

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

El 'Principio Pentecostal' [The 'Pentecostal Principle']

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Sepúlveda, Juan
Publisher	Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales-RELEP
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 08:10:49
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/152351

1

El 'Principio Pentecostal'. Reflexiones a Partir de los Orígenes del Pentecostalismo en Chile

Juan Sepúlveda
(Chile)

1. Introducción.

En su interpretación de la 'era protestante', Paul Tillich acuñó el concepto de *principio protestante* para capturar el sentido más profundo de la Reforma, el cual "contiene las protestas divinas y humanas contra cualquier exigencia absoluta referente a una realidad relativa".¹ El principio protestante representa, entonces, la protesta o rechazo de cualquier absolutización de las mediaciones institucionales y políticas de la fe cristiana, a la vez que el rechazo de la absolutización de cualquier sistema político mediante su legitimación teológica cristiana. Aunque desarrollado históricamente a partir de la protesta contra el catolicismo romano, el principio protestante se opone también contra cualquier eventual absolutización de las mediaciones institucionales y políticas del protestantismo.

El propósito del presente ensayo es explorar la posibilidad de discernir en lo que algunos han llamado la 'tercera reforma'², es decir, en los orígenes del pentecostalismo moderno, un *principio pentecostal*. Se trata, por tanto, de entrar en diálogo con el intento de Bernardo Campos de interpretar el sentido más profundo de los avivamientos pentecostales, que describe con el concepto de *pentecostalidad*. Sin embargo, mientras Campos se propone describir la pentecostalidad como un principio o experiencia universal mode-

¹ Tillich, Paul. *La era protestante* (Buenos Aires: Paidós, 1965), p. 245.

² Por ejemplo, Vergara, Ignacio. *El protestantismo en Chile* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1962).

lada a partir de la experiencia primordial de Pentecostés (Hechos 2)³, el presente ensayo no va más allá de un intento por discernir el carácter de la protesta que se expresa concretamente en los orígenes históricos del pentecostalismo moderno. Así se quiere tomar en serio la advertencia de Tillich en el sentido de evitar confundir el principio protestante, en este caso, el *principio pentecostal*, con un ‘absoluto’ (en la manera del idealismo alemán) o una realidad ontológica (en la manera de la filosofía antigua)⁴.

La hipótesis de trabajo que se quiere discutir aquí es que el *principio pentecostal* representa la protesta o el rechazo contra la absolutización de cualquier *mediación cultural* del evangelio de Jesucristo⁵. El principio pentecostal se desarrolló históricamente a partir de la protesta – generalmente inconsciente – contra la cautividad occidental, tanto protestante como católica, del evangelio, caracterizada por una concepción *logocéntrica* y racionalista de la fe cristiana. Pero el principio pentecostal también se opone a una eventual absolutización de mediaciones culturales del propio pentecostalismo.

Aunque la hipótesis será desarrollada a partir de los orígenes del pentecostalismo chileno, vale la pena chequear brevemente si ésta se valida con referencia al avivamiento de calle Azusa, Los Angeles (1906), habitualmente considerado como la cuna del pentecostalismo moderno. Es cierto que el inicio de este avivamiento responde a un patrón claramente occidental de experiencia religiosa: se parte del establecimiento racional de una verdad doctrinal antes descuidada, la que luego se aplica a la práctica o a la experiencia. Charles Parham había establecido que la ‘evidencia bíblica’ del Bautismo en el Espíritu Santo era, sin lugar a dudas, la experiencia de hablar en lenguas⁶. William Seymour, predicador bautista negro que militaba en el Movimiento de Santidad, se había convencido de esta verdad cuando fue autorizado para escuchar a Parham desde la puerta, mientras este conducía una escuela bíblica en Houston (diciembre de 1905). Cuando, en febrero de

³ Campos, Bernardo. *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia* (Quito: Ediciones CLAI, 1997), págs. 90ss.

⁴ *Op. cit.*, p. 246.

⁵ El ‘principio protestante’ de Tillich incluye también la dimensión cultural: “El principio protestante es juez de toda realidad religiosa o cultural, incluyendo la religión y la cultura que se denominan a sí mismas ‘protestantes’”. *Op. cit.*, p. 246. Pero en su caso parece referirse a debates culturales internos de occidente, y no implica necesariamente una protesta contra la virtual apropiación del cristianismo por la civilización occidental.

⁶ Este breve análisis se apoya en Robeck, Cecil M. “William J. Seymour and ‘the Bible Evidence’”, en: McGee, Gary B. (editor). *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspectives on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1991), págs. 72-95.

1906, Seymour fue invitado a hacerse cargo de una pequeña congregación negra de santidad en Los Angeles, encontró allí la oportunidad para difundir y aplicar las doctrinas establecidas por Parham. El rechazo de esta enseñanza por parte de los líderes del Movimiento de Santidad en los Angeles obligó a Seymour a continuar su ministerio separadamente, primero reuniéndose en un hogar, y luego arrendando la vieja bodega de calle Azusa 312, que antes ya había servido como templo a otra congregación.

