalidad de la Iglesia".

El Espiritu Santo... con los pobres: cien años de pentecostalismo chileno.

Introducción

*Daniel Godoy

Este ensayo analiza el pentecostalismo chileno desde la perspectiva de los empobrecidos. Tomamos esta experiencia que ha avanzado en el imaginario religioso chileno y latino americano junto con los pobres y debilitados, siendo éstos los depositarios preferenciales de la acción del Espíritu.

El ensayo considera el pentecostalismo chileno como fenómeno socio-religioso. Para la aproximación a esa experiencia revisamos algunas hipótesis sobre el origen del pentecostalismo nacional y mundial, analizamos también los énfasis teológicos, dando especial destaque a las manifestaciones carismáticas, entendidas a partir del principio del derramamiento del Espíritu Santo. Incluimos breve análisis de algunos ejes de la lectura bíblica entre los pentecostales chilenos.

1. Aproximación al pentecostalismo

A partir de los años 60, se comenzó a estudiar el pentecostalismo chileno desde la sociología, dándole así carácter de fenómeno religioso. Esto levantó entre los investigadores varias hipótesis ¹. Una afirmación común es que con la llegada del siglo XX llegó también el pentecostalismo chileno.

*Daniel Godoy; Doctor en Ciencias de la Religión, por la Universidad Metodista de San Pablo. Profesor de Sagrada Escritura y griego bíblico en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile de donde también es rector; miembro de RELEP, pastor Pentecostal.

1. En el contexto chileno, Christian Lalive D'Épinay, en su libro *El refugio de las Masas*, fue uno de los pioneros del estudio del pentecostalismo como fenómeno sociológico. Después de él varios/as otros/as han hecho sus contribuciones como Hans TENNEKES, "El movimiento pentecostal", André DROOGERS, "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile"; Emílio WILLEMS, "Followers of the new faith, culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile"; Walter HOLLENWEGER, "El pentecostalismo. Historia y doctrinas". Recientemente la Relep ha venido sistematizando y haciendo valiosos aportes sobre el pentecostalismo.

En el contexto chileno, Christian Lalive D'Épinay, en su libro *El refugio de las Masas*, fue uno de los pioneros del estudio del pentecostalismo como fenómeno sociológico. Después de él varios/as otros/as han hecho sus contribuciones como Hans TENNEKES, "El movimiento pentecostal", André DROOGERS, "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile"; Emílio WILLEMS, "Followers of the new faith, culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile"; Walter HOLLENWEGER, "El pentecostalismo. Historia y doctrinas". Recientemente la Relep ha venido sistematizando y haciendo valiosos aportes sobre el pentecostalismo.

Esta afirmación se opone a los sectores que señalan como génesis del pentecostalismo casi únicamente los Estados Unidos. También, con cierta seguridad, se vinculó el pentecostalismo con lo que Juan Wesley realizaba en los siglos XVIII y XIX, con los llamados avivamientos, que dieron gran impulso al Movimiento de Santidad.

Sobre la idea de reconocer, en general, a los Estados Unidos como la cuna del pentecostalismo mundial, esa hipótesis es discutida y no se la tiene como la raíz primigenia del pentecostalismo. Habría otras, entre ellas, la vía chilena.

Sin embargo, la idea del nacimiento del pentecostalismo en los Estados Unidos, tendría sus comienzos en una escuela bíblica² en la ciudad de Topeka, donde un metodista, llamado Parham lideró una radicalización del movimiento de santidad. En esa radicalización los que siguieron a Parham comenzaron a vivir experiencias nuevas que eran acompañadas por fenómenos extraordinarios, como hablar en lenguas, también definidas como experiencias glosolíticas. Estas manifestaciones fueron reconocidas como una señal visible del bautismo del Espíritu Santo³. Esto se repitió nuevamente el año 1906, también en los Estados Unidos, en una casa localizada en Los Ángeles, el pastor Seymour predicó sobre Hechos 2,4 "Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen". Después de esto, otro edificio, una antigua iglesia se hizo necesaria para seguir con las predicaciones. Esa iglesia fue usada como lugar de culto para las predicaciones y así mantener viva la experiencia del derramamiento del Espíritu Santo en cientos de creyentes. La iglesia de la calle Azusa se constituyó en el primer gran centro del movimiento pentecostal moderno. El pentecostalismo en Estados Unidos había nacido en el seno del movimiento de santidad. Aún así, considerando esta aproximación, nuestro enfoque está centrado en el pentecostalismo chileno, no como contrario o en oposición al pentecostalismo nacido en Norteamérica, sino como una experiencia muy particular que, desde sus orígenes, dialoga y se nutre de otras experiencias que se viven, además de Estados Unidos, por ejemplo en la India.

Una característica importante del movimiento pentecostal ha sido, desde sus comienzos, su espíritu espontáneo y su agresividad evangelizadora. El movimiento pentecostal norteamericano, por ejemplo, promovió la evangelización desde E.U.A. hasta Europa; de E.U.A. hasta América Latina y otros continentes. Esta práctica también es común al pentecostalismo chileno, o autóctono.

La experiencia y el testimonio como previos a la doctrina dieron un impulso sin precedentes en la historia de la Iglesia cristiana a esta Tercera fuerza de la Cristiandad. Las minorías oprimidas comenzaron a encontrar un lugar de reconocimiento que las identificaba, aún cuando comenzaban a apartarlas de sus más importantes luchas. El pentecostalismo en el caso

2. Carmelo ÁLVAREZ (editor), *Pentecostalismo y liberación - Una experiencia Latinoamericana*, p. 63

3. Carmelo ÁLVAREZ, *Santidad y compromiso - El riesgo de vivir el Evangelio*, p. 41

chileno, aún cuando no exclusivamente, creaba de esta manera, una sociedad de escape frente a la hostilidad del mundo. Un refugio de las masas frente a una sociedad sin conciencia.⁴

Cuando las manifestaciones carismáticas comenzaron a vivirse en los Estados Unidos, esto fue leído como una manifestación del Espíritu Santo. El derramamiento del Espíritu alcanzó hombres y mujeres, blancos y negros. De esta experiencia muchas personas se convirtieron en predicadores apasionados del evangelio, recorrían calles y ciudades hablando de ese momento.

Una implicancia social de esta experiencia es que, en las comunidades del Espíritu, la discriminación racial comenzó a ser superada y el encuentro entre blancos y negros pasó a ser normal, superándose así la ideología racista fuertemente enraizada en el pueblo norteamericano. Esa dimensión carismático-social del pentecostalismo no ha sido muy desarrollada en la medida que se ha creado un prototipo sociológico que encierra al pentecostalismo como un movimiento carismático y por lo tanto ajeno a cualquier compromiso o identidad social.

En Chile, con presencia de misioneros de Estados Unidos y Europa, y con congregaciones de las iglesias metodista, anglicana, luterana y presbiteriana en la ciudad de Valparaíso, se vive una experiencia muy específica donde se dan fuertemente manifestaciones del Espíritu en medio de la congregación local de la iglesia metodista episcopal.

En el país sudamericano, esta experiencia se vinculó al misionero metodista norteamericano Willis Hoover. Quien recibió cartas⁵ de otros misioneros dispersos por el mundo que le contaban de algunas experiencias que estaban viviendo en las comunidades que participaban. En su libro Hoover cuenta, en parte, todo este proceso.⁶

4. Christian LALIVE D'EPINAY, *El Refugio de las Masas*.

5. Existe la hipótesis que mucha de esta correspondencia venía de la India enviada por la misionera Pandita Ramabai, quien escribía sobre el avivamiento pentecostal. Fue Mary Anne Hilton de Hoover que tuvo acceso primero a esa correspondencia. Es importante resaltar esta hipótesis ya que aborda el nacimiento del pentecostalismo a partir del movimiento de mujeres. Elizabeth SALAZAR, *Todas seríamos rainhas - História do pentecostalismo chileno da perspectiva da mulher 1909-1935*, p. 49; Juan Sepúlveda en su artículo "Reinterpreting Chilean Pentecostalism", In: *Social Compass, International review of sociology of religion*, Louvain, 1996, vol. 43, n.3, p. 315, diz: "In 1907 Mrs. Hoover received a pamphlet which contained this claim. The pamphlet, describing a revival which had taken place in the girls' home of Pandita Ramabai at Mukti, India, had been written and sent by Minnie Abrams, Mrs Hoover's old classmate at the Chicago Training School"; Willis HOOVER, *Historia del avivamiento*, p. 14, también habla al respecto de este hecho: "Entramos en correspondencia con la amiga de la Mrs. Hoover y por medio de ella recibimos más literatura sobre este tema de tan trascendental importancia. Nuestro interés crecía y así nuestra correspondencia también se extendía a todas partes de donde podríamos esperar recibir alguna luz. El Rev. Tomás A. Bailly, Caracas, Venezuela, el Rev. T. B. Barrat, Noruega, y el Rev. Max Wood Morehead, India, son algunos de los que nos ayudaron con sus experiencias y consejos. En conexión con las cartas y la literatura nos empeñamos en estudiar las escrituras y en orar más".

