

Globethics Repository

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

Voces del Pentecostalismo Latinoamericano [Voices of the Latin American Pentecostalism]

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	Reference book
Authors	Sepúlveda, Juan;Wynarczyk, Hilario;Mazariego, Byron;Gonzalez, Rhode
Publisher	Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales-RELEP
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-20 13:16:42
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/152349



Voces del Pentecostalismo Latinoamericano

Identidad, teología e historia

Editores

Daniel Chiquete

Luis Orellana

**Voces
del
Pentecostalismo
Latinoamericano**
Identidad, teología e historia

VOCES DEL PENTECOSTALISMO LATINOAMERICANO

Juan Sepúlveda
Hilario Wyncarczyk
Byron Mazariego
Rhode Gonzalez
Carlos Aguirre
Daniel Lobos
Azucena López
Verónica Pérez
Bernanrdo Campos
Gedeón Freire
Cecilia Castillo
Daniel Chiquete

Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales
RELEP

Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña
CETELA

Asociación Teológica del Tercer Mundo
ASETT - AL

Concepción –Chile
2003

Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales
RELEP

Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña
CETELA

Asociación Teológica del Tercer Mundo
ASETT - AL

Diagramación

Carolina Palma

Editores

Daniel Chiquete

Luis Orellana

Impresión

Impresora Trama

Avda. Colón 7845

Talcahuano

Fono: 41-435151

Impreso en Talcahuano Chile

CONTENIDO

Presencia	
Violeta Rocha	7
Prólogo	9
1.- El ‘Principio Pentecostal’. Reflexiones a Partir de los Orígenes del Pentecostalismo en Chile	
Juan Sepúlveda	13
2.- Entre el legado y los desafíos: Las iglesias Evangélicas en la Argentina. Dinámica histórica. Función del pentecostalismo. Ley de cultos.	
Hilario Wynarczyk	29
3.- Lectura crítica del origen y desarrollo de las Asambleas de Dios en Guatemala	
Byron Mazariego	59
4.- Siete Decadas de Pentecostalismo en Cuba	
Rhode Gonzalez	71
5.- Un Acercamiento a los Pentecostalismos Protestantes de Nicaragua	
Carlos Aguirre	85
6.- Problemas y Desafíos que Presenta el Educando Pentecostal al Plan de Estudios Teológico de Nivel Universitario	
Daniel Lobos	105
7.- Grupos Pentecostales Leen la Biblia en Nicaragua	
Azucena López	113

8.- Influencia y desarrollo del pensamiento pentecostal entre la juventud Verónica Pérez	127
9.- El Ministerio Quintuple y la Restauración del Ministerio Apostólico Bernardo Campos	151
10.- La Instrumentalización del Poder Divino: Analogía entre la Ética Neopentecostal y la candomblecista Gedeón Freire	159
11.- Liturgia pentecostal: Características y desafíos del culto pentecostal chileno Cecilia Castillo	175
12.- El Espacio Litúrgico en el Pentecostalismo Mexicano: Acercamiento Teológico a la Arquitectura Pentecostal. Daniel Chiquete	197

Presentación

La presente edición es fruto de un esfuerzo en conjunto de la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña (CETELA), la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP), y del capítulo latinoamericano de la Asociación Teológica del Tercer Mundo (ASETT-AL).

Siempre que tenemos un libro en las manos echamos una mirada interesada al índice, y éste nos indica muchas veces el camino, los(as) caminantes, las diferentes estaciones y los cruces de caminos. *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano*, no pretenden ser las voces y palabras definitivas y absolutas, sino que representan una jornada de un camino que se vuelve cada vez más transitado.

Doce artículos presentados en este libro, con una temática abierta y expuesta desde diferentes autores(as), provenientes de diversos contextos. Algunos(as) son representantes de una emergente generación de estudiosos(as) pentecostales, sin faltar algunas voces más conocidas en el ámbito latinoamericano.

¿Son importantes estos procesos para hablar de la(s) Teología(s) Latinoamericana(s)? ¿De qué manera estas voces son una contribución para las instituciones de educación teológica? A mi manera de ver estas dos preguntas son centrales para los procesos de reflexión teológica en nuestro continente latinoamericano y caribeño. Se pueden determinar al menos dos desafíos:

a) Procesos pedagógicos que demandan un mejor conocimiento del quehacer de los pentecostalismos en el continente. Esa pedagogía que facilita procesos de aprendizaje y también de desaprendizaje. Así como la apropiación de la historia, de las raíces, de la reflexión y práctica desde mujeres y hombres que se identifican como pentecostales, y que contribuyen a la producción teológica y pastoral contextual.

b) Los procesos que evidencian diversos rostros del pentecostalismo, que son también nuestros rostros plurales en este continente colorido que resiste con esperanza. Son rostros que tienen voz y que comparten sus voces para acercarnos a sus experiencias y su manera de interpretar la fe, la Biblia, el culto, la historia, la educación, el compromiso con la justicia social, y mucho más.

Desde una Latinoamérica empobrecida, apreciamos como un privilegio éstas contribuciones y producción teológica que nos acercan a una realidad de fe muy fuerte, que pretende dialogar con los otros rostros, con la academia, con las iglesias, con la sociedad. Que el Espíritu que sopló en Pentecostés pueda también seguir animándonos en la caminata del diálogo, del intercambio y de la palabra profética.

Violeta Rocha
Presidenta
CETELA

PRÓLOGO

Libros sobre el pentecostalismo hay muchos. En el ámbito latinoamericano el tema ha sido abordado desde diferentes perspectivas y bajo diversas motivaciones. A partir de la década del 60, lentamente, pero especialmente desde los 80, las publicaciones sobre el tema han aumentado en forma exponencial. Al principio, especialmente importantes fueron las contribuciones con abordajes sociológicos y antropológicos. Posteriormente se incorporaron otras disciplinas científicas al estudio de este fenómeno, lo cual ha permitido una comprensión más amplia y profunda del mismo. El involucramiento de teólogos y teólogas en la investigación del pentecostalismo vino a mostrar aspectos hasta entonces no percibidos o no suficientemente valorados por otros(as) investigadores(as), especialmente por la poca atención que se prestó a los aspectos espirituales y teológicos de esta vertiente cristiana, sobrevalorando los aspectos sociales, económicos e ideológicos.

Publicaciones posteriores, especialmente desde principios de los 90, vinieron a corregir este desequilibrio en los análisis del tema, lográndose una valoración más diferenciada de las experiencias y prácticas pentecostales. Muy importante ha sido también que algunas de las investigaciones más significativas de los últimos años han sido realizadas por latinoamericanos(as), lo cual ha sido un salto epistemológico de gran significancia, ya que la investigación había sido dominada por la academia europea y norteamericana, las cuales parten desde premisas y experiencias muy diferentes a las nuestras. La investigación latinoamericana vino a cuestionar y enriquecer postulados establecidos por los “clásicos”.

La temática y enfoques se diversifican y con frecuencia, aunque no siempre, se profundizan. Se toma conciencia de que el pentecostalismo latinoamericano es un fenómeno mucho más complejo de lo que la investigación más antigua supuso. Se empieza a hablar de “los pentecostalismos”, en plural, haciéndose justicia a la diversidad de las tradiciones y experiencias pentecostales. Afortunadamente esta dirección se ha establecido en los estudios que con mayor seriedad abordan el tema, los que afortunadamente crecen en número y calidad.

Considerando esta creciente producción, cabe preguntarse cuál es el valor de este nuevo libro sobre el pentecostalismo. Creemos que es un libro valioso por varios aspectos, pero queremos destacar especialmente dos.

El primero es que es un libro sobre pentecostalismo escrito por pentecostales. Es un libro que responde a una demanda y crítica constante al pentecostalismo, de ser un movimiento sin teología. Aunque diferentes voces han respondido a esta crítica, señalando que sí existe una teología pentecostal, pero que esta se expresa en forma diferente a las teologías tradicionales, es decir, no por medio del discurso escrito racional, sistemático, académico, sino que es una teología que se elabora, transmite y preserva a través de la oralidad, por medio de cantos, predicaciones, testimonios, oraciones, etc. Consideramos que esta apreciación es correcta y que tal forma de hacer teología es no sólo legítima, sino también necesaria y muy rica. Pero también consideramos que el pentecostalismo ha alcanzado en varias de sus expresiones más representativas una madurez y una presencia continental, que hace sumamente necesaria una producción teológica escrita que corresponda con su importancia en el panorama religioso del cristianismo latinoamericano.

La formulación escrita de la teología pentecostal, escrita por pentecostales, seguro será benéfica tanto para las iglesias pentecostales, como para otras espiritualidades y teologías de nuestro continente. Ella podrá contribuir, entre otras cosas, a la búsqueda de un ecumenismo respetuoso, maduro y significativo, donde los(as) pentecostales no deben quedarse al margen, sino participar creativamente. Es imperativo que en América Latina el “debate *sobre* el pentecostalismo” se convierta en “diálogo *con* el pentecostalismo”. Para la concreción de este diálogo es importante la elaboración y difusión escrita de la teología pentecostal. Este libro sobre el pentecostalismo, escrito por pentecostales, pretende ser un aporte en esta dirección.

El segundo aspecto que queremos destacar es referente al contenido de los doce artículos presentados en este libro. Cada uno de ellos está escrito por diferentes autores(as), provenientes de diversos contextos, en su mayoría representantes de una emergente generación de estudiosos(as) pentecostales, sin faltar algunas voces más conocidas en el ámbito latinoamericano. En cada artículo se analizan 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. Echemos un vistazo a este contenido.

Juan Sepúlveda (Chile) explora en su artículo la posibilidad de discernir en el origen del pentecostalismo moderno un “principio pentecostal”. Para ello parte del postulado de Paul Tillich respecto al *principio protestante* y, en diálogo con el concepto de *pentecostalidad*, acuñado por Bernardo Campos, busca discernir la presencia de este principio en los orígenes de pentecostalismo chileno. Hilario Wynarczyk (Argentina), único de los autores que no es pentecostal, presenta un análisis histórico-sociológico de las iglesias evangélicas en Argentina, centrando su atención a la región de Buenos Aires, otorgándole amplio espacio a las iglesias pentecostales y neopentecostales. Hilario extiende su análisis hasta la discusión de la relación del campo evangélico con el Estado argentino, en el marco de los eventos recientes del país. Byron Mazariegos (Guatemala) enfoca la historias de las Asambleas de Dios en su país, señalando las causas de su crecimiento y los problemas que ha tenido que enfrentar; concluye presentando una reflexión sobre el futuro de esta importante denominación. También Rhode González (Cuba) presenta un análisis histórico sobre siete décadas del pentecostalismo en Cuba, mostrando la dinámica propia de esta tradición, dentro del espacio religioso de la isla y en relación con el proceso socio-político propio cubano. Carlos Aguirre (Nicaragua), a su vez, presenta un análisis minucioso del pentecostalismo nicaragüense, subdividiéndolo en siete micro-pentecostalismos, de los cuales analiza origen, características propias, énfasis litúrgicos e impacto social. Daniel Lobos (Chile) se ocupa de los problemas que plantea el/la estudiante pentecostal a los institutos de educación teológica universitarios, especialmente en el encuentro de formas diferentes de percepción de la vida religiosa, los símbolos, los objetivos pedagógicos, etc. Azucena López (Nicaragua) presenta los resultados de un ejercicio de lectura bíblica realizado con dos grupos pentecostales, dentro del programa de *lectura intercultural de la Biblia*, mostrando la importancia del contexto socio-cultural y la tradición religiosa en el proceso interpretativo. Verónica Pérez (Guatemala/Nicaragua) se ocupa de la influencia y evolución del pensamiento pentecostal entre la juventud. Verónica resalta los temas de continuidad y los de ruptura entre dos generaciones de liderazgo pentecostal. Bernardo Campos (Perú) aborda el tema del ministerio *apostólico*, el cual ha cobrado relevancia en los últimos años, especialmente en el pentecostalismo de Estados Unidos, pero que ya deja sentir su influencia en América Latina. Este quinto ministerio (junto al *evangelístico*, *profético*, *pastoral* y *docente*) presenta cuestiones no sólo teológicas, sino también del ejercicio del poder en las iglesias. Bernardo desafía al análisis de este tema planteando una serie de agudas interrogantes que deben orientar la discusión en el futuro inmediato. Gedeón Freire (Brasil) presenta la analogía entre la ética neopentecostal y

la candomblecista, enfatizando cómo, en el campo religiosos brasileño contemporáneo, en ambas religiosidades se percibe una intencionalidad de instrumentalización del poder divino. Cecilia Castillo (Chile) trabaja las características del culto pentecostal chileno, resaltando los elementos litúrgicos propios, valorizando su contenido y significancia teológica. Cecilia concluye su artículo presentando algunas consideraciones críticas respecto a esta liturgia y proponiendo alternativas para su enriquecimiento. El libro cierra con un artículo de Daniel Chiquete (México) donde se presenta una interpretación teológica de la arquitectura pentecostal mexicana, destacándose principalmente la relación entre arquitectura, comunidad de fe y contexto.

También queremos compartir en este prólogo, después de subrayar la importancia del libro y de bosquejar los contenidos de los artículos, una palabra sobre su origen. Desde hace algunos años se ha venido concretizando, lentamente y con muchos esfuerzos, una *Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales*, compuesta por estudiosos(as) del pentecostalismo, participantes activos(as) de comunidades pentecostales, preocupados por la elaboración y difusión de la teología pentecostal y de otros estudios sobre el pentecostalismo. Después de una reunión de planeación de un grupo pequeño realizada en la Cd. de México 1998, hemos tenido dos encuentros de producción teológica en Santiago de Chile 1999 y San José de Costa Rica 2002. Los artículos recogidos en este libro son una selección de los aportes presentados en estas últimas dos reuniones.

La conformación de esta *Red*, proceso que está en marcha, y a la que todos(as) los(as) interesados(as) en los estudios pentecostales están invitados(as) a participar, ha sido posible con el apoyo económico y el fraternal consejo de CETELA, ASETT, CMI, EMW, UBL, Federación Luterana Mundial (Región América Latina), CEDEPCA y CEEP, a quienes en este espacio expresamos nuestro agradecimiento. La publicación de este libro ha sido financiado por CETELA, a quien también manifestamos nuestra gratitud.

Dios quiera que esta *Red* y el producto de su esfuerzo, como el presente libro, sigan contando con el apoyo de muchos hermanos y hermanas, de diferentes contextos, y que se conviertan en un importante canal de expresión e interlocución de las voces del pentecostalismo latinoamericano. Así sea.

Daniel Chiquete / Luis Orellana
Editores

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 socio-económica, 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 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 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.

2

Entre el Legado y los Desafíos: Las Iglesias Evangélicas en la Argentina. Dinámica Histórica. Función del Pentecostalismo. Ley de Cultos.

Hilario Wynczyk
(Argentina)³⁹

Sumario:

- 1.- Una minoría evangélica en la Argentina. Estructura del campo y dinámica.
- 2.- El ciclo neopentecostal y la eficacia funcional en la crisis.
- 3.- Las demandas de igualdad de culto y mayor espacio en la sociedad civil.

1. Una minoría evangélica en la Argentina. Estructura del campo y dinámica.

Yo alabo a Dios con el Chamamé. *“El espíritu del Señor está sobre nosotros por cuanto Dios nos ha enviado a pregonar sus buenas noticias con melodías de chamamé”*.

Con esta frase comienza su actuación musical el conjunto Los Tupa Noy en el Salón de Actos de la Cámara de Diputados de la Nación. Los Tupa Noy pertenecen a dos generaciones de una familia extendida originaria de la provincia de Corrientes. Su provincia natal ha sido un lugar de reunión de legados culturales hispanoamericanos que cristalizan en una presencia im-

³⁹ Sociólogo. Universidad Nacional de General San Martín. Universidad Argentina de la Empresa. Consejo Argentino para la Libertad Religiosa.

portante de catolicismo popular, curanderismo y creencias en personajes como San La Muerte y El Pombero, objetos de guerra espiritual para los intercesores evangélicos que siguen la línea de Cindy Jacobs. Estos músicos de chamamé, la tonada de los bailes populares de la provincia de Corrientes y buena parte del nordeste argentino, sufrieron el choque de un tren pero salieron ilesos y, aparte de ese evento, pasaron por varias dificultades personales que también les hicieron mella. Uno a uno se convirtieron en bautistas y pentecostales. Emigraron al conurbano industrial del Gran Buenos Aires y en la Capital Federal⁴⁰ se relacionaron con las congregaciones de los pastores Héctor Aníbal Giménez y Ricardo Cabrera, clasificados por los sociólogos como pertenecientes a la corriente neopentecostal. Un integrante de la familia pasó experiencias de lucha con la hechicería. A la postre decidieron dedicarse a *alabar al Creador a través del chamamé*, cambiando el contenido de su cultura. Desde entonces adoptaron el nombre Tupá Noy, que en guaraní significa *Bendición de Dios*. Eran nacidos de nuevo. El choque del tren no fue el motor principal de sus conversiones. Sin embargo, es el hecho que resaltaron en su testimonio. Como un texto viviente, los Tupa Noy representan las características centrales del pentecostalismo y el modo pentecostal de contar la biografía, con la inevitable presencia de una desgracia y un quiebre que, al mismo tiempo que da testimonio, pedagogiza sobre el poder de Dios.

El martes 31 de julio del 2001, cuando ellos cantaban y yo estaba en el público, tocaron el chamamé “Kilómetro 11”, uno de los más característicos del género. La misma música que escuché en mi infancia y adolescencia en la provincia del Chaco. Pero también tocaron chamamés con letras de creyentes. Además de los Tupá Noy, tocó Antonito Tarragó Ros, hijo de un patriarca del chamamé.

El acto había sido convocado por pastores de iglesias pentecostales independientes. Algunos de ellos eran empleados de la Cámara de Diputados y tenían experiencia en militancia política de abajo. Por la parte gubernamental, la convocatoria provenía del senador César Arias, estrechamente aliado al ex presidente Carlos Ménem, que en esos momentos se encontraba preso por una causa relacionada con tráfico de armas. En el recinto corría el rumor de que vendría Cecilia Bolocco, la esposa actual del ex presidente, y rubia como un ángel. Pero no vino.

⁴⁰ La ciudad de Buenos Aires tiene dos áreas, el conurbano llamado Gran Buenos Aires (GBA) y la Capital Federal, también llamada Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA).

Lo que presenciábamos en ese momento era pentecostalismo, música rural del nordeste, cantantes correntinos y política populista. En un país donde los evangélicos son una minoría religiosa “inferior”, frente a una iglesia católica semi-oficial, dentro de la cual existen sectores que identifican el catolicismo con la nación⁴¹ y niegan la apertura jurídica a un hecho social concreto y actual, estos acontecimientos ponen en evidencia los cambios que se están produciendo en el escenario religioso argentino, como en el resto de América Latina.

Los evangélicos en la Argentina son muchos y son pocos: Los evangélicos dicen que son muchos. Sin embargo, la Argentina es uno de los países con menor caudal de evangélicos en la región, de acuerdo con los siguientes datos:

Porcentajes estimados de evangélicos en varios países de América Latina⁴²:

Guatemala	Entre 19 y 30 %
Chile	Entre 16 y 18 %
Brasil	Entre 12 y 15 %
Nicaragua	Entre 11 y 15 %
Uruguay, Venezuela	Entre 2 y 3 %

En la Argentina no conocemos cifras precisas sobre la cantidad de evangélicos.⁴³ Se supone que están por debajo del 5 % de la población, pudiendo sumar casi 2 millones de personas en el mejor de los casos (la población del país es de aproximadamente 36 millones). Una encuesta de 395 casos en seis puntos de muestra, en una zona elegida por ser la de menor impacto del movimiento evangélico dentro de la Capital Federal, indica una

⁴¹ Cf. Mallimacci, Fortunato (comp.). *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo X: Cono Sur* (Salamanca: Sígueme/CEHILA, 1994), p. 1988.

⁴² Cf. Freston, Paul. *Protestantes e política no Brasil: Da constituinte ao Impeachment* (Campinas: IFCH-Unicamp, 1993, tesis de doctorado), p. 194.

⁴³ Como punto de partida debemos constatar que el estudio del campo evangélico presenta en la Argentina, así como en Brasil y otros países de la región, dos idénticos problemas relacionados con su descripción empírica. Es necesario, como hace notar Freston, poder establecer una radiografía demográfica de las iglesias que lo componen (*Ibid.*, p. 27) y una radiografía tipológica. Un esfuerzo en ambos sentidos nos permitirá repasar comparativamente sus características sobresalientes y la dinámica de los procesos de difusión para arribar a algunas generalizaciones. La radiografía demográfica se enfrenta a la falta de datos suficientes y buenos.

presencia de un 3,7 % de evangélicos.⁴⁴ No podemos proyectar ese número al universo, pero es significativo el modo en que se aproxima a otros datos existentes. Sin embargo, existen informaciones que muestran que el porcentaje de los evangélicos es mayor todavía. El informe del Alto Comisionado para los Derechos del Hombre, 2001, indica que los protestantes en la Argentina son el 7 % de la población, pero no da sus fuentes.⁴⁵ Un survey del estudio de Graciela Roemers y Asociados, año 1992, 1250 casos, tomando como universo la Argentina, indica que los evangélicos y protestantes (como ellos los discriminan) son el 10 % de la población nacional. Otro survey, de la consultora de Hugo Haime, año 1994, 1100 casos, tomando como universo la provincia de Buenos Aires y el conurbano que rodea la Capital Federal, indica que los evangélicos y protestantes (usan el mismo criterio de desagregación) son el 9,3 %.⁴⁶ Si esto es cierto, los evangélicos serían unos 7 millones en la Argentina.

Otro estudio circunscripto nos brinda conocimientos sobre la dinámica de estos datos. Medidos en Quilmes, una ciudad del conurbano del Gran Buenos Aires, los evangélicos llegan al 10,2 %. Pero medidos en los estratos de nivel medio-bajo de Quilmes, ascienden al 22 %⁴⁷, y en el sector medio-alto alcanzan el 5 %.

Por otra parte, los datos de la primera encuesta mencionada (Capital Federal, 395 casos) nos dejan saber que el 65 % de los entrevistados se autoidentifica como católico, incluyendo carismáticos. La investigación en

⁴⁴ Cf. Wynarczyk, Hilario / Johns, Robert. *Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas a una muestra de clase media de Buenos Aires* (Informe de trabajo de campo no publicado, 1996).

⁴⁵ Cf. Amor, Abdelfattah. *Argentine: Mission du Rapporteur Spécial sur la Liberté de Religion ou de Conviction. Nations Unies. Haut Commissariat Aux Droits de L'Homme*. (Reporte de la visita realizada a la Argentina entre el 23 y el 30 de abril del 2001. Advanced Edited Version, Diciembre), p. 4.

⁴⁶ Ambas informaciones, Roemers y Haimé, fueron tomadas de Míguez, Daniel. "Política y magia en un suburbio de Buenos Aires: Estrategias indirectas de expresión de demandas en un contexto de clientelismo político", en: *Sociedad y Religión* 16/17, 1997, p. 43.

⁴⁷ Cf. Esquivel, Juan y otros. *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: El caso de Quilmes* (Buenos Aires: UBA – Facultad de Ciencias Sociales, 1999, informe de investigación en prensa); Semán, Pablo. *A "fragmentação do cosmos": Um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires* (Universidad Federal de Rio Grande do Sul, 2000, tesis doctoral), p. 76, verifica un hecho análogo: En Villa Independencia, un barrio popular del partido de Lomas de Zamora, en el conurbano de Buenos Aires o Gran Buenos Aires, sobre 206 familias tomadas como elementos de una medición, los evangélicos son el 19,19 %.

Quilmes muestra que entre las personas de nivel medio-alto, el 79,2 % se identifica como católico, y en el nivel medio-bajo el 69,5 %. Estos católicos incluyen a los carismáticos.

En síntesis, en el caso de Quilmes, la medición en un sector medio-alto da un 5 % de evangélicos y 79,2 % de católicos. En el sector medio-bajo indica un 22 % de evangélicos y un 69,5 de católicos. De aquí confirmamos que los evangélicos en la Argentina son una minoría de las más reducidas de América Latina, que la filiación religiosa es una variable muy sensible al nivel socioeconómico, pero que de cualquier manera los evangélicos son muchos en números absolutos.

Finalmente, un análisis de las 2973 inscripciones de agrupaciones religiosas existentes en el Registro Nacional de Culto⁴⁸ hasta 1993, inclusive, muestra que el 65 % de las inscripciones tuvo lugar en el lapso de 1981 a 1993. Coincidentemente con estos hechos: la apertura democrática de la nación, un recrudescimiento de las condiciones económicas de muchas personas y la difusión entre los evangélicos de la creencia de que en la Argentina había un avivamiento espiritual. Analizando el total de las inscripciones de ese lapso, se percibe que el 68% corresponde a iglesias evangélicas y el 29 % a espiritistas y umbandistas. Ambas cantidades totalizan el 97 % de las inscripciones de ese período. Podemos inferir que en la mayoría de los casos se trata de organizaciones religiosas vinculadas a bases demográficas populares y centradas en la creencia en la infusión espiritual y en la posesión. En el 2000, las inscripciones de agrupaciones evangélicas alcanzan el 75,15 % del Registro.

Sistema de clasificación del campo evangélico: La taxonomía que utilizamos en el resto de la exposición⁴⁹ divide el campo evangélico argentino básicamente en tres grandes sectores:

⁴⁸ Cf. Wynarczyk, Hilario. "El "avivamiento" espiritual en la Argentina en perspectiva sociológica", en: *Boletín Teológico* 78, 1997. Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana.

⁴⁹ Esta decisión metodológica es resultado de una discusión presente en un trabajo anterior, en la que son repasados diversos enfoques taxonómicos utilizados en Argentina y Brasil: Wynarczyk, Hilario. "La difusión de las iglesias protestantes, evangélicas y pentecostales en la Argentina y el Brasil: Constantes y rupturas", en: *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad Católica Argentina. Año 6 (2). También, del mismo autor: "La difusión de las de las iglesias evangélicas en Argentina y Brasil: Semejanzas, diferencias y condiciones sociales", en: *Estudios sobre Religión*, Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (8).

- a) Histórico-liberacionista, mayormente asociado al legado de la primera reforma protestante o reforma oficial.
- b) Misional-evangelical, en buena medida asociado al legado de la reforma radical.
- c) Pentecostal. Este conjunto se puede dicotomizar asociando los dos últimos escalones (b+c) en un arco conservador-bíblico⁵⁰, tomando en consideración su modo literalista de aproximación a la Biblia, el concepto de conversión y evangelismo y las relaciones con el mundo.

Los pentecostales, a su vez, se dividen en cuatro sectores:

c.1 Pentecostales clásicos (de origen misional, conectados a una iglesia-madre, aglutinados en redes de congregaciones como la Unión de las Asambleas de Dios, Iglesia de Dios, etc., con sistemas organizacionales complejos).

c.2 Pentecostales neoclásicos (iglesias nacidas de cismas de los pentecostales clásicos a partir de la Segunda Guerra Mundial. Aglutinados en redes de congregaciones como la Asociación La Iglesia de Dios, ALIDD).

c.3 Neopentecostales (a los que dedicaremos un espacio más adelante, pueden constituir iglesias independientes o congregaciones del pentecostalismo clásico, gozan de un nivel muy importante de autonomía).

c.4 Pequeñas iglesias pentecostales autónomas de barrios pobres del conurbano bonaerense y pueblos, levantadas por pastores independientes, en buena medida como fruto de la influencia de las campañas de Annacondia y, en general, del neopentecostalismo en la década del 80. Esta categoría desarro-

⁵⁰ El concepto de “arco conservador-bíblico” se refiere al mismo objeto que Freston, *op. cit.*, p. 2, denomina “evangelicales”, basándose en la tipología “cuadrilateral” de David Bebbington [*Evangelicalism in Modern Britain* (London: Unwin Hyman, 1989)]. En este sentido, por sus referentes empíricos, el concepto de “evangelicales” expuesto por Freston coincide con el concepto de “arco conservador-bíblico”. Sin embargo, aquí usaremos el término “evangelicales” como nombre restringido al grupo “b”. Lo que nos importa señalar en esta nota es la existencia de la definición de Bebbington como un marco de referencia. Pero los pentecostales presentan un plus de características propias, irreductibles al evangelicalismo, construidas básicamente alrededor de la idea de recepción de carismas, *empowerment* y manifestación de poder.

llada por Semán⁵¹ se corresponde bastante con la categoría de “iglesias minoritarias” que generalmente no superan los doscientos miembros, desarrollada por Mehl (1974) y que B. Campos aplica en su clasificación de los pentecostalismos.⁵²

Hasta en los pentecostales clásicos la presencia de las iglesias era resultado de un proceso lineal de difusión misional desde otros países, primero desde Europa, después desde los Estados Unidos.⁵³ “Más tarde las iglesias surgen localmente. A partir de los neopentecostales se constituye una fuerza cultural que se revierte hacia las iglesias del arco conservador-bíblico, influyendo sobre el carácter de los pentecostales y buena parte de los evangelicales, en una secuencia lineal inversa. Mientras que hasta en los pentecostales clásicos, el carácter de las iglesias es bastante uniforme en las comparaciones internacionales, poniendo de relieve la importancia del proceso de difusión, a partir de los neopentecostales las características idiosincrásicas locales se acentúan.”⁵⁴

A este sistema clasificatorio se le debe agregar finalmente una franja que presenta notables rasgos pentecostales, pero a la vez, un gran nivel de heterodoxia, y que se irradia, nuevamente, a la Argentina desde otro país: Brasil. Nosotros no trabajaremos sobre este grupo, representado por la Iglesia Universal del Reino de Dios, asimilable a la categoría de “isopentecostalismo” en la taxonomía de Bernardo Campos.⁵⁵ Posiblemente sería más ade-

⁵¹ *Op. cit.*, págs. 84-93, desarrolla el concepto de “iglesias pentecostales autónomas de barrio” en su investigación de tesis en un barrio de clase popular del conurbano de la ciudad de Buenos Aires y establece características centrales, que las constituyen en una categoría específica. Suelen ser creadas por un pastor que ha pertenecido a una congregación de una red denominacional en la cual se ha sentido inferior en términos socioeconómicos. Lo mismo pudo haber sucedido con el núcleo de fieles fundadores. Estas iglesias presentan rasgos del pentecostalismo clásico y del neopentecostalismo. Generalmente en estas iglesias existe una familia o un grupo de familias dominantes. En su mayoría, los pastores se formaron en sus iglesias de origen y fueron ungidos por su propia congregación. Solamente algunos asistieron después a seminarios. En su mayoría estas iglesias funcionan en la casa del pastor.

⁵² *De la Reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia: Debate sobre el pentecostalismo en América Latina* (Quito: CLAI, 1997), p. 50.

⁵³ Cf. Villalpando, Waldo Luis (ed.). *Las iglesias del trasplante: Protestantismo de inmigración en la Argentina* (Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos, 1970); Míguez Bonino, José. *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires: Nueva Creación-Eerdmans, 1995); Wyncarczyk / Semán, *op. cit.*

⁵⁴ Cf. Wyncarczyk. *Op. cit.*, nota 11.

⁵⁵ Cf. Campos. *Op. cit.*, p. 28. Campos trabaja la categoría de neopentecostales pero agrega esta otra en la que agrupa “movimientos de cura divina” que están “en sintonía con el pentecostalismo pero que parecen tener otra naturaleza”.

cuado hablar de estas iglesias con la expresión “parapentecostalismo”, que resulta un poco más afín a los usos idiomáticos del idioma español. Nosotros usaremos esta última expresión.

Protestantismo, liberalismo y el espíritu del progreso: Terminada la dominación colonial, el aliento de vida del cuerpo protestante en la Argentina fue insuflado por otras naciones. Durante las Invasiones Inglesas a principios del siglo XIX hubo un breve interregno de pluralismo religioso pero, por lo efímero, carece de peso histórico. Más significativo fue todo lo que siguió. En las primeras décadas del siglo XIX aparecieron en Argentina, así como en el resto de Hispanoamérica, agentes bíblicos ingleses que difundían las Escrituras sin los comentarios usuales en las ediciones católicas y el sistema de educación lancasteriano. Este sistema pedagógico sirvió de puente con representantes del poder político de la nación recientemente emancipada de la corona española, preocupados por eliminar la ignorancia como una causa de los males sociales, según la ideología de esta elite. De esta forma algunos de los pioneros de la presencia evangélica institucionalizada llegaron a ocupar cargos en el sistema educativo de Buenos Aires y Alto Perú.⁵⁶ Sin embargo, el punto de contacto entre los pioneros evangélicos y las elites modernizantes no estaba en la ideología evangélica: Ni Rivadavia ni San Martín ni otros como ellos se hicieron evangélicos. Se trataba más bien de una operación política de modernización y adaptación de las naciones al escenario económico.

Este proceso modernizante se interrumpió durante la dictadura de Rosas, período en el cual religión (católica) y patria estuvieron asociadas en lemas de uso político como “religión o muerte”. Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIX cambios políticos dramáticos impusieron en la Argentina una constitución republicana y algo parecido sucedió en otras naciones de América Latina.⁵⁷ La nación-estado comenzó a hacerse cargo de la educación pública y laica. Era, como bien hace notar J.-P. Bastian, una instalación de ideas liberales por medio de las armas, que alcanzó a situarse en el sistema jurídico pero no en las conciencias políticas individuales. En esta etapa

⁵⁶ Cf. Newland, Carlos. *El experimento lancasteriano en Buenos Aires* (Buenos Aires: Todo es Historia, 1987).

⁵⁷ Los procesos geopolíticos de la región guardan grandes semejanzas [Cf. Freston. *Op. cit.*; Bastian, Jean-Pierre. *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine – Amérique latine* (París: Karthala, 2001)]. A su vez los procesos de irradiación del campo evangélico son sumamente parecidos en Brasil y Argentina. Solamente comienzan a diferenciarse cuando los neopentecostales introducen un mayor carácter idiosincrásico local (Cf. Wynarczyk. *Op. cit.*, nota 11).

los pensadores que conducían los procesos políticos sostenían una visión sociológica y utilitaria de la religión protestante como un requerimiento del sistema social para producir actitudes privadas adecuadas al progreso. Era necesario abrir las puertas a la migración de europeos nórdicos, quienes serían portadores de virtudes sociales. El protestantismo aparecía asociado a un “ethos” o una manera de ser propia de la modernidad.⁵⁸

Desde 1825 tiene lugar el establecimiento de la primera ola de protestantismo, que podemos llamar “histórico”.⁵⁹ Sus primeras sedes se encuentran en lo que constituye hoy el centro bancario y comercial de Buenos Aires, en la calle 25 de Mayo (Anglicanos), Avenida Belgrano (Presbiterianos), Calle Esmeralda (evangélicos del Río de la Plata, originalmente filial de la iglesia evangélica de Alemania, sínodo de Prusia), Avenida Corrientes (Metodistas). El estado toleraba las diferencias religiosas en el suelo argentino (entonces Provincias Unidas del Río de la Plata) en virtud de tratados bilaterales de negocios con las naciones de origen. Los beneficiados por la tolerancia debían officiar dentro de recintos elegidos para congregarse, en inglés o alemán. Luego de 1853, cuando el sistema liberal comienza a imponerse en la nación, llevado de la mano por oligarquías asociadas a la producción rural y el negocio de exportación, llegan al país otras iglesias reforma-

⁵⁸ Podemos percibirlo en el siguiente texto del libro de Juan Bautista Alberdi, editado en 1858: *“Tolerancia religiosa... La América española, reducida al catolicismo con exclusión de otro culto, representa un solitario y silencioso convento de monjes. El dilema es fatal: o católica exclusivamente y despoblada; o poblada y próspera, y tolerante en materia de religión. Llamar la raza anglosajona y las poblaciones de la Alemania, de Suecia y de Suiza, y negarles el ejercicio de su culto, es lo mismo que no llamarlas”*.