Cuando el avivamiento se produjo entre los que escuchaban a Seymour, efectivamente muchos hablaron en lenguas. Pero junto con ello, ocurrieron muchas otras cosas, seguramente inesperadas. Negro y blancos, en su mayoría inmigrantes europeos, compartían el mismo templo. En sí mismo, eso no era completamente nuevo. Pero lo inusitado era que personas blancas tuvieran a un negro como su pastor, y que negros y blancos se abrazaran efusivamente durante el culto, traspasando todas las normas de etiqueta que establecía la dominante cultura racista. La forma de culto se apartó de las pautas de lo que se consideraba un culto ordenado, aún en el ambiente entusiasta del Movimiento de Santidad, transformándose en un culto ruidoso y abundante en expresiones corporales. Aparentemente, la forma que adquirió el culto y las manifestaciones espirituales fueron bastante influenciadas por la significativa presencia afroamericana. Podría decirse que el derramamiento del Espíritu creó, inesperadamente, un nuevo espacio para que los participantes adoraran a Dios de acuerdo a sus propios patrones culturales, liberándolos de los estilos y restricciones impuestos por la cultura dominante.

Ciertamente, estos inesperados efectos del derramamiento del Espíritu causaron escándalo en la opinión pública y en las iglesias establecidas. Un pastor bautista calificó los hechos como “una repugnante amalgama de supersticiones del voodoo africano [sic] y locura caucásica”. Lo que llama la atención es que la reacción de Parham no fue muy diferente, cuando algunos meses más tarde viajó a Los Angeles con el deseo de afirmar su liderazgo sobre el movimiento pentecostal. Choqueado por el estilo de culto que encontró en calle Azusa, inmediatamente quiso poner orden. Como Seymour y sus colaboradores le dieran a entender dignamente que no era el líder de la congregación como para imponer su autoridad, Parham resolvió realizar reuniones de avivamiento paralelas, en abierta confrontación con la Misión de Azusa. Promoviendo las reuniones de Parham cerca de un lugar llamado Whittier, su asistente W. Quinton anunció:

Nosotros conducimos servicios religiosos dignos, y no tenemos conexión alguna con la clase de servicios que se caracteriza por trances, arrebatos y espasmos, sacudidas y contorsiones. Nosotros somos completamente ajenos a la anarquía religiosa

que marca las reuniones de la calle Azusa, Los Angeles, y en Whittier esperamos actuar bien, dentro de lineamientos propios y profundamente cristianos⁷.

Esto marcó el inicio de un progresivo distanciamiento entre Seymour y Parham, que eventualmente llevó al primero a revisar su entendimiento del hablar en lenguas como necesaria evidencia bíblica del bautismo del Espíritu Santo. Si una persona que habla en lenguas, como Parham, al mismo tiempo mantiene comportamientos reñidos con lo que la Biblia describe como frutos del Espíritu, esta experiencia no puede ser vista como evidencia definitiva de un genuino bautismo en el Espíritu Santo. Así, Seymour se inclinó a la consideración de los frutos del Espíritu (Ga 5,22-24) como el criterio más importante, y a reconocer la diversidad de las manifestaciones del Espíritu, si bien la experiencia de hablar en lenguas continuó teniendo un lugar especial entre éstas.

Por su parte, el grupo separado de Parham condujo al nacimiento de las Asambleas de Dios, que establecieron como doctrina oficial la enseñanza sobre el hablar en lenguas como evidencia bíblica del bautismo en el Espíritu Santo, lo que llegó a ser considerando como definitorio de la identidad del pentecostalismo clásico. Podría decirse que lo que aquí ocurrió fue la absolutización de una determinada mediación cultural del pentecostalismo, contra la cual protestó Seymour en el nombre de la libertad del Espíritu, es decir, del principio pentecostal. Tras esta breve referencia a los orígenes del pentecostalismo en los Estados Unidos, la atención se concentra en el nacimiento del pentecostalismo en Chile.

2. El trasfondo del cisma metodista-pentecostal en Chile: La misión de sostén propio de William Taylor.

Sabido es que pentecostalismo chileno nació como resultado de un avivamiento dentro de la Iglesia Metodista Episcopal, principalmente en Valparaíso y Santiago. Pero para entender mejor sus orígenes, es necesario analizar las características propias del metodismo que llegó a Chile. El comienzo de la obra metodista en Chile fue fruto de la iniciativa de establecer misiones autofinanciadas (de sostén propio) en la costa oeste de América del Sur por parte de William Taylor (1821-1902), misionero metodista estadounidense⁸. Criado en el seno de una familia de clase obrera en el estado de Virginia, con escasa educación formal en una escuela uni-docente, ingresó al

⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁸ Cf. Bundy, David. "The Legacy of William Taylor", en: *International Bulletin of Missionary Research*, Octubre 1994, págs. 172-176.

ministerio metodista el año 1842. Al igual que su padre, Taylor había tenido una experiencia de conversión en un campamento de carácter evangelístico (Panther Gap Camp Meeting). En 1845 se hizo miembro de la Conferencia Metodista de Baltimore, desarrollando su ministerio pastoral en Georgetown y North Baltimore. Por esos años recibió una fuerte influencia teológica y espiritual de Phoebe Palmer, que lo transformó para toda su vida en un activo militante del Movimiento de Santidad.