6. Willis HOOVER, *Historia del avivamiento Pentecostal en Chile*, pp. 12-15; pastor metodista, norteamericano, misionero en Chile. Fue uno de los líderes del movimiento pentecostal en Chile. Vea también Juan SEPÚLVEDA, *Antología sobre el pentecostalismo*. p. 61

En el caso chileno ⁷, para distanciar los orígenes, se ofrece otra fuente de investigación y se asume la hipótesis de que esta experiencia ya había comenzado en la congregación metodista de la ciudad de Valparaíso, en los grupos de oración y en el estudio bíblico basado en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Estos dos momentos son indicados como los que dieron origen al pentecostalismo chileno.

Las manifestaciones 'carismáticas' que se vivían en la iglesia metodista fueron rechazadas y después de largas discusiones internas, los participantes salieron de la iglesia madre dando origen a un nuevo movimiento religioso, conocido como pentecostalismo.

La división de la iglesia metodista debe ser entendida no a partir de cuestiones doctrinarias y si a partir de las prácticas religiosas, donde la celebración litúrgica ocupó un lugar central. La queja de los chilenos en relación a la celebración del culto metodista, era sobre un culto racional y distante de la cultura popular chilena ⁸. El movimiento pentecostal chileno, también identificado como pentecostalismo autóctono, en su primer estadio 1909-1933, se caracterizará por las experiencias o manifestaciones espirituales asociadas al derramamiento del Espíritu. Junto con esta práctica nacerá un movimiento misionero que rápidamente tomará cuenta de varias ciudades, entre ellas la propia capital de Chile. Hombres y mujeres hicieron de esta experiencia su base y sustento para aventurarse en una vida misionera.

Junto con esta práctica misionera, otras varias fueron llevadas adelante. Predicaciones al aire libre, campañas de evangelización, cultos domésticos, vigiliyas, cadenas de oración, ayunos comunitarios, son algunas de las varias iniciativas que comienzan a distinguir al pentecostalismo chileno.

Si en la tradición metodista el templo era el local de la celebración de la fe, en el pentecostalismo habrá un cambio grande en la medida que todo y cualquier lugar, público o privado, servirá para vivir la fe. Fábricas, casas, calles, cárceles, hospitales son lugares privilegiados para compartir la nueva fe. Por lo nuevo del grupo, por la falta de estructura y de personas calificadas, todo y cualquier hermano/a que haya vivido la experiencia del derramamiento del Espíritu es potencial predicador/a, multiplicador/a del evangelio.

Estas prácticas y costumbres trajeron un amplio y variado grupo de personas. Llegaron los pobres, iletrados (analfabetos), los marginalizados, no pocos mendigos, ex alcohólicos, mineros, pescadores, obreros para integrarse y vivir la fe pentecostal. Esta diversidad cultural y social para Christian Lalive se explica en los siguientes términos:

"Si la predicación pentecostal encontró eco favorable, era porque en términos de

7. Esta hipótesis es contestada por Donald DAYTON, en su libro *Raíces Teológicas del Pentecostalismo*, p. 17. Para este autor el metodismo es la cuna del pentecostalismo mundial y por lo tanto en esa relación el pentecostalismo chileno también forma parte. Vea también Juan SEPÚLVEDA In: "La especificidad del Pentecostalismo Chileno", Primer Encuentro Nacional de Diálogo Pentecostal.

8. Una presentación, aún que resumida, sobre el tema se encuentra en Cecilia, CASTILLO, *Tiempo de amar, crecer y soñar - Una propuesta de renovación litúrgica para las iglesias pentecostales*, p. 20

*mercado respondía a una demanda provocada por el paso lento de una sociedad de tipo tradicional y señorial, hacia otra sociedad secularizada y democrática. Esta evolución que empezó en el siglo pasado, no fue de ninguna manera lineal, ni tampoco se halla hoy terminada".*⁹

La aceptación y rápida acogida del mensaje pentecostal por parte de este sector, principalmente los pobres, hizo que el pentecostalismo creciera a un ritmo acelerado, alcanzando, porcentajes bastante altos en algunas décadas. Con una respuesta tan favorable y un crecimiento tan explosivo, el pentecostalismo se afianzó rápidamente en la sociedad chilena y garantizó un espacio, numéricamente hablando, importante en amplios sectores de la sociedad, especialmente entre los pobres y marginalizados. También el pentecostalismo chileno heredó, además del metodismo inmediato, elementos muy significativos que vienen de la reforma protestante, entre otros la importancia y centralidad de la Biblia. La Biblia en el pentecostalismo bajó de los altares y pasó a las manos del pueblo. El libro complejo y difícil, estaba en poder de personas simples, iletradas muchas de ellas. Con la apropiación de la Biblia vino también la lectura e interpretación sin la mediación del agente pastoral calificado.¹⁰

2. Lo celebrativo en lenguaje común

Hemos afirmado que el sector social que participa del movimiento pentecostal es diverso y amplio. Sin dejar de considerar esa diversidad y amplitud, el grupo mayor es formado por personas de los estratos sociales bajos. Es decir, los pobres. Es para este sector que el pentecostalismo satisfará sus necesidades religiosas, que no era posible en las otras formas de vivir la fe:

*"Ni la iglesia Católica, por su estrecha ligazón con la oligarquía, ni las iglesias del protestantismo histórico, lograron llegar e interpretar a los sectores más pobres, más sufrientes y marginados de Chile. Estos sectores, especialmente campesinos sin tierra, pobladores de los barrios más pobres de las nacientes ciudades, trabajadores eventuales que viven una miseria endémica, participan de una cultura fuertemente religiosa, que da mucho énfasis a la expresión de los sentimientos y al sentido de lo divino, lo sobrenatural. Por lo tanto, de ninguna manera se sentían atraídos por iglesias sacramentalistas o racionalistas en las que, por lo demás, se reunía gente de otra clase social".*¹¹

Esta lectura del momento religioso tiene que ver con las liturgias y los

9. Christian LALIVE D'EPINAY, *El refugio de las masas*, p. 62

10. Según Juan Sepúlveda esta práctica también fue una característica de Martín Lutero quien promovía la lectura de la Biblia en medio de las personas simples teniendo como referente bíblico el texto de Mt 11,25, In: "Lectura pentecostal de la Biblia en Chile", texto inédito, Santiago, p. 1

11. Juan Sepúlveda, "El Nacimiento". En: SALINAS, MAXIMILIANO, *Historia del Pueblo de Dios*, p.253.

servicios religiosos ofrecidos, los que mayoritariamente eran hechos en lenguas extranjeras, latín, alemán o inglés. La lengua local difícilmente era lengua litúrgica. Tanto se enraizó esta práctica que hasta hoy algunas tradiciones cristianas mantienen liturgias en la lengua de origen, aún siendo ya de la segunda, tercera o cuarta generación de extranjeros venidos a nuestro continente.

Esta situación del uso de la lengua extranjera afectaba también aquellos que habían aceptado el mensaje del metodismo, pero que no conseguían acompañar la tradición litúrgica y letrada de la tradición wesleyana. Este grupo encontró en Willis Hoover un líder e intérprete de sus necesidades.