“La España era sabia en emplear por táctica el exclusivismo católico, como medio de monopolizar el poder de estos países, y como medio de civilizar las razas indígenas. Por eso el Código de Indias empezaba asegurando la fe católica de las colonias. Pero nuestras constituciones modernas no deben copiar en eso la legislación de Indias, porque es restablecer el antiguo régimen de monopolio en beneficio de nuestros primeros pobladores católicos, y perjudicar las miras amplias y generosas del nuevo régimen americano”. [Alberdi, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (Buenos Aires: EUDEBA, 1984, edición original 1858), págs. 70-72].

Otro hecho significativo de esta etapa es la coincidencia de intereses entre protestantismo, liberalismo y masonería. Prien, Hans Jürgen. *Protestantismo, liberalismo y masonería en América Latina* (Buenos Aires: ISEDET, 1986. Cátedra Carnahan), p. 14, lo explica de la siguiente forma: “Se puede constatar que el liberalismo y la masonería fomentaron el protestantismo en algunos países y que por lo menos crearon los fundamentos de la inmigración protestante y más tarde de la misión protestante a través de la concesión de tolerancia religiosa y libertad de culto.”

⁵⁹ Tratado de Amistad y Cooperación entre las Provincias Unidas del Río de la Plata y el gobierno británico. Cf. Villalpando. *Op. cit.*, nota 15.

das del tipo “iglesia-nacional”, acompañando el flujo de inmigrantes para la agricultura en expansión en territorios anteriormente ocupados por los indios. En general, las iglesias del ciclo descrito se recluyeron en el etnicismo autodefensivo de la identidad y no crecieron. *Pero a la vez son las que se comprometieron con la defensa de la democracia⁶⁰, la justicia social, los derechos humanos⁶¹ y el diálogo ecuménico con la Iglesia Católica⁶², pasando a ser una especie de arco progresista o liberacionista en un sentido social e histórico, al que se sumaron algunos evangélicos del grupo conservador-bíblico. Sin embargo, dentro de esta corriente progresista se detectan en determinados momentos conductas legitimadoras de la acción de gobiernos militares.⁶³ En la Capital Federal estas iglesias tenían 23 templos en 1991, lo que significa el 7 % de los templos del campo evangélico en la ciudad, y reunían el 3 % del público de los cultos dominicales.⁶⁴*

Las iglesias del primer protestantismo están asociadas, con ciertas excepciones, a la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), al Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), que suele ser definido como de tendencia socialista⁶⁵ y al Consejo Mundial de Iglesias (CMI), y mantienen activas relaciones con el National Council of Churches of Christ de los Estados Unidos. Entre los frutos de su presencia en la Argentina se encuentran excelentes colegios secundarios metodistas y luteranos, una facultad de teología interdenominacional reconocida por su nivel, programas de cooperación al desarrollo de comunidades de indígenas y sectores necesitados en

⁶⁰ Cf. Mohr, Eugenio. *Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata (1939-1958): Su actuación en cumplimiento de una finalidad primordial: la defensa de la libertad religiosa* (Buenos Aires: ISEDET, Facultad de Teología, 1993, tesis de licenciatura).

⁶¹ Cf. Andiñach, Pablo / Bruno, Daniel. *Iglesias evangélicas y derechos humanos en la Argentina (1976-1998)* (Buenos Aires: La Aurora, 2001); Sabanes Plou, Dafne. “Aportes protestantes a la democracia y el pluralismo”, en: *Noticias Aliadas – Latinamerica Press*, 1999.

⁶² Estos hechos las separaron de las iglesias evangélicas y pentecostales del segundo y tercer protestantismo a partir de la década del 60. A partir de los 90 comienza a gestarse una reaproximación y la vanguardia evangélica se ubica en el pentecostalismo. Luego de la caída del muro de Berlín el proyecto ecuménico sufrió un quiebre y la opción progresista, donde el rol de vanguardia protestante en la Argentina lo ejercían pastores y laicos del primer protestantismo, entró en una zona de crepúsculo, sin apagarse, debido al nivel de educación, prestigio social y relaciones en diferentes ámbitos de la sociedad civil, de que gozan sus pastores.

⁶³ Techera Marset. *Op. cit.*

⁶⁴ Cf. Wynarczyk, Hilario / Semán, Pablo / De Majo, Mercedes. *Panorama actual del campo evangélico en Argentina* (Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica, 1995); Saracco, Norberto. *Directorio y censo de iglesias evangélicas de la ciudad de Buenos Aires* (Buenos Aires: FLET, 1992).

⁶⁵ Cf. Campos. *Op. cit.*, p. 64.

áreas rurales y urbanas, y la participación decidida en el Movimiento Ecu­ménico por los Derechos Humanos (MEDH).

La oleada conversionista: La siguiente irradiación de iglesias hacia la Argentina se constituye básicamente de entidades evangélicas misioneras que se difunden desde sínodos de los Estados Unidos entre 1880 y 1930. Según datos de 1991, en la Capital Federal poseen el 43 % de los templos del campo evangélico y el 30 % de la asistencia dominical a cultos.⁶⁶

Las iglesias del segundo ciclo se aglutinan en la Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (FACIERA) y a nivel continental mantienen relaciones con la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), que ha sido definida como una organización más cercana a la ideología capitalista o subsidiaria del proyecto capitalista.⁶⁷ Un sector inclinado hacia el progresismo social, alineado en la contextualización del mensaje cristiano y la misión integral, participa al nivel continental de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) y ha sostenido las reuniones del Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE). De todas maneras, este sector progresista es conservador en términos bíblicos y denominacionales.

El pentecostalismo clásico: El pentecostalismo llegó a la Argentina desde los Estados Unidos en 1909 y posteriormente también desde Suecia.⁶⁸ Al principio fue una irradiación cultural a través de individuos, comenzando en la comunidad de italianos pobres de la Isla Maciel, una zona algo parecida a Brooklyn. Posteriormente comenzaron a llegar misiones de importantes iglesias pentecostales de Estados Unidos y Escandinavia.

El conjunto de las iglesias pentecostales, en todas sus variantes, tenía en la Capital Federal en 1991 el 43 % de los templos y el 63 % de la asistencia dominical del campo evangélico. La mayoría del público pentecostal

⁶⁶ Son iglesias encuadrables como evangelicales, sobre todo en lo que tiene que ver con la comprensión literal de las Escrituras, y constituyen el arco bíblico-conservador en la Argentina junto con los pentecostales. La corriente de iglesias misioneras logró crecer en las clases medias argentinas y la mayoría de los no-evangélicos desconoce en qué consisten sus creencias. La recta conducta puritana de estos evangélicos, en cambio, aparece como el rasgo de mayor visibilidad social, ha señalado Floreal Forni.

⁶⁷ Cf. Campos. *Op. cit.*, p. 6. Campos es especialmente enfático al respecto en p. 89.

⁶⁸ Cf. Stokes, Louis. *Historia del movimiento pentecostal en la Argentina* (Buenos Aires, 1968, edición del autor); Saracco, Norberto. *Argentine pentecostalism: Its history and theology* (Birmingham: University of Birmingham, 1989, Ph.D. Thesis).

pertenece a redes denominacionales que podemos calificar como poseedoras de numerosas congregaciones, principalmente a las Asambleas de Dios y la Unión de las Asambleas de Dios. Estas iglesias grandes se encuentran asociadas principalmente en la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FEDEP). Pero en la Capital Federal un 23 % de los templos y 11 % de la asistencia dominical (datos de 1991) pertenecían a congregaciones autónomas o redes pequeñas, de pocas congregaciones, fundadas localmente. Este tipo de iglesias pentecostales más chicas suele asociarse preferentemente en Federación de Iglesias Pentecostales Argentinas (FIPA, creada en 1983). Los pastores que no están de acuerdo con la manera en que las iglesias discuten con el Estado el tema de la libertad de cultos y que estarían a favor de posiciones más radicalizadas al respecto, formaron en 1993 la Confederación de Iglesias Pentecostales Argentina (CIPRA).

Curaciones de masas y segundo ciclo de expansión pentecostal en la Argentina de posguerra: En 1954 tuvo lugar la primera gran campaña evangelística en la Argentina.⁶⁹ Lo protagonizó Tommy Hicks, que realizaba campañas de sanidad por fe y escribió *Capturing the nations in the name of the Lord*. Multitudes venían a recibir sanidad divina desde Buenos Aires, el interior y países vecinos. En el evento se vendieron 55, 000 bíblias de edición evangélica.

Según Saracco, fue desde esa época que la sanidad divina alcanzó una significación de gran escala en la Argentina. La presencia de Hicks no produjo muchas conversiones definitivas porque las iglesias no se hallaban preparadas para absorber el impacto pero, sostiene Saracco, que “la identidad de los evangélicos se fortaleció, descubrieron que podían alcanzar a las masas, hubo un incremento de personas que querían ser pastores, y una ola de evangelismo que se extendió por el país y cuyos efectos se hicieron sentir hasta los años 60.”⁷⁰ Saracco atribuye al hecho una explicación sociológica basada en la crisis de las relaciones entre Perón y la Iglesia Católica, la crisis

⁶⁹ Este movimiento de sanidad en los estadios, asociado con un nuevo florecimiento del pentecostalismo, tuvo lugar a escala internacional alrededor de la Segunda Guerra Mundial, permitiendo su identificación como un ciclo.

⁷⁰ Pero aquí podemos pensar que este público, educado religiosamente en una nación católica, era capaz por sí solo de creer en milagros y sanidades divinas, y obviamente había una conexión semántica entre Hicks y el sustrato cultural del público, si bien la causa o variable independiente de la orientación de la gente hacia esta búsqueda religiosa podía encontrarse en un factor contextual, como es la crisis de un sistema de relaciones sociales.

social del momento que generaba anomia y la pérdida de influencia carismática del líder nacional.⁷¹

El proceso de crecimiento pentecostal desatado entonces, se vinculó con la aparición de iglesias pentecostales que surgían como separaciones de las iglesias pentecostales misioneras y que, en nuestro sistema de clasificación, corresponde a la categoría de pentecostalismo “neoclásico”.⁷² La más representativa quizás ha sido la Asociación la Iglesia de Dios (ALIDD).

El impacto de la experiencia de Hicks en la Argentina influyó sobre la identidad y el carácter de las iglesias evangélicas, las que se animaron a invitar a Billy Graham como parte de su gira sudamericana en 1962.

2.- El ciclo neopentecostal y la eficacia funcional en la crisis

A partir de los 80 comienza la difusión originada localmente de iglesias neopentecostales⁷³, fuertemente centradas en líderes carismáticos, con manejo económico independiente, estrategias basadas en reuniones de multitudes en carpas, cines y estadios, empleo intensivo de medios de comunicación de masas y un énfasis sobre temas de sanidad divina, prosperidad personal y familiar, trance extático con llantos, desmayos y danzas, guerra contra potestades espirituales y liberación de ataduras espirituales que producen enfermedades y desgracias.⁷⁴ Dentro de la corriente fue especialmente importante al principio la organización evangelística de Carlos Annacondia.

⁷¹ Cf. Saracco. *Argentine Pentecostalism*; también de este autor, “Peronismo y pentecostalismo: Sustitución del liderazgo carismático durante la caída de Perón”, en: *Religión y Sociedad Sudamericana*, No. 1, 1992.

⁷² Cf. Mariano, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil* (São Paulo; Loyola, 1999).

⁷³ El término “neopentecostalismo” no se refiere al movimiento de renovación carismática de las iglesias evangélicas, como en la literatura norteamericana. En cambio identifica, del modo usual en los estudios realizados en la Argentina y Brasil, las ramas que se abren desde el pentecostalismo clásico en la forma de iglesias pentecostales autónomas [Cf. Mariz, Cecilia. “El debate en torno del pentecostalismo autónomo en Brasil”, en: *Sociedad y Religión*, No. 13, Buenos Aires, 1995], cuyas ramas que se abren desde el pentecostalismo clásico en la forma de iglesias pentecostales autónomas, cuyas características enunciamos en el texto. Tomamos en consideración la discriminación de características de los neopentecostales que hace Mariano (*op. cit.*), para el caso del Brasil, basándose en Bittencourt y otros autores, las que presentan notables coincidencias con el caso de la Argentina.

⁷⁴ Cf. Wynczyk, Hilario. “Carlos Annacondia: Un estudio de caso de neopentecostalismo en Argentina”, en: Frigerio, Alejandro (comp.). *El pentecostalismo en la Argentina* (Buenos Aires: Biblos – Fundación Simón Rodríguez, 1994).

Estas iglesias han instalado cuatro temas en el escenario social de las iglesias evangélicas de la Argentina: 1) la unción del Espíritu Santo, 2) la guerra espiritual contra potestades dependientes de Satanás⁷⁵, 3) la Argentina está recibiendo una visita del Espíritu Santo⁷⁶, y 4) los pastores de la Argentina llevan la unción a otros países. Esto forma parte de una teología de la “iglesia apostólica” que acerca significativamente el neopentecostalismo al catolicismo.

Dos hechos culturales merecen especial atención en estas iglesias. En primer término, son las que mejor conectan el mensaje y la práctica con los códigos espirituales de los sectores más pobres de la sociedad y pueden recuperar a su favor un capital de creencias populares sobre sujeción de personas por espíritus inmundos, daño espiritual y liberación de espíritus malignos. Las entidades de poder espiritual del panteón popular, incluyendo las de origen africano, no dejan de existir, pero quedan demonizadas. El nuevo sistema de creencias califica a los dioses naturales y paganos del pueblo como espíritus acólitos de Satanás.⁷⁷

En segundo término, estas iglesias hacen un impacto cultural sobre las iglesias evangélicas e influyen culturalmente en la producción de corrientes internas y rupturas. Quizás el mejor ejemplo en tal sentido es la Iglesia Bautista, que se colocó en una situación próxima al cisma.⁷⁸ Al interior de la comunidad bautista existe una fuerte línea orientada hacia la guerra espiritual, la sanidad interior y la teología de la unción espiritual, prácticas cuya reproducción se refuerzan por medio de talleres y clínicas pastorales. Los ministros “renovados” adoptan estilos de liderazgo de tipo casi episcopal, establecido sobre fuertes carismas de conducción personal, a diferencia de la tradición de asamblea congregacional de los bautistas. Dentro de su estilo desarrollan iglesias más dinámicas, con departamentos de asistencia social. Sus ingresos económicos les permitirían independizarse si quisieran. *Forman sus propios pastores y ven en general la sociedad, en especial “la ciudad”, como un escenario a conquistar con espíritu de militancia apostó-*

⁷⁵ Cf. Wynarczyk, Hilario. “La guerra espiritual en el campo evangélico”, en: *Sociedad y Religión*, No. 13, 1995, Buenos Aires.

⁷⁶ Cf. Wynarczyk. “El “avivamiento” espiritual en la Argentina en perspectiva sociológica”.

⁷⁷ Estas dinámicas y sus consecuencias motrices en la expansión de los evangélicos en la esfera pública se encuentran trabajadas en los estudios más recientes de Bastián, Cortén y otros autores.

⁷⁸ Cf. CEBA, Convención Evangélica Bautista Argentina. Encuentro nacional de diálogo y reflexión, Buenos Aires, 1997.

lica⁷⁹. El tema de “la ciudad” tiene mucho que ver con teorías de evangelistas norteamericanos que instalaron la idea de conquistar las ciudades para Cristo.⁸⁰

El neopentecostalismo, como una renovación del arco conservador-bíblico, tanto pentecostal como no pentecostal, en la medida en que una parte de este último adhiere a sus pautas culturales, contribuyó sustancialmente al crecimiento del protestantismo en la Argentina, en especial durante un ciclo que tuvo lugar durante la década de los 80.

En cualquier variante situacional específica, es indudable que el crecimiento del movimiento pentecostal y carismático evangélico está marcando la cultura religiosa de un sector de la sociedad, le dará forma por varias décadas al campo religioso, como señala J. Míguez Bonino, y marcará las tensiones entre el campo evangélico y el campo católico, y al interior de cada uno de estos. Este crecimiento desafía, en alguna medida que no tenía lugar antes, la alianza entre el poder político y la iglesia oficial establecida desde la Conquista.⁸¹ Puesto en otros términos, genera un quiebre histórico con una tradición de hegemonismo en un aspecto de la cultura con influencias en la estructura política.

El movimiento del que hablamos, impulsado por la influencia neopentecostal entre los evangelicales, es un objeto diferente del movimiento de la renovación carismática que tuvo lugar entre los evangelicales de la Argentina en los años 60, junto al pastor Juan Carlos Ortiz, colaborador de Tommy Hicks. Es un fenómeno en gran medida tributario del contacto con pastores neopentecostales argentinos como Carlos Annacondia, Claudio Freidzon, Omar Cabrera, pero también de los Estados Unidos, como Benny Hinn y la línea de la guerra espiritual de Peter Wagner y Cindy Jacobs⁸², en lo que

⁷⁹ Asimismo Mariano (*op. cit.*) constata en Brasil que el neopentecostalismo tiende a ejercer influencias sobre el pentecostalismo clásico. Mariano señala las ansias de otras iglesias por absorber nuevas teologías y prácticas neopentecostales que tienden a diluir diferencias entre iglesias del protestantismo misional, del pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo.

⁸⁰ Un pastor bautista que critica a los renovados, los llama los “baupén”, apocopando las palabras bautista y pentecostal.

⁸¹ Cf. Schäfer, Heinrich von. “Herr des Himmels gib uns Macht auf der Erde: Fundamentalismus und Charismen: Rückeroberung von Lebenswelt in Lateinamerika”, in: Engel, Lothar y otros(as) (eds.). *Christlicher Fundamentalismus in Africa und Amerika: Historische Wurzeln – Erfahrungen – Problemanzeigen. Texte, Fallstudien und Stellungnahmen zu einem Seminar in der Missionsakademie*. Weltmission heute, No. 13, 1993, Hamburg, Evangelisches Missionswerk (EMW).

⁸² Cf. Wynarczyk. “La guerra espiritual en el campo evangélico”.

constituye virtualmente una especie de “internacional neopentecostal”. Esta verificación empírica se sitúa totalmente en línea con el modelo de explicación de las iglesias “puestas en red” trabajado por Colonomos, Bastian y otros: En esta etapa las iglesias siguen relacionadas internacionalmente pero no existe un epicentro del proceso de difusión cultural. En cambio, se encuentra una diversidad de nudos geográficamente dispersos.⁸³ Así como podemos identificar un nodo en Orlando, con centro en las actividades de Benny Hinn, podemos identificar un nodo en la ciudad de Buenos Aires.

Por otra parte, la primera etapa de difusión del neopentecostalismo, en la década del 80, y sobre todo a partir de las campañas de Carlos Anancondía, generó una corriente de apertura de *pequeñas iglesias pentecostales de barrios pobres y periféricos del Gran Buenos Aires*, que constituyen por sí mismas, un tipo de expresión del pentecostalismo, a la cual ya nos hemos referido a partir de la etnografía de P. Semán, y que aquí clasificamos con la nomenclatura resaltada en este párrafo con letras cursivas.⁸⁴

Neopentecostalismo, iglesia, mundo: Nueva ecuación: El movimiento neopentecostal ha generado fenómenos sociales como el del pastor Héctor Aníbal Giménez, muy conocido en la televisión de Argentina. El “pastor de las estrellas” (de la farándula de TV, como fue identificado durante cierto tiempo en la década del 80), fue ladrón en su adolescencia. Pero como pastor ha reunido en sus cultos muchas personas marginales de la sociedad y periódicamente protagoniza escándalos relacionados con su vida matrimonial y financiera.

La principal novedad sociológica del neopentecostalismo es la de mantener el espíritu militante del pentecostalismo sin presentar las características ascéticas y de desapego del mundo como expresión de un desafío y

⁸³ Cf. Colonomos, Ariel (dir.). *Sociologie des réseaux transnationaux* (Paris: L'Harmattan, 1995); del mismo autor: *Pivatisation de la politique étrangère et publicisation du religieux: Des réseaux évangéliques en Amérique latine (1974-1995)* (Paris: IEP, 1996, tesis de doctorado, 2 volúmenes); *Eglises en réseaux: Trajectoires politiques entre Europe et Amérique* (Paris: Presses de Science Po., 2000); “Entre Europe et Amérique latine: Les performances des réseaux à l'épreuve des civilités institutionnelles”, en: Bastian (dir.), *op.cit.*; Castells, Manuel. *The rise of the network society* (Oxford: Blackwell, 1996); del mismo autor: *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (Madrid: Alianza, 1998, 3 volúmenes).

⁸⁴ Tomando algunas de estas iglesias como parte de sus unidades de análisis, Semán [A “*fragmentação do cosmos*”] analiza los procesos de fragmentación de la cultura popular en situaciones de cambio. Ver también Míguez [To help you find God] para un estudio de intensidad en este mismo contexto.

apartamiento de las estructuras de la sociedad y los impulsos de la naturaleza, con lo cual revierte algunas características sectarias inherentes al pentecostalismo del que emana, estrechamente ligadas al dualismo radical de la ontología y la axiología.

El neopentecostalismo plantea un desafío a las costumbres de las denominaciones y sectas norteamericanas y europeas trasplantadas a América del Sur, a los clichés del peinado, la vestimenta y las presentaciones en sociedad del rigorismo moral del pentecostalismo histórico, y las inhibiciones puritanas, con las vestimentas llamativas de los pastores y las esposas de los pastores, el aflojamiento en algunos casos de las normas de conducta o un cierto grado mayor de tolerancia a las infracciones, los templos con llamativos escenarios, predicadores y cantantes, el clima de fiesta popular. Hasta los horarios neopentecostales son horarios para los cansados y trabajados, reuniones al mediodía para los que necesitan descansar o vienen de lejos, reuniones a las tres de la tarde, reuniones a las ocho de la noche. En la Argentina aparece un tipo particular de neopentecostalismo en la iglesia del pastor Héctor Aníbal Giménez, que aglutina a su alrededor, junto a su público mayormente constituido por gente de bajos recursos, parte de un submundo de desocupados, desadaptados y desalojados de la producción económica y la moral correcta, que deambulaban por la galería comercial, en la que Giménez instaló su iglesia transitoriamente hasta fines del 2000, convirtiendo las instalaciones en una extraña obra de evangelismo urbano, pareciendo aferrarse a la iglesia como aquello que los revaloriza o les devuelve algún sentido.

Con los milagros de prosperidad el neopentecostalismo no plantea una oposición enojada hacia el mundo, no quiere fugarse del mundo y “dejarlo atrás”, sino más bien, quiere disfrutar de los objetos que brindan confort y bienestar. El mundo es lindo, el neopentecostal quiere casa, auto, comida, empleo, ropa bonita; en vez de plantear una modificación substancial del sistema de relaciones sociales del mundo dividido en oprimidos y opresores, busca un reflejo de la estructura vigente a la cual el fiel pentecostal no accede, pero los impíos sí, y esto es lo que quiere cambiar la teología de la prosperidad neopentecostal. Giménez llegó a decirlo claramente: “el dinero de los impíos tiene que ir a las manos de los cristianos”. Si se quiere, es una revuelta simbólica o una protesta en el plano imaginario. Ya el evangelicismo de origen norteamericano desarrolla la idea de obtener el poder sobrenatural del Espíritu Santo para alcanzar “victoria en cada área de mi vida”, una especie de pragmatismo religioso de clase media, pero el progreso en

este esquema puede interpretarse en clave weberiana como una victoria del ascetismo. La religión permitiría al creyente interpretar en otro acorde su experiencia vital y le transmitiría a sus miembros actitudes que los llevarían a la obtención de ciertos logros económicos y mejorar sus relaciones con los demás. Esta idea es exacerbada en el neopentecostalismo y conectada al milagro, no al ascetismo cotidiano. En el esquema neopentecostal Satanás es la barrera entre el creyente y las cosas buenas del mundo, las que se obtienen como gracias y bendiciones; el que hace ataduras igual que las que destraba la umbanda. Los victoriosos en Cristo no están derrotando hombres ni mujeres, sino malos espíritus. Por eso la prosperidad es consustancial con la guerra espiritual. De este modo los recién venidos del campo evangélico atacan los límites de la cultura evangélica y provocan la reacción unida de los “ortodoxos” en su contra.

El neopentecostalismo se revela como un movimiento muy dinámico en la creación de ideas de uso popular. El neopentecostalismo se revela a sí mismo como una fábrica de ideología o marcos interpretativos de la realidad, con referencia no sólo al Reino de los problemas subjetivos y metafísicos, sino al de los problemas empíricos. La salud y la prosperidad personal y familiar, así como las buenas relaciones con los demás, dependen de la relación con Dios, pero también de la relación con los espíritus malos, que es necesario identificar, nombrar, interpelar y expulsar. Y así, el neopentecostalismo recombina las teologías de la sanidad divina y la prosperidad, poniendo en su fundamento la teología de la guerra espiritual. Los espíritus malos bloquean la relación del hombre con Dios, ellos provocan las enfermedades, las penurias y la pobreza (y hasta obstaculizan la evangelización, en la perspectiva de Peter Wagner). Debemos expulsarlos para ser santos, sanos y prósperos (y también para hacer la tarea de la iglesia en un mundo que no puede ser evangelizado mientras el maligno mantiene sus dominios y potestades). En consecuencia, las ideologías neopentecostales de pastores como Héctor Aníbal Giménez, Annacondia, Omar Cabrera, Claudio Freidzon, terminan siendo ideologías empíricas aunque son ideologías religiosas. Unen con Dios y actúan sobre el mundo, guerreando contra los espíritus opresores en el nombre de Jesús y suplicando la intervención de un agente sobrenatural, el Espíritu Santo. Su eficacia funcional en el mercado de bienes simbólicos se basa en ese carácter empírico, donde confluyen las necesidades de la gente. Ese es su “nicho” de mercado y la puerta de entrada a través de la cual las multitudes populares agobiadas pueden aproximarse al evangelio.⁸⁵

⁸⁵ Las últimas características que hemos analizado, asociadas en ambos países a la lucha contra diablos, se potencian en el caso brasileño e incorporan rasgos peculiares, legibles desde

Reapropiación del mundo: La dinámica expuesta (aquí seguiré en forma casi textual a Schäfer, *op. cit.*, 1993), transmuta la experiencia de vida que tiene lugar en un estado de crisis, tanto personal como social, en una experiencia subjetiva de poder y reapropiación del mundo. Frente a eso, salta como lo más importante de esta teología pneumotológica del poder, una contestación a la crisis de los que no tienen poder ni lo esperan por los medios sociales del trabajo o del voto, ya sea porque están decepcionados o porque su cultura basada en la pobreza no incluye estas opciones como categorías propias.

Las pautas teóricas de “la reapropiación del mundo” de Schäfer, se verifican empíricamente con el máximo grado de nitidez en los siguientes tramos de una predicación del pastor Claudio Freidzon, titular de la congregación Rey de Reyes, que tuvo lugar el domingo 23 de marzo de 1997, en ocasión de hablar como pastor invitado en la congregación del Rev. Omar Cabrera: “Estamos en tiempos espirituales en los cuales Dios se está moviendo. Debemos entender la importancia de la visitación de Dios. Aunque hay muchos problemas, Argentina es un país que está siendo visitado por Dios. En el campo espiritual, el Espíritu Santo está visitando Argentina, tu iglesia, tu casa, tu vida. Es el momento en que aquello por lo cual estabas clamando, lo veas, lo tomes, lo recibas.”

Más adelante, Freidzon expresa: “Una vez que recibimos el Espíritu vienen los frutos, las situaciones de milagro.”

En los términos del discurso expuesto, la relación neopentecostal parece centralizada en cumplir con Dios para obtener la potencia (la “unción”, en léxico neopentecostal), que se traduce en recursos instrumentales (el equipamiento espiritual y la autoridad) que actúan sobre el mundo empírico, a través, por ejemplo, de la prosperidad. Un creyente puede orar a Dios para

las lógicas de la cultura popular católica y mediúmica. Iglesias tomadas por los sociólogos brasileños como neopentecostales, y que por su grado de diferenciación de los patrones del campo evangélico cabe considerar si todavía se encuentran dentro del mismo, en especial la Universal del obispo Macedo, realizan prácticas que prometen la obtención de gracias divinas con objetos insuflados de poder (agua, sal, piedras) que las aproximan en una primera visión impresionista a las prácticas religiosas populares de Brasil. De este modo, asistimos a una especie de renacimiento del sacramentalismo asociable a la cultura católica de las bendiciones de objetos o neosacramentalismo. Posiblemente sería correcto colocar estas iglesias en la escala de isopentecostalismo de Bernardo Campos o, en nuestra nomenclatura, parapentecostalismo.

recibir un milagro de prosperidad y esto puede significar en la modesta economía de sectores pobres, como ha señalado Matt Maróstica en su tesis⁸⁶, cosas tales como adquirir un taxi para incrementar los ingresos, o pagar las deudas personales (uno de los rituales de Giménez consiste en tomar las llaves de la casa, elevarlas y orar, obviamente sobre los bienes tangibles). Por eso, las consecuencias empíricas de lo sobrenatural en lo natural en este caso, parecen mucho más próximas a las carencias empíricas, la carencia de control en el vicio, la carencia de salud en la enfermedad, la carencia de trabajo en el desempleo, la dispersión del yo, la ruptura de la pareja, la desorganización de la familia.

Ahora bien, el pastor Claudio Freidzon en otros momentos de su discurso nos lleva a otro punto, diciendo: “Si la iglesia no habla en el poder del Espíritu Santo el mundo va a entrar en un caos, el país va a entrar en un caos.”

La eficacia funcional del pentecostalismo en la crisis: “Y sus hijos ciudadanos vagan a través de diversos hogares adoptivos”.⁸⁷

El acontecimiento más importante que surge de este relato sociológico es la existencia de un campo evangélico en crecimiento. Pero el factor que moviliza el crecimiento se encuentra principalmente en las iglesias populares de signo pentecostal y neopentecostal. Indudablemente esto configura una situación de mutación religiosa, tomando en consideración que existe un éxodo de público desde el catolicismo hacia el campo evangélico. Pero es válido repetir la pregunta de Bastian, presente en todos sus estudios, sobre si existe una mutación en el aspecto más profundo de las mentalidades y en la constitución de un sujeto individual en lugar del sujeto corporativo heredado de la cultura colonial latinoamericana y de las influencias indígenas previas. Aparentemente estamos en presencia de una continuidad con marcos culturales de la religiosidad popular latinoamericana, pero en este crecimiento, sectores sociales sin voz alcanzan a hablar⁸⁸ por medio de las iglesias evan-

⁸⁶ *Pentecostals and politics: The creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993* (Berkeley University, Department of Political Science, 1997, Ph.D. Thesis).

⁸⁷ Castells. *Op. cit.*, vol. II: *El poder y la identidad*, p. 394.

⁸⁸ Schäfer. *Op. cit.* Schäfer produjo una versión en español [“¡Oh Señor de los Cielos, danos poder en la tierra! El fundamentalismo y los carismas: La reconquista del campo de acción en América Latina”, en: *Mesoamérica*, No. 33, 1997, págs. 125-146, traducción de José Argüello] y modificó algunos términos desde un punto de vista técnico sociológico. Pero aquí trabajamos con la versión de 1993.

géticas, aunque sea en forma balbuciente, como bárbaros⁸⁹ de la religión (para la mirada que se dirige hacia ellos desde otros sectores) y a reapropiarse simbólicamente de las circunstancias en las que viven.

En este punto debemos diferenciar el problema de la eficacia del pentecostalismo y el neopentecostalismo desde una perspectiva funcional y el problema del factor endógeno en la conversión hacia el pentecostalismo y el neopentecostalismo. Nos detendremos un momento en ambos asuntos.

(A) *La eficacia funcional del pentecostalismo como una herramienta cultural de reconquista del mundo de vida. La víctima que se fusiona con lo divino se convierte en dueño.* En cuanto a la eficacia funcional, parece muy adecuada la explicación de Schäfer, a la cual ya hemos recurrido en otros momentos. A continuación citaremos en forma textual algunos conceptos clave. Schäfer sostiene que en América Latina las clases sociales “fueron sujetas a un proceso de modernización radical, el cual terminó en una crisis estructural, gobiernos militares, disputas violentas y finalmente en miseria de las masas. El protestantismo, ante todo en sus corrientes recientes, la corriente pentecostal y la neopentecostal, contesta esta experiencia de mucha gente de un modo adecuado y creció rápidamente. Este desarrollo se debe en parte a que el fundamentalismo⁹⁰ de algunas de las nuevas ofertas religiosas posibilita, por lo menos en el breve plazo, una superación eficiente de la crisis. Los individuos con ayuda del fundamentalismo como sistema religioso se ponen en una nueva relación con la propia realidad de vida. La gente experimenta una crisis que determina su situación básica soteriológica y el fundamentalismo le ayuda a interpretar esta experiencia así como a poner en lo absoluto sus propios intereses y a usar el absoluto contra la crisis. El fundamentalismo religioso utiliza el frente sagrado como camino para apropiarse de lo que considera suyo de una manera nueva, es decir, como algo divino, porque lo humano se fusiona con lo divino en la experiencia extática. Así se produce una transformación religiosa de la experiencia en crisis en adquisición de poder. Las relaciones sociales tienen nuevos sentidos y los actores sociales se ponen en relaciones nuevas entre sí. El fundamentalismo religio-

⁸⁹ Aquí utilizo el análisis de lo bárbaro como construcción cultural producido por Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie* (México: FCE, 1990). Bárbaros: los que balbucean el idioma de los romanos. Significativamente, Campos, *op. cit.*, p. 85, tiene una percepción similar, refiriéndose a que los pentecostales fueron anatemizados y bastardeados. Y lo mismo, según Campos, sucedió con los católicos tradicionales en determinado período histórico.