Su primera experiencia misionera la tuvo dentro de los Estados Unidos, en San Francisco, en el marco de la expansión de la obra metodista hacia el oeste norteamericano. De hecho, su primera breve visita a Valparaíso, en 1849, fue una escala en su ruta desde Baltimore a California vía el Cabo de Hornos. Llevaba consigo a su familia y un templo portátil. Después que en 1856 un incendio destruyó las instalaciones que había construido para desarrollar su labor en San Francisco (la iglesia, una biblioteca y una casa de acogida y temperancia para marineros), tuvo que volver al este norteamericano, presionado por la necesidad de levantar fondos para cancelar deudas en que había incurrido para las edificaciones. Desde allí inició su carrera como evangelista metodista itinerante, llegando pronto a ser conocido como 'California Taylor'. Taylor consideraba que su experiencia pastoral y misionera en Baltimore, California y los primeros años de su carrera internacional, constituyeron su verdadera escuela teológica⁹. Su primera etapa de misionero mundial fue como predicador de campañas evangelísticas, efectuadas como una colaboración a los misioneros estables dependientes de la Junta Misionera. Su llegada a India, en noviembre de 1870, precipitó el inicio de conflictos con la Junta Misionera Metodista, los que marcaron todo el resto de su carrera misionera.

Decepcionado de los resultados de la obra realizada en India bajo los auspicios de la Junta Misionera, Taylor se decidió a iniciar un trabajo misionero independiente en el sur de ese país, procurando establecer entre los convertidos por su predicación iglesias que se autofinanciaran desde el comienzo. Inicialmente, este trabajo se dirigía a anglosajones residentes y a euro-asiáticos (europeos nacidos en India), con la meta de alcanzar a los nativos con su ayuda. Para facilitar el sostén propio, promovió la construcción de templos mucho más económicos, adaptados al estilo y tecnologías locales, renunciando a la infraestructura más sofisticada y compleja que era tradicional en el trabajo de la Junta Misionera. Por cierto, las tensiones con la Junta Misionera surgieron por la sola decisión de iniciar un trabajo inde-

⁹ *Ten Years of Self-supporting Missions in India* (New York: Phillips & Hunt, 1882), págs. 92-116. Aunque dedicado principalmente a las misiones en el sur de India, este libro es una fuente primaria fundamental para la historia de los inicios del metodismo en Chile

pendiente, no autorizado. Además, el área en que Taylor levantó sus iglesias violaba acuerdos de división del campo misionero con la Iglesia Metodista Wesleyana de Inglaterra. Pero estas tensiones se profundizaron cuando Taylor rehusó a que las iglesias por él fundadas fueran sometidas a la autoridad y control de la Junta Misionera. Según Taylor, a sus iglesias debía reconocérsele el mismo estatuto que tenía cualquier iglesia en los Estados Unidos. Por lo tanto, quería que fueran organizadas en una conferencia. Esto lo logró finalmente, tras vencer mucha oposición, con la organización en 1876 de la Conferencia (Metodista) de India del Sur.

Su exitosa experiencia en India le llevó a sistematizar su modelo de misiones de sostén propio (*self-supporting missions*) y a buscar otros campos para promover su aplicación. Recordando su breve pasada por Valparaíso en 1849, oportunidad en que había predicado en la *Union Church* dirigida por David Trumbull, Taylor se sintió llamado por el Espíritu Santo a poner en práctica en la costa oeste de América del Sur, y en una gran escala, su estrategia misionera. Entre Octubre de 1877 y Marzo de 1878 realizó un viaje exploratorio a Perú, Bolivia y Chile. Visitó Callao, Mollendo, Tacna e Iquique en Perú; Antofagasta en Bolivia¹⁰; Copiapó, Coquimbo, Santiago y Concepción en Chile. Su proyecto inicial consideraba la idea de formar iglesias de sostén propio entre los residentes anglosajones, que sirvieran de base para la posterior predicación en español. Sin embargo, como no encontró las condiciones adecuadas para poner en práctica ese plan, o bien porque no había suficiente número de interesados, o bien porque ese trabajo ya había sido iniciado por otros, Taylor dejó formados comités locales que se comprometieron a financiar el salario de profesores enviados para fundar escuelas. Taylor esperaba que estas escuelas eventualmente generarían los fundamentos para el posterior establecimiento de iglesias. Como algunos de los extranjeros interesados eran católicos, se vio en la necesidad de aceptar que en las escuelas mismas no se enseñaría credo religioso alguno, pero sus profesores celebrarían cultos dominicales en inglés. Taylor, por su parte, se comprometió a enviar a los profesores desde los Estados Unidos, cuyos pasajes serían también financiados con recursos enviados por los comités locales.

De vuelta en Estados Unidos, Taylor hizo todo lo posible por conseguir el respaldo de obispos de la Iglesia Metodista para su proyecto, siempre y cuando respetaran su autonomía respecto de la Junta Misionera. Él tenía confianza de obtener este apoyo, ya que la autorización de la formación de la Conferencia de India del Sur significaba implícitamente un reconocimiento de sus métodos misioneros. Sin embargo, no lo consiguió, ya que todavía las

¹⁰ Como el viaje de Taylor se efectuó antes de la Guerra del Pacífico, Iquique y Antofagasta todavía no habían sido incorporadas al territorio chileno.