*"El conflicto entre una religiosidad centrada en la objetividad del dogma, donde la fe consiste en la aceptación formal, consciente y racional de una doctrina; y una religiosidad que da primacía a la experiencia subjetiva de Dios, donde la fe es la respuesta a una especie de posesión del ser por lo divino, el Espíritu Santo, es decir, una 'teología del corazón'... El conflicto entre una religión mediada por especialistas de las clases cultas (un clero especializado) y por una cultura ilustrada; y una religión en la que el pueblo pobre tiene acceso directo a Dios, y en la que la relación con lo sagrado puede comunicarse legítimamente en el lenguaje de la propia cultura, en el lenguaje popular."*¹²

Estos énfasis litúrgicos se hacen presentes en el pentecostalismo chileno y lo caracterizaron desde el principio, aún cuando a nivel mundial también se vive esta experiencia, sin embargo el contexto sociopolítico específico que Chile ¹³, especialmente la situación de pobreza, desarraigo y abandono en el cual vive parte de la población, es un dato relevante para nuestro estudio y comprensión del pentecostalismo chileno.

3. Chile en el siglo XIX

En siglo XIX, Chile comenzó con notable crecimiento en la economía ejemplificado en el desarrollo y explotación de las minas de cobre y salitre en el Norte, como también en la industria carbonera en Concepción, en el Sur y la valorización de las tierras vírgenes. Pero este cuadro promisor, que ya era ofuscado por la distribución desigual de la renta, sería pasajero y el país llegaría a ser ¹⁴, "un caso de desarrollo frustrado". La migración de poblaciones rurales a las zonas urbanas tomó rumbo definido y la agricultura extensiva

12. *Ibid*, p. 254

13. Mario GARCÉS, *Crisis social y motines populares en el 1900*, pp. 137-212. Este autor menciona algunos hechos del descontentamiento social: "Valparaíso 1903: la huelga marítima; Santiago 1905: la huelga de la carne y la semana roja; Antofagasta 1906: por una hora y media para el almuerzo; Iquique 1907: la mayor violencia en contra del pueblo". A partir de esta efervescencia social el pueblo necesita de espacios donde pueda expresar su voz y derechos de participación, por eso no es por casualidad que el pentecostalismo se constituye como una respuesta eficaz delante de esas necesidades.

14. Christian LALIVE D'EPINAY. En: *El refugio de las masas*, p. 57

llegó al nivel de ocupación y productividad que se mantuvieron sin alteración hasta fecha bien reciente.¹⁵

De todas las expresiones religiosas presentes en Chile, el pentecostalismo es uno de los últimos en hacerse presente. Cuando al inicio del siglo XX se comienza a vivir en Chile la experiencia pentecostal, el país enfrentaba una aguda crisis y grandes trastornos sociales. De entre los problemas se mencionan, el tabaquismo, el alcoholismo y la prostitución. Se juntaba, y de forma creciente, el aumento de los desempleados y como consecuencia de esto las urbes comienzan a recibir un número cada vez mayor de inmigrantes que abandonan el campo o las minas en búsqueda de alternativas de superación de la crisis y como mecanismo de sobrevivencia. Esta situación trae, para el Estado chileno, problemas de difícil solución, en la medida que no tiene infraestructura ni condiciones para enfrentar la situación u ofrecer alternativas. Delante de este nuevo escenario el pentecostalismo, por la proximidad y localización geográfica, se presenta como refugio para estos segmentos de la población que, expulsados o fuera del orden anterior, la sociedad de la hacienda, viven el cambio como pérdida de horizonte y de normas definidas y la consiguiente incapacidad de integración a un nuevo orden en gestación.¹⁶

Esta evolución de un tipo de sociedad a otro fue lo que generó, según el propio Lalive, cierto desorden social, caracterizado por la crisis económica permanente, que provocó serias alteraciones en los diversos sectores de la sociedad chilena. Para André Droogers en ese vacío social y ético, el pentecostalismo representa ayuda delante de la necesidad¹⁷.

En este contexto la predicación pentecostal encontró amplia respuesta de parte de la población respondiendo a las demandas que estaban provocando los cambios de una sociedad de tipo tradicional y señorial, para otra secularizada y democrática. Esto, en nuestra lectura, no significa que el pentecostalismo sea antimodernista o antidemocrático, sino que delante de la crisis sociopolítica chilena, aparece como alternativa posible, especialmente para los sectores empobrecidos de la sociedad.

4. Movimiento Pentecostal: Historia y raíces teológicas

Predominantemente fuerte en los países subdesarrollados o en desarrollo, el pentecostalismo ganó fuerza sin par en América Latina. Según estadísticas¹⁸, los dos países de América Latina con presencia pentecostal considerable son Brasil y Chile, entre otros como Argentina y algunos de Centro América.

15. *Ibidem*

16. Manuel CANALES, Samuel PALMA e Hugo VILLELA. En: *Tierra extraña II - Para una sociología de la religiosidad popular protestante*, p. 34

17. André DROOGERS, *Algo más que opio - Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, p. 23

18. Ricardo GONDIN, *O movimento pentecostal - História e raízes teológicas*, p.1; Juan SEPÚLVEDA, *Reinterpreting Chilean pentecostalism*. pp. 299-318; André DROOGERS, "Introducción", In: *Algo más que opio*. p. 13

A partir de sus características, el movimiento pentecostal ha sido identificado por su elemento más distintivo que es la glosolalia o el hablar en lenguas extrañas. Esa identificación del movimiento, entretanto, puede no ser apenas reduccionista ni tampoco simplista. El fenómeno de la glosolalia antecede al pentecostalismo e históricamente no se restringe a él. Sin embargo, el movimiento pentecostal representó mucho más la confluencia de varios elementos teológicos bastante exuberantes a fines del siglo XIX tales como: movimiento de cura divina, teología escatológica apocalíptica, fuerte reacción contraria a las escuelas alemanas de teología (pietismo) y al vigoroso movimiento de Holiness (puritano).

Los Montanistas del siglo II, por ejemplo, hablaron en lenguas; de la misma manera hubo manifestaciones espirituales hasta el siglo IV con el resurgimiento en el siglo XVI provocado por los Anabautistas. Los Quakers también pasaron por semejante experiencia espiritual. Así el pentecostalismo sería la recuperación de aquella visión marcada por las experiencias extáticas y por la glosolalia.¹⁹ Se puede trazar, evidentemente, esa 'línea pentecostal'²⁰ a lo largo de la historia.

También hubo, en épocas más recientes, experiencias pentecostales entre los shakers.²¹ Pero, evidentemente, podemos detectar que en Inglaterra, a comienzos del siglo XIX, un pastor de nombre Eduardo Irving organizó un movimiento que se distinguía por experiencias extáticas y glosolálicas. En este hecho, se puede hallar una primera manifestación moderna del movimiento pentecostal.²²

Es necesario situarnos en el siglo XIX norteamericano para apreciar este proceso. El metodismo había venido de Inglaterra para Estados Unidos con fuerte impulso evangelístico predicando la santidad cristiana. A partir de ahí surgió, después de la guerra civil y en la última parte del siglo, la cruzada conocida como El Movimiento de Santidad. Probablemente este movimiento preparó el terreno para el surgimiento del movimiento pentecostal norte-americano. Esta línea de relación no significa que el comportamiento teológico haya sido idéntico al del grupo anterior. De hecho, cada grupo subsecuente adecuó y reformuló la teología heredada.