⁹⁰ La palabra “fundamentalismo” no está usada en sentido estricto de alusión al movimiento evangélico fundamentalista.

so cambia por lo tanto la experiencia en crisis social y personal en experiencia de poder religioso.”

(B) *El rol del factor endógeno cultural.* Pero luego debemos discutir más hasta qué punto esta estrategia de reapropiación del mundo desde el frente religioso es un avivamiento de la religiosidad popular latinoamericana que tiene lugar en las iglesias evangélicas, hasta qué punto el campo evangélico se adueña de los códigos populares, hasta qué punto el pueblo se adueña de los códigos evangélicos para trabajar su experiencia y expresar su mentalidad con fuertes atributos precristianos, y por qué motivos culturales sucede esto. Creo que debemos establecer un modelo explicativo del proceso de conversión que rescata el factor endógeno⁹¹ como condición necesaria que le brinda orientación al proceso, aunque el desencadenante del mismo se encuentra en la estructura social en crisis *a la cual es necesario contestar en forma eficaz o de lo contrario sucumbir.*⁹²

⁹¹ Cf. Wynarczyk. *Op. cit.*, 1999, nota 11. La tesis de Míguez (*op. cit.*) constituye un aporte especial en este terreno, inscribiendo el problema en el territorio teórico de la tensión entre estructura y agencia. La tesis de Semán [*A “fragmentação do cosmos”*], a su vez, aporta a la comprensión de los entrecruzamientos que se producen durante el encuentro entre las lógicas culturales de determinados grupos y las creencias católicas y pentecostales. En ambas tesis las unidades de análisis son personas de sectores populares del conurbano de la Capital Federal y la metodología se basa mayormente en observación participante y entrevistas semiestructuradas.

⁹² Obviamente hay una condición de crisis previa en el proceso de conversiones pentecostales y neopentecostales, que surge objetivamente de los testimonios personales, donde siempre existe una situación básica desgraciada como punto de partida. La crisis social y de la personalidad es la que genera una movilización, una apertura de la energía para el cambio de la identidad cultural en el plano religioso. Luego los actores se encuentran delante de una oferta, en este caso la oferta neopentecostal, por ejemplo. Pero esta oferta debe hacer impacto en un capital semántico previo, pues de lo contrario no resulta comprensible ni tampoco atractiva ni convincente. Cuando resulta posible establecer una coincidencia entre este capital semántico previo y la oferta de bienes simbólicos, aparecen condiciones para la conversión hacia un sistema de ideas que puede ser más eficaz como herramienta cultural. Seguramente no podría haber ningún proceso de difusión cultural basado en la elección voluntaria si no existiese previamente un puente semántico que interviene marcando cuales son las posibilidades de selección de bienes simbólicos que podrán funcionar dentro de la oferta disponible. Esto deja planteado en torno a lo religioso como una dimensión del análisis cultural de la sociedad la capacidad de la cultura calificada y descalificada como premoderna, de ponerse de manifiesto en el campo religioso a través de los espacios que la sociedad latinoamericana abre en las actuales circunstancias de crisis de los modelos de la economía y las relaciones sociales. Los prehistóricos de Fukuyama demandan a Dios, desde lo más hondo de su cultura, “Señor, danos poder del cielo aquí en la tierra” (Schäfer) y que el Padre Altísimo les ayude mediante su Espíritu Santo a espantar con autoridad a los espíritus que los oprimen aquí en la tierra con enfermedades, deudas, hábitos compulsivos y separaciones de los vínculos afectivos.

3.- Las demandas de igualdad de culto y mayor espacio en la sociedad civil⁹³

Una de las consecuencias del crecimiento del campo evangélico en la Argentina, la afirmación de su identidad como colectivo que se reconoce a sí mismo y la incorporación de una dinámica propia de un movimiento social, en la cual ha tenido un papel muy importante el pentecostalismo⁹⁴, ha sido la demanda creciente de derechos iguales para los evangélicos, no solamente en el plano de la libertad religiosa individual, sino también en el de la actividad de las organizaciones evangélicas en la sociedad civil, donde éstas se sienten discriminadas y bloqueadas. P. Freston identifica el problema como la existencia de dos tipos principales de igualdad religiosa: (a) de libertad de acción en la esfera religiosa; y (b) igualdad de tratamiento en la esfera pública.⁹⁵ La diferenciación es muy práctica. En la esfera pública, los colectivos religiosos no-católicos en la Argentina carecen de los mismos derechos que la iglesia católica. Entonces la igualdad religiosa al nivel individual se torna una falacia parcial. En tal sentido es real lo que dice un activista del movimiento evangélico, Raúl D. Caballero: “en la Argentina hay iglesias de primera y de segunda”. En lo que sigue trabajaremos sobre este tema.

La dinámica de la desigualdad basada en la tolerancia: La Iglesia Católica es la única institución en la Argentina que goza de personería jurídica como iglesia. El artículo primero de la constitución dice que: “La Nación Argentina adopta para su gobierno la forma representativa republicana federal”. Y el artículo siguiente establece que: “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”. El estatus especial de la iglesia católica, oficial o semi-oficial, quedó sancionado por el segundo artículo de la Constitución, que es la piedra angular de un sistema de desigualdad. Este enunciado establece que, por defecto, el Estado discrimina al resto de las confesiones. Todas las demás entidades religiosas, de acuerdo con el artículo 33 del Código Civil, son personas jurídicas de derecho privado, mientras que

⁹³ La producción de esta parte del texto se ha basado en la propia experiencia del autor como integrante del Consejo Asesor de la Libertad Religiosa de la Cancillería, despachos de prensa de las agencias DYN, ALC, ECUPRES Nacional, Zenit, AICA, artículos de los periodistas Sergio Rubín, del Clarín, y José Ignacio López de La Nación. También los libros de la Secretaría de Culto (2001) y Centeno (1999).

⁹⁴ Cf. Maróstica, Matt. “La iglesia evangélica como nuevo movimiento social”, en: *Sociedad y Religión*, No. 12, 1994; del mismo autor, *Pentecostals and politics*, nota 48.

⁹⁵ Cf. Freston. *Op. cit.*, p. 296.

la iglesia católica es una persona jurídica de derecho público y cuenta con una regulación especial de sus relaciones con el Estado, a través del Concordato celebrado con la Santa Sede en 1966. Este concordato, en un trayecto jurídico completado por la reforma constitucional de 1994, eliminó los últimos vestigios concretos del sistema del Patronato, y constituyó a la iglesia católica en una entidad formalmente autónoma del Estado. El poder público ya no se inmiscuiría en la designación de los obispos. Pero nunca cesaron de existir intercambios significativos de orden político, moral, cultural y económico entre la iglesia católica y el poder público.

A partir de esos pilares jurídicos se constituyen en la Argentina dos campos religiosos, el campo católico y el campo de los cultos no-católicos, enmarcados en un esquema de tolerancia por parte del Estado y la iglesia oficial o semioficial, en beneficio de todo lo demás: Un extenso conjunto donde algunos son considerados como hermanos separados, otros cultos acreditados, sectas o sectas peligrosas, dependiendo del grado de objetividad y benevolencia del observador.

Para funcionar legalmente los cultos no-católicos deben inscribirse en el Registro Nacional de Culto⁹⁶, pero también deben hacerlo para poder administrar sus bienes, en calidad de asociaciones civiles ante los organismos competentes del Estado, que les confieren un estatus jurídico equivalente al de los clubes. Dicho en otros términos, las organizaciones inscriptas en el Registro Nacional de Culto como iglesias no católicas terminan siendo para todos los fines jurídicos, asociaciones civiles que tienen, además, una inscripción y un número de inscripción, llamado “Fichero de Culto”. El fichero de culto es lo que les da el estatus eclesiástico. Las inscripciones en el Registro de Culto (surgidas durante la primera presidencia del general Perón) y otros aspectos jurídicos de las religiones no-católicas, se ordenan mediante una ley sancionada por la dictadura del general Videla, que en 1979 puso en vigencia el registro en su formato actual. El Estado no aplica dicha ley en toda su extensión, evitando de hecho las consecuencias nefastas de una normativa jurídica que fue construida sobre un espíritu de seguridad y defensa nacional, dentro del cual existe una hostilidad hacia cultos observados y tratados como extraños, invasores y potencialmente peligrosos.

⁹⁶ Dispositivo institucional que refleja en la Argentina y otros países de América Latina la percepción de la diversidad religiosa como algo que es necesario comprender desde el Estado. Cf. Bastian. *La recomposition religieuse*, nota 19.

Este funcionamiento legal implica notables molestias y gastos de dinero y tiempo para los representantes de las organizaciones religiosas y también un grado de deformaciones o perversiones institucionales que terminan afectando la conducta moral de las personas. Las agrupaciones religiosas precisan adoptar formatos institucionales adecuados a las leyes de asociaciones civiles, que requieren la existencia de presidentes y otras figuras que algunas iglesias no tienen, o no quieren tener, debido a su historia y su ideología pasada. Por otra parte, algunas organizaciones religiosas pequeñas, a causa de sus limitaciones educacionales y financieras, se anotan como filiales o extensiones de otras iglesias mayores, a las cuales no pertenecen, para poder disponer de un número de fichero de culto. De este modo el contexto legal arbitrario y kafkiano se proyecta sobre la realidad, la moldea y favorece la inmoralidad cívica.

A esas diferencias les siguen otras. La iglesia católica es beneficiada por sueldos que el estado le paga al clero, incluyendo los seminaristas, mediante recursos impositivos recolectados entre católicos, otros creyentes y no-creyentes⁹⁷; dispone de una situación privilegiada para acceder a las capellanías en las fuerzas armadas y de seguridad, la erección de monumentos a la Virgen en espacios públicos y oficinas gubernamentales, el acceso a fuentes de dinero aplicable en tareas de acción social; también dispone de mayores posibilidades para la apertura en regla de medios de comunicación radiales y televisivos. Por otra parte, la acción de la iglesia católica en el campo de la beneficencia social hace que la iglesia católica coloque en este terreno su propia agenda religiosa frente a personas que están necesitadas.⁹⁸ En el terreno de la salud reproductiva y la educación sexual, la iglesia católica ejerce una influencia que se hace notar en el terreno legislativo y escolar.

Las diferencias entre los dos campos señalados anteriormente, el católico y el no-católico, se refuerzan por motivos inherentes al propio funcionamiento social de la iglesia católica a lo largo de la historia y los méritos prácticos indudables de su dirigencia y su ideología. La presencia de la iglesia católica es la más antigua en el continente dentro de lo que son las iglesias cristianas (haciendo la salvedad de que los mormones no van a pensar lo mismo). Esta iglesia estuvo estrechamente asociada a la formación cultural

⁹⁷ El subsidio de la nación a la iglesia católica se encuentra en el orden de los 10 millones de dólares anuales en el 2001, unos 800 mil mensuales. En términos financieros no es una suma tan importante, teniendo en cuenta el giro económico de un estado correspondiente a 36 millones de habitantes. Pero el hecho tiene un costado simbólico importante.

⁹⁸ Cf. Amor. *Op. cit.*

del pueblo en una forma compulsiva al comienzo de la historia colonial. Permanentemente el clero católico ha tenido una actitud muy comprometida (desde posiciones de derecha, de izquierda o de simple caridad cristiana y servicio al prójimo) en el terreno de los problemas sociales, la educación y la preparación intelectual. Sus actitudes proactivas en el terreno de la sociedad y la cultura le confieren a la iglesia católica una presencia arraigada en los méritos propios que se traduce finalmente en una forma de capital o poder social, más allá de lo que se le puede atribuir a la situación del privilegio estatal. En un análisis con profundidad, que correspondería a una sociología del movimiento católico, posiblemente se podría demostrar que los privilegios del Estado son especialmente importantes para el sector más conservador, que construye su modo y razón de ser en el mundo alrededor de la idea de nación católica y Estado católico, manteniendo una disputa interna con otros sectores dentro de su propio campo, en el cual tuvo mayor influencia en otros momentos de la historia de la República Argentina⁹⁹ y desde donde se proyectó mejor hacia otras instituciones del país.

Las señales del cambio: A partir de comienzos de la década del 90, y en relación con la presencia en la sociedad argentina de cierto clima antisectas tendiente a crear en la sociedad un estado de “pánico moral”¹⁰⁰, las federaciones que aglutinan iglesias evangélicas comenzaron a llevar sus planteos ante el Estado argentino, reclamando una nueva ley de culto, y simultáneamente se movieron en un proceso de acercamiento y convergencia inter-evangélica, que dio lugar a la creación de una Comisión Tripartita. Ésta finalmente se convirtió en el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE). Si bien no se puede modificar la piedra angular del sistema de relaciones sociales de la nación, porque para eso es necesario alterar ítems básicos de la constitución, sería posible hacer mucho a favor de un grado mayor de igualdad, con una ley que reconozca la **personería jurídica religiosa o eclesial** a las confesiones y agrupaciones religiosas, cualesquiera éstas sean, y mejore las posibilidades de acceso de los cultos no-católicos, a las

⁹⁹ Cf. F. Mallimaci, Fortunato. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)* (Buenos Aires: Biblos-Fundación Simón Rodríguez, 1988); Soneira, A. Jorge. *Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica (1880-1976)* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1989, 2 volúmenes); Zanatta, Loris. *Del Estado liberal a la nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943* (Quilmes-Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996); Di Stefano, Roberto / Zanatta, Loris. *Historia de la iglesia argentina: Desde la Conquista hasta fines del siglo XX* (Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, 2000).

¹⁰⁰ Cf. Frigerio, Alejandro. “»La invasión de las sectas«: El debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina”, en: *Sociedad y Religión*, Nos. 10/11, 1993, págs. 10-27.

actividades de capellanía (en las cárceles, hospitales y organismos de las fuerzas armadas y de seguridad), así como la participación en programas de acción social basados en fondos de origen público.

Estos planteos siguieron un proceso creciente en una caminata que fue desde el planteo discreto hasta la manifestación enérgica. Al comienzo de la década del 90 las iglesias protestaban solicitando la personería jurídica religiosa, preocupadas por terminar con el doble sistema de inscripciones (como iglesias en el registro de culto y como asociaciones civiles ante organismos de control de las personas jurídicas y su régimen impositivo). A comienzos de la década del 2000 comenzaron a cuestionar la desigualdad religiosa en sus propias raíces y consecuencias.

De esta manera se constituyeron tres líneas de intereses en un espacio de disputa y negociación: la **Secretaría de Culto de la Nación**, entidad perteneciente al Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, que tiene por misión el manejo de las relaciones del Estado con las confesiones religiosas, las **iglesias evangélicas**, cuya representación en esta materia está en manos del nombrado CNCE¹⁰¹, y la **iglesia católica**, que se expresa por medio de los dirigentes de la Conferencia Episcopal Argentina. Si bien el campo no católico alberga una diversidad de expresiones de lo religioso, la fuerza que se constituyó en actor colectivo decididamente presente en estas discusiones fue la de las iglesias de trasfondo protestante.

Estado del proceso hasta fines del 2001: A comienzos del año 2000, dentro de un ciclo de administración aperturista en la materia, el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto creó un Consejo Asesor de Libertad Religiosa en el ámbito de la Secretaría de Culto de la Nación¹⁰², integrado por profesionales de reconocida actividad en la materia, pertenecientes a distintas confesiones y tradiciones religiosas, aunque no las representan institucionalmente. El Consejo quedó formado por cinco miembros de origen católico, tres de origen evangélico, dos de origen judío, uno de origen ortodoxo griego y uno (una mujer) de origen musulmán, totalizando doce personas, que comenzaron a sesionar regularmente, presididas por el Secretario de Culto de la Nación y el Jefe de Gabinete de la Secretaría de Culto. Tenía por objetivo el estudio de la legislación en vigor en materia de libertad de religión y la elaboración de un proyecto de ley destinado a reglamentar la per-

¹⁰¹ Todas las iglesias evangélicas no están dentro de esta confederación, pero sí una gran parte de las mismas.

¹⁰² El organismo fue creado legalmente el 16 de mayo del 2000 mediante la Resolución 1248.

sonalidad jurídica de las iglesias, comunidades y confesiones religiosas, y de sus derechos.

Este equipo asesor, luego de trabajar durante más de un año, terminó la redacción de un anteproyecto de ley de culto que tiende al fortalecimiento de las relaciones democráticas en la sociedad argentina en un marco de respeto a la diversidad cultural, aunque no puede superar la piedra angular del sistema de inequidad señalado.

El aspecto más importante del marco legal propuesto, consiste en la creación de la personería jurídica religiosa o eclesiástica, que les permitiría a las entidades religiosas simplificar su inscripción ante el Estado. Ésta, sin embargo, no sería obligatoria. Las entidades o confesiones religiosas que no quieran inscribirse, podrán seguir existiendo como personas jurídicas dentro del régimen de sociedades civiles. Las que se inscriban, gozarán de beneficios fiscales. El proyecto crea condiciones, además, para facilitar el acceso de todos los cultos a las actividades de capellanía y la posibilidad de establecer convenios de cooperación con el Estado nacional. Por otra parte, establece la constitución de un Consejo Asesor estable, formado por doce expertos convocados por el Secretario de Culto y vinculados a la misma en forma honoraria, para que colaboren con su gestión, y especialmente en la dilucidación de situaciones conflictivas a la luz del nuevo marco normativo.

Paralelamente, las iglesias evangélicas aglutinadas en el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE) elaboraron otro proyecto de ley y lo entregaron al Secretario de Culto de la Nación. Esto dio lugar al comienzo de encuentros con los representantes religiosos de tradición protestante, en los cuales la Secretaría se propuso ajustar un proyecto lo más próximo posible a una situación de consenso, antes de presentarlo como propuesta del Poder Ejecutivo Nacional al Poder Legislativo. Los dirigentes evangélicos, por otra parte, proyectaron una marcha hacia el Obelisco, que tuvo lugar el 15 de septiembre del 2001, con la finalidad de orar por la nación y sus problemas sociales, pero que llevaría entre sus consignas la manifestación del problema de la falta de igualdad entre las organizaciones religiosas. Tal intención fue planteada en forma muy radical por los evangélicos al comienzo de la organización de la marcha, pero a medida que los problemas económicos y sociales del país se fueron intensificando en los últimos meses del 2001, la intención de orar por todo el país pasó a ocupar el primer plano de la movilización, que de lo contrario hubiera resultado completamente descontextualizada de la realidad nacional.

Del mismo modo que con los evangélicos, la Secretaría de Culto de la Nación mantuvo contactos con la cúpula de la Conferencia Episcopal Argentina y le solicitó opiniones sobre el anteproyecto oficial a especialistas en derecho.

En el curso de los acontecimientos descritos los tres actores principales de la creación de un nuevo estatus jurídico para las religiones en el país comenzaron a interactuar. El organismo confederado de los evangélicos mantuvo diálogos personales con la cúpula de la Conferencia Episcopal Argentina en el 2001, lo que por sí solo constituye un hecho promisorio, y encontró un interlocutor en la actual conducción de la iglesia católica. Existen, no obstante, puntos espinosos a dirimir entre las partes.¹⁰³

Entre los días 23 y 30 de abril del 2001, por otra parte, un alto funcionario de derechos humanos de las Naciones Unidas en materia de libertad de religión y convicción realizó una visita a la Argentina, luego de la cual su informe ha permitido resaltar objetivamente la coexistencia en la Argentina de un estado de situación muy bueno en materia de libertad de religión y convicción, y progresos en materia de derechos humanos en este terreno, y situaciones de desigualdad al nivel de las instituciones. Estas últimas fueron especialmente expuestas por los grupos evangélicos y humanistas.¹⁰⁴

Un proceso frenado: Entre finales del mes de diciembre del 2001 y comienzos del 2002, el presidente Fernando de la Rúa renunció en medio de una crisis compleja y espectacular de la economía y la política. Finalmente se instaló en la presidencia de la nación el Partido Justicialista (peronista) a través del Dr. Eduardo Duhalde. Al mismo tiempo, el Poder Ejecutivo designó un nuevo ministro de Relaciones Exteriores, y éste, un nuevo Secretario de Culto. Del equipo de trabajo que llevó adelante el proceso hasta el punto descrito, una parte renunció, otros integrantes fueron trasladados a nuevas funciones. El Consejo Asesor de la Libertad Religiosa suspendió las sesiones oficiales. Por el momento¹⁰⁵ no es posible saber qué pasará más

¹⁰³ La legislación argentina relacionada con el tema religioso es muy vasta y compleja. La Cancillería argentina ha presentado recientemente el Digesto de Derecho Eclesiástico, confeccionado por abogados de la Secretaría de Culto, que reúne e interconecta temáticamente todas las normas constitucionales, leyes y resoluciones correspondientes, comenzando con el tratado bilateral con Gran Bretaña celebrado en 1825, que hace una mención a las prácticas religiosas de los no católicos en el territorio de la nación.

¹⁰⁴ Cf. Amor, *Op. cit.*

¹⁰⁵ El presente paper ha sido escrito en marzo del 2002 y reajustado para su publicación en mayo.

adelante con el tema de la ley de culto, pero las señales que existen son desalentadoras para el corto y mediano plazos, teniendo en cuenta las orientaciones de los nuevos funcionarios, posiblemente más conservadoras en materia de apertura jurídica a la diversidad religiosa. Mientras tanto, los evangélicos han pasado a preocuparse, como el resto de la sociedad, por los problemas de la Argentina en materia social, política y económica.

3

Lectura Crítica del Origen y Desarrollo de las Asambleas de Dios en Guatemala

Bayron Matzariegos
(Guatemala)

Introducción.

Hablar de la historia pentecostal es hablar de un pasado que debe ser evaluado, pensado y actualizado. El siguiente enfoque se propone plantear cómo se han desarrollado las Asambleas de Dios en Guatemala, qué elementos dieron vida a esta obra del Señor y cuáles permanecen o se han descuidado.

Al evaluar este mover del Espíritu Santo hay que ser honestos en reconocer que se han olvidado elementos esenciales y que la tendencia es quedarse estancados en un pasado tradicionalista que ya no responde a las necesidades del momento. Un tradicionalismo que no quiere distinguir entre lo esencialmente relevante para la actualidad y lo que debe ser superado. Es este estado de cosas lo que ha provocado un estancamiento relativo, haciéndose urgente una renovación fuerte de parte del Espíritu Santo.

Este enfoque no pretende ser exhaustivo, ni rígidamente académico, pero sí surge de la preocupación pastoral de alguien que ha observado lo que está afectando a la Iglesia. La idea principal de este escrito es que *las Asambleas de Dios han descuidado el espíritu pentecostal y, a la vez, no logra un desarrollo teológico que responda a las demandas de la sociedad guatemalteca del momento*. El propósito es despertar las conciencias a una realidad que muchas veces se prefiere ignorar. Es el anhelo de quien escribe, que esta reflexión sirva en parte al planteamiento de nuevas propuestas para la solución de los problemas y desafíos que están delante.

1. Significación de la Historia.

1.1 Cómo se entiende la Historia: Se entiende por historia el proceso de investigar, informar y relatar, y en segundo orden significa también, los acontecimientos mismos sobre los que se investiga e informa.¹⁰⁶ Paul Tillich señala que la historia involucra tanto el elemento subjetivo como el objetivo.¹⁰⁷ Wolfgang Pannenberg, a su vez, dirá que “el vivir del hombre halla su concreción en la historia”¹⁰⁸, y define la historia como el *principio individuationis*, y con ello quiere dar a entender que esto abarca a la vida del individuo, como también la de los pueblos y de las culturas.¹⁰⁹

Hay elementos subjetivos y objetivos (conciencia histórica y acontecimiento histórico) que no se superponen el uno al otro, sino que van de la mano. Tanto los sucesos históricos como la toma de conciencia de los mismos como acontecimientos históricos suceden al mismo tiempo. La conciencia histórica halla su expresión en una tradición (una serie de recuerdos que pasan de una generación a otra). Un hecho histórico, pues, sólo puede ser significativo cuando un grupo consciente de la tradición lo considera como acontecimiento histórico. Así que la elección del objeto de investigación histórica va a depender de la valoración de su importancia para establecer la vida de un grupo histórico.¹¹⁰

La historia escrita depende de la conciencia histórica, es decir, de la recepción y la interpretación de las *incidencias fácticas* sin las cuales no hay historia. Un elemento decisivo es el contexto de la vida activa del grupo en el que se mueve el historiador. No puede haber una significación real de la historia sin los elementos mencionados. Es imposible que haya una objetividad absoluta porque, aunque el investigador procure ser objetivo, siempre estará determinado existencialmente por la tradición a la que pertenece.¹¹¹

Pannenberg opina que tanto la historia de los individuos como la del mundo en que viven están entrelazadas de manera que no pueden subsistir con independencia de sus miembros; todos los sucesos se hallan determinados por la vida y la acción de los individuos. Pero no es sólo la individualización, sino también la integración de los individuos en el mundo en el común de los grupos, en donde tiene lugar la historia.¹¹² Agrega que “la his-

¹⁰⁶ Cf. Tillich, Paul. *Teología sistemática III: la vida y el Espíritu, la Historia y el Reino de Dios* (Salamanca: Sígueme, 1984), p. 363.

¹⁰⁷ *Ibid.*, págs. 363 y 366.

¹⁰⁸ *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca: Sígueme, 1993), p. 613.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 613.

¹¹⁰ Cf. Tillich. *Op. cit.*, págs. 364-365.

¹¹¹ *Ibid.*, págs. 365-366.

¹¹² *Op. cit.*, págs. 613-614.

toricidad misma no es independiente de la experiencia de la historia. Se ha formado solo en el proceso de esta experiencia y se halla sometida, lo mismo que el resto de estructuras antropológicas, a la mutabilidad.¹¹³

Después de discutir acerca de cómo ha devenido la historicidad en los diversos enfoques que se le ha dado al orden de la historia, Panneneberg desarrolla el proceso de la formación de la conciencia histórica y como se relaciona la antropología (la acción humana) con la historia. Pasa a preguntar si el hombre es tan solo el objeto del que se trata en la historia o es también el sujeto que se realiza a sí mismo actuando en el proceso de la historia. Historiadores antiguos como Heródoto vieron el objeto de la historia en los hechos y obras de los seres humanos. El cristianismo enfatizó desde sus inicios que el sujeto de la historia no es el ser humano, sino Dios. Refiriendo a Agustín, dice que la narración histórica relata también “desde luego, lo que el hombre ha hecho ... pero la historia misma ... no debe ser contada entre las creaciones humanas, porque la sucesión de sus épocas tiene a Dios por actor y administrador.”¹¹⁴ El lugar que ocupaba la providencia divina como rectora de la historia queda asumida ahora, a partir del modernismo, por la colocación del ser humano como el forjador de su propia historia.

Volviendo a Tillich, ¿cuál es el criterio para determinar que un acontecimiento deje de serlo para que se convierta en histórico? Para este teólogo, son cuatro los elementos que le dan significación histórica a los hechos: 1) el acontecimiento tiene carácter histórico si conlleva intención y propósito; 2) la libertad del ser humano; 3) la producción de algo nuevo y 4) la unicidad significativa de un acontecimiento histórico.¹¹⁵ Es interesante el señalamiento de Tillich pues, si una serie de acciones o acontecimientos no persiguen ningún propósito, ¿cómo pueden convertirse en algo histórico? Es claro también que el actuar libre del ser humano, movido por propósitos y con la capacidad de trascender las situaciones, le permite hacer historia. Puesto que la creación de nuevas significaciones que se convierten en acontecimientos únicos, que le dan unicidad a la historia, conduce a pensar que el pentecostalismo no es un movimiento aislado, sino parte de ese todo histórico. Después de cien años de constante desarrollo histórico, ¿se le puede seguir considerando históricamente como poco serio?

Desde el enfoque de la historia de la Iglesia Católica Romana, Enrique Dussel escribe partiendo, según su tesis, no del “estado teológico”, sino del “estado real” de la cuestión. Es decir, no lo que se dice de la realidad,

¹¹³ *Ibid.*, p. 621.

¹¹⁴ *Ibid.*, págs. 621-635.

¹¹⁵ *Op. cit.*, págs. 368-369

sino lo que la realidad misma manifiesta.¹¹⁶ Para Dussel la realidad latinoamericana tiene sus antecedentes amplios, pero a la vez, están focalizados hacia determinados sectores de la realidad, tales como la política, la familia y la educación. Este autor aborda su análisis histórico desde una perspectiva político-social pues, el acontecer histórico de la Iglesia es una isla dentro del océano mundial, es parte de un todo. Partir de la realidad implica ya la consideración de la integralidad de la vida humana y la vivencia de la Iglesia está entrelazada en dicha realidad. No hay dos realidades, sino una sola, habiendo desde el plano histórico. Por eso Dussel elabora su análisis histórico partiendo de las relaciones político-económicas que han afectado el desarrollo de la Iglesia. Se detiene a hacer una relación entre las etapas políticas que ha vivido América Latina, empezando desde la colonización y la pervivencia de la misma, pasando de una élite extranjera de dominación a una de carácter nacional, dominada a la vez por el mercado internacional liderado por los Estados Unidos.

Desde una perspectiva protestante, Jean-Pierre Bastian elabora una historia del protestantismo, considerándolo como heterodoxo y, por ello, diverso en sus manifestaciones en América Latina. Bastian no considera la historia de los protestantismos como acontecimientos aislados, sino que los ubica en el corazón mismo de la historia de América Latina, como un núcleo irreductible, constitutivo del espacio social e intelectual del continente, desde la Colonia hasta hoy.¹¹⁷

Bastian considera que las obras históricas apologéticas del protestantismo latinoamericano apoyan la cosmovisión dominante. Por ello en su obra histórica se propone recoger la voz de aquellos ubicados en los sectores sociales subalternos del continente. Bastian opina que el protestantismo no solo es un fenómeno plural, sino que va en vía de su latinoamericanización.¹¹⁸

1.2 Razón de ser de la historia de las Asambleas de Dios: De lo analizado se concluye que lo sucedido en la experiencia de la iglesia pentecostal de Guatemala no se basa en un acontecimiento aislado de un individuo o un reducido grupo de personas, sino como parte de una experiencia mas amplia, pues éste se ha extendido casi a todo el mundo. El elemento subjetivo es, pues, tan legítimo y de posible expresión objetiva como lo es también el elemento objetivo. Toda objeción hacia la construcción de una historia a partir de las vivencias sobrenaturales carece de sentido, pues toda vivencia humana involucra ya cierta medida de trascendencia.

¹¹⁶ *Historia de la iglesia en América Latina* (Barcelona: Nova Terra, 1974, 3. edición), p. 26.

¹¹⁷ *Historia del protestantismo en América Latina* (México: CUPSA, 1990), págs. 9-11.

¹¹⁸ *Ibid.*, págs. 11-12.

Por otro lado, las cuatro características de la historia propuestas por Tillich son cumplidas por el movimiento pentecostal, según lo señalado en el párrafo anterior. Sobre todo, el aporte de Pannenberg, al colocar como sujeto de la historia no al ser humano, sino a Dios, hace pensar que el movimiento pentecostal no es propiamente un hecho humano, sino un hecho de Dios por y en los seres humanos.

Construir pues, una historia del pentecostalismo, no está fuera de los patrones legítimos de la historiografía moderna. A la vez, es preciso recordar que hay elementos que trascienden las exigencias de lo objetivo desde el punto de vista científico. Por ello la fenomenología pentecostal no puede quedar categorizada psicológicamente como esquizofrenia, o asignarle cualquier otra explicación absurda, solo por el hecho de que no encaja en la supuesta objetividad científica. Lo vivencial, o la conciencia histórica, da lugar a la construcción de la historia. Una historia del pentecostalismo desde la experiencia de las Asambleas de Dios en Guatemala tiene sentido como lo tiene cualquier otra historia de orden cultural de un pueblo, una nación o un continente. El pentecostalismo ha sido protagonista en el conjunto de la historia y, por lo tanto, es importante reconocerle su legitimidad.

Por otro lado, Dussel y Bastian tienen razón cuando señalan que la historia de la iglesia debe considerarse “desde la realidad social” y, por ello, es considerable que se le de crédito como parte importante dentro de cualquier análisis histórico. Considerar la historia de la iglesia sólo desde la perspectiva de sus logros o fracasos espirituales, sin tomar en cuenta cómo se entretiene en el conjunto de la historia y como afectan a su desarrollo los aspectos políticos, económicos, sociales y religiosos de su entorno, es ya viciar o marginalizar demasiado subjetivamente la historia.

Es legítimo que el pentecostalismo enfatice la intervención del poder de Dios en el acontecer histórico, pero también lo es que relacione su vivencia histórica paralelamente con todos los otros acontecimientos que han rodeado su desenvolvimiento. Son parciales también aquellos análisis que tratan de encuadrar la historia de la iglesia exclusivamente desde el plano político-social-económico, ignorando su nivel de trascendencia.

2. Breve enfoque histórico de las Asambleas de Dios en Guatemala¹¹⁹.

2.1 Providencia divina y protagonismo humano: De acuerdo a los datos históricos, las Asambleas de Dios se introducen en Guatemala por intermedio de obreros laicos provenientes de El Salvador, a partir de 1927 ó 1928, junto con el misionero Jorge Blaisdell. Ya entre 1910 y 1912, Federico Mebius predicaba cerca de la frontera con Guatemala. Algunos de los convertidos eran guatemaltecos, quienes oraban porque se extendiera el evangelio en su tierra natal.

El avivamiento empezó en el pueblo de Atescatempa, en el departamento de Jutiapa. El derramamiento del Espíritu Santo se inició entre un grupo de aserraderos. Posteriormente, en 1932, el misionero de las Asambleas de Dios en El Salvador, Rafael Williams, vino con el pastor Francisco Arbízú para consolidar a los primeros convertidos y predicar el evangelio. Eran tiempos difíciles en el ámbito político del país. La lucha contra el comunismo había comenzado. De manera que no fue posible penetrar con el evangelio, ya que todo grupo que se reunía era sospechoso de comunismo.

Otro factor que impidió la penetración de la obra pentecostal por parte de Asambleas de Dios fue el enraizamiento de la fe católica en las poblaciones guatemaltecas. Los creyentes oraban para que Dios enviara a alguien que se hiciera cargo de dirigir la naciente obra pentecostal. Se levantaron obreros laicos que empezaron a predicar el evangelio en sus poblaciones, siempre bajo presión y cierta persecución. La mayoría de estos obreros no contaban con estudios escolares completos, eran campesinos, trabajadores de alguna compañía de madera o ejercían algún otro oficio. Entre los convertidos se contó con un cirquero, llamado Carlos Flores, y su familia.

Venancio Ruano, uno de los primeros convertidos, en la población de El Progreso, Jutiapa, edificó una casa para predicar, pero los vecinos la derribaron. Con el tiempo se levantó una floreciente Asamblea de Dios en ese lugar. La sencillez de aquellos obreros y el impacto de la obra del Espíritu Santo los condujo a predicar el evangelio bajo las más difíciles condiciones sociales y económicas.