únicas misiones legítimamente reconocidas por la Iglesia Metodista eran aquellas enviadas por la Junta Misionera. En consecuencia, Taylor tuvo que reclutar sus misioneros y misioneras por su propia cuenta, lo cual hizo en los círculos que siempre lo habían apoyado: los adherentes al movimiento de santidad. Estos misioneros no tendrían ninguna posibilidad de ser ordenados por la Iglesia Metodista mientras mantuvieran su autonomía respecto de la Junta Misionera.

Taylor continuó su lucha por el reconocimiento de la legitimidad de su modelo misionero, publicando en 1879 su principal volumen sobre teoría misionera, titulado *Los métodos paulinos de trabajo misionero*¹¹. En este breve tratado misiológico, que ha sido completamente ignorado por los historiadores de las misiones, Taylor se adelantó en 33 años a la interpretación de los métodos paulinos propuesta con mucho impacto por Rolland Allen en 1912, en su libro *Métodos misioneros: ¿de San Pablo o nuestros?*¹². La preocupación de Taylor por el problema de los métodos misioneros no se centraba únicamente en la pregunta por su eficacia inmediata (la rapidez de los resultados) y su financiamiento, sino por el tipo de efectos que éstos tendrían sobre los nativos convertidos y sus iglesias. En este sentido, su mayor crítica al uso exclusivo del principio de caridad por parte de la Junta Misionera era que, cuando se aplicaba a poblaciones con buena situación socioeconómica, obstaculizaba el desarrollo del sentido de responsabilidad financiera en los conversos nativos, transplantaba una costosa y compleja parafernalia que difícilmente podría ser sostenida con recursos puramente locales, e imponía pautas culturales foráneas que impedían el desarrollo de las iglesias locales de acuerdo a sus propios patrones culturales. A este estilo Taylor contraponía el modelo paulino:

Pablo colocó la entera responsabilidad del trabajo de la iglesia y el gobierno eclesiástico sobre sus convertidos nativos, bajo la inmediata supervisión del Espíritu Santo, tan pronto como él y sus experimentados y confiados compañeros misioneros pudieron dejarlos bien organizados, evitando cualquier interferencia foránea. Sus obispos administradores generales fueron nativos de los países extranjeros en los cuáles él había plantado iglesias: hombres como Timoteo y Tito¹³.

Estas implicaciones más profundas del proyecto misionero de Taylor han sido prácticamente ignoradas por quienes han evaluado su experiencia sudamericana. La evaluación más bien negativa de Goodsil Arms, autor de la

¹¹ *Pauline Methods of Missionary Work* (Philadelphia: National Association for the Promotion of Holiness, 1879). Taylor incluyó y amplió este tratado en su libro sobre su obra misionera en India, citado en este ensayo.

¹² *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?* (London: World Dominion Press, 1912).

¹³ *Ibid.*, p. 66ss.

única *Historia de las misiones autosostenidas de Taylor en Sudamérica*¹⁴, por ejemplo, tiende a concentrarse en la cuestión de la eficacia inmediata del método de Taylor. En el libro de Kessler¹⁵, Taylor aparece básicamente como un improvisador. Lo cierto es que aquello que a los ojos de Kessler parecía una improvisación, para Taylor era fruto de una cuidadosa planificación. En sus escritos, el propio Taylor había respondido a estas críticas de la siguiente manera:

Nuestra Junta Misionera ha tenido una prueba de 46 años en Argentina y Uruguay, 31 de ellos entre los ingleses antes que ellos comenzaran una misión entre los nativos. Ahora ellos parecen pensar que yo soy tan terriblemente lento en mi trabajo en Sudamérica, que mi única esperanza de alcanzar a los nativos es dejar que ellos absorban mi trabajo (...). Saquen sus manos, caballeros; dennos un tiempo de prueba de 46 años, y entonces nosotros escucharemos lo que ustedes tienen que decirnos sobre el tema de las misiones de sostén propio¹⁶.

En efecto, a pesar de los problemas iniciales y la demora en el comienzo de la predicación en español, que provocó críticas incluso entre los misioneros presbiterianos en Chile¹⁷, hacia 1893 la obra de Taylor comenzó a dar sus frutos. Estadísticas citadas por Kessler muestran que el metodismo duplicó el número de sus miembros entre 1893 y 1897; entre 1897 y 1903 se duplicó otra vez; y por una tercera vez entre 1903 y 1907.

Entre tanto, sin embargo, desde la época de los conflictos en India se había iniciado en la Iglesia Metodista de los Estados Unidos una campaña de desprestigio contra las misiones de sostén propio, la que se expresó en una estrategia para poner las misiones de Taylor bajo el control de la Junta Misionera. Todo parece indicar que la razón de fondo de esta campaña era el temor de que el éxito de las misiones de sostén propio afectaría negativamente la recolección de fondos para la Junta Misionera¹⁸. Ya en 1882 el Comité Misionero General exigió a Taylor y sus misioneros integrarse a

¹⁴ *History of the William Taylor Self-Supporting Missions in South America* (New York: Methodist Book Concern, 1921).

¹⁵ Kessler, J. B. A. *A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1967).

¹⁶ *Op. cit.*, p. 176.