Carmelo Álvarez afirma que el proceso histórico sería: "*Del metodismo hacia el avivamiento norteamericano, de allí al movimiento de santidad hasta el movimiento pentecostal es la línea correcta para entender este campo tan complejo*".²³

Se podría decir que fue Carlos Finney quien estabilizó y direccionó las experiencias de avivamiento en el Movimiento de Santidad. Considerándolo el puente entre el metodismo y el pentecostalismo. El popularizó la doctrina de la santidad entre los creyentes más simples, por medio de retiros de santidad, incentivando la búsqueda de una nueva experiencia espiritual. Resultó de ello cierta síntesis del fundamentalismo, donde aparecen el

19. Según Donald DAYTON, la glosolalia no es la única característica que define al movimiento pentecostal como tal, p. 11

20. Carmelo ÁLVAREZ, *Santidad y compromiso*, p. 39

21. Rosemary REUTHER, *El reino de los extremistas*, p. 78

22. Carmelo ÁLVAREZ, *Ibid*, p. 39

23. *Ibid*, p. 40.

pesimismo escapista de la historia, la moralidad puritana y la visión perfeccionada de la salvación manifestada en diversos grupos después de la Reforma Protestante.²⁴

Timothy L. Smith²⁵ estudiando la contribución de Finney resalta que él desarrolló la doctrina de la santidad como aspiración a la perfección a través de la reforma moral, llegando a cierto grado de activismo social. Esta posición le trajo el título de "teólogo de la liberación", donde el arminianismo con la doctrina de la santificación perfecta, a través del bautismo en el Espíritu Santo, era el agente catalítico. De este modo Finney, constituyó la expresión más auténtica del pensamiento social cristiano radical del siglo XIX. Esta expresión religiosa era la manifestación de cierta ruptura en ese ámbito en contrapartida a la revuelta populista. Para él, el movimiento pentecostal se constituía en una separación del movimiento de santidad y tenía como característica principal el hablar en lenguas como señal del bautismo del Espíritu Santo. Carlos Fox Parham y William J. Seymour²⁶ son dos figuras importantes en el comienzo del movimiento pentecostal moderno.

La fuerza más importante del movimiento pentecostal, en su inicio, fue su espíritu espontáneo y su agresividad evangelizadora y misionera. En base a la mayoría de las investigaciones, según Hollenweger, se entiende el pentecostalismo como continuidad del protestantismo, agregando el concepto de santificación wesleyano en el proceso conversión/santificación. Mendonça arriesga una conceptualización del pentecostalismo al definirlo "como un movimiento histórico dentro de las iglesias cristianas en búsqueda de una alternativa religiosa que desloque el centro y poder de las manos de los letrados para las manos de los que tradicionalmente estuvieron al margen de los centros de decisión, que son los laicos".²⁷

La experiencia y el testimonio anteriores a la doctrina dieron impulso sin precedentes en la historia de la Iglesia a esta "Tercera fuerza de la cristiandad".²⁸ Las minorías oprimidas encontraron lugar de reconocimiento que las

24. *Ibidem*

25. Timothy SMITH, "Holiness and Radicalism in Nineteenth-Century America". En: Theodore Runyon, p. 124

26. Martin DREHER ofrece otra lectura sobre los acontecimientos de Azuza Street, en Los Angeles, Estados Unidos sobre la dirección del líder negro William Joseph Seymour, quien era hijo de ex-esclavos y nacido en Centerville, Louisiana: "Autodidacta en lo relacionado con la lectura y la escritura, frecuentó, por algún tiempo, la escuela bíblica de Charles Fox Parham (1873-1929), localizada en Topeka, Kansas. Parham simpatizaba con el Ku-Klux-Klan y, por eso, excluyó a Seymour de sus clases. Seymour solamente podía asistir a las clases a través de la puerta entreabierta. A pesar de esa exclusión, el negro aceptó las enseñanzas del blanco que hablaba del bautismo con el Espíritu Santo y pasó a predicar en una iglesia de santificación en Los Angeles. El sufrimiento de Seymour y de sus hermanos negros era muy grande. 3.436 negros fueron linchados durante su vida adulta. Las brutalidades eran incontables. Es necesario recordar que, en buena medida, eran cristianos los que mataban y violentaban cristianos. Aún así Seymour pudo desenvolver una espiritualidad que provocó reavivamiento en la ciudad de Los Angeles de 1906". A igreja latino-americana no contexto mundial. p. 186

27. Antonio MENDONÇA, "Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação", In: Sociologia da Religião no Brasil, p. 80

28. Carmelo ÁLVAREZ, op. cit., p. 43

identificaba, aún cuando también las aislaba de sus más importantes luchas. El movimiento pentecostal creaba, de esta manera, una sociedad de escape delante de la hostilidad del mundo. Un "refugio de las masas" delante de la realidad de una sociedad sin conciencia.²⁹

Estos últimos aspectos mencionados son discutibles, ya que los orígenes del pentecostalismo norteamericano estuvieron íntimamente unidos al movimiento negro de liberación³⁰, conocido por la expresión Black Power.³¹

Los cánticos conocidos como negro spirituals traducían protestas contra la injusticia social, el racismo y otras formas de marginalización. En la opinión de James H. Cone, articulador de la Teología Negra de la Liberación en los Estados Unidos, "los spirituals fueron cantos de liberación que expresaban la disconformidad con el racismo y la esclavitud"³². En América Latina, el pentecostalismo asocia, alimenta y canaliza modos de ser de movimientos indígenas y contingentes de inmigrantes en búsqueda de construir su identidad.³³ Inclusive, como en el caso chileno, la expansión del pentecostalismo y de los socialismos fueron, cronológicamente, paralelos, así como tácticamente coincidentes, aún cuando no existiese acuerdo explícito.³⁴

A partir de lo anterior, nos parece necesario recuperar algunos aspectos que ofrece Carmelo Álvarez.³⁵ El enfatiza que para entender lo que se denomina movimiento pentecostal del siglo XIX, es necesario clarificar que se trata de un movimiento misionero de carácter mundial, con dinámica propia, con trazos teológicos distintivos de los movimientos de santidad de Inglaterra y de los Estados Unidos, particularmente del metodismo. Es, hoy, un movimiento que crece y se expande rápidamente, con diversidad de manifestaciones:

"En cada continente posee sus formas eclesíásticas y doctrinales propias y peculiares, con énfasis común en la experiencia y vida en el Espíritu Santo. Además de eso, la gran mayoría de las iglesias pentecostales surgió de las iglesias históricas herederas

29. *Ibid*, *ibidem*

30. En este mismo sentido, Martín Dreher menciona que cada vez más, los historiadores sitúan en el avivamiento de Los Ángeles de 1906 la cuna del pentecostalismo, aún así propone que debemos preguntarnos por las raíces de la espiritualidad de Seymour. "Ella tiene origen africano. Esos orígenes están documentadas en el hecho de él introducir música africana y los negro spirituals en su liturgia. El hecho merece destaque en una época en que tal tipo de música era considerada impropia para el culto cristiano. En su actuación, además de eso, Seymour expuso su comprensión de pentecostés: Amor en medio del odio. Su predicación es una opción diferente de la del american way of life". Martín DREHER, *A igreja latino-americana*, p. 187

31. Bernardo CAMPOS, "Na força do Espírito: Pentecostalismo, teologia e ética social". En: *Na força do Espírito*. pp. 57-59

32. Bernardo CAMPOS, *Pentecostalismo, teologia e ética social*. En: *Na força do Espírito*, p. 58

33. *Ibidem*

34. Christian LALIVE E PINAY, *El refugio de las masas*, p. 276

35. Carmelo ÁLVAREZ, "Panorama histórico dos pentecostalismos latino-americanos e caribenhos". En: *Na força do Espírito*, pp. 29-48

de la Reforma Protestante del siglo XVI. En ese sentido, las iglesias pentecostales son hijas y nietas de las iglesias de la Reforma".³⁶

4.1. Análisis teológico del pentecostalismo³⁷

Dayton afirma que el pentecostalismo ha sido interpretado, principalmente, a partir de su trazo más característico: la glosolalia o hablar en lenguas. Caracterizarlo a partir de este enfoque tiene las siguientes limitaciones: a). La glosolalia no consigue describir el movimiento adecuadamente, en el sentido de distinguirlo con claridad en relación a otros movimientos religiosos. Hasta el reciente apareamiento del movimiento carismático o neo-pentecostal en el seno de las iglesias tradicionales, una definición como esa servía para distinguir las iglesias pentecostales de las otras iglesias cristianas. "*Las iglesias pentecostales eran aquellas cuyos miembros hablaban en lenguas. Pero la práctica de la glosolalia es realmente un fenómeno religioso generalizado que aparece en una gran variedad de contextos*".³⁸ La glosolalia no puede, por sí sola, definir el pentecostalismo o distinguirlo plenamente de otros movimientos cristianos o religiosos, b). Concentrarse de esta manera en la glosolalia, por parte de intérpretes del pentecostalismo, impide la adecuada comprensión del movimiento, ya que estimula las pretensiones ahistóricas que sustentan tener el pentecostalismo surgido de la nada alrededor de 1900, c). Por otro lado, la atención que se dio a la práctica de la glosolalia ha desviado a sus intérpretes de categorías teológicas de análisis. Se emplean con más frecuencia categorías sociológicas y psicológicas.