A los nuevos convertidos se les enseñaba que debían compartir su fe con sus vecinos. De este modo crecía la obra. Fue con la llegada de los misioneros Juan y Elena Franklin, en 1937, después de que se les impidiera

¹¹⁹ Este subtema está basado en las siguientes obras: *Origen y Desarrollo de las Asambleas de Dios en Guatemala* (Guatemala: Comisión para el Cincuentenario de las Asambleas de Dios, 1987); Jeter Walker, Luisa. *Siembra y cosecha, Tomo I* (Florida: Vida, 1990), págs. 119-147. Se toman los datos que considerablemente transmiten los elementos que dieron origen a este movimiento pentecostal en Guatemala.

entrar al país por el lado de El Salvador, que se inicia la organización y extensión de las Asambleas de Dios en Guatemala. Los primeros obreros se prepararon en el Instituto Bíblico Betel. De Santa Ana, El Salvador, fue que algunos pocos años más tarde se abrió el primer instituto bíblico en Guatemala.

De los que se iban convirtiendo empezaron a surgir jóvenes a quienes Dios llamó para dedicarse al ministerio (el llamado se entiende como un impulso profundo del Espíritu Santo en el corazón del hombre o la mujer que lo sienten). La obra se fue extendiendo del oriente hacia el sur, de donde se extendió también el avivamiento. Luego el hermano Juan Franklin tuvo la visión de ir a predicar a los diversos grupos étnicos del país. Se trasladó a Panajachel, en 1954, donde abrió el instituto bíblico para la preparación de obreros indígenas. El 62 % de los alumnos de ese instituto eran indígenas pertenecientes a diversos grupos étnicos.

En 1940 se penetró en la ciudad capital. Las iglesias se fortalecieron por medio de campañas masivas de predicación y sanidad. Una de las más significativas fue en 1953, realizada por el evangelista T.L. Osborn, en la que hubieron sanidades milagrosas. Aproximadamente 15,000 personas asistieron a esa campaña. El resultado fue que muchos se convirtieron al Señor, surgiendo por ello un buen número de iglesias.

2.2 Factores distintivos de las Asambleas de Dios en Guatemala:

Un dato interesante es que las denominaciones históricas ya estaban reconocidas jurídicamente por el gobierno y se habían consolidado mucho antes de la llegada de las Asambleas de Dios. Incluso, para no entrar en conflictos, las diversas denominaciones ya establecidas se habían distribuido el territorio nacional para trabajar un área diferente, específicamente por departamentos.

Por ejemplo, la denominación más antigua, la presbiteriana, se estableció en la ciudad capital y en El Progreso, Suchitepéquez, Quetzaltenango y Retalhuleu. La Iglesia Centroamericana se afianzó en la ciudad capital, Sacatepéquez, Chimaltenango, Escuintla, Santa Rosa, Sololá, San Marcos, Huehuetenango y Jutiapa; la Iglesia del Nazareno se estableció en áreas de Baja y Alta Verapaz, Petén y la parte norte de Izabal; la Iglesia Amigos en Chiquimula, Zacapa y el sur de Izabal; la Misión Metodista Primitiva se estableció en Quiché y Totonicapán al occidente del país y en Jalapa, en el oriente, se le asignó a la iglesia Misión Emanuel.¹²⁰

¹²⁰ Cf. Zapata, Virgilio. *Historia de la iglesia evangélica en Guatemala* (Guatemala: Génesis Publicidad, S. A., 1982). Zapata registra que, según Mario Ríos Paredes, “dicha división obedeció a un acto *defensivo* para contrarrestar las incursiones de las misiones pentecostales”

Las Asambleas de Dios, al igual que los otros grupos pentecostales, no se rigieron por ese acuerdo, porque no lo conocían o porque, más bien, se dejaron llevar por el avivamiento de Dios, de manera que se extendieron de oriente a sur, del centro al occidente, luego al norte, hasta penetrar en casi todo el país.

Debido a los conflictos internos en el país en lo político, las Asambleas de Dios se declararon desde el principio como apolíticas¹²¹, llevando posteriormente al extremo tal postura. Esto también se debe al hecho de que el movimiento pentecostal surgido en los Estados Unidos se replegó al fundamentalismo como reacción al liberalismo teológico.

El afianzamiento doctrinal, la pericia organizativa, dándole a los diversos grupos de la iglesia una orientación ministerial, el énfasis en la preparación elemental de obreros prácticos, no profesionales, fue la orientación, y sigue siendo, de la preparación bíblica de pastores.

Las Asambleas de Dios nacen con una fuerte tradición del movimiento de Santidad, de manera que éste será un énfasis constante tanto en la predicación como en la enseñanza de la iglesia. La tendencia resultante será el caer en el énfasis legalista. Por otro lado, la tarea evangelizadora fue fuerte en los inicios. El crecimiento ha sido evidente, llegando a ser una de las denominaciones más fuertes, serias y respetadas por los diversos grupos evangélicos. Sin embargo, en el terreno de la reflexión teológica no ha sido fuerte en términos de profesionalidad, pues no ha sido su interés principal.

La estructura denominacional se fue haciendo cada vez más radical. Por medio de ésta se ha realizado un ministerio que hasta hoy perdura, por lo menos en el área rural con mucha fuerza, aunque no de igual manera en algunas áreas más urbanizadas. Sobre todo, el derramamiento del Espíritu Santo y las manifestaciones de los dones espirituales fueron constantes en la vivencia de la iglesia, por lo menos hasta la época de 1990. A partir de esta década el énfasis pentecostal ha decrecido, tanto en las comunidades como en los niveles de enseñanza en los institutos bíblicos.¹²²

La obra ha crecido por la mano del Señor. Para 1986, fecha del cincuentenario de las Asambleas de Dios en Guatemala, se contaba con una

(el énfasis es nuestro). Este proceso se consolidó por 1930, justo antes de que entraran con fuerza los movimientos pentecostales a Guatemala.

¹²¹ Es difícil negar que la mentalidad de los misioneros norteamericanos no dejara de influir en el pensamiento de los primeros obreros con una mentalidad de ideologización de un conservadurismo político económico de corte capitalista, en contraposición con el socialismo.

¹²² Esta declaración la hacemos en base a una encuesta realizada con 10 líderes importantes de las Asambleas de Dios, en enero de 2001, quienes manifestaron que una de las razones de la pérdida de la pentecostalidad de las Asambleas de Dios es porque desde los maestros y líderes estratégicos, se ha perdido tal visión y fervor pentecostal.

membresía de 11,909 convertidos; 23, 528 bautizados con el Espíritu Santo; 1,089 iglesias establecidas y entre pastores, evangelistas, jubilados y pastores vacantes habían 1,369. Para el año 1990, la membresía total era de 184,751; bautizados con el Espíritu Santo eran 27,214; el número de iglesias 1,385 y el total de ministros 1,630. Para el año 2001 la membresía total llegó a 276,440; los bautizados con el Espíritu Santo 18,868; el total de iglesias 1,998 y el total de ministros 2,383. Con todo, es difícil hablar de un crecimiento y desarrollo satisfactorio pues, en relación a la población general de Guatemala, no se llega ni al 10 %.

3. Dónde estamos y hacia dónde vamos.

3.1 Problemas que debe enfrentar las Asambleas de Dios en Guatemala: En el transcurso de los años, ante el crecimiento y el surgimiento de nuevos obreros jóvenes y con tendencias a los cambios, debido a su formación académica, se nota el choque entre estos ministros con aquellos de tendencias más tradicionalistas. Los ministros nuevos están surgiendo sin tomar conciencia de sus raíces y, ante la proliferación de nuevos grupos de movimientos neopentecostales, estas nuevas generaciones de ministros están dando saltos grandes hacia una integración con los aspectos contemporáneos respecto a la liturgia y a la eclesiología. A ello se ven inclinadas también las iglesias, debido a que muchos de sus miembros también son jóvenes.

La enseñanza bíblica en la formación de los institutos bíblicos ha perdido en parte esa identidad doctrinal pentecostal. Además de ello, los cambios en la liturgia también han influido en la confusión de identidad doctrinal. Pocos ministros han sido suspicaces en cuanto a mantener su identidad doctrinaria, sin rechazar los aspectos novedosos que ayudan a sus congregaciones a crecer. Esta ambigüedad obedece a la falta de definición de una filosofía educativa, lo cual también ha desembocado en un estancamiento teológico. No hay producción teológica dentro de las Asambleas de Dios.

El desgaste de los métodos tradicionales de evangelización y la pérdida de enfoque de las organizaciones en la iglesia han empujado a varios ministros a replantearse nuevas alternativas de trabajo, llegando a cuestionarse la funcionalidad de las organizaciones dentro de la iglesia como una alternativa para la evangelización y el crecimiento. Algunas iglesias han crecido, pero han tenido que abandonar el esquema tradicional de organización; sin embargo, también hay iglesias que han crecido y mantienen su esquema organizacional.

Esto condujo a plantear la cuestión: ¿Cuál es el verdadero problema del estancamiento de las iglesias? ¿Es la estructura organizacional? La res-

puesta se recibe cuando en una breve investigación con algunos líderes principales se llega al mismo punto, reconociendo que la iglesia ha descuidado el fervor espiritual, que se ha vuelto mas técnica pero menos fervorosa. Sólo aquellas congregaciones que mantienen una actividad de oración experimentan crecimiento y avivamiento.

No sólo se ha descuidado el fervor pentecostal, sino también la formación discipular de la iglesia. Así que, hay poca calidad espiritual y no se ha logrado un discipulado integral. Esto hace que mucha gente busque hoy algo nuevo en los grupos neopentecostales.

Otro desafío es el progreso general en el área intelectual en las congregaciones. Hoy contamos con más profesionistas en la iglesia. Claro está que la obra del Espíritu Santo se hace eficaz, pero también se nota la necesidad de que los ministros se preparen mejor intelectualmente. Hacia esto ha habido una actitud de rechazo de parte de algunos ministros de Asambleas de Dios en Guatemala, especialmente los más tradicionalistas.

Otro problema que ha sido difícil de superar es la poca conciencia social en la iglesia, como resultado de un énfasis dualista de la enseñanza antropológica en la teología, en la que se coloca un sobreénfasis en los aspectos espirituales olvidando que el ser humano es integral en su naturaleza y que no se pueden separar las necesidades espirituales de las otras necesidades.

Otro asunto que debe replantearse es la diversidad de ministerios, pues estos se han interpretado (por lo menos, los mencionados en Efesios 4:11) como integrados en la figura pastoral, lo cual, apegados a un análisis exegético del texto, no tiene consistencia. Esto mismo ha conducido a error cuando se pretende que todo ministerio necesariamente debe ser pastoral, olvidando que los dones del Espíritu Santo son diversos y que se tiene que reconocer que hay quienes son llamados para trabajar específicamente con niños, o con jóvenes o en la enseñanza, etc. La sobredimensión que se hace de los dones espectaculares en detrimento de otros dones también debe ser superado.

Otro desafío que deben enfrentar con buena actitud las Asambleas de Dios es el asunto del ministerio pleno de la mujer. Los argumentos en los que se trata de fundamentar la oposición no son tan sólidos. Son argumentos tomados de algunos tópicos paulinos o de carácter cultural (patriarcalismo, machismo, androcentrismo), los que difícilmente se sostendrían ante un análisis exegético de los textos que se utilizan para rechazar el planteamiento del tema en cuestión.

3.2 Esperanzas para el futuro: Con todo lo que se tiene que resolver, hay una conciencia nueva que está surgiendo en un número no muy grande de ministros, especialmente jóvenes, en cuanto a devolverle a las Asambleas de Dios su verdadera identidad.

Más ministros jóvenes están estudiando, preparándose intelectualmente. Se necesita que desde las instituciones educativas se impulse entre ellos el espíritu pentecostal, para que el desarrollo de ellos y de las iglesias sean también evidentes.

Por otro lado, la apertura a las escuelas de especialización ministerial, por ejemplo, en el área infantil, juvenil, de evangelismo y de misiones, ya son un vislumbre de cambios profundos que se avecinan. Sería también falta de claridad el ignorar que a pesar de no tener un fuerte énfasis pentecostal en la actualidad, el Espíritu Santo sigue obrando y seguirá haciéndolo en la medida en que quienes pertenecen a las Asambleas de Dios y se detienen a juzgar a otros grupos, dejen de hacerlo y se abran más al moverse del Espíritu Santo; en la medida en que se deje de encerrar al Espíritu Santo en fórmulas, maneras y tradiciones, comprendiendo que él es soberano, múltiple e impredecible en su manifestación, se percibirá con mayor claridad su accionar.

Conclusión.

Es importante detenerse en el camino y evaluar la historia. Sin esa evaluación se caminará sin claridad hacia el futuro. Al reflexionar acerca de los elementos del pasado que deben pervivir, sabrá la iglesia responder en su presente con mayores convicciones, con criterios válidos para discriminar, integrar lo que se debe y rechazar lo que no conviene.

Las Asambleas de Dios en Guatemala necesitan hacer pervivir el espíritu pentecostal, pero también aprender a responder a las demandas de la modernidad y, más allá, de la posmodernidad. No conviene quedarse estancados en el pasado, tratando de mantener tradiciones que ya no son funcionales. Se debe pasar de lo tradicionalmente caduco a aquellos elementos que ayudarán a ser siempre pentecostales en la vivencia y, desde esa base, responder con mayor efectividad a las necesidades de la humanidad contemporánea. ¡El pentecostalismo sigue siendo una fuerza de cambio para los males de la humanidad, pues no se trata de acciones del esfuerzo humano, sino del obrar de Dios, por medio del Espíritu Santo a través de la iglesia!

4

Siete Décadas de Pentecostalismo en Cuba

Rhode González
(Cuba)

Deut. 11,18-20

*18 Por lo tanto, pondréis estas mis palabras en tu corazón y en vuestra alma, las ataréis como señal en vuestra mano y serán como insignias entre vuestros ojos,
19 las enseñaréis a vuestros hijos, hablando de ellas cuando te sientes en tu casa, cuando andes por el camino, cuando te acuestes y cuando te levantes,
20 las escribirás en los postes de tu casa y en tus puertas,
21 para que sean vuestros días, y los días de vuestros hijos, tan numerosos sobre la tierra que Jehová juró a vuestros padres que les había de dar, como los días de los cielos sobre la tierra.*

Resumidamente queremos poner en antecedentes al lector o lectora que la sociedad cubana posee peculiaridades y similitudes con relación al contexto latinoamericano. En las cuatro últimas décadas se han producido una serie de transformaciones en el ámbito cubano que abarcan todos los sectores de la vida que, por ejemplo, en lo económico, pasan por la socialización de los medios de producción fundamentales para la sociedad, en lo político, por un alto grado de estatalización y el unipartidismo, en lo social, por un proyecto que propugna la equidad en la distribución de la riqueza, el énfasis en la dignidad humana y la consecución de la justicia social. Por lo cual, a pesar de las dificultades cotidianas, se logra un consenso a favor del proceso revolucionario.

Así también el campo religioso está caracterizado por un sincretismo en el que se mezcla el catolicismo traído por los colonizadores hispanos y las diversas expresiones religiosas africanas aportadas por las grandes masas de esclavos. Provenientes del territorio norteamericano, vinculadas a patriotas y misioneros, llegan diversas variantes del protestantismo, representado en un inicio por las denominadas iglesias históricas, finalmente arriba el pentecos-

talismo. Están presentes también en este abigarrado espectro religioso variantes sincréticas del espiritismo y otras corrientes, pero con menos incidencia en la sociedad cubana.

En este trabajo trataremos de analizar el desarrollo del pentecostalismo, sobre todo las transformaciones ocurridas durante las cuatro últimas décadas, que presenta peculiaridades que se dan en el marco de una sociedad laica pero con un énfasis ateísta y donde está presente la conflictividad propia de un enfrentamiento permanente con los Estados Unidos de Norteamérica.

Todo intento de abordar el estudio del pentecostalismo en Cuba enfrenta las dificultades provenientes de la escasez de datos sobre la membresía de las iglesias, carencia de bibliografía y documentación en las mismas, por lo que se hace necesario iniciar el rescate de la memoria histórica a través, en nuestro caso, de entrevistas realizadas en las diferentes denominaciones, teniendo en cuenta la distribución geográfica, representatividad del encuestado(a), nivel educacional, incidencia de los grupos etéreos, entre otros.

1. La sociedad cubana.

Cuando se habla de Cuba no se puede ignorar que la sociedad cubana se forma en medio de innumerables conflictos que afloran a partir de la llegada misma de los españoles al suelo cubano y que pasan desde una sociedad marcada por la violencia de la colonización hispana y de un largo periodo de sucesivas guerras de los criollos contra la metrópolis española, quienes inspirados en el espíritu de la revolución francesa y en las luchas de independencia de la naciente Latinoamericana, buscaban el status de República para Cuba, hasta la lucha de los esclavos y criollos por la abolición de la esclavitud, siendo Cuba la última colonia que se libera de España.

Sin embargo, para cualquier análisis que se haga en el contexto cubano es imprescindible poner de manifiesto su singularidad política y social, lo cual obliga a analizar las diversas etapas y situaciones de un desarrollo histórico conflictivo como expresiones de un proyecto alternativo de existencia y vida.¹²³

Durante el siglo XIX la sociedad cubana se debate entre la turbulencia de las guerras de independencia que desembocan, a finales de este siglo y principios del XX, en la fundación de la República de Cuba, como un estado laico. República que nace preñada de esperanzas y aspiraciones de igualdad

¹²³ Cf. Gallardo, Helio. "El proceso revolucionario cubano: Cuestiones fundamentales", en: *Pasos*, No. 46, marzo- abril, 1993, p. 18.

entre todos sus ciudadanos, lo cual marca y decide fundamentalmente la sociedad cubana.

Durante las guerras de independencia de España, un punto de encuentro, conspiración y sustento de las mismas, lo constituyó el territorio norteamericano, por lo que muchos historiadores relacionan a independistas, que por años vivieron en el cercano vecino, con la entrada al país los primeros elementos protestantes en Cuba, por lo que se introduce en el país una nueva forma de religiosidad conjuntamente con un nuevo modo de vida.¹²⁴

Por otra parte, a la dependencia económica, política y social de la metrópolis española siguen una serie de gobiernos que para nada garantizan las aspiraciones de los cubanos que pelearon por la independencia de España. Una y otra vez se suceden los gobiernos represivos y antipopulares, que orillan al pueblo a la lucha armada. Hasta que en enero de 1959, después de un cruento periodo de luchas, llega al poder el gobierno revolucionario con un conjunto de transformaciones que significaron una mejora cualitativa y cuantitativa de la calidad de vida del pueblo cubano.

De este modo, mejoras como las que se dan en el sector agrícola con las leyes de reforma agraria, que garantizan la posesión de la tierra para aquellos que la trabajan, la ley de reforma urbana, que rebajó los alquileres onerosos, suprimiendo el desalojo, la eliminación del analfabetismo mediante la campaña de alfabetización y la posterior elevación de los niveles de educación y cultura del pueblo, con el acceso gratuito a los centros educacionales y culturales, la garantía de la salud para todos, la electrificación de las zonas rurales, entre otros, de dieron al proceso revolucionario el consenso favorable de la mayoría del pueblo. Todo ello unido a un profundo sentimiento de dignidad y de ser actores del proceso.

Simultáneamente se da el desarrollo de una dirección política fuerte y legitimada, con una gran capacidad de movilización y una sociedad de participación organizada y articulada por un proyecto de desarrollo socialista o alternativo de liberación nacional.

Así, es necesario valorar la sociedad cubana en medio de una serie de situaciones actuadas y vividas por el pueblo cubano y no como impuestas a esa sociedad. Lo anterior explica un tanto la voluntad de resistencia del pueblo (a pesar de las dificultades y carencias), así como su capacidad de respuesta y adaptación a los cambios y desafíos de cada ordenamiento geopolítico y económico.¹²⁵

¹²⁴ Cf. Ramos, Marcos Antonio. *Panorama del Protestantismo en Cuba* (San José, Costa Rica: Ed. Caribe, 1986).

¹²⁵ Cf. Gallardo. *Op cit.*

En la actualidad la sociedad cubana se debate entre el forzoso reordenamiento de su economía ante la pérdida de los referentes socialistas y su inserción en el nuevo orden mundial unipolar, tratando de que esto sea lo grado con el menor costo social posible.¹²⁶

2. El espacio religioso cubano.

El espacio religioso cubano está marcado por determinadas características, en las que incide necesariamente la presencia hispana desde finales del siglo XV con el catolicismo que la misma aportó, que como religión de los conquistadores ocupa un lugar hegemónico en el cuadro religioso cubano, aún con distintos grados de acercamiento a la institución eclesial y expresada de diferentes maneras en lo popular. A ella se unen formas de religiosidad que la introducción masiva de esclavos trajo a partir del siglo XVI y particularmente en el siglo XIX, la cual se hace más expresiva en la formación hispano-afro-cubana de nuestra nacionalidad, y que son las de arraigo en nuestra población: yorubas, la etnia de más influencia en el patrocinio de nuestra cultura y la precursora de lo que sería la Regla de Ocha (ocha-orisha; santo deidad) o Santería, que fue un culto individual, familiar, de ondas raíces étnicas, que permitió a los esclavos enfrentar el temor que experimentaban ante las deidades católicas, la Regla de Palo, sintetizada en la regla Kimbisa, mezcla de mayombería (originaria de Congo y Angola) y las sociedades Abakuá; y el espiritismo con modalidades sincretistas.¹²⁷

Así hacia fines del siglo XIX se establecen en el país los primeros protestantes cubanos, con la organización de algunos centros de culto, con el regreso al país de emigrantes independentistas que habían conocido el protestantismo en los Estados Unidos. Previamente algunas Juntas de Misiones ya habían enviado sus representantes a diferentes puntos de la isla.

Hacia principios del siglo XX se encuentran en Cuba el llamado protestantismo histórico, representado por las iglesias Presbiteriana, Episcopal, Metodista, Bautista y Sociedad de los Amigos, las cuales eran reconocidos a nivel popular como “iglesias de los americanos”. Más tarde fue incrementándose el número de denominaciones con aquellas provenientes del movimiento de santidad en los Estados Unidos y, por último, hacia la década del treinta, hacen su entrada los primeros misioneros pentecostales. Así, Ramí-

¹²⁶ Cf. Heredia, Fernando. “Desconexión, Reinserción y Socialismo en Cuba”, en: *Pasos*, No. 46, marzo-abril, 1993, p. 1ss.

¹²⁷ Cf. Argüehles Mcderos, Anibal y Hodges Limonta, Ileana. *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo, como expresiones religiosas en la sociedad cubana contemporánea*. (La Habana, Cuba: Departamento de Estudios Socio-Religiosos, CIPS, 1987).

rez Calzadilla aborda este aspecto mencionando la existencia de cuatro modelos culturales¹²⁸:

“1) [...] el aborígen, barrido por la conquista española sin dejar huella sensible; 2) el hispano que desde la dominación política introdujo el catolicismo como religión hegemónica; 3) el africano introducido con la trata de esclavos que se sincretizan con el modelo hispano (se subsume en esta sincretización, puesto que lo exclusivamente africano desaparece progresivamente para dar paso a lo afrocubano) y dar lugar a expresiones propiamente nacionales, las cuales rivalizarán espacio a la religión católica; 4) el norteamericano, que aporta desde finales del siglo XIX la presencia de la religión protestante cuyo asentamiento responde a una dinámica totalmente distinta a la del catolicismo, dadas las procedencias, la coyuntura de su acceso y el escenario en que se desenvuelve.

Se plantea que en general el pueblo cubano ha vivido y vive su religión desvinculada de organizaciones religiosas, poco más del 50% vive un tipo de religión difusa, de un alto grado de inmediatez y sentido práctico en función de la solución de los problemas de la vida cotidiana. Este planteamiento no es válido para el protestantismo cubano por su necesario acercamiento a la institución como criterio de pertenencia a la misma.

Las últimas investigaciones realizadas por el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), arrojan desde antes de 1990 aproximadamente el 15% de la población con filiación religiosa sistemática, un 70% de creyentes o personas con dudas en torno a lo sobrenatural, pero fuera de los sistemas religiosos, y no más del 15% de no creyentes definidos.¹²⁹

Se puede plantear que desde su penetración en el país, el protestantismo ha tenido un incremento y desarrollo paulatino, tanto en el orden cuantitativo como en el institucional, así como su incidencia en la población ha ido ganando espacios gradualmente.

Los años sesenta representaron en general un gran desafío para las iglesias. Los cambios que tienen lugar en el entorno socio-político y económico del país, hacen que al entusiasmo inicial por el triunfo revolucionario, producto del descontento general ante la insostenible situación económica y social y la represión que desató el gobierno de Batista, le siga una etapa de

¹²⁸ Ramírez Calzadilla, Jorge. “Religión y cultura: las investigaciones socio-religiosas”, en: *Revista Temas*, No. 1, enero-marzo, 1995, págs. 57-68.

¹²⁹ Alonso Tejeda, Aurelio. “Catolicismo, política y cambios en la realidad cubana actual”, en: *Revista Temas*, No. 4, octubre-diciembre, 1995, págs. 23-32.

tensiones a medida que avanzan las confrontaciones con la iglesia católica y algunos pastores protestantes.

Por una parte, se produce una gran tensión, porque de un lado están estas confrontaciones que van teniendo lugar, unidas a toda la propaganda y una corriente de pensamiento anticomunista, que creó un cierto rechazo hacia todo lo que tenga que ver con esta ideología. Por otro lado, hay que señalar que la nación cambió totalmente su estructura, pasándose entonces a una integración de los poderes militares, de gobierno y político, con preponderancia de las instancias políticas sobre las otras esferas, sobre todo después de la declaración del carácter socialista de la sociedad cubana y de la organización, constitución y consolidación de las estructuras del partido comunista de Cuba.

El aspecto religioso tomó entonces una connotación política e ideológica, de modo que vinculado esto a los momentos de confrontación, llevó a la identificación generalizada de la práctica religiosa con una postura sospechosa de no aceptación de los principios revolucionarios.

Todo lo anterior trajo, sobre todo en las denominaciones históricas, un éxodo de líderes y pastores de las iglesias, con el subsiguiente debilitamiento del trabajo de las mismas y, además, posiciones de retraimiento social identificadas con posturas de rechazo hacia lo político, por lo que algunas iglesias devinieron en espacio de refugio para aquellas personas que optaron por no comprometerse con el proceso revolucionario.

Como consecuencia de lo anterior se extendió entre el pueblo la falsa asociación de enfrentamiento entre religión y política, al menos en el espacio cubano, lo que se tradujo en distintas formas de marginación para aquellos y aquellas que confesaran su práctica religiosa en lo general.

Vale resaltar que en su conjunto la política cubana hacia la religión ha tenido una plataforma global de respeto hacia las creencias religiosas, apreciable en los discursos de sus líderes, que en la práctica contrastaba con las actitudes muchas veces mantenidas en la cotidianidad. Pero el hecho es que en esta década lo religioso adquiere un marcado carácter político y como tal es tratado en la sociedad.

Los años setenta fueron convulsos para los que permanecieron en Cuba. Unas iglesias perdieron membresía y otras no crecían al ritmo de años anteriores. Muchas iglesias se redefinieron y polarizaron internamente, sacudidas por el empuje de una sociedad que se insertaba cada vez más en el sistema socialista mundial, que se declaraba atea y en la que ser cristiana o cristiano tenía sus implicaciones en el acceso o desarrollo en determinadas esferas de la vida.

Por otra parte, ni aun las iglesias más antiguas en el país habían logrado penetrar de manera incondicional la religiosidad de la mayoría del pueblo, con creencias en las que confluían vertientes del catolicismo con vertientes de la religiosidad traída por los esclavos africanos a Cuba y con otras expresiones religiosas.

Unas iglesias asumieron una postura de retraimiento con respecto a la participación social del creyente y de la iglesia. Se entiende ésto por una actitud pasiva ante determinadas actividades por las cuales se medían la adhesión al proceso revolucionario que iba ocurriendo en el país y se centraban en un trabajo intraeclesial al carecer de posibilidades o espacios para, como tales, desplegar una labor hacia la sociedad llámese evangelística o de servicio.

A fines de la década del setenta entra a jugar un papel muy importante en las relaciones iglesia-estado (partido) la figura del Dr. José Felipe Cuneado, abogado, periodista y dirigente político, al frente del Departamento de Ciencia, Cultura y Centros Docentes del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, en el que entra la atención a los asuntos religiosos en la instancia del partido.

Su capacidad de diálogo, su profundo y honesto respeto, no solo por las creencias religiosas, si no por la posibilidad de un pensamiento diferente sobre aspectos concretos, su capacidad de oír y sus sólidos principios, le imprimió un carácter de diálogo a las tensionadas relaciones iglesia-estado(partido).

Durante los años ochenta acontecieron hechos importantes tanto en la política partidista respecto a la religión, como en la práctica de las mismas iglesias, como parte de un proceso de maduración de las instituciones cubanas en las condiciones del socialismo. La política del estado hacia la religión y los creyentes, posterior a los debates y acuerdos de los II y III Congresos del Partido Comunista, comenzó a dar muestras de una mayor posibilidad de diálogo. Cabe añadir, por su importancia, que la segunda mitad de los años ochenta fue fecunda también en la autocrítica ideológica, a partir de una revisión global de la implantación del modelo soviético, que abarcó la esfera de las ideas, como consecuencia del llamado proceso de rectificación.

La apertura del país hacia el exterior, en particular las relaciones con otros países del continente, enriquecieron la visión de las altas esferas de dirección en este sentido.

Las experiencias de la participación cristiana en los movimientos de liberación en América Latina, en especial la revolución sandinista y las luchas en El Salvador, la relación con el movimiento Cristiano por el Socialismo, el auge de la teología de liberación, son algunos de los elementos

externos que mueven a una reflexión más abierta y desprejuiciada hacia la temática religiosa y a la paulatina inserción de los cristianos en los procesos sociales.

La visita de líderes religiosos de renombre internacional, la publicación del libro *Fidel y la Religión*, así como la práctica de casi dos décadas de participación de muchos creyentes en la sociedad, a partir de su experiencia de fe, van rompiendo esquemas en el medio nacional y facilitando un diálogo cada vez más fecundo entre instituciones seculares, políticas y académicas y entre éstas y las religiosas, hasta derivar en el histórico encuentro de Fidel Castro con los evangélicos cubanos, el 2 de abril de 1990.¹³⁰

Por otra parte, las iglesias cubanas en esta década reforzaron el proceso de consolidación interna, se reorientaron aspectos como los énfasis evangelísticos, que pasaron de los modelos tradicionalmente establecidos a un acento mayor en el contacto personal, se empezó a hacer notar el crecimiento de las congregaciones. Se ampliaron los contactos con el exterior, pero dirigidos en su gran mayoría a las iglesias norteamericanas y, en fin, comenzó un gradual fortalecimiento institucional y económico de las denominaciones.

En la actualidad la iglesia cubana ha ido recuperando espacios en la sociedad, desde ser un canal de servicio para la expresión de la solidaridad de muchas iglesias en diferentes países con el pueblo cubano, hasta ser la expresión de la posibilidad de mantener el diálogo a partir de diferentes líneas de pensamiento y de coadyuvar desde su posición de experiencia de fe en la recuperación de la sociedad en general.

3. Las iglesias pentecostales en Cuba.

En Cuba el desarrollo del movimiento pentecostal podría describirse en términos similares a los que han tenido lugar en otros países de la América Latina, sin embargo, los acontecimientos socio-históricos, económicos y políticos acaecidos a partir de la década del sesenta, imprimen una cierta particularidad al espacio pentecostal cubano. Por ejemplo, mientras en el resto del continente la proliferación denominacional es un hecho que pareciera no tener fin, en Cuba el número de denominaciones jurídicamente reconocidas se ha mantenido prácticamente sin variar. Esto se relaciona directamente, por un lado, con la limitación estatal para la apertura de nuevas iglesias y, por otro, con la política de bloqueo impuesta a Cuba por los Esta-

¹³⁰ Tribuna Euménica. Departamento de Comunicaciones, Consejo de Iglesias de Cuba, abril 1990.

dos Unidos que creó una especie de freno a la entrada de agrupaciones misioneras, aunque este hecho en la realidad no es absoluto.

En el caso cubano, la llegada del pentecostalismo se da con el establecimiento de las Asambleas de Dios en el país, en los primeros años de la década del treinta, con la llegada de las primeras misioneras y los primeros misioneros. En esta fecha se fundaron cinco de las denominaciones, entre ellas la Asambleas de Dios, que se inscribe como Iglesia Evangélica Pentecostal de Cuba, la Iglesia de la Fe Apostólica, la Iglesia de Dios, en dos de sus versiones, y la que hoy se denomina Iglesia Evangélica Libre. A partir de aquí, le siguieron el resto de las denominaciones, hasta completar trece.

Más tarde, y por diversas causas, empieza a fundarse otro grupo de aproximadamente veinte denominaciones más, surgidas de las anteriores.¹³¹ Estas iglesias se establecieron como pequeñas misiones, regularmente en áreas de la periferia de la ciudad o en áreas rurales donde se extendieron rápidamente y sus bancas se llenaron, por lo general con gente humilde de estos lugares.

Durante la segunda mitad de la década del 50 comienza un proceso de fraccionamiento denominacional, sobre todo de las Asambleas de Dios. El fenómeno se origina en enfrentamientos de las congregaciones locales y sus líderes con una burocracia eclesial que fácilmente provocaba el bloqueo del desarrollo de la comunidad en cuestión, entendido como la limitación del testimonio efectivo a nivel local, la necesidad de una relativa independencia de las restricciones denominacionales, en temas como la liturgia, algunos énfasis teológicos y posiblemente -lo que fue más importante- en la gestión financiera.

Comparando las nuevas denominaciones con aquellas que les dieron origen, los grupos escindidos difirieron muy poco, no sólo en cuanto a doctrinas, sino incluso en formas de gobierno. Compárense como ejemplo las constituciones de las iglesias Evangélica Pentecostal (Asambleas de Dios) y Cristiana Pentecostal, que por espacio de 20 años mantuvo la denominación de superintendente para designar el cargo correspondiente al actual de presidente y con muy poca variaciones en cuanto a doctrinas en la Constitución.