¹⁷ En carta a Gillespie, fechada el 17/01/1888, Trumbull emitió la siguiente opinión: "...la misión de Taylor como agencia del Evangelio en Chile no vale un peso. Más bien ha desprestigiado las misiones. No hace nada para predicar el Evangelio en español, y en inglés tiene una sola congregación (Coquimbo) que muestra vida y permanencia". Citado por Kessler. *Op. cit.*, p. 100. Que este era un juicio precipitado se muestra con el desarrollo que pronto evidenció la obra metodista.

¹⁸ Este temor se manifestó explícitamente en una reunión del Comité Misionero realizada en Nueva York, en Noviembre de 1881. Cf. Taylor. *Op. cit.*, p. 430.

conferencias locales ya existentes. El propio Taylor se hizo miembro de la Conferencia de India del Sur. En 1884, mientras Taylor se encontraba directamente a cargo del trabajo en Coquimbo, tuvo que asistir a la Conferencia General celebrada en Filadelfia, como delegado de la Conferencia del sur de India. En esa Conferencia, Taylor fue nombrado como obispo misionero para África. Kessler ve en este nombramiento una legitimación de los métodos misioneros de Taylor, los que habrían sido reconocidos como métodos complementarios a los de la Junta Misionera. Bundy, en cambio, sugiere motivaciones más complejas que convergieron en este nombramiento:

La Junta Misionera intentó controlarlo con un salario y removerlo de América del Sur; los promotores de la santidad vieron en él a su representante; los pastores y laicos racistas de la Iglesia Metodista Episcopal usaron esta elección para evitar ser confrontados con la idea de tener que elegir un obispo afro-americano [es decir, negro]¹⁹.

Para aceptar esta designación, Taylor puso como condición que se continuara con la política de autosostén en las misiones que él había iniciado en América del Sur, lo cual fue formalmente aceptado. Para garantizar el cumplimiento de este acuerdo, Taylor, junto a sus colaboradores más cercanos, fundó la Sociedad de Fondos para Tránsito y Edificación²⁰. Además, Taylor solicitó autorización para que sus misioneros se organicen como Conferencia de la Costa Oeste de América del Sur. Esta última petición no fue aprobada. A cambio, la Conferencia General acordó que aquellas iglesias metodistas formadas fuera del radio de acción de una Conferencia Anual o del ámbito de acción de la Junta Misionera, podrían constituirse en un distrito de cualquier Conferencia de los Estados Unidos cuyo obispo esté dispuesto a recibirlas. Esto permitió que en 1890 las iglesias de Chile fueran reconocidas como un distrito de la Conferencia de Cincinnati.

Sin embargo, esta Conferencia marcó el comienzo del fin de la autonomía del proyecto de Taylor en América del Sur. Entre 1892-93, la obra metodista de Chile fue integrada a la recién creada Conferencia de América del Sur, lo que implicó finalmente colocar las misiones de Taylor bajo el control de la Junta Misionera²¹. Hacia 1903, un año después de la muerte de Taylor, el método de misiones de sostén propio fue oficialmente descarta-

¹⁹ *Op. cit.*, p. 176, nota 11.

²⁰ Esta sociedad tenía el propósito de recolectar fondos para los viajes de los misioneros hacia su destino, y para subvencionar la construcción de los templos y escuelas de la misión. Cf. Arms, Goodsil. *Op. cit.*, págs. 92ss.

²¹ Los términos del traspaso del control de las propiedades desde la Sociedad de Fondos para Tránsito y Edificación a la Junta Misionera se acordaron en 1895. Cf. Arms. *Op. cit.*, págs. 199-202.

do²². Por entonces, la totalidad de los pastores estaba recibiendo sus salarios de la Junta Misionera.

La nueva generación de misioneros metodistas que comenzó a llegar a Chile vino, en palabras de Kessler, "con la convicción de que el *revivalismo* ya no representaba adecuadamente al cristianismo en el mundo moderno"²³. En efecto, la Iglesia Metodista de los Estados Unidos había alcanzado, en los años que siguieron a la Guerra de la Secesión, una posición más establecida dentro de la sociedad, y sus emisarios eran ahora predicadores del progreso y la modernización. Esto produjo un cambio importante en la orientación de la obra metodista en Chile, asumiendo un estilo bastante más cercano al de la misión presbiteriana. El cisma de 1910, que dio origen al movimiento pentecostal chileno, se produjo en el contexto de la tensión entre el proyecto original de Taylor y la orientación modernizante de los nuevos misioneros en control de la obra metodista en Chile.

3.- La conexión India.

"En el año 1907 llegó a las 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 de niñas viudas de la Pandita Ramabai [...]. El folleto fue escrito por Miss Minnie Abrams, una colaboradora con la Pandita, que había sido discípula 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 el Espíritu Santo y luego, como cosa adicional a la justificación y la santificación, cosas que hasta entonces creíamos que comprendían el total de la experiencia cristiana"²⁴.