Los esfuerzos para interpretar el pentecostalismo, principalmente, en los términos de la glosolalia, proponen la cuestión de la posibilidad de ofrecer análisis alternativos, además de la práctica de hablar en lenguas para posibilitar la comprensión más profunda de las bases teológicas que sustentan aquella práctica.

Dayton divide las iglesias y movimientos pentecostales en tres grupos, en concordancia con sus temas teológicos característicos: 1. Los que enseñan una doctrina de santificación en la tradición wesleyana de la santidad (las "tres obras de la gracia"). Son los pentecostales que afirman que la experiencia cristiana normalmente se expresa en un padrón de conversión, seguida de la "santificación completa", entendida como experiencia posterior, y el bautismo en el Espíritu Santo que capacita al creyente para testificar y servir lo que se evidencia por hablar en lenguas. 2. Los que reducen ese padrón a "dos obras de la gracia", uniendo a las dos primeras en una "obra consumada", que va siendo complementada por un proceso gradual de santificación (lo que significa un enfoque centrado en la conversión), y bautismo posterior en el Espíritu Santo, conforme ya definido. 3. Los que sustentan una visión de la divinidad

36. *Ibid*, p. 29

37. Donald DAYTON, *Raíces teológicas*, p. 3

38. *Ibidem*

39. En Chile, este grupo se localizó en la clase media, más específicamente en la ciudad de Temuco, región sur. Sus características difieren de las comunes de los pentecostales. En 1991 estaban siendo expulsados de Chile, ya que se les acusaba de raptar niños. Dentro de la clasificación de grupos religiosos eran considerados secta.

como "unidad", o "sólo Jesús" ³⁹ (proclamando un "unitarismo evangélico" de la segunda Persona de la Trinidad). Aún que en este tercer grupo sea novedad la tipología, por otro lado, se trata de un subgrupo del segundo tipo, surgido de un problema secundario, o sea, el movimiento "Sólo Jesús" deriva, tanto teológica como históricamente de la segunda ramificación pentecostal, "de las dos obras de la gracia".

4.2. Padrón común de los cuatro lados ⁴⁰

El padrón de los cuatro lados expresa con mayor claridad y de manera transparente la lógica de la teología pentecostal, siendo ésta la base del análisis teológico e histórico de su trabajo. Este padrón de los cuatro lados, proporciona suficientemente las características para el análisis de todo el movimiento pentecostal. Estos cuatro lados se incorporan dentro del pentecostalismo, de tal modo, que se refuerzan entre ellos. Este vínculo puede ser observado en el análisis de los tres primeros nombres dados al movimiento: "Movimiento Pentecostal, La Fe Apostólica y Movimiento de la Lluvia Tardía".⁴¹

A partir de los sectores protestantes situados en el ámbito de la teología académica, es probable que sea común la afirmación de que el pentecostalismo en general es chileno, en particular, no tenga teología. La supuesta pobreza del pentecostalismo chileno se explicaría por su poca edad, su escasa institucionalización y su implantación mayoritariamente en sectores sociales sin cualquier acceso a la educación formal de nivel superior. El pentecostalismo, como expresión religiosa, se fundamenta más en la experiencia (subjetiva) de Dios de que en la revelación (objetiva) divina. En ese sentido, "mas que una iglesia estructurada al rededor de la objetividad de la revelación o del dogma cristiano, el pentecostalismo se presenta como un movimiento originado en un determinado tipo de experiencia de lo divino. Para un protestantismo fuertemente marcado por la teología dialéctica (Barth), con su énfasis en la discontinuidad radical entre la revelación divina y la experiencia humana, es muy difícil vislumbrar la posibilidad de un desarrollo teológico aceptable en el pentecostalismo chileno".⁴²

Ese modo unilateral de ver la teología ha sido cuestionado y desafiado por Jürgen Moltmann, entre otros teólogos, en su libro *El Espíritu de Vida* ⁴³, donde reivindica la experiencia personal y compartida del Espíritu Santo como punto de partida legítimo para la teología.

De este modo, una teología que parte de la experiencia tendrá lenguaje y metodología propia, diferente de la teología clásica conceptual. "La teología de la revelación es teología eclesíástica, una teología para pastores y sacerdotes.

40. Donald DAYTON, *Raíces teológicas*, p. 9

41. *Ibid*, p. 10

42. Juan SEPÚLVEDA, "Características teológicas de um pentecostalismo autóctone - O caso chileno". En: *Na força do Espírito*, p. 67

43. Jürgen MOLTSMANN, *The Spirit of Life - A Universal Affirmation*, p. 17

44. *Ibidem*, p. 17

La teología de la experiencia es preeminentemente teología del laicado".⁴⁴ Como la experiencia no puede ser reducida a conceptos, la teología nacida de la experiencia debe, necesariamente, ser narrativa, como es, en grande dosis, la teología bíblica.

En esa perspectiva podemos afirmar que la teología pentecostal debe ser buscada en los testimonios. "Es en el testimonio, es decir, en la narración de la experiencia en el Espíritu, y no en los libros o elaboraciones sistemáticas, que encontraremos la teología del pentecostalismo chileno".⁴⁵ Para ser más precisos, consideramos que a partir de la experiencia litúrgica, como clave hermenéutica del pentecostalismo, con sus expresiones diversas y cotidianas, el movimiento pentecostal hace teología permanentemente.

5. Cuestiones hermenéuticas: pneumatología y método teológico

Rescatamos algunos aspectos centrales del Movimiento Pentecostal. Hablaremos de la Teología Pentecostal y de la elaboración de la Pneumatología. Estos aspectos, según Benjamín Gutiérrez, pueden ser definidos de la siguiente manera:

*"O mundo tem testemunhado, particularmente neste século, o aparecimento e difusão de movimentos que enfatizam o Espírito Santo e os dons do Espírito (carismáticos), ou, como eles preferem dizer, o 'batismo no Espírito' ou 'ser cheio do Espírito'. Embora não sejam todos do mesmo tipo, são chamados de movimentos carismáticos e movimentos pentecostais e, na África, de igrejas africanas instituídas. À medida que tais movimentos insistem nos carismas do Espírito, descritos no Novo Testamento, e representam redescoberta do ministério de cura, constituem-se em expressões válidas da vida cristã".*⁴⁶

Estos aspectos, aún hoy, continúan teniendo importancia central porque han dado cierta identidad al Movimiento Pentecostal en general, y al Pentecostalismo Chileno en particular. En este sentido profundizaremos en la historia y las raíces teológicas del Movimiento Pentecostal. Donald Dayton propone una aproximación distinta al fenómeno pentecostal: esto es, discernir las raíces teológicas que le dieron origen. En su investigación no está presente América Latina, tampoco la historia contemporánea del movimiento pentecostal. El trabaja en lo que sería la prehistoria del pentecostalismo latinoamericano. El esfuerzo de Dayton en su intento de abordar este proceso tiene el objetivo el desmitificar y, tal vez, volver a mistificar la visión del mundo de la mayoría de los no pentecostales que están interesados en el tema.