Con el fraccionamiento no se resolvieron los conflictos que surgen aún en la actualidad entre el liderazgo autoritario o autoridad de oficio y el liderazgo apoyado por la comunidad local o autoridad carismática, apoyada por vínculos muy similares a los familiares y personales, y que hacen del

¹³¹ Cf. Fariñas Gutiérrez, Daisy y Díaz Cerveto, Ana Margarita. *El pentecostalismo en Cuba. Carismatismo en Cuba* (Ed. Reinerio Arce Valentin, Manuel Quintero, Ed. CLAI 1997), págs. 1-46.

pastor el líder elegido por la comunidad local. Si bien no se puede hablar de un espacio homogéneamente estructurado, en este caso si podemos decir que al menos los puntos de identificación dentro de la sociedad fueron la expresividad de los cultos, con énfasis en aspectos como la sanidad, la transmisión de la experiencia de conversión mediante el testimonio público y un gran acento, sin escatimar esfuerzos, en acercar a otros a esta experiencia.

Digamos que en el lapso de una década se extendieron y consolidaron en diversas partes del país prácticamente todas las denominaciones que existen en la actualidad. Durante esta etapa las relaciones iglesia-estado no fueron mas allá de las instancias jurídicas y de aquellas necesarias para garantizar su legalización y funcionamiento en el país.

Las grandes convulsiones sociales de la década del sesenta en el país afecta a la mayoría de las iglesias pentecostales ya establecidas, pero con diferente grado de desarrollo institucional, que iban desde su extensión por todo el territorio nacional, una cierta independencia económica, la instalación de seminarios, entre otros, hasta la microlocalización en una región determinada y un liderazgo centralizado.

A partir de la década del sesenta, debido a las tensiones en el ámbito político y social, se detuvo la creación de nuevas denominaciones y salieron los misioneros que aún permanecían en el país, lo cual imprimió una dinámica particular al espacio pentecostal cubano, por lo cual, mientras en otros países crecía incesantemente el número de denominaciones, en Cuba permaneció en un estado de constreñimiento.

Por lo general, hacia la segunda mitad de la década del sesenta, las diferentes denominaciones quedaron en manos de líderes nacionales, muchos de los cuales no tenían una especial formación teológica, sino que más bien se basaban en sus cualidades personales, por lo que podríamos afirmar que se estableció un liderazgo nacional, espontáneo y con una relativa preparación doctrinal y teológica, dando cabida a la iniciativa personal.

La mayoría de la iglesias pentecostales en Cuba desarrollaron una autonomía funcional, estructural y económica, aun aquellas que se originaron como misiones.

Para los años setenta el liderazgo nacional, surgido ante la urgencia de la situación de ruptura con las iglesias madres, posibilitó el inicio de una etapa que pudiera llamarse de *coexistencia*, la que se manifestó con diferentes matices, según la denominación. Por lo general, en aquellas iglesias que al triunfo de la insurrección habían alcanzado un mayor grado de institucionalización y mantenían una gran dependencia de las matrices en los Estados Unidos, esta coexistencia se manifestó en el sentido de un retrainamiento hacia

el proceso y un reforzamiento de las posturas más conservadoras en todos los órdenes.

Para las denominaciones que se habían independizado, como tendencia general, la etapa de coexistencia, a pesar de las contradicciones latentes, se revierte en lo que pudiera llamarse una etapa de *diálogo y reflexión*. Ella se evidencia, por un lado, en la participación más abierta de sus miembros en la vida secular, en una cierta flexibilidad en la rigidez de las normas externas y en una mayor preocupación por una lectura e interpretación bíblicas más contextualizadas entre alguno de sus líderes.

También se da al interior de las iglesias lo que pudiera interpretarse como un período de *desarrollo institucional*, aunque el mismo ya se había iniciado durante la segunda mitad de la década del sesenta, pero a un ritmo más lento. Este se evidencia con el acercamiento de algunas denominaciones pentecostales al diálogo iglesia-estado y con otras denominaciones protestantes. También se da el establecimiento de algunas instancias de preparación del pastorado.

Las limitaciones en las décadas sucesivas de la posibilidad de utilización de los métodos de evangelización a que estaban acostumbradas, hicieron que se enfatizara el trabajo personal con relación a los métodos tradicionales como las campañas de evangelización, que promovieron al movimiento pentecostal en sus orígenes y que se mantienen en el resto del continente. En estas circunstancias, las iglesias se dedicaron en lo posible al fortalecimiento institucional.

Durante esta década también se iniciaron contactos con iglesias en el exterior y lentamente comienza un acercamiento con organizaciones ecuménicas radicadas en el país. Desde entonces se produjo una inserción progresiva de las iglesias pentecostales en el diálogo ecuménico, no sólo en lo cuantitativo, sino también en lo cualitativo. Esto es, la presencia pentecostal comenzó a imprimir su sello en la dinámica de las actividades de estas organizaciones y muy especialmente en aquellas de trabajo con los sectores juveniles.

Para las iglesias pentecostales, que en su mayoría tenían escasos recursos económicos, hecho al que se agregaba el deterioro de las instalaciones, comenzó al mismo tiempo y coincidiendo con un crecimiento acelerado, un periodo que pudiéramos llamar de *recuperación* económica y estructural.

Desde finales de la década del ochenta, y en correspondencia con la mejor etapa económica del país, las iglesias pentecostales, que ya habían retomado su agresividad en cuanto al énfasis tradicional en la evangeliza-

ción, lo consolidaron, se reconstruyeron templos y la variante de las llamadas *casas-culto* sustituyó la imposibilidad legal de abrir nuevas iglesias.¹³²

Las relaciones con otras instituciones del ámbito religioso se hicieron notar, el número de iglesias y la presencia de las mismas en espacios como el actual Consejo de Iglesias de Cuba se fortaleció, tendencia que se mantiene hasta el día de hoy.

Las relaciones iglesia-estado en este tiempo se desarrollaron y profundizaron porque muchas iglesias se incorporaron al diálogo, lo cual significó que el mundo pentecostal tomara voz en el contexto ecuménico cubano. Así, en el año 1964 ingresan al entonces Consejo de Iglesias Evangélicas de Cuba, dos denominaciones pentecostales. Ya en 1976 eran seis las denominaciones pentecostales y fue elegido como Vicepresidente un pentecostal. En la actualidad son trece las denominaciones pentecostales miembros del Consejo, y dos mujeres pentecostales forman parte de su Comité Ejecutivo.

Ya con anterioridad las iglesias pentecostales habían iniciado un diálogo entre sí que comenzó en 1989 y que continuó y se ha ido enriqueciendo durante la década de los noventa. Hacia finales de la presente década, el proceso de fortalecimiento económico, institucional y de relación tuvo su máxima expresión en el desarrollo y concertación de las Jornadas de la Celebración Evangélica Cubana, en la que las iglesias pentecostales, sin excepción, tomaron parte de la organización y desarrollo de las mismas.

Finalmente, podemos considerar ciertos aspectos de interés en el ámbito pentecostal. En nuestro país la imposibilidad de oficializar nuevas denominaciones ha resultado en una especie de enmascaramiento de los conflictos al interior de las denominaciones, las cuales permanecen en lo que pudiéramos llamar un equilibrio *metaestable*, con lo que pudiera derivar con el establecimiento de un status no legalizado de pequeñas agrupaciones religiosas.

Debemos afirmar que en la actualidad, y como resultado de los énfasis estatales por elevar el nivel educacional de la población, muchas de las iglesias presentan en este sentido un nivel educacional acorde con el resto de los sectores del país y sus congregaciones están compuestas por personas con una escolarización relativamente alta, lo cual hace que el liderazgo esté continuamente presionado en el sentido de la capacitación y formación.

¹³² Las casas-culto, surgidas a finales de la década del 80, en el ámbito cristiano cubano son viviendas de creyentes en las que se congregan grupos para celebrar los cultos. Ellas son dirigidas por pastores o por líderes laicos y resultan como producto del crecimiento de las iglesias y del fortalecimiento del trabajo evangelístico. Están suscritas a una regulación legal desde 1991.

4. Consideraciones finales.

Resumiendo los aspectos fundamentales de las iglesias pentecostales en Cuba, podemos afirmar lo siguiente:

- Las congregaciones analizadas poseen en esencia estructuras organizativas y características similares a las de las iglesias de origen. Aun cuando se hayan producido algunas modificaciones, éstas han sido solo nominales.
- Se propicia la existencia de un liderazgo basado en los carismas personales y no en un saber acumulado. El líder representa los intereses y aspiraciones del grupo.
- Existe una tensión permanente entre la estructura local y la estructura nacional y entre la expresión de un liderazgo democrático y un liderazgo autoritario que conduce en muchos casos a una ruptura (Iglesia Cristiana Pentecostal de Cuba).
- La limitación en el establecimiento de nuevas denominaciones mantiene en un status artificial el crecimiento del movimiento pentecostal cubano, con base al número de nuevas denominaciones.
- Se hace necesario valorar la necesidad del establecimiento de un seminario o de un método formativo que pueda estar al alcance de las iglesias pentecostales, ya que las experiencias de utilización de otros seminarios no han sido satisfactorias.
- Se ha iniciado un diálogo entre las iglesias pentecostales que debe ser fortalecido y enriquecido para lograr un espacio con una voz y articulación coherentes y reconocidas.

5

Un Acercamiento a los Pentecostalismos Protestantes de Nicaragua

Carlos Aguirre
(Nicaragua)

Introducción.

El siguiente trabajo es una visión retrospectiva sobre el movimiento pentecostal en Nicaragua. Partimos de la hipótesis de que en Nicaragua no podemos hablar del PENTECOSTALISMO, sino sólo de los PENTECOSTALISMOS. Ello se debe a que el fenómeno pentecostal nicaragüense tiene diversas características y experiencias vivenciales que lo han transformado en un fenómeno con muchas caras y de muchos colores. Es decir, en Nicaragua se está dando un auge de Pentecostalismos que en años anteriores no se daba.

En este estudio reflexionamos sobre los diversos pentecostalismos que se encuentran manifestados en la realidad de la sociedad nicaragüense. Primeramente a manera de síntesis estudiamos los comienzos del Protestantismo en Nicaragua y, a su vez, proponemos una cronología de la llegada de misioneros e iglesias pentecostales al país.

Proponemos que el fenómeno macro-pentecostal nicaragüense está compuesto por siete micro-pentecostalismos. Proponemos que esta diversidad de pentecostalismos manifiesta el interés de los distintos sujetos pentecostales por especializarse en áreas particulares del pentecostalismo clásico, que se caracterizaba por tener varios caracteres en su evangelización: la glosolalia, la sanidad divina, la liturgia, la cosmovisión del mundo, entre otros; pero ahora nos encontramos con pentecostalismos especializados en liturgia, exorcismo, en mega-iglesias, en trabajos sociales y en la política. Entonces nos referimos a los siguientes: (1) Pentecostalismo con interés en la política, (2) Presencia Neopentecostal, (3) Pentecostalismo litúrgico, (4) Pentecostalismo de Mega – Iglesias, (5) Pentecostalismo Fetichista - Mágico, (6) Pentecostalismo Progresista, y (7) Pentecostalismo Intereclesial.

1. Comienzo del protestantismo en el Pacífico de Nicaragua.

Durante el siglo XIX llegaron al Pacífico nicaragüense algunos protestantes europeos, norteamericanos y latinoamericano, los cuales no progresaron en sus intentos de evangelización, debido a la hegemonía del conservadurismo y el control religioso de la Iglesia Católica.

No fue sino hasta 1892 que llegó a Centroamérica Francisco G. Penzotti (1851 – 1925), quien fundó la Sociedad Bíblica de Centroamérica y realizó una extensa evangelización y predicación del evangelio en Centroamérica durante 17 años. Se afirma que de ellos, tres los pasó en una anuente predicación evangélica en Nicaragua desde Rivas hasta el Golfo de Fonseca, que produjo conversiones de creyentes que luego nutrieron las iglesias de los bautistas y de la Misión Centroamericana⁽¹³³⁾. Con Penzotti, en 1892, se inician en Nicaragua los primeros núcleos protestantes, con los cuales posteriormente da inicio a su labor misionera.

Al calor de la revolución liberal y sus reformas se organizaron las primeras organizaciones protestantes: la Misión Centroamericana (1901), las Asambleas de Dios (1912), los Bautistas (1917) y los Apostólicos (1918).

En los comienzos del Protestantismo nicaragüense nos encontramos en primera plana con la presencia de dos pentecostalismos: el pentecostalismo de la trinidad de Dios con las Asambleas de Dios y el pentecostalismo de la unicidad de Dios con la misión apostólica. Entonces, decimos, en Nicaragua no podemos hablar del PENTECOSTALISMO, sino de los PENTECOSTALISMOS. En los primeros sesenta años nos vemos con los pentecostalismos trinitario y apostólico. La diferencia primordial de dichos pentecostalismos es doctrinal.

Les invito a leer un poco sobre la cronología de la llegada de los misioneros e iglesias pentecostales.

¹³³ Bardeguéz Román, Jorge L. *Los Evangélicos y las Cuestiones Públicas en el Pacífico Nicaragüense: El Caso de la Convención Bautista de Nicaragua antes de la Revolución Popular Sandinista (1923-1978)* (Managua: CAV – CIEETS, 1998), p. 43. Araica Salas, Róger: *Los Hijos de la Misión. Anecdotario de los Primeros Cien Años de la Misión Centroamericana en Nicaragua* (Edición de la Misión Centroamericana Internacional – Visión Mundial, Managua, Nicaragua: 1999). Ver los primeros cinco capítulos de esta obra, en el que se detalla magistralmente el origen y desarrollo de la Misión Centroamericana en Nicaragua.

2. Cronología de llegada de misioneros e iglesias pentecostales a Nicaragua¹³⁴).

En el contexto de gobiernos Liberales y Conservadores, llegan a Nicaragua diferentes grupos de misioneros e iglesias de corte Pentecostal, quienes en ese momento traen nuevos elementos en la liturgia evangélica: la glosolalia y la sanidad divina. A continuación se describen los primeros grupos de misioneros e iglesias que vinieron conformándose a lo largo de gobiernos liberales y conservadores.

3. Misioneros Independientes.

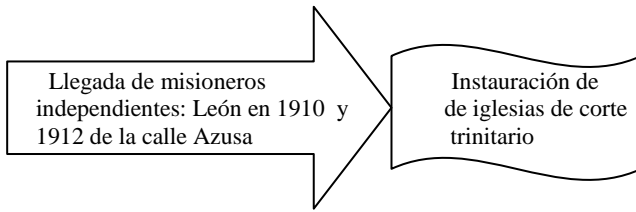
- **1910:** misionero independiente de corte Pentecostal y que tiene lazos con la iglesia bautista de León.

En Nicaragua tenemos la presencia de pentecostales independientes desde 1910, proveniente de Estados Unidos con Eduardo A. Barnes, quien hizo un recorrido por todo el territorio nacional. Se estableció en León y formó una pequeña congregación frente a la estación del ferrocarril.

- **1912:** llegada de misioneros independientes de la calle de Azuza, quienes llegan a Corinto y adquieren un mapa de Nicaragua. Como en tiempos bíblicos, echan suerte sobre los distintos departamentos del país. Sale elegido el departamento de Matagalpa.

En 1912 aparecen los marines norteamericanos. Casualmente en este año llegan misioneros pentecostales procedentes de Los Ángeles, California: Benus Schoneich y su esposa Rosalía. En 1918 este grupo pentecostal se afilió a las Asambleas de Dios que se había conformado como Confraternidad de Iglesias en 1914, en los Estados Unidos.

¹³⁴ Para este subtema se pueden consultar las siguientes obras: Matamoros Ruiz, Bartolomé. *Historia de las Asambleas de Dios en Nicaragua* (Managua: Editorial Vida, 1984); Martínez Rocha, Abelino. *Las sectas en Nicaragua: Oferta y demanda de salvación* (San José: DEICAV, 1989); Escorcía, Carlos. "Las Asambleas de Dios en Nicaragua", en: *Amanecer*, Managua, 38-39, diciembre, 1985, p. 22; Moya, Antero. "Narración histórica del nacimiento de la Obra Apostólica en Nicaragua", en: *Revista de Historia del Protestantismo Nicaragüense*, No. 3, Septiembre, 1993, IPHF-CIEETS, p. 29. También se puede consultar: Schäfer, Heinrich. *Protestantismo y crisis social en Centroamérica* (San José: DEI-ULS, 1992); Paredes, Melvin Javier. *Zelaya y el Protestantismo: Génesis de los evangélicos en el Pacífico de Nicaragua* (UPOLI-Visión Mundial Nicaragua, Managua, Nicaragua, 1995), págs. 78 y 94; Zub K., Roberto. *Protestantismo y elecciones en Nicaragua* (Ediciones Nicarao-CIEETS, Managua, Nicaragua, 1993), págs. 22-28.

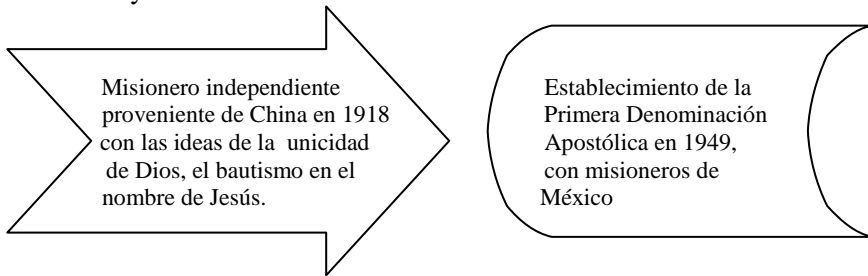


A partir de este trabajo misionero se instauran las primeras comunidades pentecostales de corte trinitario. Es así que se establecen las Asambleas de Dios como *Conferencia Evangélica Pentecostés de las Asambleas de Dios*, en 1936.⁽¹³⁵⁾

- También entra en el escenario el trabajo misionero de los Apostólicos, planteando la unicidad de Dios, el bautismo en el nombre de Jesús y el don del Espíritu Santo.

Procedente de China arribó al puerto de Corinto en 1914 un misionero norteamericano independiente llamado Robert Bass. Al llegar al puerto de Corinto, abordó el tren y es así que llega a León. Este misionero provocó un cisma al interior de las iglesias bautistas de León. Ello provocó el surgimiento de un grupo independiente con ideas unitarias⁽¹³⁶⁾, en 1918. Esa comunidad Apostólica se establece como denominación hasta 1948 con la llegada del misionero Maclovio Gaxiola, proveniente de México. Los Apostólicos tenían en este año iglesias en León, Chinandega, Chichigalpa y el Sauce.

La misión pentecostal en ese entonces era entendida de manera unidimensional, de invitación de gente a la iglesia, adquisición de nuevos miembros y restauración de miembros inactivos.



¹³⁵ Las Asambleas de Dios se habían establecido como denominación en 1914 en los Estados Unidos.

¹³⁶ En 1913 los pentecostales reunidos en Estados Unidos, discutían un asunto doctrinal: la Trinidad de Dios. La mayoría de este congreso determinó que Dios es Trino, estableciéndose entonces un planteamiento generalizado sobre este asunto teológico. Sin embargo, un grupo determinó que Dios es Uno, estableciéndose uno de los grandes cismas al interior del movimiento pentecostal, aunque realmente este tema de discusión es antiquísimo, pues proviene de aquellas discusiones de los Concilios de los siglos III y IV d.C.

4. Instauración de iglesias-madres.

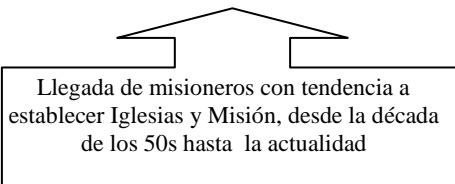
En la década de los años 50s nos encontramos con la instauración de nuevas iglesias de corte pentecostal, pero ahora de manera distinta. En los primeros veinte años del siglo XX se efectuaba la instauración de iglesias a través de misioneros independientes. A mitad del siglo, se observa que el pentecostalismo nicaragüense está más fortalecido como organización, enviando no sólo misioneros, sino fundando de manera inmediata iglesias. La dirección administrativa y teológica es norteamericana.

En esta situación se da la llegada de un salvadoreño hacia 1951, instaurando la Iglesia de Dios en Nicaragua⁽¹³⁷⁾, iniciando en la ciudad de Managua. Cuatro años después llegan nuevos misioneros con el Evangelio Cuadrangular, enfatizando cuatro dimensiones acerca de Jesucristo: Salvador, Bautizador, Sanador y Rey venidero⁽¹³⁸⁾.

En este mismo año, 1951, misioneros procedentes de El Salvador, de la Iglesia de Dios con sede en San Antonio, Texas, enviaron a los esposos Miguel y Victoria Flores, junto a sus dos niñas, para iniciar la labor misionera en Managua.

Más tarde, en 1957, el misionero salvadoreño José Antonio Lazo inicia sus labores de evangelización bajo la nominación Iglesia Príncipe de Paz. En 1968 la obra cambia de nombre por el de Asambleas de Iglesias Cristianas, debido a su afiliación con la sede en Nueva York.

En la década de los 60s del siglo XX, época de grandes cambios a nivel mundial y brotes revolucionarios, se establecen nuevas denominaciones. Las más importantes son las siguientes: Asambleas de Iglesias Cristianas, Iglesia de Dios de la Profecía, Iglesia del Evangelio Completo, Iglesia de Dios Pentecostal Misión Internacional, Apóstoles y Profetas, entre otras.



¹³⁷ La Iglesia de Dios se había establecido en los Estados Unidos en 1886 en Cleveland, Tennessee.

¹³⁸ El origen de esta denominación se remonta a 1921, en Oaklan, California.

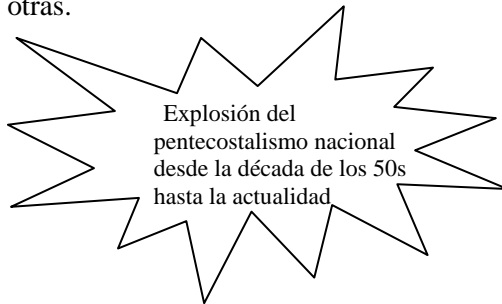
5. Iglesias nacionales de tradición pentecostal.

A partir de las décadas de los 50s y 60s aparecen iglesias pentecostales nacionales. Las primeras iglesias nacionales que surgen en los años 50s no se pueden entender por sí mismas o independientes de las iglesias madres. Es decir, que al desvincularse, separarse o dividirse de éstas, van a seguir teniendo el mismo patrón organizativo: el mismo gobierno y funcionamiento administrativo. Lo único que cambiará será el rol extranjero.

Las ayudas o sostén económico de estas nuevas organizaciones o iglesias nacionales van a provenir exclusivamente de sus propios fondos y ofrendas. Es decir, se va a plantear una autonomía económica con respecto a la iglesia madre. Estas nuevas denominaciones surgen en la mayoría de los casos por descontentos con líderes extranjeros, especialmente con el tema de la economía y en algunos aspectos doctrinales. Incluso algunos van a realizar un cambio radical con el aspecto organizativo.

Desde la década de los 50s el pentecostalismo comienza a crecer y, a la vez, a fragmentarse. Este crecimiento provoca salir del anonimato frente a otras iglesias, las iglesias históricas y la iglesia católica.

Desde esta década señalada y hasta la actualidad nos encontramos con iglesias nacionales. Destacamos las siguientes: Misión Pentecostal Unida de Nicaragua, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo, Iglesia Misión Cristiana, Iglesia Fundamental de Jesucristo, Iglesia Pentecostés de Jesucristo, Iglesia Universal Cristiana, Iglesia Apostólica Libre, Asamblea Apostólica de Jesucristo, entre otras.



6. Un pentecostalismo con una nueva conciencia cristiana.

En las décadas de los 60s y 70s es notable la presencia de un tercer pentecostalismo, conformado por personas involucradas clandestinamente en la lucha popular que lidera el FSLN contra la dictadura de los Somozas.

En este pentecostalismo encontramos hermanos/as pentecostales de los dos pentecostalismos clásicos, a los que ya nos hemos referido (trinitario y unicitario). El énfasis de este sector era la formación de una nueva con-

ciencia cristiana, que retomaba la iniciativa de un movimiento de solidaridad en el que se superaban las barreras ideológicas, y un apoyo cuyo espectro pluralista era impresionante. Este es el inicio de una transformación en la mentalidad religiosa de los cristianos, no sólo de los sectores del catolicismo y de las iglesias históricas del Protestantismo, sino también de hermanos/as pentecostales que se involucraron, colaboraron y protagonizaron ésta nueva conciencia cristiana. La nueva conciencia cristiana de este tercer pentecostalismo se expresa en las siguientes actividades revolucionarias:

- Muchos/as hermanos/as pentecostales (pastores y líderes) se involucraron en dar apoyo a campesinos que se tomaban tierras de terratenientes para trabajarlas, a través de protestas, levantamiento de barricadas y manifestaciones populares.
- En la guerrilla clandestina hubo pastores pentecostales como estrategias militares.
- Había pentecostales involucrados en ajusticiamientos a jueces de mesta.
- En las temporadas de cortes de café, también hermanos(as) pentecostales participaban en reuniones de concientización a la gente que iba a las haciendas como cortadores, para que reclamaran sus derechos en el precio y en la medida del café.

Este es un pentecostalismo de izquierda, revolucionario. Pero también tenemos un pentecostalismo que justifica y participa en la estructura del poder de los Somozas. Tenemos el ejemplo del Rev. Ramón Esquivel, quien en la década de los 70s fungió como presidente de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo de Jesús, mientras a la vez era teniente de la Guardia Nacional, y uno de los más cercanos a Somoza. A raíz del triunfo de la Revolución Sandinista en 1979, el Rev. Esquivel salió huyendo a Costa Rica⁽¹³⁹⁾.

Lo anterior quiere decir lo siguiente: encontramos a centenares de hermanos pentecostales de las bases que participaron del movimiento revolucionario y, también, hermanos pentecostales que miran bien el proceder del Somocismo. Pero además, está otro sector pentecostal, el que no se involucra en nada, está apartado esperando la voluntad del Señor.

En el período de la Revolución Sandinista miles de pentecostales participan en el proceso de alfabetización, las jornadas de salud, los movimientos cooperativos y la nueva reforma agraria, así como también en la organización de las milicias populares. Los templos fueron facilitados para ser centros de alfabetización, de salud, de reuniones de trabajo para el desa-

¹³⁹ Entrevista a Nicolás Aguirre Vargas, miembro de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, quien participó activamente en la guerra clandestina contra la dictadura de los Somozas. Diriamba, Carazo, 3 de Febrero del 2002.

rollo comunal, tanto en barrios urbanos como en zonas rurales⁽¹⁴⁰⁾. Pero también nos encontramos con un sector pentecostal que mantiene una oposición a la Revolución y propone una separación rígida, estricta y de no cooperación con el estado revolucionario.

Entonces, vemos que cada momento histórico de Nicaragua va creando los espacios a los diversos pentecostalismos. Esto depende mucho de las circunstancias socioeconómicas, políticas, culturales y religiosas de cada período histórico en la sociedad nicaragüense.

7. Los siete micro-pentecostalismos en Nicaragua.

7.1 Pentecostalismo con interés en la política⁽¹⁴¹⁾.

Después de la derrota electoral del FSLN, en febrero de 1990, entre los diversos sectores del protestantismo comenzaron a surgir iniciativas y reflexiones sobre la posibilidad de crear movimientos o partidos políticos. En febrero de 1991, por iniciativa del Dr. Benjamín Cortés, Secretario General del CIEETS, se realizó una importante reunión a la cual asistieron más de 60 líderes y pastores representativos de la sociedad evangélica. Esta reunión se caracterizó por la presencia de personas con militancia o participación en los diferentes partidos políticos, principalmente en el FSLN y en la Unión Democrática Cristiana. En esta reunión predominó la idea de crear un movimiento político con miras a influir y determinar los procesos sociales desde la sociedad civil.

En febrero de 1992 se organizó el Partido de Justicia Nacional (PJN) y en junio de 1994 obtuvo su personería jurídica, convirtiéndose así como el primer partido evangélico en la historia de Nicaragua. Este partido, dirigido por el dermatólogo Dr. Jorge Díaz, se origina con el apoyo de las Asambleas de Dios.

Para 1991 se organiza el Movimiento Evangélico Popular (MEP) y es dirigido por el Rev. Miguel Ángel Casco, quien se lanzó como pre candidato a la vicepresidencia de la República por el FSLN para las elecciones de 1996. Este movimiento no tuvo respaldo, excepto de pequeños sectores evangélicos sandinistas.

¹⁴⁰ Esta observación nos la propone el Rev. Benjamín Cortés, AA.VV. *Reforma y Conquista: América Latina 500 años después: Estudios sobre protestantismo e historia* (Managua: CIEETS, 1989), p. 177.

¹⁴¹ Para la reflexión de este subtema sobre pentecostalismo y política nos ayudamos de la obra de Roberto Zub. *Oficios y modelos pastorales: Análisis y reflexiones sociológicas desde Nicaragua* (Managua: CIEETS-Visión Mundial-INDEF, 1996), págs. 107 –109.

También tenemos al partido Camino Cristiano Nicaragüense (CCN) encabezado por el Rev. Guillermo Asorno, ex director de la radioemisora Ondas de Luz y director del programa radial y ministerio evangélico “La Senda”. Actualmente el Rev. Osorno es diputado por parte del CCN en el gobierno del Partido Liberal Constitucionalista (PLC) que dirige el Ing. Enrique Bolaños, cargo que alcanzó por la alianza que hizo con el PLC en las elecciones recientes en Nicaragua. En esta alianza también participó el Rev. Miguel Ángel Casco.

El partido evangélico más reciente es el Movimiento de Unidad Cristiana (MUC), dirigido por el Rev. Omar Duarte Pérez, ex presidente de la Iglesia de Dios Pentecostal Misión Internacional, evangelista y director del programa radial Ríos de Agua Viva. El Rev. Omar Duarte participó en las elecciones recientes en alianza con el FSLN.

El surgimiento de estas iniciativas de los partidos políticos es interesante en la reflexión del fenómeno pentecostal nicaragüense. Para algunos pentecostales, como los anteriormente mencionados, la política se plantea como un espacio dinámico para desarrollar acciones a fin de alcanzar posiciones claves en la sociedad para moralizarla. Pastores, como el Rev. Guillermo Osorno, dicen haber recibido señales de Dios por medio de revelación para involucrarse en la carrera política. Algunos de los políticos evangélicos parten de la peligrosa premisa de que la iglesia tiene la verdad política y que esa verdad debe imponerse a la sociedad.

Esta nueva visión de los evangélicos hacia la política coincide cronológicamente con la nueva época que vive la humanidad. Es la época de la postmodernidad, en cuyo centro está la libertad y la posibilidad ilimitada de elegir, donde nada debe ser normativo ni prohibitivo.

7.2 Presencia Neopentecostal en Nicaragua.

En los últimos diez años hemos notado la presencia del fenómeno Neopentecostal en Nicaragua. El Neopentecostalismo es un fenómeno religioso que encontramos casi exclusivamente en los grandes centros urbanos. El Neopentecostalismo trabaja en las capas altas y medias altas de la sociedad. Sólo éste ha logrado hacer del protestantismo una alternativa interesante para la gente acaudalada e influyente, y para los que quieren llegar a serlo.

Heinrich Schäfer⁽¹⁴²⁾, haciendo un estudio sobre este fenómeno, afirma que las diferencias con el protestantismo “común y corriente” se ven a primera vista: reuniones religiosas, por ejemplo, de grupos como los Hom-

¹⁴² Schäfer, Heinrich. *Op. cit.*, p. 202.

bres de Negocios del Evangelio Completo o de la Unión de Mujeres “Aglow”, que efectúan desayunos o almuerzos en los salones de hoteles exclusivos.

Los templos neopentecostales, en su mayoría, están ubicados en los barrios residenciales de Managua o de las principales ciudades del país. Ya las fachadas de los templos⁽¹⁴³⁾ deben repeler a los posibles interesados entre los pobres. En todo caso, el acceso a las capas sociales superiores que este nuevo tipo de fundamentalismo religioso ha logrado, no ha sido ganado únicamente por la apariencia lujosa de sus exquisitos lugares de culto sino, y sobre todo, debido al cambio radical que él ha inculcado en la religiosidad pentecostal, adaptándola a las necesidades de un sector de los sectores dominantes y de las capas medias-altas.

El Neopentecostalismo es un fenómeno que se apropia de los avances tecnológicos y los usa para avivar sus sermones y cultos. A sus principales líderes se les conoce como tele-evangelistas, quienes aprenden cómo montar espectáculos impresionantes con mucha música religiosa popular. Siguiendo el ejemplo de personas como Jimmy Swaggert y Pat Robertson, que según Denis Smith⁽¹⁴⁴⁾, son líderes que asumen el papel de profetas y el de empresarios, astutos y enérgicos. Además, rompen con las ortodoxias tradicionales, incorporando en sus liturgias elementos de la religiosidad popular, estrenan periódicamente nuevas y potentes manifestaciones de su contacto con lo divino. Inventan, incluso, nuevos sacramentos capaces de ofrecer a sus clientes fieles, nuevas experiencias misteriosas.

Según la comprensión neopentecostal, el poder de Dios se hace presente a través del Espíritu Santo y, mediante diversas prácticas religiosas, es capaz de transformar a los creyentes (neopentecostales) en cristianos con poder. A partir de esta posición, la amenaza al poder causada por la crisis y la pérdida del control de los individuos sobre sí mismos, por ejemplo, en el alcoholismo, son entendidos como resultados de la acción de los demonios: el demonio del alcoholismo, los demonios de las organizaciones populares, de la guerrilla, de las huelgas estudiantiles, etc. Según el neopentecostalismo, entonces, el Espíritu Santo les devolvería a los creyentes el control sobre sí mismos. Además, el Espíritu Santo confiere a los creyentes y/o (según la iglesia) a los expertos entre ellos, el poder de expulsar a los demonios⁽¹⁴⁵⁾.

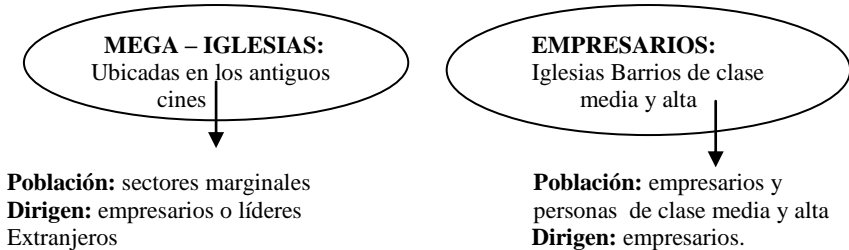
¹⁴³ Ver a Sánchez, Edwin: “La isla del encanto sembrada de iglesias: Se congregan millonarios al lado de pobres”, en: *El Nuevo Diario*, Managua, jueves 13 de agosto de 1998.

¹⁴⁴ Smith, Dennis. “Reflexiones de un evangélico, desencantado y progresista frente al fenómeno pentecostal”, en: *Misión Evangélica Hoy*, Nos. 8-9, CIEETS, Managua, 1997, págs. 193-194.

¹⁴⁵ Schäfer. *Op. cit.*, p. 203.