Este breve relato da cuenta del primer contacto del pastor Willis Hoover, líder del avivamiento en Valparaíso, con la doctrina propiamente pentecostal. Cecil Robeck sugiere que este contacto revela que también el avivamiento en Chile recibió la influencia, aunque bastante indirecta, del avivamiento de Azusa Street, ya que Minnie Abrams habría tenido allí su experiencia pentecostal²⁵. Al parecer, alguna de las fuentes consultadas por Robeck lo indujo a un error, ya que el avivamiento al que se refiere el folleto de Minnie Abrams tuvo lugar en la Misión Mukti, en Kedgaon, India, a mediados de 1905.

²² *Ibid.*, págs. 207 y 221-223.

²³ *Op. cit.*, p. 111.

²⁴ Hoover, W. C. *Historia del avivamiento pentecostal en Chile* (Valparaíso: Imprenta Excelsior, 1948), p. 14.

²⁵ "Pentecostal Origins from a Global Perspective", en: Hunter, H. y Hocken, P. (eds.). *All Together in One Place* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), págs. 166-180, aquí 177.

Se trata, por lo tanto, de un avivamiento completamente independiente de Azusa. Su origen se remonta a la participación de Pandita Ramabai en la Convención Keswick, Inglaterra, en 1898, donde pidió, ante un público de 4,000 cristianos, la oración "por un derramamiento del Espíritu Santo sobre todos los cristianos de India"²⁶. Apenas retornó a India la Pandita inició la búsqueda del avivamiento, formando grupos de oración entre las niñas de sus hogares, y mantuvo contactos con movimientos similares en distintos lugares del imperio británico (Australia y Gales), hasta que finalmente se produjo el avivamiento en 1905, esparciéndose desde Kedgaon a otros lugares de India. Minnie Abrams (1859-1912), misionera metodista que desde 1897 colaboraba en la Misión Mukti, escribió la narración que recibieron los Hoover. Recién entre los años 1908 y 1910 estuvo nuevamente en los Estados Unidos, y en 1909 estuvo en Los Angeles donde puede haber tenido algún contacto con la Misión de calle Azusa²⁷.

Pero además de establecer la independencia de los avivamientos de India y Chile respecto de la Misión de Azusa, lo interesante en la indagación de esta 'conexión India' es conocer las motivaciones e interpretación de la propia Pandita Ramabai en relación al avivamiento en que participó. Ramabai (1858-1922) nació en una familia hindú de noble casta (*Brahman*), recibió una elevada educación religiosa y filosófica, y se hizo muy conocida en India y el mundo occidental por su promoción de reformas respecto de la condición de la mujer dentro del hinduismo. En reconocimiento de su labor educativa recibió el título de *Pandita* (sabia o maestra), algo inusual para una mujer. Recibió su bautismo cristiano en 1883, mientras se encontraba en Inglaterra por motivos de estudio. Su decisión de convertirse al cristianismo - un paso muy difícil para una persona de su casta y fama - no le impidió mantener una visión crítica del carácter excesivamente occidental de la enseñanza y espiritualidad de los misioneros cristianos en India. En este contexto, ella explícitamente concientemente visualizó el derramamiento del Espíritu como una oportunidad para que el cristianismo eche verdaderas raíces en la cultura y espiritualidad indias:

Permitamos que el avivamiento llegue a los indios y así se acomode a su naturaleza y sentimientos. Dios los ha creado, y conoce su naturaleza y trabajará sus propósitos

²⁶ Citada por Shamsundar Manohar Adhav. *Pandita Ramabai* (Madras: The Christian Literature Society, 1979), p. 216. Este texto contiene también una versión del relato de Minnie Abrams, págs. 225-229.

²⁷ Cf. McGee, G. "Abrams, Minnie", en: Burgess, McGee y Alexander. *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids: Regency Reference Library, 1988), p. 7; Padmini Sengupta. *Pandita Ramabai Saraswati. Her Life and Work* (London: Asia Publishing House, 1970), págs. 305-308.

en ellos en modos que pueden no corresponder a los modos de la gente occidental y su educación. Llamemos a los ingleses y demás misioneros occidentales a estudiar la naturaleza de los indios, quiero decir, las inclinaciones religiosas y el lado emocional de la mentalidad india. Que ellos no traten de conducir reuniones de avivamiento o ejercicios devocionales en modos del todo occidentales y conformes con la etiqueta occidental. Si nuestros profesores occidentales y nuestros líderes extranjerizados desean que la obra de Dios se lleve a cabo entre nosotros en su propio modo, es seguro que la frenarán o echarán a perder²⁸.

Es obvio que estas reflexiones reflejan una reacción ante críticas del avivamiento y los largos períodos de oración y ayuno por parte de los misioneros. Por otra parte, aunque su conversión al cristianismo ocurrió tras vencerse que el hinduismo no había conocido al Dios verdadero, Pandita Ramabai no estaba dispuesta a aceptar la consideración del conjunto de las inclinaciones religiosas de la mentalidad india como demoníacas:

¿Por qué el Espíritu Santo no debería tener libertad de trabajar entre la gente cristiana de India, como lo ha hecho entre los cristianos de otros países? ¿Y por qué todo aquello que no alcanza los altos estándares de la civilización inglesa o americana debería ser tomado como si viniera del demonio? ¡No lo entiendo! Lo único que puedo decir, en respuesta a todas estas sabias declaraciones, es lo que dijo el hombre ciego de Jerusalén, "una cosa sé, que habiendo yo sido ciego, ahora veo" (Juan 9:25)²⁹.