Este autor tiene la intención de desmitificar las características del pentecostalismo, asociadas a la experiencia de sus participantes de hablar en lenguas (glosolalia). Pero es necesario advertir que el pentecostalismo es

45. Juan SEPÚLVEDA, *Ibid*, p. 68

46. Benjamín GUTIÉRREZ, "Os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas". En: *Na força do Espírito*, p. 17

mucho más y, en realidad, algo distinto de hablar en lenguas. Destaca, por lo menos, cuatro elementos comunes salvación, cura, bautismo en el Espíritu Santo y la segunda venida de Cristo ⁴⁷. Consigue evidenciar que estos cuatro elementos juntos forman un todo con su propia lógica interna. Así el aporte de Dayton tiene la virtud de sintetizar en cuatro afirmaciones cristológicas las raíces teológicas comunes a toda iglesia denominada Pentecostal: Jesucristo como salvador, bautizador con el Espíritu Santo, médico y rey que volverá. Pero además de estas características propias de cada contexto o de los énfasis peculiares, siempre sobresalen éstos temas como denominador común. Los pentecostales los llaman "el evangelio cuadrangular o el evangelio completo".⁴⁸

Aún que estas características no son patrimonio exclusivo de los pentecostales, ni han sido inventados por ellos, pero la manera de interrelacionarlos en su fe y práctica les pertenece:

"No son meras proclamaciones doctrinales sino experiencias de vida. La mayoría de los pentecostales no sabría siquiera cómo explicarlos articuladamente pero sí darían testimonio de su veracidad a partir de sus vivencias personales. He aquí la clave hermenéutica del pentecostalismo: Jesús salva, bautiza y sana porque me ha salvado, bautizado y sanado a mí". ⁴⁹

Dayton estudia el pentecostalismo en las cuestiones propiamente histórico-teológicas del movimiento.

6. Hermenéutica pentecostal ⁵⁰

El pentecostalismo se diferencia del protestantismo magisterial, ya que este último tiende a leer el Nuevo Testamento según el apóstol Pablo, y el pentecostalismo lo lee desde la óptica de Lucas, especialmente a partir de la visión del libro de los Hechos. Este padrón está basado en una hermenéutica propia que es el estilo claramente pentecostal de apropiarse de las Escrituras.

"Los pentecostales leen los relatos de Pentecostés en Hechos e insisten que el modelo general de la recepción del Espíritu Santo por parte de la iglesia primitiva, especialmente como en algún sentido está distanciada en el tiempo de la experiencia de Jesús que tenía la iglesia, debe repetirse en la vida de cada creyente individual. Al hacer esta afirmación, el pentecostalismo se coloca en una larga tradición de una hermenéutica subjetivista". ⁵¹

Este análisis capta la afirmación central del pentecostalismo, e indica por qué lleva este nombre. La forma peculiar que el movimiento tiene para leer las Escrituras lo llevó a concluir que, de la misma forma que ocurría en

47. Paulo SIEPIERSKI, "Pós-pentecostalismo e política no Brasil", p. 50

48. Donald DAYTON, *Raíces teológicas*, ix.

49. *Ibidem*

50. Claudia BANDIXEN, e Cecilia CASTILLO. En: *II Encuentro Nacional de Mujeres Pentecostales*, p.23.

51. Donald DAYTON, *Raíces teológicas*, p. 11

la iglesia primitiva, el creyente moderno se convierte en un discípulo de Jesús y recibe la plenitud del bautismo del Espíritu Santo, en acontecimientos o experiencias separadas: los dos primeros elementos del evangelio de los cuatro lados se vinculan entre sí por medio de una hermenéutica peculiar. De la misma manera, los milagros de cura ocupan un lugar integral dentro del ministerio de Jesús, experiencia que se puede vivenciar en nuestra época. Charles F. Parham escribía en el año 1902:

*"Cristo no dejó a sus hijos que creían en él sin señales distintivas que los acompañara para que el mundo supiera quiénes eran cristianos y quiénes no. Tampoco mandó a sus siervos a predicar vagas teorías especulativas de un mundo venidero, sino que les dio poder para aliviar a la humanidad: alimentando a los hambrientos, vistiendo a los desnudos, sanando a los enfermos, expulsando demonios, hablando en lenguas nuevas, confirmando la palabra para edificación propia -todo en Cristo Jesús- por medio de signos externos y visibles".*⁵²

En esta cita la palabra clave es poder. Y ese poder tenía manifestaciones y prácticas concretas. Es un poder que viene acompañado de buenas nuevas para los oyentes y que también respalda la acción del predicador. En la dimensión de traer buenas nuevas, son apuntadas las prácticas curativas, la posibilidad de alimentación, comida para los hambrientos, ropa para los desnudos, y también se explicita una práctica taumatúrgica en beneficio de los enfermos. Esta dimensión es importante resaltar en la medida que las enfermedades y dificultades de salud en las camadas populares son el alimento de cada día. En esta misma perspectiva Andrew Murray, reconocido como uno de los maestros pre pentecostales, afirmaba:

*"Dondequiera que el Espíritu actúa con poder, allí obra la sanidad divina... Si en nuestros días sólo rara vez se ven curaciones divinas, podemos atribuirlo a que el Espíritu no está actuando con poder".*⁵³

Dayton confronta este concepto con la comprensión del protestantismo clásico del siguiente modo: si el actuar con poder que sustentan los pentecostales es asequible para todas las generaciones, entonces el poder del Espíritu se manifestará en nuestros días con milagros de cura divina, por lo menos, en la vida de aquellos que verdaderamente hayan experimentado el bautismo de Pentecostés y sepan cómo buscar esas bendiciones:

*"Al hacer esta afirmación los pentecostales revelan un factor de restauración que choca con el protestantismo clásico y su tendencia a argumentar que los carismata y 'los dones sobrenaturales del Espíritu' cesaron al cerrarse la era apostólica".*⁵⁴

52. Donald DAYTON, *Raíces teológicas*, p. 12

53. *Ibid*, p. 11

54. *Ibidem*

Sin encontrar muchas diferencias en la hermenéutica bíblica propuesta por Dayton, queremos detallar las principales características de la lectura bíblica realizada por los pentecostalismos. Se puede resumir en los siguientes puntos ⁵⁵.

De este tipo de interpretaciones el pentecostalismo latinoamericano está bien servido en la medida que los padrones hermenéuticos y teológicos alcanzan muchos seguidores y reproductores de estas lecturas. Sin dejar de desconocer que existen tendencias fundamentalistas en sectores del pentecostalismo latinoamericano, no siempre esta práctica es común a todo el sector.

Aún cuando el pentecostalismo viene siendo objeto de estudios y los propios pentecostales han accedido a la educación teológica, existe la necesidad de estudios mas direccionados que se interesen por la metodología de lectura bíblica en los pentecostales, y también favorecer los estudios teológicos en programas con malla curricular amplia. ⁵⁶

Como pueblo marginado de toda producción sociocultural, la experiencia de ser productor religioso, por medio del bautismo del Espíritu Santo y de la posesión de la Biblia, se transforma en una verdadera revolución. Es la expresión máxima de la misericordia de Dios.

La Biblia es la única 'propiedad' que los pentecostales tienen, dándoles el derecho de ser ellos mismos. La cosmovisión en el pentecostalismo está determinada o influenciada por la cosmovisión bíblica: su mundo y sus imágenes corresponden al mundo y a las imágenes de la Biblia.

En el pentecostalismo se lee la Biblia dentro y fuera del culto, pero no profundiza el estudio de forma sistemática. ⁵⁷ La Biblia es recuperada por 'el pueblo pobre, simple'. Ella pertenece a las clases populares que la leen con sus propios ojos en el contexto de su realidad. En esta idea, la Biblia leída e interpretada por el clero en la tradición protestante, ahora es leída e interpretada sin mediaciones externas. Es la inspiración del Espíritu Santo que capacita para la lectura e interpretación de la Palabra de Dios.

La relación entre la experiencia del Espíritu Santo y la Biblia es dialéctica. Toda la aprensión pentecostal del Espíritu descansa sobre el testimonio de los Hechos de los Apóstoles. Según Antonio Mendonça, en el pentecostalismo la experiencia de pentecostés es un hecho que se repite cuando es necesario, "*siendo los dones distribuidos y señalizados a través de manifestaciones extáticas y glossolálicas. Es un movimiento impulsado por la dinámica del Espíritu que sopla donde quiere*". ⁵⁸

55. El resumen de las principales características han sido tomadas de los trabajos de Juan SEPÚLVEDA, "Biblia y Catequesis. Hacia una práctica de relectura bíblica en el campo pentecostal", In: *Pastoral Popular*, pp. 164-176

56. Manuel OSSA, *Lo ajeno y lo propio*, p. 193.

57. Antonio MENDONÇA, "Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação". En: *Sociologia da religião no Brasil*, p. 79

58. *Ibid. Ibiem*

Es la Biblia que normatiza toda la revelación del Espíritu en la vida del creyente. Toda profecía pentecostal está subordinada a la revelación bíblica. Pero, por otro lado, sólo el Espíritu Santo es capaz de guiar al pueblo a la interpretación de la Biblia.