Para los neopentecostales de las capas altas, mayoritariamente se trata de un modelo de sociedad neoliberal autoritario en el cual, paralelamente a la libertad económica de los empresarios principalmente, un Estado más o menos autoritario vela por la estabilidad del orden social, reprimiendo las protestas sociales o tratando de neutralizarlas mediante pactos sociales poco favorables para los sectores marginados. En este caso, la teología neopentecostal va a sustentar las políticas del libre comercio que promueve el neoliberalismo, y por quien la religión del presente es modernismo y urbanización, en el cual sus adeptos van a ser los que se identifiquen con la ola tecnológica y ciencia-crítica del tercer milenio (XXI), que estarán presentes en toda clase de fiestas y conferencias públicas, y en otras actividades.

En Nicaragua se perfila este fenómeno neopentecostal con la llegada de grandes evangélicos empresariales o que tienen una posición de clase media o alta. Estableciendo contactos con líderes evangélicos profesionistas e, incluso, con líderes de las principales denominaciones, así como con empresarios católicos. Su principal actividad es la realización de estudios bíblicos en un amplio salón para almorzar y establecer un primer contacto para continuar este tipo de actividades. Nos estamos refiriendo a los “Hombres de Negocios”, “Mujeres de Negocios”, “Jóvenes de Negocios”.



Algunos pentecostales¹⁴⁶ se sienten amenazados por esta corriente neopentecostal ya que, como dice el pastor pentecostal Juan Sánchez, procura arrebatárle a los pobres este espacio donde pueden con toda libertad expresarse, trabajar y anunciar el Reino, para convertirlo en un proyecto mercantil donde el miembro es un recurso económico para los que lideran el movimiento. Este proyecto lo justifican con la famosa teología de la prosperidad, que afirma que es dando como recibimos y que la pobreza es porque no damos a Dios, porque Dios bendice al dador alegre. Se dice también que la pobreza es pecado, por tanto, en este movimiento no hay espacio para los pobres y el que queda es para ser despojado o vivir bajo el engaño de que él

¹⁴⁶ Es el ejemplo del pastor pentecostal Juan Sánchez. Ver su artículo: “Pentecostalismo y sobrevivencia”, en: *Misión Evangélica Hoy*, No. 5, CIEETS, 1994, p. 50.

algún día será bendecido con lo que pide a Dios. Ese deseo, según ellos, por el momento está en proyecto.

7.3 Pentecostalismo fetichista-mágico.

En el seno del protestantismo nicaragüense en los últimos años han estado surgiendo movimientos de un pentecostalismo fetichista-mágico⁽¹⁴⁷⁾, donde se explotan las emociones y, más recientemente, se practica la venta de “cintas rojas” que pueden ser instrumentos para ejercer la dominación (estas cintas mágicas se adquieren en el antiguo Cine Cabrera y poseen poder por 15 días, luego se deben adquirir otras).

El sociólogo Roberto Zub⁽¹⁴⁸⁾ sugiere que esta nueva vertiente pentecostal, que invadió los cines del país, a pesar de ser dirigida por religiosos acaudalados, refleja un acercamiento hacia la cultura y prácticas religiosas populares. Aunque sus voceros rechazan la hechicería y lo mágico del mundo popular, lo cierto es que sus prácticas contribuyen a restaurar las mismas creencias, métodos y dependencia de lo mágico al ofrecer los fetiches como representaciones que poseen poder.

Las técnicas de liberación, de “tumbar” masivamente, etc., son una nueva manera en que algunos líderes religiosos ejercen el poder sobre las masas de gente sencilla, muchas veces resignados y en crisis. Si bien sus efectos son positivos en tanto liberan la mente y el cuerpo de tensiones, también es cierto que ponen a las personas en el umbral de una experiencia que trasciende este mundo, sus orientaciones religiosas conducen al fanatismo, a la división, a la alienación y generalmente no contribuyen al crecimiento emocional, espiritual o doctrinal. El mensaje que recibe mucha gente en estas iglesias sirve de mecanismo para mantenerlas en la miseria.

Mucho del poder que se maneja en los cines está en la psico-técnica que utilizan estos pastores pentecostales y se vuelve manipulativo cuando se atribuye al Espíritu Santo. El interés se vuelve hacia el saber más por los nombres y jerarquías de los ángeles, la escatología, la demonología, la “guerra espiritual” y no por la interpretación bíblica sobre la justicia, la tierra, la paz y una comprensión más cabal de la realidad nicaragüense y del mundo. El principal resultado es la prolongación de la ignorancia teológica y la dependencia de factores mágicos, con los cuales no se contribuye al cambio de vida y la creación de nuevas actitudes y valores.

¹⁴⁷ Cf. Zub K., Roberto. “Percepciones acerca del poder en las iglesias evangélicas nicaragüenses”, en: *Xilotl*, No. 17, año 9, CIEETS, Agosto, 1996, p. 29.

¹⁴⁸ *Ibid.*

El “rock cristiano” que se emplea en estas reuniones conduce al histerismo y a comportamientos inusitados en los cultos como son brincos, contorsiones y exaltaciones corporales, hasta caer en el desmayo, cuestión que se atribuye a la acción del Espíritu Santo.

El culto es un encuentro que sirve para cohesionar al pueblo y cumple una función de protesta de las criaturas oprimidas que buscan la liberación del pecado. Sin embargo, para muchos pentecostales, este comportamiento en los cultos en nada contribuye a la decencia y al orden que debe prevalecer en un rito/culto cristiano y, más bien, el exceso pareciera reflejar una influencia sincrética.

Aun no podemos plantear una conclusión respecto a este fenómeno religioso. Sin embargo, con lo que ocurre en los cines pareciera que se está cerrando el ciclo del modelo protestante anglosajón y se inicia uno en que lo sincrético y las nuevas necesidades humanas son incorporadas a la religión, obviando al purismo y a la ortodoxia protestante. Si estamos ante un interés mercantil o la estafa religiosa de algunos individuos, este puede ser un movimiento que rompe con el dualismo en términos de “iglesia” y “mundo” y que abraza los elementos populares para aprovecharse de ellos y explotar en todas las formas al pueblo pobre, como lo hace el neoliberalismo con su libre comercio, convirtiéndose así el pentecostalismo en un embrión de lo que será la religión predominante en el siglo XXI.

Es sorprendente saber que un buen número de personas que asisten a estos lugares pertenecen a iglesias de distintas denominaciones pentecostales, principalmente iglesias situadas en barrios marginales de Managua y de comunidades rurales de los distintos departamentos del país. Esto llama la atención e insta a plantearnos las interrogantes: ¿Qué es lo atractivo que ofrecen estos centros que no lo ofrecen las iglesias pentecostales clásicas? ¿Qué es lo que llenan estos grupos y qué no pueden llenar las distintas denominaciones pentecostales tradicionales? Podemos afirmar que estos centros tienen un carácter interdenominacional o interpentecostal.

Las actividades de estos centros religiosos se realizan de día, lo que permite que lo/as hermanos/as que acabamos de referir, lleguen por las noches a sus iglesias locales a dar testimonio de lo que Dios hizo en su vida y en las de su familia, en su trabajo, su negocio, etc. En las mismas iglesias pentecostales se hace la publicidad y la convocatoria a otros/as que no han visitado esos centros, quienes con mucha seguridad pronto asistirán. En este caso, los directivos de las denominaciones pentecostales no se han percatado que están perdiendo su lugar, pues las iglesias locales están dejando de ser los centros de atracción de los hermanos/as pentecostales. Muchos her-

manos/as se han quedado como miembros de los centros referidos y han dejado sus iglesias locales.

Este movimiento pentecostal va calando profundamente en el liderazgo pentecostal.¹⁴⁹) Existe un sector de pastores en cuya tendencia plantean soluciones espirituales y milagrosas, donde la oración y el ayuno son las fórmulas claves para la solución de los problemas nacionales. Para éstos, los problemas están dentro de la persona, en el corazón, y no en las estructuras de poder, donde los banqueros y políticos planifican y toman las decisiones que afectan a toda la sociedad. Este sector está en constante espera de la injerencia directa de Dios y espera poco de la acción humana para resolver los problemas.

A la vez encontramos algunos sectores pentecostales que están promoviendo con frecuencia las “cruzadas de milagros” con predicadores extranjeros. En estas campañas los estadios se llenan de gente necesitada, hambrienta y enferma, que quiere sobrevivir y paliar sus dolencias físicas y espirituales. La oferta de milagros atrae a las multitudes, pero los milagros, aunque sean buenos, no son la solución en una sociedad que maltrata, despoja e ignora a los individuos física, social y económicamente.

La búsqueda masiva de milagros desnuda el carácter opresor de nuestros sistemas políticos que quieren compensar a los enfermos proveyéndoles esas soluciones. Prueba de ello es que por más predicadores que lleguen, los nicaragüenses estamos con más miseria, más crisis, con más enfermos y más desempleados. Entre tanto, estos predicadores, después de estar en una suite del mejor hotel, regresan de descansar para seguir haciendo “milagros”. La cuestión aquí no es una crítica a los milagros, que en sí son bienvenidos, sino al uso y significado que esto tiene en una sociedad que no promueve soluciones reales.

7.4 Pentecostalismo de mega-iglesias.

En la actualidad muchos pastores y líderes pentecostales viven desafiados y ante un dilema frente a la posibilidad de ser excluidos ante el avance del sistema centralizado y tecnológico, donde los predicadores expertos de la TV y aquellos que realizan campañas evangelísticas son técnica y científicamente mejor adiestrados que cualquier predicador local.

Las pequeñas iglesias (igual que en el mercado las pequeñas empresas) pareciera que no tienen el mismo futuro. El uso de la tecnología, de la TV y de la propaganda “condena” a las iglesias pobres al abandono. La crea-

¹⁴⁹ Roberto Zub constata este hecho. *Oficio y Modelos Pastorales*, p. 76.

ción de algunas mega-iglesias en Managua es parte de esa avalancha de los tiempos modernos. El modelo mega-iglesia desafía a aquellos que no pueden acumular capital humano (crear mega-iglesias), monopolios, etc., eje en torno al cual giran muchas discusiones pastorales hoy.

El modelo de mega-iglesia lo vemos en la Carpa Hosanna de las Asambleas de Dios, que dirige el pastor David Spencer¹⁵⁰, en donde se congregan aproximadamente 1,500 personas; la Iglesia Cuerpo de Cristo, que tiene una ruta de transporte para sus miembros, los cuales pasan llevando y trayendo a los hermanos y hermanas que asisten a las actividades religiosas que se celebran todos los días. También está presente este modelo en otros lugares.

Muchos pastores y líderes pentecostales están en el dilema de ser o no imitadores de valores ajenos e implementadores de modelos eclesiales foráneos como el coreano, brasileño o norteamericano.

En la actualidad presenciamos una colonización religiosa modernizante (la tecnología, los tele-evangelistas y los evangelistas extranjeros) que no contribuye a arraigar los contenidos de la fe, los valores y las creencias de los pueblos. Esa colonización se expresa en numerosas campañas y cruzadas como la que en marzo de 1995 realizó el predicador norteamericano Benny Hinn. En esa campaña de sanidad y milagros, los líderes nicaragüenses fueron desplazados y la misma fue conducida por extranjeros, rubios, reflejando así que la conquista continúa.

7.5 Pentecostalismo litúrgico.

Es un pentecostalismo que hace énfasis primordialmente a la liturgia. En las iglesias que practican este tipo de pentecostalismo siempre hay un grupo musical, conocido como “ministerio de alabanza”, el cual entona música de adoración y alabanza de cantantes cristianos como Marcos Witt, José Adrián Romero, Danilo Montero, Marcos Vidal, entre otros. Este ministerio musical es el que se encarga de ministrar a las personas que asisten a la iglesia. Cada alabanza es un mensaje y un espacio de consagración, liberación, victoria, júbilo y alegría con el Señor.

Iglesias con este modelo son la Iglesia Verbo, la Casa de Jehová, el Centro Evangélico de las Asambleas de Dios, entre otras.

Muchas iglesias pentecostales que han asumido este tipo de modelo frecuentemente hacen vigiliias hasta altas horas de la noche o de toda la noche. Estas vigiliias son acompañadas de música, cantos, oraciones y predica-

¹⁵⁰ Este pastor y evangelista de las Asambleas de Dios, en 1982 (período de la Revolución Sandinista) fue expulsado de Nicaragua después de predicar contra la Jornada de Vacunación.

ciones, todo a muy alto volumen. Estas iglesias compran grandes equipos de sonido, sin los cuales no pudieran realizar sus actividades litúrgicas.

La mayoría de los templos de estas iglesias pentecostales se localizan en barrios residenciales. Pero también los encontramos en barrios más recientes que han surgido como consecuencia del incontrolable y caótico crecimiento urbano en Nicaragua, y de las tomas de terrenos y a la poca planificación. El mismo pueblo se distribuyó, midió sus terrenos, decidió las construcciones e hizo sus propias conexiones de luz y de agua⁽¹⁵¹⁾.

Hay quejas por las actividades que realizan estas iglesias, actividades consideradas “cultos ruidosos”. En general no existen o no se aplican normas estrictas o regulaciones urbanísticas, por lo que, en medio de muchos repartos residenciales o barrios existen iglesias contiguas a las viviendas. Este hecho de los cultos ruidosos está tensionando la convivencia vecinal. El hecho es tan grave que en los últimos años ha surgido un intento de la sociedad civil para crear un movimiento contra el ruido, probablemente contra el “ruido religioso”.

En la medida que pasa el tiempo, creemos que este hecho va ir tensionando aún más y que puede llegar producir reacciones de intolerancia en la sociedad. En caso que ocurra, esto no debe de interpretarse como falta de libertad y ataque al pluralismo religioso, sino como reacción de quienes desean un silencioso descanso.

Para tener una mayor estima ante el pueblo, es recomendable que estas iglesias pentecostales promuevan un acuerdo de no construir templos en barrios residenciales, al lado de hospitales, clínicas o escuelas. La abrumadora cantidad de quejas sobre el ruido es una señal de que la ciudadanía busca como reclamar sus derechos. El descanso es una necesidad natural de todas las personas y, como tal, merecen ser respetados por la religión como instancia que promueve y vela por el bienestar, el respeto y la salud sin distingo de credo, raza o nacionalidad.

7.6 Pentecostalismo progresista.

Es interesante encontrar también otro fenómeno que se está perfilando en el pentecostalismo nicaragüense, el cual va abriendo rumbos no solamente en el ámbito religioso, sino también en el social y en el desarrollo económico. Estamos refiriéndonos a un pentecostalismo reformado y en transformación, ya que no es un pentecostalismo estático, sino un pentecos-

¹⁵¹ Cfr. Zub, Roberto. *Modelos Pastorales*, p. 80.

talismo conformado por gente que trabaja en las comunidades, tanto en proyectos comunales como en otros proyectos similares.

Es decir, nos encontramos con un pentecostalismo interesado en trabajar por una mayor calidad de vida para la sociedad nicaragüense. En algunas iglesias pentecostales el objetivo de hacer trabajos sociales es para aprovechar la oportunidad de llevar el mensaje de la palabra del Señor a las personas que participan en este trabajo. En otro caso también encontramos hermanos/as pentecostales participando, y muchas veces son los protagonistas del Comité de Desarrollo Comunitario en sus comunidades, con el apoyo de ONGs. Este sector tiene esperanzas en el trabajo que realiza en sus comunidades con la convicción de que están agradando al Señor y contribuyendo con un granito de arena en la construcción del Reino de Dios.

El pentecostalismo ha superado los antiguos “anti” que menciona Carmelo Álvarez⁽¹⁵²⁾: el anti-universidad, anti-mundo, y todos los “anti”, los cuales han sido dejados a un lado para conducir un cristianismo por vía positiva.

Benjamín Cortés⁽¹⁵³⁾, argumenta:

“El Pentecostalismo centroamericano contemporáneo ha compartido una experiencia de trabajo pastoral de inserción en los procesos de paz y reconciliación, en los últimos 18 años de historia de los pueblos de la región, a raíz de la revolución social centroamericana, el empobrecimiento originado por el capital transnacional, la crisis y la violencia profundizada por la contra-insurgencia y la estrategia de Estados Unidos por evitar la realización de un proyecto democrático desde la “lógica de las mayorías”. Las marchas por la paz y la vida, el movimiento del Kairós centroamericano y comisiones por la paz expresan un significativo protagonismo Pentecostal. En Nicaragua el Pentecostalismo trabaja en los procesos de paz y reconciliación de 125 comisiones de paz, en donde el 75% de sus miembros son pastores/as, diáconos/as pentecostales. Es evidente el trabajo y diversas expresiones del Pentecostalismo criollo en pastorales populares de servicios en procesos de organización comunal y desarrollo local en zonas marginadas. Es palpable a la vez el reciente interés y amor por la educación teológica, como también se percibe una crítica por la democratización de las iglesias y sus instituciones”.

¹⁵² Álvarez, Carmelo. *El protestantismo latinoamericano: Entre la crisis y el desafío* (México: CUPSA, 1981), p. 92.

¹⁵³ Cfr. El documento inédito: *Perspectivas del Pentecostalismo Centroamericano* (trabajo inédito), expuesto por el pastor Benjamín Cortés en un diálogo entre carismáticos de la Iglesia Católica y pentecostales de América Latina, realizado en Quito, Ecuador, en mayo de 1998, p. 4. Respecto a este cambio que va teniendo el pentecostalismo se puede consultar también a Roberto Zub. *Op. cit.*, p. 107 y también del mismo autor: “Percepciones acerca del poder en las Iglesias Evangélicas nicaragüense”, en: *Xilotl*, Nm. 17, año 9 (Managua: CIEETS, 1996), p. 36. También Sánchez, Juan. “Pentecostalismo y sobrevivencia”, en: *Misión Evangélica Hoy*, No. 5 (Managua: CIEETS, 1997), págs. 47-50.

Dentro de las preocupaciones pastorales y educativas que se observan de manera creciente a partir de la última década por parte de algunas denominaciones pentecostales, es notable la realización de proyectos educativos (preescolar, primaria, secundaria e, incluso, universidad, al menos de manera embrionaria), centros o institutos teológicos y centros de asistencia social.

Cabe destacar que algunos pastores y líderes pentecostales tienen una visión crítica de la teología tradicional, producto de sus estudios teológicos en seminarios, facultades o institutos bíblicos y también de los conocimientos adquiridos en la universidad respecto al mundo o el ecosistema.

Decenas de pentecostales están realizando estudios teológicos o seculares en todos los niveles, quienes anhelan una nueva visión teológica, pastoral e, incluso, doctrinal. En este sentido, los anhelos de una nueva visión denominacional y de los cambios religiosos existentes. Tenemos denominaciones pentecostales cuyos líderes y pastores tienen una mejor preparación teológica y una comprensión más contextualizada de la Biblia.

Es interesante la sugerencia del Rev. Juan Sánchez: “El Pentecostalismo con su mensaje propone caminos de solución, su vivencia comunitaria ... Si estudiamos el fenómeno pentecostal sin prejuicios, sin posiciones políticas extremas, o con apasionamiento religioso, descubriríamos en el mensaje Pentecostal las grandes propuestas de sobrevivencia humana...”⁽¹⁵⁴⁾

7.7 Pentecostalismo Intereclesial.

En el subtema anterior estábamos refiriendo al fenómeno de un pentecostalismo que está preocupado por resolver los problemas sociales y económicos de la sociedad nicaragüense. Esto va ligado también a un comportamiento nuevo que se está experimentando y desarrollando en el pentecostalismo nicaragüense, como lo es el de las relaciones intereclesiales del pentecostalismo.

La superación de la disyuntiva divisionista está siendo abordada en la constituciones de gremios interdenominacionales de líderes e iglesias y, por otra parte, existen importantes iniciativas comunes para la educación teológica, la cooperación intereclesial y en proyectos para el desarrollo.

Estos nuevos espacios producen el diálogo, un compartir de recursos humanos y financieros, así como el intercambio de muchos aspectos de la vida eclesial. Estos nuevos espacios proveen una nueva vivencia y hacen que cada día sea más difícil ignorarse. Vemos también que se han incrementado

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p. 43.

las expresiones de unidad y de una actuación conjunta entre una serie de denominaciones para mancomunar esfuerzos de evangelización, diálogo con el gobierno y defensa de los derechos del sector protestante.

Desempeñándome como Coordinador de Relaciones Eclesiásticas en Visión Mundial Nicaragua, he experimentado y disfrutado este fenómeno que se está generalizando en sectores profesionales del pentecostalismo, y también en los sectores de clase media y baja. Encontramos redes locales de relaciones intereclesiales en comunidades rurales y semiurbanas en varios departamentos del país. Por ejemplo, en las comunidades donde Visión Mundial impulsa proyectos de desarrollo transformador sostenible, encontramos iglesias conformadas en redes y que se interesan por un ministerio integral de reconciliación, el que llevan a la práctica en la realización de charlas, discusiones, conferencias pastorales, retiros de oración y actividades de formación espiritual para niños y adolescentes. En septiembre del 2001 con estas iglesias locales Visión Mundial Nicaragua realizó una Conferencia de Relaciones Intereclesiales, con el objetivo de ir contribuyendo a este proceso de distensionamiento de las relaciones entre las iglesias cristianas del país, en el que participaron representantes de la iglesia católica, de la Alianza Evangélica de Nicaragua, donde se agrupa la mayor parte de las iglesias pentecostales, y de las Comunidades de Base.

Este fenómeno no solamente se da en las comunidades donde trabaja Visión Mundial. También las encontramos en muchas regiones del país. Es interesante notar las experiencias de hermanos/as pentecostales compartiendo una reflexión bíblica con hermanos/as de otras denominaciones y de la iglesia católica, delegados de la Palabra, y es impresionante encontrar en el grupo Testigos de Jehová, mormones, adventistas y menonitas, todos reflexionando temas bíblicos sobre pobreza, género, violencia, economía, Reino de Dios, ecología, etc.

Este fenómeno no se ha estudiado con detenimiento. En los grupos podemos encontrar en su mayoría gente joven con niveles de educación de bachillerato y licenciatura, aunque también gente de bajos niveles académicos. Es decir, personas que han encontrado una fe más integral en lo que respecta a las relaciones sociales y la cosmovisión. Pero hay que confesar tristemente que encontramos pocos pastores pentecostales de las jerarquías eclesásticas. Es un fenómeno que se está dando en las bases de las iglesias pentecostales y del cristianismo en general.

Este pentecostalismo hace énfasis en el protagonismo de las personas como agentes de cambios en la sociedad, y esto último refiere el interés por el trabajo comunitario, como forma de un ministerio de pastoral comunitaria en beneficio de la comunidad y, en especial, de los menos favorecidos

en la sociedad. Esto no solo redundará en beneficio de los seres humanos, sino también en el del medio ambiente. Son muchos los ejemplos de pastores que en conjunto con centros de salud y ONG's realizan jornadas de limpieza en sus comunidades y jornadas de reforestación, entre otros ejemplos.

Es un pentecostalismo que demuestra la preocupación válida por el desarrollo humano, en lo teológico, en lo social, etc., en tener personas con criterios, opciones y valores fundamentales, con profunda convicción de fe y dentro de la cultura protestante y de los cristianismos en general.

Conclusión.

La imagen que teníamos del fenómeno pentecostal en Nicaragua, como un movimiento escapista, enajenante y alienante, en tanto frenador de las luchas políticas de los pueblos, paradójicamente hoy se está transformando ante nuestra vista, ofreciendo aportes a la sociedad y asumiendo un protagonismo desde la historia de los pueblos pobres.

En Nicaragua diversas denominaciones pentecostales poseen un peso y reconocimiento social muy importante. Estas características han involucrado a estas denominaciones en un movimiento social activo, dinámico, organizado, que poseen gran cantidad de templos en diversos estilos arquitectónicos, decenas de escuelas y más. Es impresionante notar el interés de los líderes pentecostales por tener a la par de sus templos una escuela de primaria y hasta institutos de secundaria, incluso, una universidad evangélica, como es el caso de la Universidad de las Asambleas de Dios (UCAD), donde estudian jóvenes y pastores de las distintas denominaciones evangélicas nicaragüenses. También se poseen radioemisoras como Hondas de Luz, Radio Maranatha y Radio Restauración, un canal de televisión (canal 21) y una voluminosa estructura de servicio social, económico y cultural.

El sector pentecostal, junto a otros sectores sociales, demandan ser considerados interlocutores válidos e indispensables en el proceso de reconstruir la sociedad del futuro de Nicaragua.

6

Problemas y Desafíos que Presenta el Educando Pentecostal al Plan de Estudios Teológico de Nivel Universitario

Daniel Lobos
(Chile)

El propósito de dar formación de nivel universitario a estudiantes pentecostales es muy loable. Sin embargo, la institución que elabora el plan de estudios se enfrenta a un serio problema: Ella tiene que adaptar los fines, la malla curricular, la metodología y todo el quehacer a un educando que la pondrá en serios aprietos.

Si toma con seriedad pedagógica su papel, es menester disponer todo de sí para potenciar las cualidades del educando que entra en el sistema del plantel antes que proponerse cambiarlo a él al punto que el producto terminal sea algo esencialmente distinto de lo que era al comenzar.

1. El desafío a la racionalidad del plantel.

La Teología académica funciona con una racionalidad que pretende ser científica. Tanto los objetivos como la selección de materias y la metodología de enseñanza están elaborados siguiendo la orientación lógica del sistema. Tal sistema de enseñanza está construido sobre supuestos epistemológicos que conceptúan al ser humano, la vida, el mundo, la historia y la revelación de un modo determinado. Esto derivará en un tipo de discurso que tiene aceptación y modos de discurso que son rechazados porque no caben dentro de su molde lógico.

No sólo determinadas líneas discursivas serán rechazadas, sino también ciertas realidades, entidades, conceptos, métodos, etc., estarán proscritos dentro del ámbito lógico de aquella racionalidad o sistema. A partir de él, entonces, se ignora o se reconoce la existencia de ciertos estilos, realidades, fenómenos, objetos de observación, etc.

La Teología académica reina en los centros de enseñanza teológica en el mundo. Para que los estudios teológicos de alguien sean considerados,

es conveniente haber cursado una malla curricular de consenso con un cierto número de créditos de consenso. De lo contrario, tal nivel de estudios puede ser puesto en duda.

Lo que quiero decir es que al sistema educacional así montado le es difícil transar respecto a su línea discursiva. Será por eso que en la experiencia concreta de muchos estudiantes pentecostales, ha sucedido que el plantel prefiere sacrificar al estudiante antes que replantarse su filosofía educacional o reacondicionar el sistema para que sirva a este peculiar alumno que se le integra.

El alumno que ingresa viene habituado a usar una diferente manera de reflexionar su fe. Tanto su lenguaje como el sistema de creencias, obedecen a una lógica que no es la misma del plantel educacional. Es ampliamente reconocido que el creyente pentecostal razona su fe de un modo no académico. Por ejemplo, por citar a alguien, Carmelo Álvarez dice:

El universo simbólico Pentecostal se centra en la magia de la Palabra. La palabra ritual, no la palabra racional, es la que tiene valor: se constituye de esta forma en la eficacia simbólica del discurso. El énfasis está en el sentir, frente a lo intelectual que es el entender: *una teología gráfica, oral, narrativa*. El saber es una categoría espiritual (don del discernimiento y sabiduría espiritual). Por el Espíritu de verdad que hace libres a las personas. La “ciencia” es ciencia de fe: *saber de salvación*¹⁵⁵.

Muchos centros académicos ceden a la tentación de “enseñar” a pensar al alumno pentecostal, con lo cual lo desinstalan de su identidad, convirtiéndolo al modo “legítimo” de reflexionar la fe que, por supuesto, es la del plantel.

Una vez “convertido” intelectualmente, el estudiante sufre serias crisis de fe, las cuales lo harán desertar o de sus estudios teológicos o de la iglesia. En caso de seguir en el plantel educacional convencido de que es lo mejor, cuestionará su “anterior” sistema de creencias. El paso siguiente será entrar en conflicto con el discurso de la iglesia y sentirse desadaptado dentro de ella. Yéndose por este camino, no será raro que abandone la congregación a la cual pertenecía.

2. Sacralización del libro y literalismo bíblico.

Otra fuente de problemas y desafíos que debe enfrentar el plantel que se dedica a formar teológicamente a estudiantes pentecostales proviene del concepto y valor que éstos le otorgan a la Biblia. Ésta es vista y tratada

¹⁵⁵ Álvarez, Carmelo. *Pentecostalismo y liberación: Una experiencia latinoamericana* (San José de Costa Rica: CEPLA/DIE, 1992), p.93.

de un modo distinto por la teología académica, lo cual produce un impacto en aquellos estudiantes, acostumbrados a otra cosa en su práctica eclesial. Conviene, por lo tanto, revisar cómo se conceptúa la Biblia en las iglesias pentecostales.

1.1 Libro sagrado: Desde el punto de vista de todo creyente, estudioso o no, las Escrituras tienen carácter sagrado. Sin embargo, para el pentecostal tal cualidad se extrema. No es sólo el mensaje que contiene es sagrado, sino junto con ello también otros aspectos que para otro tipo de personas serían simplemente accesorios.

La dimensión física del libro pasa también a adquirir carácter sacro. El hermano o la hermana no coloca otra cosa encima de su Biblia ni arranca sus hojas. Quizás la razón de esto es que llega a ser símbolo de protección, incluso me atrevería a decir, de la presencia divina. No sé si en otras partes ocurre, pero en Chile se mantiene en las casas u oficinas, abierta en algún salmo.

También se sacraliza la versión que se acostumbra leer, la que llamamos Reina-Valera. Incluso, en algunos casos, la revisión de un año específico. Esto implica con esa sintaxis y no otra, con esos vocablos y no otros. Todo cambio es visto con sospecha.

1.2 Lectura ritual: La lectura no es fundamentalmente decodificación sino repetición. Se ha hablado de lectura ritual porque preferentemente se hace en el culto, en el cual ese acto es el momento central. El hermano o la hermana pentecostal cree que la palabra de la Biblia tiene eficacia por sí sola, al ser pronunciada. El texto evangélico “Mis palabras son espíritu y son vida” es asumido literalmente. Por la misma razón repite versículos textualmente en la predicación de la calle. También cuando se visita a algún enfermo se lee algún pasaje, en numerosas ocasiones sin agregar ninguna explicación.

1.3 Análisis en función de la misión: La comprensión cabal y profunda no es una meta en sí misma para el lector pentecostal. Cuando se trabaja para entender, se lo hace en función de la predicación con el fin de exhortar en el culto o para servir a los propósitos de la evangelización pública. En el caso de la escuela dominical o reuniones de estudio bíblico, el pasaje leído sirve de base a una exhortación respecto a la perseverancia en el evangelio o a conductas morales.

El interés por la respuesta a preguntas de carácter semántico, histórico o teológico, que para otros creyentes ocupan un lugar de primera impor-

tancia, tiene un valor secundario para el pentecostal. Lo que realmente interesa es permanecer fiel aunque no se sepa mucha Biblia.

1.4 Totalidad cerrada: La Biblia se considera así como está. Ella completa constituye una unidad acabada, la cual Dios inspiró a ciertos hombres, dictándoles su contenido, palabra por palabra, renglón por renglón. No hay lugar a preguntarse por el complejo proceso de formación de los libros ni por la delicada cuestión de la determinación del canon sagrado. El libro entero, de Génesis a Apocalipsis, es palabra sagrada, infalible y, más que eso, inerrante, con la cual no se puede discutir, ni menos plantearse dudas.

1.5 Literalismo: En el trabajo de comprensión de los textos, que se explicita posteriormente en las exhortaciones orales, se advierte claramente una lectura literalista, apegada al sentido inmediato de palabras y frases. No hay una labor de búsqueda del sentido teniendo presente que se trata de mensajes elaborados en una pretérita época histórica y dirigidos a lectores y lectoras contemporáneos(as) a ella y no a nosotros. El interés es la apropiación inmediata sin pasar por esas consideraciones.

No se alude al género literario del pasaje leído ni a cuestiones idiomáticas. Tampoco se muestra interés por el referente histórico ni se da valor a la determinación del contexto literario. La preocupación máxima es la utilidad de tal palabra para ser aplicada a la vida de fe, en el contexto actual.

Es posible que muchos estudiantes pentecostales hayan iniciado estudios teológicos con el fin, precisamente, de capacitarse para entender más profundamente la Biblia. De hecho, tal interés es la puerta de entrada a seminarios e institutos. Sin embargo, no se tiene plena conciencia, en un comienzo, de lo que los estudios de nivel académico significan al respecto.

En cuanto el estudiante explora en asuntos como la forma o género literario de pasajes bíblicos que estaba acostumbrado a entender de determinado modo, se ve absolutamente impactado por la nueva perspectiva que adquiere. Tal experiencia se puede intensificar cuando inicia estudios de materias como la historia de la formación de los libros o determinación del canon, en los cuales su idea de la inerrancia del texto sagrado se ve peligrosamente desafiada, si no es que exterminada.

Su contacto, en consecuencia, con la crítica del texto, a mi juicio absolutamente necesaria en una formación teológica de nivel universitario, resulta conflictiva para el alumno de tradición pentecostal. Con esto queremos decir que los impactos sobre él no son inofensivos ni necesariamente positivos, sino lo contrario, la mayoría de las veces puede terminar resentido con el profesor o con el plantel educacional.

3. Relación academia-iglesia.

Esta tercera fuente de problemas está referida al choque que se produce entre la institución educacional y la iglesia pentecostal como efecto de las enseñanzas que aquella está entregando. Puede tratarse de una iglesia que está enviando al instituto candidatos al ministerio o de una que dispone de un instituto propio. En este último caso, la tentación de la iglesia puede irse por el lado de acomodar plan de estudios y vitae del establecimiento a su declaración de fe, con lo cual queda sacrificado el carácter académico del plantel.

En el caso de institutos ajenos a la iglesia, los conflictos surgen de la oposición entre el carácter pluralista e independiente de las enseñanzas de la institución académica y la orientación confesional de la iglesia pentecostal. Ésta, en algunos aspectos, tiende a ser dogmática, es decir, defiende con “uñas y dientes” ciertos posicionamientos y creencias a los que considera intocables y adopta una actitud suspicaz con cualquiera que las cuestiona, ya se trate de personas o de instituciones. Clasifico en tres grupos esas ideas que estorban la sana relación entre academia e iglesia.

2.1 Actitud acrítica frente a ciertas interpretaciones: Todo el material pneumatológico que se encuentra en la Biblia es, ciertamente, delicadísimo para el creyente pentecostal. Las creencias respecto al Espíritu, que se han ido anquilosando con el tiempo, requieren ser revisadas, actualizadas y ampliadas. Aquí, entonces, choca la actitud obligadamente crítica de una teología académica.