Lo dicho hasta aquí acerca de este avivamiento que no generó un movimiento pentecostal independiente, parece suficiente para demostrar que esta 'conexión india' avala la interpretación del 'principio pentecostal' propuesta en este ensayo. Por otra parte, los paralelos o similitudes con el conflicto entre Parham, el líder blanco, y Seymour, el líder negro de los orígenes pentecostales en los Estados Unidos, son evidentes.

4. Cisma pentecostal: ¿Indigenización del protestantismo en Chile?

Hasta aquí puede decirse que tanto por el lado de sus antecedentes en el proyecto misionero de Taylor, como por la llamada 'conexión india', el trasfondo del avivamiento en Chile tuvo claros elementos tendientes hacia una liberación del mensaje evangélico de su condicionamiento por la cultura anglosajona. En otras palabras, el *principio pentecostal* que se puso en juego en los antecedentes del avivamiento apuntaba a enraizar el Evangelio en la tierra y cultura local. De hecho, algunos estudiosos han sugerido que el con-

²⁸ Citada por Adhav, S. M. *Op. cit.*, p. 217.

²⁹ *Ibid.*, p. 223.

flicto que motivó el cisma debería interpretarse como un ‘choque cultural’³⁰ o de ‘mentalidades’³¹. Cabe preguntarse hasta qué punto esta dimensión se manifestó consciente o inconscientemente en los propios protagonistas del avivamiento y del consiguiente cisma.

El propio Hoover no parece haber sido un defensor de la ‘indigenización’ de la iglesia. Después que la Conferencia Metodista de 1910 aprobó una resolución que condenaba las afirmaciones de que el bautismo del Espíritu Santo va acompañado por dones de lenguas, visiones, sanidad y otras manifestaciones, por ser “anti-metodistas, contrarias a las Escrituras e irracionales”³², los grupos de separados de Santiago - que habían resuelto formar la ‘Iglesia Metodista Nacional’ - le pidieron que asumiera como Superintendente de la nueva iglesia. Hoover aceptó, pero pidió que el nombre se cambiara por ‘Iglesia Metodista Pentecostal’, con el fin de dejar en claro que la división no fue motivada por una tendencia ‘nacionalista’. En su explicación de los motivos de su renuncia a la Iglesia Metodista declaró con énfasis que no se separaba de Wesley ni del metodismo, “sino sencillamente del gobierno de la Iglesia Metodista, por causa de la conciencia. No piense ninguno que hay algo de ‘nacional’ en este acto. Dios perdone tal pensamiento, y nos libre de tal error”³³.

A pesar de que en materias de culto y vida espiritual Hoover estuvo siempre dispuesto a ponerse al mismo nivel e, incluso, bajo la dirección de sus hermanas y hermanos chilenos, en materias de gobierno de la iglesia él tenía bastante menos confianza en ellos. De hecho, a medida que su edad avanzaba, Hoover hizo muchos esfuerzos para encontrar el modo de poner al pentecostalismo chileno bajo la autoridad del movimiento estadounidense, o por lo menos, de encontrar un líder pentecostal de esa nacionalidad como su sucesor³⁴. Hoover continuó como Superintendente de la Iglesia Metodista Pentecostal

³⁰ Hollenweger, W. “Methodist's Past in Pentecostal's Present”, en: *Methodist History* 20 (4) (1982): *passim*.

³¹ Lalive d'Épinay, Christian. *El refugio de las masas* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1968), p. 41.

³² Hoover. *Op. cit.*, p. 62.

³³ *Ibid.*, p. 74. La oposición de Hoover al “nacionalismo eclesiástico” puede haber sido motivada por su propia experiencia. En Septiembre de 1895, cuando volvió a Iquique luego de un período sabático en los Estados Unidos, se encontró con que A. Vidaurre, el obrero chileno que había quedado a cargo de la iglesia durante su ausencia, no quería someterse otra vez a la autoridad de un misionero extranjero. Vidaurre abandonó la Iglesia Metodista con la mayoría de la congregación, y en consecuencia Hoover tuvo que iniciar otra vez la obra metodista desde cero. Cf. Kessler. *Op. cit.*, p. 109.

³⁴ *Ibid.*, págs. 281 y 300. Las diferencias doctrinales (como el bautismo de párvulos, la forma del bautismo, en otras palabras, el legado metodista) disuadieron a Hoover de seguir adelante con este proyecto. Con seguridad habría encontrado una ‘piedra de tropiezo’ mucho más grande en la oposición de los chilenos, si hubiera tratado de poner en práctica tal solución.

hasta que la lucha de poder interna dividió esa iglesia entre los años 1932-1934³⁵, y en la misma posición en la Iglesia Evangélica Pentecostal, formada junto a aquellos que lo apoyaron, hasta su muerte ocurrida el 27 de Mayo de 1936. Hasta el día de hoy la Iglesia Evangélica Pentecostal rechaza en sus templos cualquier otro instrumento musical que no sea un sobrio órgano, otro signo del legado de Hoover en materias de indigenización.