En el pentecostalismo se opera la popularización del "magisterio", ya que dentro de la comunidad, la lectura de la Biblia está mediada por la tradición derivada, en la mayoría de los casos, del pastor fundador de la denominación.

El pentecostalismo se sitúa en la línea de continuidad con el protestantismo histórico al considerar, en el centro de su experiencia, la Biblia Palabra de Dios, particularmente, en el centro de su liturgia. La Biblia, en el pentecostalismo, es símbolo que identifica el convertido y le ofrece seguridad especial.

La lectura de la Biblia se inclina para una lectura idealista, ya que el pentecostal tiende a tirar y aislar las palabras del contexto histórico específico que les dio origen, y transformar la palabra bíblica en algo absoluto.

Conclusiones

El pentecostalismo es una expresión popular del protestantismo que se afirmó y consolidó en los sectores pobres, principalmente en Chile y en Brasil. Sus comienzos fueron inspirados en dos momentos, el primero es la cuestión litúrgica, el segundo es la fuerte influencia de la lectura bíblica, principalmente el libro de los Hechos de los Apóstoles que, mediante la relectura del relato de Pentecostés, se vivió esa experiencia en medio de la comunidad reunida.

El pentecostalismo consigue insertarse profundamente en los sectores empobrecidos de la sociedad chilena. Esta inserción se fortalecerá a partir de la década de los años 30. Antes de ésta, su crecimiento numérico se debe fundamentalmente a los grupos que abandonan la Iglesia Metodista. Las iglesias de migración o misioneras, a su vez, se localizaron, socialmente, en las camadas altas o medias de la sociedad chilena. No llegaron a las capas inferiores. Así, cuando estas iglesias llegaron a los pobres, estos perciben que sus liturgias eran frías y no se sentían bien con ellas.

El hecho de ser una iglesia pobre, donde el sufrimiento y la miseria son realidades cotidianas, hace que la tarea evangelizadora se desarrollase en ambiente hostil. El pentecostalismo chileno atrae casi exclusivamente a los sectores populares, que no son ni específicamente rurales, ni específicamente urbanos. El pentecostalismo nació en la periferia de las grandes ciudades, en el seno de poblaciones marginales, de raíz popular y, posteriormente, se extendió a la zona rural. Nació y creció en una época marcada por la crisis social y falta de rumbo.

Los sectores que se aproximaron al pentecostalismo venían de situaciones de discriminación social, pobreza endémica y sin expectativas de futuro. Por la situación social muchos de ellos llevaban una vida de nómadas, otros, especialmente en la ciudad de Valparaíso, vivían en las propias calles o debajo de los puentes. Esos sectores no eran el destinatario del trabajo de

las iglesias misioneras o de transplante.

La acogida que experimentan en los cultos les permite sentirse nuevamente personas, formar parte de una expresión religiosa y por consecuencia vivir en una relación de igualdad, superando algunas de las barreras sociales existentes. Aún más, hombres y mujeres, anteriormente rechazados por la sociedad, ahora predicán en las calles, en las plazas, en los hospitales. Llevan la Biblia y la explican para que otros también participen de esta experiencia. Buscan otras alternativas de vida.

Por su composición mayoritaria de pobres y marginados de la sociedad, sea religiosa, sea social, el grupo que experimentó la manifestación del Espíritu Santo, se convirtió en un movimiento con pretensiones absolutas y con marcado acento misionero. Esta opción evangelizadora se inspira en el relato de Hechos 2. Esta relectura hace que el movimiento se apropie de una fuerza evangelizadora no conocida en la tradición protestante moderna, excepto en la vida de la iglesia cristiana primitiva.

Una característica que desde los comienzos se va a manifestar en el pentecostalismo chileno es la fuerza, importancia y centralidad de la palabra de Dios, contenida exclusivamente en la Biblia. Los pentecostales con mucha facilidad relacionan los textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, con su realidad. Esa facilidad se percibe en las innumerables relecturas bíblicas que se hacen en los diversos momentos litúrgicos que las iglesias celebran. Llama la atención, también, la facilidad para recrear la palabra en un lenguaje simple, popular, aún más, llena de contenido cuando explicada por medio de parábolas, o metáforas.

El pentecostalismo chileno nació directamente del metodismo, sin mediación del movimiento de santidad, como ocurrió en el caso norteamericano. El pentecostalismo asumió los artículos de fe de la Iglesia Metodista y se auto comprendió como una especie de vuelta a los orígenes del pensamiento wesleyano, en sintonía con el relato de pentecostés.

El avivamiento pentecostal chileno fue casi exclusivamente experiencial o vivencial, sin implicar en significativa renovación teológica que lo distinguiese radicalmente de la iglesia madre. En síntesis, en el pentecostalismo chileno la centralidad de la experiencia sobre la doctrina será mucho más marcante que en el pentecostalismo de origen norteamericano.

Es exactamente esa centralidad de la experiencia religiosa, que abrió el campo extremadamente propicio para la inserción de la experiencia pentecostal en la cultura popular chilena. En la medida que la oferta es de un encuentro intenso con Dios, comunicado más con el lenguaje del cuerpo y de los sentimientos que con la razón, el pentecostalismo abre nuevo espacio para que los sectores populares se expresen religiosamente.

El pentecostalismo nació en una tierra dura, pero que ya había sido adobada por la llegada de las iglesias residentes y luego las iglesias misioneras. A diferencia de sus antecesores, no necesitará confrontarse tan fuertemente con la iglesia católica, ni batallar tanto para conseguir su reconocimiento legal. Estos dos aspectos ya estaban, de cierto modo, garantizados. Su confrontación, al inicio, será con la Iglesia Metodista Episcopal.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, Carmelo, "Panorama histórico dos pentecostalismos latino-americanos e caribenhos". En: Na força do Espírito. Os pentecostais na América Latina: Um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996. pp. 29-48.
- _____ (editor), Pentecostalismo y liberación - Una experiencia Latinoamericana, San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1992.
- _____, Santidad y compromiso - El riesgo de vivir el Evangelio, México: Voces Cristianas Latinoamericanas/CUPSA/Casa Unidad de Publicaciones, 1985.
- BANDIXEN, Claudia y CASTILLO, Cecilia, II Encuentro Nacional de Mujeres Pentecostales. Un Espíritu, muchos dones. En: Evangelio y Sociedad, Servicio Evangélico para el Desarrollo: Santiago, 1994, n.20. pp. 22-24.
- CAMPOS, Bernardo, "Na força do Espírito: Pentecostalismo, teologia e ética social". En: Na força do Espírito. Os pentecostais na América Latina: Um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996. pp. 57-59.
- _____, "Pentecostalismo, teologia e ética social". En: Na força do Espírito. Os pentecostais na América Latina: Um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996. pp. 49-62.
- CANALES, Manuel, PALMA Samuel y VILLELA, Hugo. En: En tierra extraña II - Para una sociología de la religiosidad popular protestante, Santiago: Amerinda/SEPADE, 1991.
- CASTILLO, Cecilia, Tiempo de amar, crecer y soñar - Una propuesta de renovación litúrgica para las iglesias pentecostales, Santiago: Comunidad Teológica Evangélica de Chile, 1993.
- DAYTON, Donald, Raíces Teológicas del Pentecostalismo, Buenos Aires: Nueva Creación/Grand Rapids y William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- DREHER Martin, A igreja latino-americana no contexto mundial, São Leopoldo: Editora Sinodal, 1999. (Coleção História da Igreja).
- DROOGERS, André, Algo más que opio - Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño, San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991.
- _____, "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos

del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile". En: Algo más que ópio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991. pp. 17-42.

GARCÉS Mario, Crisis social y motines populares en el 1900, Santiago: Ediciones Documentas/Educación y Comunicaciones, 1991.

GONDIN, Ricardo, O movimento pentecostal - História e raízes teológicas, São Paulo: Edições CEHILA, 1996.

GUTIÉRREZ, Benjamín, "Os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas". En: Na força do Espírito. Os pentecostais na América Latina: Um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996. pp. 9-28.