Al atreverse a replantear esos contenidos el plantel entra en la esfera de las instituciones sospechosas para los líderes de la iglesia, los cuales pensarán dos veces para permitir a sus hijos que continúen estudios en aquél, por el temor de que acaben “cambiando la doctrina de la iglesia”.

Lo mismo ocurre con creencias respecto a la iglesia, al estilo de liturgia, conceptos cristológicos, muy especialmente la amartología y el tema de la salvación, etc. Cualquier amenaza al discurso Pentecostal -a esta altura ya congelado-, puede significar el término de la relación y, por tanto, el no envío de más estudiantes al establecimiento.

La interpretación machista de las Escrituras y el modo de organización eclesial del mismo énfasis, merecen comentario aparte como fuente de conflictos entre iglesia y academia. El hecho de asumir posturas que tomen en cuenta el papel e importancia de la mujer, le valen a la institución educacional la sanción de la iglesia, que la castiga dándole la espalda.

2.2 Anticaticolismo: La contrariedad con la iglesia católica tiene raíces históricas fuertes, como sabemos. Va a costar mucho tiempo y nueva experiencia histórica su superación. De aquí proviene la situación, difícil de salvar, para el desarrollo de una actitud ecuménica del pentecostalismo. La posibilidad de diálogo interreligioso no se produce por lo mismo y, mucho menos aún de cooperación mutua de la misión cristiana. Y creo que estos dos factores -desarrollo de una actitud ecuménica y cooperación interreligiosa- son mínimamente objeto de preocupación en cualquier ámbito teológico académico.

El tratamiento de las perspectivas anteriormente destacadas, en el plano de la educación en las aulas teológicas, es también materia de discordia entre la institución académica y las iglesias pentecostales. El sólo hecho de que el tema sea tratado despierta los prejuicios y el apasionado rechazo de los líderes de la iglesia. En Chile basta calificar de ecuménica a una institución para que ésta sea objeto de sospechas de parte del grueso de dirigentes pentecostales.

2.3 Temor a un ateísmo teológico: En Chile el Movimiento Pentecostal nació trayendo sobre sí la crítica de los elementos más cultos de la iglesia metodista. Se acusó a los primeros líderes de “propagar doctrinas irracionales”. Por otro lado, el fundador del movimiento, Willis C. Hoover, planteó desde un comienzo sus sospechas hacia el seminario teológico metodista de la época. En su obrita testimonial *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile* expresa su asombro por lo alejadas del Evangelio que él veía las enseñanzas del seminario.

Escuchó él a un profesor afirmar que Jesús era sólo un hombre y que todos los que le adoran son idólatras. Hoover plantea la frase suelta sin indicación del contexto en que fue dicha, pero a partir de ello transmite su desconfianza hacia los profesores de Teología y hacia los procesos académicos que entran en revisión del discurso de fe. Esta duda llevaba la idea de que el que estudia Teología después ya no cree en Dios como los que no estudian; más grave aún: tal vez ya ni siquiera tenga fe.

No tengo elementos para afirmar que la primera generación de líderes criollos haya recibido influencia de este misionero norteamericano al respecto, pero ellos participaban de tal desconfianza.

Este hecho de los inicios del movimiento, unido al otro, de que la religiosidad que, precisamente, reaccionó en contra del pentecostalismo, viendo en éste una amenaza a su hegemonía - llámese católica o metodista - tenían seminarios teológicos, condujeron a los pentecostales a relacionar fracaso en frases típicas del discurso Pentecostal: “son religiones muertas”, “el

de ellos es un culto frío”, a lo cual se asociaba un lenguaje culto empleado en la liturgia, así como los contenidos del discurso que, seguramente, apelaba más a la cabeza que al corazón.

4. Conclusión.

Los problemas que derivan de la integración de estudiantes pentecostales a instituciones teológicas de nivel universitario desafían a éstas últimas a una readecuación de sus políticas educacionales a fin de atender a este educando que, por la radicalidad de su postura, requiere consideraciones especiales. Es por hacer una comparación disparatada, pero que se relaciona en cuanto a su radicalidad, como si se integrara a ellas un estudiante ateo.

Y es el plantel educacional y no la iglesia ni el alumno, quien debe tomar la iniciativa en establecer una relación lo menos conflictiva posible. Como están dadas las cosas, es la única que está en condiciones de ceder y adaptarse para el logro de objetivos que beneficiarían la misión cristiana en la sociedad, que es lo que finalmente cuenta. Por lo demás, esto le brindará la ocasión de reivindicarse respecto a la seria acusación de que ha sido objeto por largo tiempo: la de haberse mantenido demasiado distanciada de la vida de fe, caminando desinteresada de lo que sucede en la iglesia.

7

Grupos Pentecostales Leen la Biblia en Nicaragua

**Azucena López
(Nicaragua)**

I. Introducción.

La Biblia ha acompañado al pueblo de Dios en los momentos de crisis económica, política, social y religiosa. Lo ha acompañado en medio de los desastres provocados por huracanes, terremotos, sequías, etc. Ha sido fuente de consolación, esperanza, solidaridad y fortaleza.

En este documento presentamos la experiencia de lectura de la Biblia con grupos pentecostales de dos denominaciones nicaragüenses. Por lo tanto, el resultado no pretende ser representativo de todos los pentecostales en Nicaragua más bien tienen un carácter cualitativo.

¿Por qué nuestro título Grupos pentecostales leen la Biblia? Porque analizamos cómo se lee e interpreta la Biblia en pequeños grupos y porque la lectura comunitaria de la Biblia no es una práctica común en estas iglesias.

En primer lugar enfocaremos el valor doctrinal de la Biblia en estas iglesias, en segundo lugar analizaremos los diferentes espacios donde se lee e interpreta la Palabra de Dios. Como tercero presentaremos la experiencia de la lectura de la Biblia con pequeños grupos en un análisis comparativo de dos grupos pentecostales de diferentes denominaciones.

II. Las Asambleas de Dios y la Iglesia de Dios en Nicaragua.

Las iglesias pentecostales constituyen el 80% del sector protestante en Nicaragua y se localizan concentrados en la zona central y el pacífico. La iglesia Asambleas de Dios fue fundada en Nicaragua en 1912 y la Iglesia de Dios en 1951. Ambas denominaciones tienen su origen y sede en los Estados Unidos. Asambleas de Dios tiene su origen en California y la Iglesia de Dios

proviene de Cleveland. Las Asambleas de Dios es la denominación pentecostal con más iglesias en Nicaragua, seguida por la Iglesia de Dios.

III. Interpretando pasajes bíblicos en grupos.

Motivados por la experiencia latinoamericana de la lectura comunitaria de la Biblia en las Comunidades Eclesiales de Base, la Universidad Libre de Amsterdam inició el proyecto de Lectura Intercultural de la Biblia: Un proyecto de Lectura Intercultural de la Biblia. A través de los ojos de otro (*Through the eyes of another: A Project on Intercultural Reading of the Bible*). Este involucra grupos de varios países del mundo y de varias confesiones religiosas.

Con este proyecto se quiere establecer un diálogo entre dos grupos que leen un mismo texto bíblico en contextos y culturas diferentes. Al analizar y confrontar ambas lecturas se tratará de entender las perspectivas de las otras personas al interpretar el texto, es decir, “a través de sus ojos” conocer cómo otros y otras creyentes desde otro contexto explican y se apropian el mensaje bíblico.

El método que usamos en los grupos es la lectura espontánea. El coordinador o la coordinadora tiene el papel de facilitador o facilitadora del proceso que busca la participación de todas y todos los miembros del grupo. El o la facilitadora deben evitar que una persona domine la discusión y debe respetar las contribuciones de todos y todas. Además, debe propiciar que otras personas del grupo puedan ocupar su lugar. Finalmente, el o la facilitadora debe ser capaz de resumir la discusión y el debate.

Dentro del marco de este proyecto formamos dos grupos pentecostales: Un grupo urbano de una Iglesia de Dios, en Masaya, y otro, también urbano, de las Asambleas de Dios, en Managua.

No fue tarea fácil organizar estos grupos, porque despierta cierta desconfianza en los líderes de las iglesias. Fue necesario hablar con los pastores de cada iglesia y explicarles nuestro propósito, el proyecto, los objetivos del proyecto, el proceso del proyecto, etc. Luego, ellos se encargaron de escoger las personas que participarían en el grupo y nombraron un coordinador local. Una vez iniciado el proceso, mantenemos la comunicación con el pastor a través de informes de la marcha del intercambio.

En esta parte mencionamos brevemente, los espacios donde se lee e interpreta la Biblia en estas congregaciones. Una breve descripción de lo que es el trasfondo doctrinal referente a la Biblia y los estudios teológicos formales que ofrecen estas denominaciones a sus iglesias. Finalmente, presenta-

mos algunos resultados importantes de lo que ha sido hasta ahora la experiencia de lectura de la Biblia con estos grupos.

1. Grupo de la Iglesia de Dios:

Esta iglesia fue organizada hace veintitrés años. Está ubicada en un barrio de clase baja. Todos los miembros son de escasos recursos económicos y hay un alto índice de desempleo entre ellos. La mayoría de los miembros son mujeres. La iglesia ha organizado el liderazgo en varios ministerios: infantil, juvenil, varonil, femenil, musical, social, evangelismo, finanzas, etc. Realizan cultos todos los días. El espacio para estudio bíblico se da principalmente en la Escuela Bíblica Dominical. Durante las clases, que duran una hora y 15 minutos, hay un maestro que generalmente usa el método expositivo, y algunas veces el de preguntas y respuestas. La mayor parte del tiempo es el maestro quien habla.

Generalmente en los cultos, que duran dos horas, hay predicación bíblica que toma entre 35 y 45 minutos de la liturgia. Preguntamos al pastor si hay espacio para estudios bíblicos en los cultos. El nos dijo que no, pero que hay programas de los ministerios que en ocasiones desarrollan estudios hasta por una semana, en el cual desarrollan temas de su interés.

En cuanto al estudio bíblico formal, el pastor nos dijo que hay un grupo de hermanos y hermanas que han estudiado en el Instituto Bíblico de la Iglesia de Dios y en otras instituciones, y que a los maestros de la Escuela Dominical se les pide que tomen estudios formales de Teología. La iglesia considera necesario que sus maestros tengan el conocimiento bíblico y teológico para desarrollar su ministerio, por esa razón la iglesia acordó en asamblea apoyar económicamente con el 50% del costo de los estudios teológicos a cuatro maestros o maestras.

a) Doctrina referente a la Biblia: El artículo No. 1 de la Declaración de Fe de la Iglesia de Dios dice: “Creemos en la inspiración verbal de la Biblia”. En el manual doctrinal definen las palabras de esta declaración de la siguiente manera:

Verbal: Significa que las palabras de la Escritura son ordenadas por el Espíritu Santo. Dios inspiró toda la Escritura y garantizó la exactitud de cada palabra de la misma. Esta definición excluye la idea de que Dios simplemente inspiró los pensamientos de revelación y dejó que el autor humano expresara y describiera tal revelación según su criterio, lo que “es una doctrina inadecuada de la Escritura”.

Inspiración: Las Escrituras proceden de Dios tal como el aliento del hombre. Ellas son el “aliento de Dios”, emitidas por medio de la obra personal del Espíritu Santo. El Espíritu Santo, como Agente de la revelación de Dios, confirió su conocimiento de Dios y su conocimiento de la voluntad divina a los hombres, quienes escribieron esa revelación según eran capacitados por la agencia del Espíritu.

Biblia: El término Biblia se refiere a los sesenta y seis libros que forman el canon de la Escritura, es decir, “la lista aceptada”. Otros libros antiguos que tienen que ver con la historia del pueblo de Dios contienen información valiosa. La colección de los libros “apócrifos”, por ejemplo, cumplen propósitos importantes como literatura religiosa, pero no son aceptados como Escritura. No deben usarse como base de la fe y la práctica.

Los autores del manual doctrinal señalan que los documentos originales escritos por los autores bíblicos en hebreo, arameo y griego, no contienen errores. Aun cuando cada autor expresó su mensaje en su estilo propio de escritura, fue gobernado en su expresión por las acciones y guianza del Espíritu Santo.

Los textos que respaldan esta declaración son: Mateo 5,17-18; Lucas 16,17; 1Pedro 1, 10-11; 2Pedro 1,20-21 y 2Timoteo 3,16-17.

b) La educación formal: La Iglesia de Dios organizó su Instituto Bíblico en 1984 y su lema es: “Por una educación más bíblica, más práctica y más pentecostal”. Aunque tiene su propio currículum, el Instituto de la Iglesia de Dios es miembro de la Comunidad de Institutos Bíblicos de Nicaragua, el cual se organizó también en 1984.

En la guía de procedimientos de la Comunidad de Institutos Bíblicos (CIB) encontramos que esta iniciativa surgió de la necesidad de “crear un espacio en donde conversar los problemas que enfrenta como proceso la educación teológica, en sus aspectos más fundamentales como son: lo curricular, lo bibliográfico, el papel del educador teológico, lo didáctico hasta la disciplina que implica el hacer teología desde nuestra realidad”.

En otra parte del documento se señala que la CIB mantiene un foro constante con los directores y subdirectores de Institutos Bíblicos miembros, donde se aborda la situación educativa de los Institutos Bíblicos, y a base de sus inquietudes y recomendaciones se ha venido definiendo un plan de trabajo que abarca:

Capacitación constante a profesores y directores en áreas de Biblia, Teología, Historia, Pastoral y General, tratando de elevar la calidad de los profesores teológicos, en esta misma línea se facilita asesoría permanente en

los aspectos técnicos, pedagógicos y teológicos, lo que ha venido estableciendo un currículum conforme los criterios pedagógicos necesarios, también se ha proporcionado la base material educativa que ha consistido en entrega de materiales bibliográficos y didácticos para realizar un proceso de Educación Teológica Integral. (1985:3-4)

La CIB busca formar en los educandos “una visión integral del Evangelio con claridad en los métodos de interpretación bíblica, con actitudes comunitarias, con una visión de desarrollo comunal y con instrumentos para brindar una asesoría pastoral en casos con perfiles sociales y espirituales en las congregaciones y comunidad en general”.

La Iglesia de Dios tiene un currículum que responde a su línea doctrinal, sin embargo, está abierta a los aportes de la CIB.

c) Resultados de la lectura bíblica en grupo.

El grupo se formó inicialmente con siete personas: tres mujeres y cuatro varones. En el final del proceso se separaron dos varones porque se fueron a otra iglesia. Las edades oscilaban entre los 26 y los 60 años. El texto de estudio fue Génesis 18,1-15. Génesis 18,1-15 es la historia acerca del anuncio del nacimiento de un hijo de Abraham y Sara. Un grupo holandés de la Iglesia Reformada intercambió con este grupo la lectura del mismo texto. Nosotros presentaremos principalmente cómo experimentó el intercambio el grupo pentecostal.

Los encuentros los realizamos en la casa del pastor porque en el templo cada día había cultos. Nuestro papel fue el de facilitar la participación de los miembros del grupo. En cada encuentro comenzamos con un canto y oración.

No fue fácil el inicio, porque era algo novedoso para ellos y ellas hablar sobre un texto bíblico sin tener al frente un maestro o una maestra, o al pastor conduciendo el estudio. Ellos y ellas debían preguntar, argumentar, opinar, explicar, etc., espontáneamente. Hubo ocasiones en que surgían las preguntas y alguien dijo a la facilitadora: “¿Y usted qué opina? ¡Esperaban que alguien finalmente diera las respuestas!

Una vez que entraron en la dinámica del estudio de grupo, señalaron como temas del texto: la hospitalidad, la fe, la promesa de Dios y los milagros de Dios. Alrededor de estos temas giró la reflexión del texto bíblico.

Durante el proceso de lectura e interpretación observamos lo siguiente:

- El grupo puso poca atención a aspectos históricos en el texto. Solamente hicieron referencia a la situación de la mujer en esos tiempos, en esa cultura. Argumentaron que por la marginación de la mujer en esa cultura, Sara no salió a recibir a los visitantes, pues era función del varón, del jefe de la casa.
- Para explicar el sentido del texto, ellos relacionaron el texto con sus experiencias personales en la vida diaria. Por ejemplo, algunos dijeron que la risa de Sara era una risa de duda. Una hermana, para explicar la risa de Sara, habló sobre su experiencia de madre, ella dijo:

Yo he dicho a mis hijos, que yo los tuve porque yo quise. Para mí la planificación es muy importante y yo tuve los hijos que yo quise. Pero yo recuerdo un embarazo que yo no esperaba. Eso fue una sorpresa para mí. Yo dije: No puede ser. Yo no podía creer que estaba embarazada hasta que el embarazo creció. Si a Sara le causó asombro por su edad, su risa podría ser de asombro y no de duda.

- El grupo reflexionó sobre la pregunta: ¿Qué nos dice el texto en nuestros días? En esta reflexión los y las participantes relacionaron el mensaje del texto con la situación de crisis económica y social de los nicaragüenses. Por ejemplo, el texto evocó en una participante del grupo la situación de las y los ancianos nicaragüenses:

Dios también se puede manifestar en medio de estos tiempos, en nuestra realidad. En Nicaragua, que vivimos bien endeudados, con tanta miseria, tanta pobreza, los descuidos de los gobiernos. Una anciana o un anciano a esta edad, yo creo que ni sueñan, y hay muchos que ni llegan a los 90 años, mueren antes, porque la alimentación no es tan buena, el modo de vivir es más agotador, los problemas son enormes. Hay un número de factores que en nuestro tiempo las personas que llegan a 90 años de edad con costo caminan y se mueven.

Otra participante reflexionó sobre la manera en que algunas mujeres nicaragüenses reciben la noticia del nacimiento de un hijo:

“Nuestras familias nicaragüenses han tenido que pasar por muchas situaciones: guerras, terremotos, huracanes, erupciones volcánicas, y en estas experiencias se escuchan frases como: ‘Sólo yo y un niño pudimos salvarnos, a los otros no los pude sacar’. En Nicaragua la mayoría de los hombres son machistas, son hombres que en un 50% abandonan a las mujeres

ya cuando tienen seis o siete niños. Y son las mujeres las que tienen que enfrentarse a la vida de mantener los hogares. Es la mujer la que vela por el crecimiento, por la salud, por la educación y por todas las necesidades de los hijos. Es por eso que las mujeres nicaragüenses son muy sufridas. El tener muchos hijos o el tener un hijo, hay lugares que lo mismo produce que nazcan como que también mueran, lugares allá en la montaña donde proliferan las enfermedades, el hambre, la desnudez, donde los padres pueden decir: 'Lo mismo que nazcan como que también se mueran'. El mismo sentimiento produce.

Para Abraham fue muy importante el mensaje de Dios, como lo es hoy también para muchas familias, que llegue una voz de aliento, una voz de esperanza, y le pueda decir a estas mujeres: 'Mujer, ya no llores más, hay un Cristo Jesús que puede ayudarte en tus necesidades.

- Los varones y mujeres del grupo admiraron a Abraham en este relato, y dijeron que él era un hombre de fe y muy hospitalario. Para los varones, Sara era una mujer que no creyó el mensaje de Dios, no encontraron aspectos positivos en Sara y se identificaron con Abraham. Las mujeres trataron de defender a Sara, como el testimonio de la participante que citamos antes, y en el cual dijo que su risa era de asombro y no de duda. Este es un aspecto de género reflejado en las interpretaciones de los y las participantes.
- Para los y las participantes la Biblia es la Palabra de Dios y contiene promesas para sus hijos e hijas en nuestros días.

2. Grupo de las Asambleas de Dios:

Esta iglesia fue organizada hace tres años y está ubicada al sur de Managua, en un barrio de clase baja. En este sector hay problemas de pandillas juveniles. La mayoría de los miembros son mujeres. Realizan cuatro cultos durante la semana. Los espacios para estudios bíblicos son los jueves en el culto y los domingos en la Escuela Bíblica Dominical. El pastor nos explicó que él y algunos hermanos seleccionados para esa función conducen los estudios los jueves. El método utilizado tanto el jueves como en la Escuela Dominical es el expositivo y, en ocasiones, el de preguntas y respuestas.

Preguntamos al pastor si había hermanos o hermanas estudiando en el Instituto Bíblico de su denominación. Contestó que no, porque no tenían madurez para estudiar Teología.

- a) Doctrina referente a la Biblia:** El artículo No. 2 de la Declaración de Fe contiene lo siguiente:

Creemos que tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento constituyen la revelación de Dios al hombre y por su carácter de inspiradas por el Espíritu Santo confiamos en ellas como la regla infalible de fe y conducta y la aceptamos y proclamamos como autoridad superior sobre todas las opiniones humanas. 2Pedro 1,21; 2Timoteo 3,15-17; 1Tesalonicenses 2,13.

En el manual doctrinal se explican los conceptos como sigue:

Inspirada: Significa literalmente “Dios alentó”, ello quiere decir que Dios operó de tal manera sobre la mente y capacidad de los escritores, que las palabras que usaron expresaron los pensamientos y la voluntad de Dios. Esto es el significado de las Escrituras cuando dice: “Los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo”. 2Pedro 1,21; Exodo 4,10-15; Deuteronomio 4,2; Lucas 24,24; Hechos 1,16; 28:25.

Biblia: En griego significa “Libros”. Es una colección de libros. Es palabra de Dios; la revelación de Dios al hombre; la regla infalible de fe y conducta, superior a la conciencia más no contraria a la razón.

La Biblia entera presenta los esfuerzos inspirados de por los menos 40 hombres que escribieron a lo largo de 1,600 años, manteniendo unidad en el tema, consecuencia de los conceptos, desarrollo lógico y coincidencia en la doctrina (1996: 6, 37, 38).

b) La educación formal: El Instituto Bíblico de las Asambleas de Dios también fue miembro de la Comunidad de Institutos Bíblicos (CIB) hasta el año 1988. Actualmente está subordinado a la Universidad de las Asambleas de Dios. El currículum también responde a la línea doctrinal de la denominación.

c) Resultados de la lectura bíblica en grupo: Este grupo estaba formado por cuatro mujeres y cuatro varones y oscilaban entre los 20 y los 48 años de edad. Los encuentros los realizamos en el templo, por la noche.

El texto de estudio fue Juan 4,1-42. Juan 4,1-42 es el relato del encuentro de Jesús con la mujer samaritana. Cada encuentro lo iniciamos con oración y canto. Como el grupo anterior, el inicio fue difícil, porque su práctica eclesiástica de leer e interpretar la Biblia no les permite muchas oportunidades para expresarse. Un grupo holandés intercambia su lectura e interpretación con este grupo (En este momento el proceso no ha finalizado).

El grupo señaló como principales temas del texto: Jesús rompe las barreras raciales, sociales y religiosas; Jesús es el agua viva para salvación del ser humano; la mujer samaritana era una mujer llena de prejuicios y con-

fundida y una prostituta a quien Jesús le ofrece su salvación; y la importancia de predicar la palabra después de tener un encuentro con Jesús. Durante los diálogos pudimos observar lo siguiente:

- El grupo señaló sólo un aspecto del trasfondo histórico del texto: la separación entre judíos y samaritanos por diferencias religiosas.
- Para explicar el sentido del texto algunos participantes relacionaron el relato con experiencias personales. Una participante para explicar el porqué la mujer samaritana había tenido varios maridos dijo:

Ella buscaba saciar su necesidad que sentía. Ella creía que en el hombre iba a encontrar lo que ella necesitaba. Pero realmente el Cristo de la gloria de ahí nos ha sacado. Yo soy una mujer que Cristo me sacó de ahí. Ella sentía una necesidad y la buscaba en el hombre, pero en el hombre no podía encontrar esa fuente de vida, porque solamente a través de nuestro Señor Jesucristo está esa fuente de vida. Yo lo digo aquí público a ustedes, yo fui una de esas mujeres arrastradas, y saben, yo sentía, entre más sentía sed, y creía que el hombre me iba a dar lo que yo necesitaba. Pero quiero decirles que es una gran equivocación, el único que pudo llenar ese vacío, esa sed, esa necesidad es el Cristo de la gloria. Hoy por eso yo comparto a todo el mundo, a esas mujeres que andan ahí diversas en ese camino, decirles que el Cristo de la gloria puede sacarlas, puede rescatarlas y que no importa su condición en que este.

- Respondiendo la pregunta: ¿Qué nos dice el texto en nuestros días?, los y las participantes centraron su respuesta en el llamado de Dios para que su pueblo predique el mensaje de salvación a las almas, pues ahora la salvación está en todo el mundo y no hay acepción de personas en Jesús. Un participante dijo:

Dice que los campos ya están blancos. Y yo creo que en el día de hoy están más que blancos los campos. Esperando están esos frutos que nosotros lleguemos a recogerlos. Los frutos, las almas, ir a predicar el mensaje del evangelio, proclamar la salvación de Cristo. Y profetizar con esa fe, con esa convicción que Cristo nos ha dado y proclamar el mensaje de redención a las almas.

- La mayoría de los y las participantes relacionaron el pasaje de estudio con otros textos, los cuales eran citados de memoria. Una participante, para explicar el agua que Jesús ofrece a la mujer, dijo:

Pude entender cuando Jesús le dijo a la mujer samaritana de que él le podría dar de una agua, de la cual no tendría sed jamás. Esta mujer, claro está, no entendió la parábola que Jesús le habló. Porque al decirle Jesús que él le podría dar agua, posiblemente Jesús le estaba hablando en una parábola. Pero ella no lo entendió. Ella pensaba que Jesús se refería a una agua igual a la que ella iba a sacar del pozo. Pero Jesús se refería a una agua mejor que esa, es decir, a una agua espiritual, la cual la da solamente Jesús al entrar en nuestras vidas a través de su Espíritu Santo, porque el dijo: ‘Si alguno tiene sed, venga a mí y beba’ (Juan 7,37).

Otro ejemplo es el caso de un participante que para explicar el por qué Jesús no quiso comer, citó otro texto del Evangelio de Juan:

Los discípulos se preocuparon porque Jesús comiera un alimento material, pero él les refleja que su comida no es esa, sino la espiritual, la de su Padre. Según Juan 6,32-35, habla acerca de la alimentación espiritual. Jesús dice en el versículo 35: ‘Yo soy el pan de vida, el que a mí viene no tendrá hambre y el que en mí cree no tendrá sed jamás’. Como vemos, Cristo quería cumplir la misión. Para él era más necesario hacer la obra de su Padre, que interesarse en lo material, en la comida, en la alimentación física.

- Para los y las participantes la Biblia es la palabra inspirada por Dios que contiene el mensaje de Dios, que nos toca, nos aclara la mente y nos hace cambiar cuando la creemos. Un participante dijo que cuando nosotros leemos la Palabra de Dios, conversamos con la Biblia, y nos enfoca qué somos, qué debemos ser y se inicia un cambio. El diálogo acerca de la Palabra del Señor cambia todo.

El mismo participante también dijo que cuando entra la palabra del Señor hay una luz que alumbra. “Como dice su palabra: ‘Es la espada de dos filos que penetra el alma, coyuntura y los tuétanos y discierne los pensamientos’. Y cuando nosotros predicamos la palabra del Señor, no somos nosotros, es Jesús en nosotros”.

Un participante señaló que la palabra de Jesús abrió el entendimiento de la mujer:

El Señor dice: ‘Dame de beber de esa agua’, pero la mujer todavía no entendía qué agua era. Estaba confundida, estaba perdida. Pero a través del diálogo iba abriéndole la mente Jesús, iba dándole una nueva vista. Sabemos que cuando hay diálogo acerca de la palabra del Señor todo viene cambiando, todo viene transformándose en una realidad, porque a través del diálogo comenzó Jesús a enfocar la palabra. Comenzó a hablar el Señor de un don que él entendía bien. Estaba hablando de algo real, algo vivo, algo que la mujer tenía que experimentar, porque en realidad esta

mujer era religiosa, que no entendía nada. Pero mientras el diálogo, ella fue entendiendo.

También la Palabra al ser predicada toca e impacta a las personas. El pecado y la maldad no permiten que algunas personas sean tocadas. Un participante señaló lo siguiente:

Qué interesante que Jesús no perdió la oportunidad de proclamar el mensaje, de exclamar la palabra que el Padre mismo le daba en aquel momento para hacerlo saber a aquella persona, aquella mujer en este caso, que se encontró en el pozo de Jacob. Y le proclamó esa palabra viva y real, esa palabra que tocó su corazón y también la impactó, porque la primera mujer que predicó el mensaje yo creo que fue esta mujer samaritana. Fue y anunció y dijo que había encontrado a uno que tal vez era el Cristo, porque también había estado un poco dudosa. Pero el mismo Cristo de gloria habló con ella. Así le pasa a muchas personas que oyen hablar de Cristo y Cristo mismo muchas veces se revela, pero como están ciegos por el pecado, por la maldad, la iniquidad, no permite que la luz del Evangelio les resplandezca en sus ojos espirituales, en su entendimiento espiritual.

3. Diferencias y semejanzas entre los grupos:

Encontramos algunas diferencias y semejanzas entre los grupos en la forma de acercarse al texto e interpretarlo. Las semejanzas son:

- Poca atención al trasfondo histórico y literario del texto.
- Explicación del sentido del texto a partir de experiencias personales.
- Reconocimiento de que la Biblia es la Palabra inspirada por Dios.
- Dificultad para estudiar la Biblia en pequeños grupos.

Las diferencias son:

- Solamente el grupo de la Iglesia de Dios relacionó el texto bíblico con la realidad nicaragüense.
- El grupo de las Asambleas de Dios mencionó textos de otros libros de la Biblia para explicar el sentido de algunos versículos del pasaje estudiado.
- El grupo de las Asambleas de Dios puso más énfasis en lo que es y hace la Biblia en las personas. En este sentido, la Palabra de Dios tiene poder iluminador y transformador.
- En el grupo de la Iglesia de Dios se reflejó un aspecto de género que se debe profundizar en la investigación: Los varones se identificaron con Abraham, por ser un hombre hospitalario y de fe, pero Sara no tuvo puntos positivos a su favor. Las mujeres del grupo trataron de defender a Sara.

Esta experiencia de lectura de la Biblia fue muy enriquecedora para estos hermanos y hermanas porque, en primer lugar, rompieron el esquema vertical de lectura e interpretación de la Biblia de sus iglesias: Un pastor, un maestro o un predicador en el púlpito exponen las verdades de la Palabra de Dios y los oyentes dicen ‘Amén, Gloria a Dios’ y aplauden. En segundo lugar, les permitió relacionarse con hermanos no pentecostales de otro país y otra cultura. No todas las iglesias pentecostales se relacionan fácilmente con no pentecostales. En tercer lugar, les dio la oportunidad de reconocer que su interpretación no era la única y que hay otras personas en otras partes del mundo y en otros contextos, que también leen e interpretan la Biblia. El grupo de la Iglesia de Dios, por ejemplo, recibió como algo novedoso el énfasis del grupo holandés en el contexto histórico del texto. Este aspecto estuvo casi ausente en el reporte del grupo nicaragüense.

Otro aspecto que sorprendió a ambos grupos fue el énfasis en algunos temas del texto. Hubo temas en común, pero también temas particulares: El grupo nicaragüense consideró los “milagros de Dios” como el tema central de Génesis 18,1-15. Este fue un tema muy importante para explicar el sentido del relato y solamente considerado por el grupo nicaragüense. El grupo holandés consideró como tema central las “promesas de Dios”. El intercambio enriqueció a ambos grupos.

Conclusión.

La Lectura Comunitaria de la Biblia no es algo nuevo, pero sí es algo nuevo para iglesias pentecostales donde no existe la lectura comunitaria, participativa y crítica de la Biblia.

No podemos negar que la Biblia es importante en nuestras congregaciones, hay mucho respeto por lo que ella dice, se memorizan versículos y hasta capítulos completos. Pero también existe la tendencia a aceptar como la interpretación única de un pasaje, lo que ciertos predicadores o maestros con carisma dicen. No es extraño encontrar hermanos o hermanas que al explicar el sentido de un texto expresan: “El pastor dice que ese texto significa...”, o “El predicador X dice de ese texto...”.

En los dos casos que hemos analizado podemos observar que los espacios donde se estudia la Biblia son muy escasos. Estas denominaciones tienen Institutos Bíblicos que responden a sus doctrinas y son muy pocos los miembros que tienen acceso a la educación teológica formal. La Iglesia de Dios en Masaya es una excepción, porque sus miembros invierten en la formación bíblica y teológica de sus maestros y maestras. Sin embargo, en los

pocos espacios donde hay lugar para la reflexión bíblica, el proceso es centralizado por una persona, no es un espacio participativo.

Esta situación nos plantea interrogantes que también nos desafían: ¿Cómo potencializar ese respeto que los y las creyentes tienen por la Palabra de Dios para hacer de la lectura de la Biblia una experiencia que provoque cambios? ¿Cómo influye la doctrina que tenemos alrededor de la Biblia en la manera de acercarnos a ella? ¿Cómo descentralizar el estudio de la Biblia y demostrar en la práctica que su interpretación es una tarea de todos y todas? ¿Cómo introducir métodos de tal manera que hagamos una lectura crítica, contextual y liberadora? ¿Cuál sería la acción del Espíritu si nosotros cambiamos el modelo vertical de la lectura de la Biblia por un modelo comunitario?.

Los desafíos son grandes, por ahora esta experiencia nos ha revelado lo que está pasando a dos congregaciones pentecostales y que podría ser similar en muchas o quizás la mayoría de nuestras iglesias. No hay recetas, pero podemos decir que la experiencia con estos dos grupos ha sido fuente de motivación y esperamos lograr más.

Literatura.

- Gonzalez Campos, William. Guía de Procedimientos de la Comunidad de Institutos Bíblicos CIB: Consejo de Iglesias Evangélicas Pro-Alianza Denominacional.
- CEPAD (Managua: Taller de Impresiones CEPAD, 1985).
- Gonzales Campos, William y otros. La Iglesia de Dios en Nicaragua. Manual Doctrinal Administrativo y Procedimiento (Managua, 2000).
- Sánchez Aguirre, Juan y otros. Doctrinas Fundamentales. Reglamento Interno y
- Estatutos: Asambleas de Dios (Managua, 1996).
- Wit, Hans de. Through the Eyes of Another: A Project on Intercultural Reading of the Bible (Amsterdam, 2001).
- Zub, Roberto. Oficio y Modelos pastorales: Análisis y Reflexiones Sociológicas desde Nicaragua (Managua: Talleres del CIEETS, 1996).

8

Influencia y Desarrollo del Pensamiento Pentecostal entre la Juventud

Verónica Pérez
(Nicaragua / Guatemala)

Introducción.