Sin embargo, la opinión personal de Hoover no descarta la posibilidad de que en el trasfondo del cisma metodista de 1910 se hayan expresado tendencias, conscientes o no, hacia la 'indigenización'. Como ya se explicó, la 'misión de sostén propio' que generó el trasfondo para el avivamiento y el posterior desarrollo del pentecostalismo chileno, fue en sí misma una especie de 'modelo experimental' de misión indígena. Aunque no se sabe si todos los misioneros enviados por Taylor a Chile estaban familiarizados con sus teorías, el espíritu de su enfoque parece haber estado ciertamente presente en aquellos que trabajaban en español. Este espíritu parece haber sido tempranamente contagiado también a los obreros nacionales de la Iglesia Presbiteriana. Parece apropiado interpretar el avivamiento metodista dentro del contexto de una búsqueda más amplia por reformular la vida de las iglesias de acuerdo a la cultura local. La Iglesia Presbiteriana de Concepción, por ejemplo, la cual estaba a cargo de un 'obrero nacional', Tulio Morán, estaba siguiendo un camino bastante diferente de aquel de la misión. Una crisis personal de Morán en 1907 le dio a la misión la oportunidad para enviar un nuevo misionero, James McLean, a fin de poner las cosas en orden. Uno de los primeros informes de McLean dice:

Esta congregación no se ajusta a ningún sistema de doctrina u organización. En cuanto a gobierno ellos son congregacionalistas; en lo que se refiere al bautismo, ultrainmersionistas; en el culto, fieramente metodistas. La hostilidad hacia los ricos y educados extiende un dedo de advertencia, un tipo exagerado de comunismo repele al observador equilibrado; y el abandono de los derechos de los votantes hace aparecer a Cristo en una falsa luz a los ciudadanos que aman la libertad, quienes aprecian esa franquicia comprada con sangre. ¿No podemos hacer algo por los ricos y pecadores pulidos [educados] por quienes murió Cristo?³⁶.

³⁵ Es cierto que hubo también una acusación de inmoralidad en contra de Hoover. Sin embargo, Kessler aporta suficiente evidencia para afirmar que, a pesar de que Hoover eventualmente "confesó su culpa", esta acusación fue usada como una herramienta al servicio de la lucha de poder. *Op. cit.*, págs. 303-307.

³⁶ Carta de McLean a Robert Speer, fechada el 10 de Junio de 1907. Citada por Kessler. *Op. cit.*, p. 66.

Como se pensó que la causa de ese tipo de desarrollos era la ‘falta de supervisión’ por parte de la misión, un misionero experimentado, William Boomer, fue trasladado a Concepción, quedando Tulio Morán como su asistente. La situación desembocó en la renuncia de Morán y la división de la iglesia. Morán y quienes le siguieron se unieron más tarde al movimiento pentecostal³⁷. Diferente fue el resultado de un proceso vivido en Valdivia en la Alianza Cristiana y Misionera. H. L. Weiss, su fundador en Chile, informó a *Chile Evangélico* (Concepción, 10 de Diciembre de 1909) acerca de cómo el avivamiento llegó a sus propias iglesias en Valdivia. En su carta, Weiss destaca lo humillante que fue al principio para ellos, los pastores extranjeros, ver a las mujeres chilenas intercediendo por ellos. ”Los pastores son los primeros que resisten al Espíritu Santo y los últimos que se humillan al polvo de la tierra”³⁸. Al parecer, el hecho de que los pastores extranjeros de la Alianza Cristiana y Misionera finalmente se hayan ‘humillado’, y por lo tanto sometido a los ‘métodos y modos’ de los miembros nativos de sus iglesias - como Hoover lo había hecho en Valparaíso, evitó la división. En este caso, el avivamiento fue bienvenido dentro de la estructura de la iglesia.

Por lo tanto, la interpretación del conflicto como un ‘choque cultural’ parece tener sólidos fundamentos, y el ‘factor cultural’ jugará de hecho un papel de gran importancia en el desarrollo posterior del pentecostalismo chileno. A pesar de que Hoover rechazó el ‘nacionalismo’ como un motivo legítimo para separarse de la Iglesia Metodista Episcopal, la división forzó al nuevo movimiento a apoyarse exclusivamente en recursos nacionales, tanto humanos como materiales, para su futuro desarrollo. Excepto por el propio Hoover, todos los pastores y líderes de la nueva iglesia tendrían que surgir de entre los chilenos convertidos, la mayoría de ellos formados en el contexto del catolicismo popular. En consecuencia, se produjo inevitablemente un proceso inconsciente de adaptación cultural del mensaje evangélico y de los estilos de vida eclesial.

³⁷ Vale la pena citar el comentario de Kessler acerca de este incidente: ”El problema básico no era, sin embargo, la falta de supervisión, sino un exceso de nacionalismo estadounidense. Tan pronto como los misioneros se dieron cuenta de que la práctica eclesial en Concepción era irregular, ellos reaccionaron aplicando su ley presbiteriana contra lo que percibían como una incapacidad de conformarse al Evangelio. Los misioneros olvidaron que esa ley había surgido como el resultado del intento de gente europea y anglosajona para conformarse al Evangelio en su propio entorno”. *Ibid.*, p. 67.

³⁸ Carta publicada en la sección ‘Haciendo memoria’ de *Evangelio y Sociedad* 15 (1992): 32-33.