HOOVER, Willis, Historia del avivamiento Pentecostal en Chile, Santiago: Presor, 1984

LALIVE D'EPINAY, Christian, El refugio de las Masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno, Santiago: Editorial del Pacífico, 1968.

MENDONÇA, Antonio, "Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. En: Sociologia da religião no Brasil, São Paulo/São Bernardo do Campo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Universidade Metodista de São Paulo, 1998. pp. 773-84.

MOLTMANN Jurgen, The Spirit of Life - A Universal Affirmation, Minneapolis: Fortress Press, 1992.

OSSA, Manuel, Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo, Santiago: Rehue, 1991.

REUTHER, Rosemary, El reino de los extremistas, Buenos Aires: La Aurora, 1981.

SALAZAR, Elizabeth, Todas seríamos rainhas - História do pentecostalismo chileno da perspectiva da mulher 1909-1935, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1995.

SEPÚLVEDA, Juan, Antología sobre el pentecostalismo, Santiago: Comunidad Teológica Evangélica de Chile, 1984.

_____, "El nacimiento". En: Salinas, Maximiliano, Historia del pueblo de Dios. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres, Santiago: Rehue, 1987, pp. 247-277.

_____, "Lectura pentecostal de la Biblia en Chile", texto inédito, Santiago, s.f.

_____, "Reinterpreting Chilean Pentecostalism". En: Social Compass, International review of sociology of religion, Louvain: 1996, vol. 43, n.3, pp. 299-318.

_____, En: "La especificidad del Pentecostalismo Chileno", Primer Encuentro Nacional de Diálogo Pentecostal, Concepción, 1991.

_____, "Características teológicas de um pentecostalismo autóctone - O caso chileno". En: Na força do Espírito. Os pentecostais na América Latina: Um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996, pp. 63-75.

_____, "Biblia y Catequesis. Hacia una práctica de relectura bíblica en el campo pentecostal". En: Pastoral Popular, Santiago: Rehue, 1982, n.32, pp. 164-176.

SIEPIERSKI, Paulo, "Pós-pentecostalismo e política no Brasil". En: Estudos Teológicos, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 1997, vol. 37, n.1, pp. 28-46.

SMITH, Timothy, "Holiness and Radicalism in Nineteenth-Century America". En: Theodore Runyon, Sanctification and Liberation, Nashville: Abingdon, 1981, pp. 120-136.

TENNEKES, Hans, El movimiento pentecostal en la sociedad chilena, Iquique: Subfacultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Amsterdam/Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte, 1985.



Voces del Pentecostalismo latinoamericano.

*Luis Orellana

La Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP) es una iniciativa en la que convergen distintos esfuerzos por sistematizar la experiencia socio religiosa, bíblica teológica, pastoral e histórica del pentecostalismo en el continente. Desde la década de los sesenta, pastores y líderes pentecostales han estado participando en espacios ecuménicos, donde el diálogo con otras tradiciones cristianas sobre temas tales como la responsabilidad social, la unidad, la misión de la iglesia, defensa de los derechos humanos etc. fueron profundamente fructíferos, orientadores y han constituido toda una cantera y una linda experiencia para un importante número de integrantes de la más joven de las tradiciones protestantes como es la pentecostal. En la década de los ochenta, varios de los pentecostales buscaron la oportunidad de acceder a estudios teológicos, tanto clásicos como latinoamericanos. Esta nueva generación de líderes en contextos de dictaduras militares, encontró espacios para su formación profesional en entidades del más alto nivel del continente, tales como ISEDET, CTE, Seminario Bíblico Latinoamericano hoy Universidad Bíblica Latinoamericana, y Seminario Teológico de Matanza, entre otros. Hoy bien se puede afirmar, que en esas instancias académicas se perfiló el "pentecostalismo ilustrado".

A finales de la década de los noventa, tanto pastores(as), teólogos(as) y estudiantes anidaron la idea de articular un espacio de reflexión teológica pentecostal a fin de apoyarse en adquirir capacidades que les permitieran explicitar científicamente la religiosidad pentecostal. Entidades como: CLAI, DEI, CETELA y el CMI gravitaron y estimularon tan desafiante propuesta de estos teólogos y teólogas emergentes. En agosto de 1999 en Santiago (Chile) se reunieron 16 líderes (hombres y mujeres) de 8 países para desarrollar durante tres días un taller de teología pentecostal, hecho que se repitió el 2002 en San José, Costa Rica pero ahora con representantes de 12 países. Fruto de estas dos jornadas se publicó en 2003 el libro: "Voces del pentecostalismo latinoamericano". Esta primera obra contiene 12 artículos presentados en las jornadas antes referidas. Cada uno de ellos está escrito por diferentes autores(as), provenientes de diversos contextos, en su mayoría representantes de una naciente generación de estudiosos(as) pentecostales, sin faltar algunas voces más conocidas en el ámbito latinoamericano. En cada artículo se analizan

**Luis Orellana, laico de la Iglesia Metodista Pentecostal, Licenciado en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica, Bachiller en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile. Director del Centro de Estudios Pentecostales, miembro y fundador de RELEP.*

aspectos particulares de experiencias pentecostales concretas, cronológica y geográficamente bien definidas. En el conjunto de estos aportes se puede apreciar la enorme diversidad y riqueza de las expresiones pentecostales latinoamericanas. También, los métodos de investigación son diversos, incluyendo la investigación bibliográfica, estudios de campo, observación participativa, análisis comparativos, entre otros. Es decir, el libro es importante no sólo porque está escrito por pentecostales, sino también porque su contenido es valioso.

Con la llegada del año 2009, el pentecostalismo chileno conmemoró un siglo de vida, de tal forma que con este hito se abrió así la conmemoración del centenario del movimiento a nivel continental. Cada año, en uno o más países se celebraran los 100 años de presencia pentecostal. En el caso chileno los preparativos y celebraciones fueron variados y no lejos de conflictos. Como entidad pentecostal, RELEP tomó la iniciativa de apoyar la conmemoración del centenario pentecostal chileno, organizando en mayo de 2008 y septiembre del 2009 el tercer y cuarto encuentro respectivamente en la ciudad de Santiago. La siega de estas jornadas de reflexión teológica son los libros "Voces del pentecostalismo latinoamericano II y Voces del pentecostalismo latinoamericano III, que hoy se ofrecen en forma simultánea a todas las personas que tengan interés en conocer esta tradición teológica, su historia, algunas de sus manifestaciones regionales y participar del diálogo ecuménico. Junto con Voces I (2003) se completa una trilogía que marca un hito histórico en la reflexión pentecostal, pues no sólo se cierra un ciclo cronológico por su coincidencia con el centenario, sino también porque el pentecostalismo se abre a una nueva etapa en su reflexión y producción, cada vez más profunda y sólida".

Al cumplir la primera década del siglo XXI, en el ámbito de la religión es evidente que la expresión religiosa protestante de mayor arraigo en el continente, es el pentecostalismo. Al respecto un distinguido teólogo no pentecostal afirma: "El movimiento pentecostal moderno que sacudió al cristianismo mundial en la primera década del siglo XX ha sido una fuerza renovadora, a veces arrolladora, dentro de aquel cristianismo. Los prejuicios y las críticas, algunas de ellas extremas, han creado, en no pocas ocasiones, un sentido de rechazo y marginación, particularmente hacia las iglesias pentecostales. Algunas de las críticas insisten en que los y las pentecostales no tienen teología". Esta afirmación que los pentecostales no tienen teología no tiene cabida hoy. Con humildad los y las pentecostales afirman, que en cada país cuentan con teólogos/as y científicos sociales que con sus estudios y reflexiones del más alto nivel están enriqueciendo la reflexión teológica desde la perspectiva local y desde su ya centenaria tradición; hecho que no todas las familias protestantes pueden afirmar. Sin lugar a duda los próximos años el "pentecostalismo ilustrado" continuará haciendo significativos aportes en el quehacer teológico, bíblico, eclesial y pastoral. Las nutridas publicaciones de libros, artículos, tesis doctorales y ensayos sobre la presencia y quehacer pentecostal, evidencia que estamos frente a un proceso acelerado de desarrollo de la teología pentecostal. Primicias de este quehacer es la serie "Voces del pentecostalismo latinoamericano".