La historia del pentecostalismo clásico ha ido dejando huellas a través de los tiempos. El Espíritu de poder que se mueve a través de los tiempos ha dejado impresa su presencia en toda la historia de América Latina y el mundo, avanzando a pasos agigantados, mostrando al mundo que el poder de Dios permanece fiel para mantener viva su obra en medio de los tiempos, haciéndola conocer a todos a través de prodigios y señales. Es ahora el momento de recoger lo sembrado y retomar esos aportes importantes que muchos hombres y mujeres fueron dejando en el tiempo sin escribir, sin recopilar. Es hora de hacerles merecedores de todos nuestros respetos y admiración porque decidieron seguir a Jesús sin poner trabas ni tropiezos para que el Espíritu hiciera lo que deseaba hacer, dejándolo actuar en libertad. Esta herencia es la que nos toca recoger ahora a través de la vivencia, del testimonio, de la repetición y, por qué no, dejarlo plasmado en un escrito para testimonio de aquellos que vendrán y retomarán este compromiso.

El alto grado de desarrollo y crecimiento del pentecostalismo en esta área de América Latina han permitido que sea la tradición cristiana más importante en Guatemala. Desde el inicio de la era pentecostal, hasta la fecha, hemos avanzado de manera importante hacia la madurez y la estabilidad de este movimiento que empezó a finales del siglo XIX con el movimiento de renovación en Estados Unidos, alcanzando a Centroamérica. La vivencia de la fe es la que permite tener una fuerza espiritual y que da la capacidad para enfrentar las cosas con valor y sobreponerte ante las situaciones de la vida. Esto ha sido transmitido de padres a hijos, y ahora estamos frente a la nueva generación de pentecostales que si bien han tomado la antorcha en sus manos, han dejado atrás la euforia, el deseo de ser misionero, la espontaneidad

y, más bien, se han sentado las bases para que la juventud retome el estandarte por el que muchos hermanos y hermanas entregaron sus vidas, sus fuerzas y sus deseos de proclamar la Palabra hasta los confines de la tierra, quienes, guiados por el poder del Espíritu Santo, hicieron grandes proezas.

La renovación y transformación del pensamiento pentecostal y nos conduce hacia una nueva visión y misión en el mundo, comenzando por nuestra iglesia local y nacional. Dentro de esta renovación está el desarrollo del pensamiento y de actitudes de la juventud pentecostal, quien está dispuesta a continuar sus luchas, pero bajo su propia bandera y su propia experiencia.

En base a este legado es que hoy existe la preocupación por investigar qué saben los jóvenes acerca del pentecostalismo, cómo lo viven y lo comparten, en qué hemos avanzado y en qué nos hemos estancado, cómo experimenta la juventud los dones del Espíritu Santo y de qué manera viven su espiritualidad. Creo que ellos nos aportarán mucho para el desarrollo del estudio del pentecostalismo.

Al final presentamos las preguntas guía con las respectivas respuestas de los jóvenes seleccionados para la investigación de campo. A través de sus expresiones veremos qué aportes nos brindan estas entrevistas y los descubrimientos que podemos señalar como pautas para seguir trabajando, sus preocupaciones, sus visiones del futuro; también visualizar los desafíos que representan, si son pertinentes y de qué forma estamos preparados para enfrentarlos junto a ellos y, así, encaminar a nuestra juventud hacia la plenitud del conocimiento, para que sigan creciendo constantes en la fe de los padres y de los abuelos pentecostales.

1. Perfil de los entrevistados.

La muestra de nuestra investigación ha sido tomada de 45 jóvenes estudiantes seminaristas. De ellos, 15 son hijos de pastores y 7 son mujeres que se preparan para servir al Señor, sea en el pastorado, la educación cristiana, la alabanza, la pastoral de la juventud, en fin, donde Dios los llame, ya que todos proceden de los departamentos. Usan un lenguaje muy sencillo e ingenuo y sus respuestas están llenas de mucha honestidad, siendo sinceros al expresarse, de manera que no tienen dificultad en aceptar algunas cosas que no han conocido o no han experimentado.

El número de entrevistados fueron 9 jóvenes tomados al azar. El único parámetro utilizado fue tratar de entrevistar a un joven de cada departamento representado en el seminario, para poder destacar los contrastes y las semejanzas que se viven en cada región del país.

La participación de la mujer en las congregaciones es muy importante. Por eso resaltamos que de los nueve entrevistados seis son hijos de pastores y de estos seis, tres son mujeres, es decir, el liderazgo femenino está desarrollando muy fuerte su espacio y su libertad de expresión en las iglesias. Este espacio se ha ido ensanchando cada día más, permitiendo que el uso de la palabra sirva para brindar los aportes que cada una de ellas tiene en su rica experiencia de vida. Estos espacios se han ido generando a pesar de la fuerte oposición que por muchos años ha existido en nuestras iglesias, no permitiendo revolucionar conforme al texto de Gálatas 3,28: “Ya no hay diferencia entre judío y griego, entre esclavo y hombre libre; no se hace diferencia entre hombre y mujer, pues todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús.”

Los jóvenes entrevistados tienen en común los siguientes rasgos: 1) En su mayoría son jóvenes profesionistas en el ámbito medio y han dejado sus trabajos, sus familias, sus visiones de futuro en cuanto a desarrollo profesional se refiere, para optar por un llamado, una convicción que han tomado como un imperativo a sus vidas y a sus compromisos; 2) Su edad oscila entre 19 y 27 años de edad; 3) Han vivido y crecido viendo las experiencias de la presencia del Espíritu y el movimiento que se ha ido desarrollando dentro de la iglesia; y 4) Para muchos éste es el único mundo que han conocido y su cultura está encerrada en este pequeño círculo.

Es relevante notar que el número de hijos de pastores es bastante grande en relación al número de estudiantes en general. Esto llama la atención porque estamos viendo que se está dejando una herencia, o más bien, está habiendo una transmisión de poder de padres a hijos, demostrándose así que la iglesia se está institucionalizando, convirtiéndose en una iglesia que pierde su espontaneidad y ahora es de sucesores, jerarquizando de esta manera el pensamiento pentecostal.

También es importante señalar que cada joven ha tenido que hacer y tomar su decisión a partir de cierta edad, cuando ha alcanzado su autonomía como adulto y ha tenido su propio encuentro con Dios sin el padre como mediador.

Cada joven que procede de un hogar donde los padres son los pastores, lo que implica una carga psicológica que resalta en la respuesta: “Soy hijo de pastor”. Esa frase indica un status diferente dentro de la iglesia y de la sociedad pentecostal debido a las exigencias que la iglesia misma hace con respecto a los hijos de la familia pastoral, es decir, se hace discriminación entre los hijos del pastor y los demás jóvenes. Esto hace que el joven hijo de pastor crezca con una presión adicional a su vida. Esta situación motiva que muchos decidan poner distancia entre el ministerio pastoral de sus

padres y su propia vida. Cosa curiosa que no ocurre con nuestros entrevistados es que ellos desean ser partícipes del ministerio para crear cambios y formar espacios más liberados para la juventud de su generación.

Hoy en día es importante la formación académica, tanto secular como teológica, y la prueba de ello es ver la cantidad de jóvenes que desean ingresar al ministerio, pero antes de hacerlo desean “prepararse bien para servir mejor” (frase de los mismos jóvenes), siendo el objetivo prepararse secular y teológicamente. Ellos no quieren seguir cometiendo los errores del pasado, cuando se daba cualquier explicación de la Palabra, sin mediar ninguna investigación. En este sentido, la iglesia también ha ido abandonando una de sus características importante y tradicional, la cual era dejarse guiar por el Espíritu, siendo él el que condujera sobre qué predicar e indicar el texto desde donde hacerlo.

La influencia recibida desde el exterior y el interior debido al desarrollo del neoliberalismo ha dejado las marcas de un modernismo que nos ha ido intelectualizando, permitiendo que esta expresión religiosa que ha sido llamada la religión de los pobres, se abra ahora con expectativas de vida y desarrollo tanto personal como intelectual y espiritual para sus adeptos.

Entre la pasada generación de pastores y la que los releva existe la gran diferencia de que esta última desea una vida más estable, tanto económica como emocionalmente. En el mercado eclesiástico de la oferta y la demanda un pastor mejor preparado es más solicitado que otro que no desea prepararse y que se estanca en la frase de *la letra mata y el Espíritu vivifica*.

Para una mayor facilidad en el análisis unimos todas las respuestas que los jóvenes brindaron y han sido ubicadas al final como un anexo que nos sirva de fuente de información para estudios posteriores o para seguir profundizando en este tema tan importante y de impacto en nuestros días.

Espero que esto sea el inicio de todo un proceso que nos conduzca a investigar a la juventud pentecostal para conocer de sus expectativas, inquietudes y preocupaciones con respecto a su fe, ya que esta muestra genera muchas inquietudes y preocupaciones que debemos profundizar, desarrollando un proceso de investigación que conduzca a crear parámetros para escuchar a todos los jóvenes de nuestras iglesias.

Fue gratificante para mí poder escuchar desde el interior de cada joven su testimonio, su preocupación por no fallarle a Dios, su vergüenza por no experimentar los dones y toda esa emoción que no se puede reflejar en un escrito, pero al tenerlos frente a mí, noté como sus rostros se iluminaban cuando hablaban de sus sueños y esperanzas, y como se entristecían cuando hablaban del estancamiento que sufre la iglesia de la cual provienen.

Estos jóvenes son el futuro de la iglesia pentecostal, quienes dependen de lo que les transmitimos y heredamos nosotros. De esa manera ellos verán también el futuro y tendrán claro hacia donde se conducen.

2. Con respecto a los dones y su vivencia espiritual.

Es interesante que a pesar de los avances y el desarrollo de la sociedad aún se pueden proporcionar respuestas a todas las situaciones sociológicas que encontramos en el ámbito secular y religioso. Esto no ha afectado en gran medida a la iglesia pentecostal de los pueblos y departamentos, donde se vive un evangelio muy provincial, arraigado en las costumbres de nuestros antepasados y sin perspectivas de cambio o renovación de las viejas formas de conceptualizar al pentecostalismo.

Aquí notamos el énfasis que se hace en el hablar en lenguas, es algo que en la tradición pentecostal no ha variado. Si eres pentecostal tienes que hablar en lenguas, si no, eres otra cosa, es la opinión tradicional, y cuando alguna de las entrevistadas tiene que decir que no sabe que es eso, entonces siente como vergüenza de reconocer que todavía no tiene esa experiencia en su vida. Es decir, la convicción es que se tiene que tener un momento de éxtasis y experimentar estos dones que Dios da a la iglesia para que alguien se pueda sentir un auténtico pentecostal.

Parte de nuestro arraigo consiste en que la tradición pentecostal se ha mantenido y hemos transmitido de generación a generación los valores fundamentales de nuestra cultura y formación, dejando por sentado que son las bases fundamentales para el desarrollo de la teología. La iglesia mantiene su postura en cuanto a las bases fundamentales que les dieron vida y vigor, las que son no perder de vista la relación con Dios y con los creyentes, manifestando esta misma con el éxtasis y el hablar en lenguas, elementos comprobables de que se es y se pertenece a la línea pentecostal. Sin embargo, esta identidad religiosa se ha abierto a nuevas dimensiones, a nuevas prácticas que en el pasado no se tenían como bien vistas y que ahora se han reeducado desde lo tradicional hacía lo nuevo, sin que por ello haya tensiones entre los miembros de la iglesia, sino más bien, que esto ha venido a crear el sentimiento de deseo de un servicio profundo por la comunidad.

La experiencia religiosa se centra siempre dentro de la persona misma, trayendo lo sagrado para hacerlo parte de la vida y dando respuesta a las necesidades básicas del ser humano. Esta vivencia, que pertenece a la conversión, es vital e importante en el desarrollo del ser como persona, ya que a partir de allí es que se encuentra la aceptación delante de Dios y, después, delante de la comunidad circundante.

En cuanto a la vivencia de la fe, el joven también lo valora como muy importante para el desarrollo de su vida y su crecimiento espiritual, el que tiene que estar relacionado con su propia vivencia. Para este crecimiento se cuentan los ejercicios espirituales como el medio de acercarse a Dios, experiencias vividas que para la persona son su espacio de identidad. Y será a partir de su propia experiencia que podrá establecer su relación con los demás. Es el modelo transmitido a través de los valores que los padres les han heredado. Como parte de ello, los hijos hablan acerca de esta fuerza dinámica que ha sellado la labor pentecostal a través de los tiempos, espacios y costumbres.

Se nota la importancia y la preocupación de los jóvenes por mantener el contacto con su fe. Este contacto los conduce a una vida de experiencias que, al compartir, transmiten sensiblemente la sinceridad y la sencillez con que abordan la vida devocional personal. Es decir, han dado el salto de la herencia transmitida por los padres a una vivencia más clara y definida de su fe, la que los conducirá a ser los precursores de los nuevos pentecostales que dirigirán a la iglesia hacia los nuevos cambios, sin desviarse de las bases fundamentales del pentecostalismo.

Los pentecostales de la primera generación partían del cambio radical en sus personas. El Espíritu venía y los llenaba tomándolos, transformándolos, haciéndoles personas de valor frente a la sociedad, sacándolos de lugares miserables, llenando el vacío en sus vidas, cambiándoles totalmente su personalidad y la actitud ante la vida. También dejaban de tomar, de ser irresponsables, se convertían en gentes de bien y de buen testimonio para los que se hallaban a su alrededor.

Esa experiencia ingenua, sin afán de explicación y, a la vez, sencilla, de las formas como actuaba Dios en sus vidas, ha pasado a ser la experiencia de los padres, quienes experimentan la gracia, el poder y la presencia del Cristo resucitado. Esa vivencia es la que el joven no ha visto, ni vivido; esta catarsis, esos cambios emocionales radicales sobre los problemas ético-sociales, solamente los han recibido como testimonio de sus vidas. Un problema con el que se enfrentan es saber cómo heredar la espontaneidad del encuentro con el Espíritu. No se pueden fabricar dones por herencia o por deseo de ganar credibilidad delante de la congregación y la sociedad. Es por eso que la juventud tiene que visualizar con nuevos ojos su contacto con el poder y el cómo vivir esta relación sin que sea una carga que se hereda de los padres a los hijos.

Las motivaciones para buscar la catarsis no son las mismas que sirvieron en el pasado a los padres. Sumado a esto las expectativas de la familia, más sus propias crisis personales de adaptación y de búsqueda por tener

una propia identidad es lo que los lleva muchas veces a salir a pecar para tener de que arrepentirse y poder contar algo propio que no sea heredado, un testimonio propio de su fe viva y eficaz.

3. ¿Qué define a un pentecostal, según la juventud entrevistada?

Es interesante la variedad de respuestas que encontramos. En primer lugar, giran en torno a lo externo. Siempre es importante el cuidado con el vestido y el arreglo personal, pero también es notorio que esto sólo tiene que ver con la mujer. Esta posición ha quedado enmarcada en un ambiente rural, donde las iglesias se han detenido en las transformaciones sociales y los avances culturales, no así en las iglesias urbanas, que han dejado atrás esta tradición permitiendo que la mujer se arregle, aunque de manera decorosa y con cuidado todavía.

En segundo lugar, la experiencia de la conversión siempre está ligada al cambio de vida que se desarrolla a partir del compromiso que se adquiere con Dios. Es de suma importancia el énfasis que encontramos en las respuestas. Es el Espíritu Santo obrando en la vida, valor que no ha variado entre el pentecostalismo clásico, el valor que se mantiene como fundante del desarrollo, crecimiento y expansión de esta religiosidad popular.

En tercer lugar, encontramos que la liturgia juega un papel importante dentro de la tradición pentecostal, ya que es parte de la propia identidad: su alegría, la forma de expresión corporal, la música, los cantos, en fin, toda la expresividad, cien por ciento, debe ser en cuanto a la alabanza motivo de libertad y no de opresión. La música y la letra están preparadas para nutrir, para dar ánimo y seguir inculcando la presencia del Dios vivo.

En cuarto lugar, ha pasado a segundo plano el desarrollo del pensamiento escatológico acerca de la venida del Señor, el rapto de la iglesia, etc. Ya ninguno se plantea esta idea como algo prioritario, ha pasado a ocupar un lugar secundario en la nueva generación. Ya no se sienten amenazados por las ideas escatológicas, ahora desean ser protagonistas de cambios en este mundo, quieren ser parte activa de su historia, están saliendo del anonimato y lo que más desean es ser alguien dentro de la organización donde sirven.

Para cerrar este tema es también importante señalar que los jóvenes están reinterpretando su mensaje. Ahora desean involucrarse más en el servicio social, como medio activo de la evangelización. Ya no desean ser ahísticos, ni alienados, sino sujetos participativos de los procesos de cambios de las iglesias y comunidades donde son enviados. La identidad del pentecostal en este siglo ha causado crisis en el desarrollo del pensamiento juvenil porque los ha hecho repensar su posición en la sociedad. Qué espacio y tiempo

ocupan ahora y cuáles quieren ocupar, hacia dónde se quieren dirigir junto a las iglesias que están sirviendo y, en fin, aportar algo importante para la historia, son preocupaciones constantes en ellos.

4. Las diferencias que los jóvenes encuentran entre un pentecostal y un neopentecostal.

El desarrollo del neopentecostalismo en Guatemala ha sido muy fuerte y ha creado tensiones en las iglesias de corte tradicional debido a que tienen una apertura hacia lo novedoso y porque el neopentecostalismo posee una fuerza de atracción importante, de tal manera que muchas iglesias pentecostales están siendo atraídas hacia él, debido a la misma situación de búsqueda de lo novedoso y de intento de salir de la monotonía de las iglesias tradicionales.

Las opiniones expresadas por los jóvenes nos dejan la duda de que si ellas han sido aprendidas o si ha sido parte de su vivencia y del conocimiento adquirido. Una gran diferencia que se puede notar es que se habla de un liberalismo entre los neopentecostales y de una falta de compromiso hacia Dios y la iglesia.

Ya no se usa la Biblia como parte central de la práctica litúrgica, sino que se usa más el canto dinámico, activo, que llama a entretener y no a edificar y a formar vidas.

Esta forma de ser, de mega-iglesias, ha dejado como consecuencia que se pierda la identidad con las cuales crecieron las pequeñas iglesias, rodeadas de compañerismo, amor, cuidados, donde todos se conocían y cuidaban unos de otros.

Esta nueva forma de iglesia es más individualista, basada en que las personas que asisten muy difícilmente se conocen unas a otras, vienen de muy lejos con el propósito de que no se vinculen en sus vidas, e inspiradas en la teología de la prosperidad.

También mencionan que la iglesia neopentecostal ha llegado a cierto libertinaje porque ahora lo que hacen es un baile, lo que califican de “puro deseo de la carne”.

Son iglesias que amenazan y a la vez atraen a la juventud. Esta juventud tiene que aprender a discernir qué puede tomar para su propia vivencia y qué debe rechazar bajo el criterio de “no útil para la iglesia”.

5. Conceptos y opiniones con respecto a la iglesia católica y las iglesias tradicionales.

Nuestro pasado nos ha dejado de herencia de una rivalidad que viene desde la colonización, con la ayuda de la iglesia católica, y ésto nos ha sido transmitido a través del sentimiento de rechazo y discriminación de parte de la iglesia oficial. Este sentimiento de rechazo ha sido transmitido y fomentado desde el púlpito, tanto por los pastores, como por los sacerdotes.

Esta herencia tiene que ver con las raíces políticas e ideológicas bajo las cuales entró el protestantismo en América Central, siendo utilizadas para apoyar una línea de pensamiento liberal en contra del poder conservador que por siglos había dominado en nuestra tierra. Por ejemplo, en la actualidad, las iglesias evangélicas necesitan tramitar una personería jurídica para poder existir legalmente; son vistas como parte de la sociedad civil, que necesita cumplir ciertos requisitos, los cuales son sinónimo de discriminación ya que la iglesia católica no lo hace. Además, tenemos que en el ámbito religioso se nos enseñó a aborrecer todo lo que tenga que ver con la religiosidad católica, debido a las posiciones fundamentalistas en cuanto a la idolatría, jerarquía, poder, etc.

Partiendo de este contexto es fácil deducir que los jóvenes, debido a sus valores heredados, manifiesten también su aversión hacia la iglesia católica y, por ende, a otra iglesia protestante que no piense igual que las pentecostales. Analizando las respuestas en su conjunto notamos que, a nivel general, no expresan sentimientos negativos, sino más bien, que están en la fase de la aceptación del otro y del respeto hacia la otra parte, aduciendo que es Dios quien tiene la última palabra y que cada quien busca a Dios a su manera. Esto nos indica que se ha dado un salto en la historia, salto que permite, entonces, un mayor acercamiento hacia la otra parte, donde se le brinda el espacio como vía de comunicación religiosa y como organización institucional. La intolerancia que existía, por lo menos en apariencia, se ha convertido en tolerancia y aceptación de parte de la línea más fuerte del protestantismo: el pentecostalismo.

6. Los desafíos para la iglesia hoy.

Uno de los grandes desafíos que se perfilan en estas entrevistas es la preocupación de los jóvenes porque la educación teológica llegue hasta los últimos rincones donde hay una iglesia, para no seguir cometiendo los mismos errores que se han cometido en el pasado. Ellos sienten que por falta de preparación las iglesias se han estancado y se han mantenido en posiciones muy conservadoras desde los años 70. Es necesario que haya cambios sustanciales que permitan una evolución a la iglesia y que favorezcan a la juventud en su totalidad.

La iglesia se ha ido quedando rezagada en la historia de la sociedad. Mientras la sociedad se moderniza, cambia, usa la tecnología que está a su servicio, la iglesia se ha estancado, no avanza al mismo ritmo del mundo, más bien, se encierra en sí misma y no se abre a los cambios que se puedan lograr con el uso de lo nuevo. Por eso es una preocupación de la juventud de que la iglesia se desempolva y camine al ritmo del modernismo, que no se quede atrás, que no siga aislada del mundo.

Para darse a conocer es necesario que la iglesia pentecostal avance, que se haga conocer a la par tanto por el testimonio espiritual, como por la realización de la labor social, es decir, que el evangelio sea predicado y vivido en la práctica, en la ayuda al necesitado, sea quien sea éste, y que salga del encerramiento en que se ha mantenido hasta ahora.

El descenso que se ha dado en la iglesia en cuanto a crecimiento numérico y espiritual está preocupando a los jóvenes y se ha convertido en un desafío. Descubrir el porqué la gente viene y se va, descubrir por qué no hay una estabilidad en cuanto a los miembros que llegan a la iglesia, por qué se mantiene un número determinado y de ese número no se pasa. ¿Qué está pasando? ¿Qué hace la iglesia para tratar de retener a sus adeptos? Todas estas inquietudes son expresadas a través de sus respuestas. Entonces es un desafío pensar en una iglesia más abierta, con más oportunidades y que esté dispuesta a los cambios que beneficien a la iglesia misma.

Los jóvenes lo expresan en dos argumentos, principalmente. Uno es que la gente viva de manera diferente, que no sigan reinando el egoísmo y el rencor, sino que la iglesia sea una iglesia de poder, de cambios transformadores. Pero también expresan que lo principal es ganar almas para Cristo, es decir, la meta sería que las iglesias se mantengan llenas de personas.

Otro desafío es el de ser una iglesia pentecostal más abierta y dispuesta al diálogo con otras iglesias, o sea, tenemos que empezar a tratar seriamente el tema del ecumenismo.

Conclusiones.

El camino recorrido por el pentecostalismo ha sido largo, extenso, fuerte, lleno de visiones, crecimiento, desaciertos; muchas veces dudas, afirmaciones, victorias; abriendo perspectivas en el tiempo y el espacio, dejando en el recorrido el testimonio del conocimiento del poder de Dios.

Tenemos un gran espacio sin investigar y esto tiene que ver con toda la población juvenil de nuestras iglesias. Esta muestra tomada de un pequeño grupo nos abre pautas para continuar escuchando a la juventud, poner atención a lo que tiene que decirnos a nosotros los que tenemos mucho camino reco-

rrido y que probablemente hemos perdido esa visión que ellos sí logran percibir aún en medio de sus crisis existenciales y de su vivir cotidiano, descubriéndose a sí mismos.

Creo que dentro de unos diez años, en este mundo cambiante, las repercusiones de este pensamiento tendrán su desarrollo y aceptación, porque quienes nos heredarán en la lucha serán estos jóvenes con una visión diferente a la que tuvimos nosotros. Jóvenes que viven en un mundo diferente que reclama, también, las formas de cambios y transformaciones pertinentes para la época en que vivimos.

Entrevistas a jóvenes seminaristas de las diferentes regiones.

1. ¿Qué experiencia tienes en la iglesia?

- Yo nací en un hogar cristiano, soy el mayor. Mi papá era un alcohólico, vivía en una familia desintegrada, pero Dios llamó a mi papá y dejó los vicios y de los hijos yo soy el primero. Mi niñez la pasé en la escuela dominical, pero a los doce años me alejé. Pero nuevamente a los quince años Dios me hace un llamado directamente y me dice: “ Yo te he escogido y te llamo”. Y es allí donde comienza mi vida en la iglesia.

- Bueno, al convertirme pasé algún tiempo en las bancas, luego llegué a servir en el Juvenil y fui administrador de la iglesia donde soy miembro, y ahora estoy aquí estudiando en el Seminario Bíblico. Me convertí hace 2 años, cuatro meses.

- En la iglesia [en] que estamos tengo poca experiencia porque llegué hace un año y comencé a involucrarme con los jóvenes porque son diferentes. Mi familia procede de Santa Rosa y mi papá es pastor desde hace 30 años; nací en un hogar cristiano y pentecostal.

- Bueno, empecé involucrándome como maestra de niños, como directora de jóvenes de la iglesia local y del distrito. He desempeñado cargos también, he desempeñado cargos dentro y fuera de la iglesia. Nací en un hogar cristiano, mi papá es pastor desde hace 28 años. Han pastoreado en diferentes lugares y ahora regresaron a Jalapa en el ministerio.

- Soy hijo de pastor, mis padres tienen 25 años de estar pastoreando y yo crecí en un hogar cristiano. Gracias a eso es que yo he llegado a estar en esta iglesia, he trabajado como presidente de jóvenes, he trabajado con los niños como maestro, muchos cargos dentro de la iglesia.

- He trabajado como presidente de los jóvenes y como secretario, pero mi vida mayormente ha estado en la iglesia. Yo crecí en una iglesia porque soy hijo de pastor,

pero en el momento que yo reconocí que tenía que aceptar a Jesucristo como mi salvador fue hace 6 años.

- Primero soy hijo de pastor, y eso como que me ha ayudado a mí [para] conocer a cierta profundidad lo que es la iglesia, el sistema de gobierno y algunas problemáticas que se dan dentro de la misma. Por ser hijo de pastor, como que la iglesia quiere ver en uno a un ángel; entonces como que uno tiene ciertas limitaciones. He trabajado con los jóvenes, me gusta mucho trabajar con ellos por el dinamismo que en ellos hay, y en la alabanza, en el ministerio de alabanza.

- Bueno, la decisión la tomé y sentí realmente que debía buscar las cosas de Dios una vez que estaba tomando con un amigo, y nos pusimos a platicar de lo que era la vida en sí, y de las cosas que vivíamos, y desde ese entonces decidí servirle al Señor. No acepté allí en la mesa de tragos, sino que tomé la decisión de otro día ir a la iglesia. Tenía 23 años y, entonces, como nos comprometimos con un compañero a seguir las cosas de Dios, decidimos que juntos íbamos a buscar los caminos de Dios. Entonces quedamos que otro día, a las 7 de la noche, íbamos a ir a una iglesia. Pasó el día y al otro día fuimos a la iglesia, pero ese día no hicimos el acto de fe porque el pastor no hizo llamamiento ni nada, entonces regresamos a nuestras casas, pero yo con el deseo de hacerlo y servirle al Señor. Quince días después lo hice. Entonces llegué a la iglesia solo. Recuerdo bien que el pastor estaba predicando en kekchi. Él hizo llamamiento y lo hizo en kekchi. Supuestamente yo no le entendía, pero estaba consciente que lo que estaba haciendo era el llamamiento. Entonces, pasé y dije que estaba para aceptar a Cristo como mi salvador.

- Mi papá ha sido pastor siempre. Desde que nací en un hogar cristiano la mayoría de nuestro tiempo ha sido una relación con la iglesia, nunca he estado fuera, pero personalmente a los 15 años comprendí mejor las cosas del Señor y fue cuando más me sometí a querer buscar el significado de ser cristiana. Siempre me ha gustado participar más con niños y con la juventud, y he tenido a cargo a las señoritas jóvenes, me he interesado más por la formación de las señoritas, no solo espiritual, sino que también en el sentido de moral y la vida secular.

2. ¿Has experimentado los dones del Espíritu Santo? ¿Cuáles?

- Sí. Palabras de ciencia, palabras de sabiduría y el don de fe.

¿Cómo es eso de palabra de ciencia, de palabra de sabiduría?

¿Cómo sabes que es eso?

- Una vez yo estaba llorando en el altar porque a todos les estaban profetizando y a mí me dejaron en medio del grupo donde yo estaba; yo lloraba y le decía: “Señor, ¿por qué a mí no?” Y llega un hermano y me dice: “Herson, así dice el Señor: *Tú me has perdido palabra de ciencia, de sabiduría y fe*”; y desde ese momento, me dice en

la profecía: “Lo que has pedido, recíbele, porque Dios ha escuchado tu oración.” Cuando me di cuenta que tenía una soltura de palabra al predicar y la gente me pedía y me decía, hasta cierto punto me decía: “Enséñenos un poco la Biblia”; y a pesar de que no había estudiado la Biblia yo entendía pasajes de la Biblia y los discernía y les daba una respuesta a lo que los hermanos me pedían.

- Sí. El don de lenguas. Fue un domingo por la tarde con un evangelista, el Señor lo usó con el Espíritu Santo. Desde esa vez he hablado lenguas. Fue porque el evangelista impuso mano sobre mí; yo sentí la presencia del Señor más fuerte, el llanto, el gozo y empecé a hablar nuevas lenguas.

- He experimentado el don de ... no mucho los he experimentado ...

- Sí. He experimentado el don de profecía, el de liberación y el de imposición de manos. Ha sido una experiencia bastante bonita, he visto muchas liberaciones que de verdad me han dejado admirada.

- Los dones los he experimentado y Dios me habló por medio de profecías y me los confirmó. En cierta ocasión llegó una señorita a la iglesia y estábamos sacando una semana de ayuno. Recuerdo perfectamente, llegó el último día, ya cuando nosotros estábamos finalizando, estábamos cansadas, débiles porque el ayuno fue de corrido sin beber agua, sin comer, sin nada, entonces ella llegó a que oráramos por ella y entonces allí cuando estábamos orando por ella cayó con un mal espíritu y un demonio dentro de ella hablaba y decía cosas muy feas, y nos pusimos a orar y de repente la pastora me dice que Dios decía que impusiera mis manos, y cuando las impuse ella fue liberada. En cuanto a las profecías, muchas veces dí varias profecías; la que más recuerdo es que estábamos en otro momento sacando ayuno, y allá los martes es ayuno de dama. Ella llegó y estaba orando en un rincón. Entonces, la verdad no sentí a que hora Dios me tomó, me levanté del lugar donde estaba y fui donde ella estaba y Dios le habló por medio de mí. Ella en la noche testificó profecía que había sido dada para ella y la verdad yo no sabía nada.

- El de hablar en lenguas y fue una experiencia maravillosa, comencé a llorar, fue estando aquí en el seminario, fue un 8 de febrero del 2001, en la iglesia del hermano Isaú y comencé a llorar y llorar. El 10 de febrero volví a ir a la iglesia y allí si hablé en lenguas, fue algo maravilloso, cuando ya sentí tenía las manos levantadas arriba, y estaba hablando, llorando y gritando y un montón.

- Sí. Más que todo el don de lenguas. Eso fue hace poco. Quizás antes yo no me involucraba en buscar dones espirituales, pero cuando vine a estudiar al seminario fue cuando pude recibir ese regalo de Dios. Fue un día viernes en la noche, en un servicio donde se habían dedicado esos cultos a buscar de la presencia de Dios, fue allí donde por primera vez el Señor me bautizó con su Espíritu y me dio el don de hablar en lenguas. Sentí una comunión más cercana con Dios, el servicio se terminó y yo quería seguir orando y no quería dejar de orar. Vine aquí al seminario y yo

seguía orando porque fue en una iglesia cercana a este lugar, pero puedo decir que fue una experiencia maravillosa que yo podía sentir que estaba cerca de Dios.

- No, en mi vida no. Quizás porque uno tiene ciertos aspectos que descuida o requisitos que uno no llena. Según nuestra declaración de fe, dice que el bautismo del Espíritu Santo es subsecuente a la limpieza del corazón, y como que en veces uno actúa de una mala forma que lo priva a uno de gozar de los dones del Espíritu Santo, aunque me considero pentecostal. Pero un don que he desarrollado ha sido la música y me gusta mucho, y desde los 10 años empecé a ejecutar algunos instrumentos hasta hoy, y me desarrollo en ella. También me motivé a venir a estudiar porque desde pequeño he tenido en mi corazón el deseo de ser un predicador de la Palabra del Señor, y el haber nacido en un hogar cristiano, y especialmente en la familia pastoral, creo que es un medio por el cual Dios también me está llamando a formar parte de un ministerio, especialmente lo he tomado así, el ministerio del pastado, mi deseo de predicar el evangelio.

- En sí, a lo que respecta a dones no puedo decir de qué ... lo he manifestado de diferente manera. He manifestado bastantes, solo de alguna forma creo que sí, pero no a la plenitud que se diga. Por ejemplo: la paciencia. Yo he sido una persona bastante violenta, verdad, y desde el momento que acepté a Cristo las cosas cambiaron, comencé a ser una persona diferente. También he trabajado a nivel local de la iglesia como secretario, como diácono, incluso, dentro de la misma iglesia estuve trabajando como obrero. En cierta oportunidad el pastor se fue y se me dio la oportunidad de servir en la iglesia, y a nivel de distrito como director de niños. Yo no tengo la experiencia del Espíritu Santo en mi vida.

- Sí, en algunas ocasiones. No siempre, por ejemplo, bueno, el Espíritu Santo obra cuando él desea y es espontáneo. Por ejemplo, por medio de la oración un niño con convulsiones, pues recibió sanidad. Y una anciana. También en diferentes ocasiones se ha manifestado al servicio de la iglesia. Personalmente no creo poseer el don de sanidad, pero estoy convencida que Dios lo usa a uno como un instrumento según la necesidad de la persona y es espontáneo el momento en que se necesita.

- La doctrina de la iglesia clasifica los dones de manera especial. He experimentado varios de éstos, pero son repentinos, algunos como el discernimiento de espíritu, conocer a otras personas, su intención sin que yo sepa quien es esa persona, saber qué hay dentro de ella, como que no engaña a uno, y uno está consciente de que puede ser aparente cristiana y no lo es.

3. ¿Cómo vives tu espiritualidad, tu fe con Jesús?

- Es algo maravilloso. Quiero decirles que en la estadía en el seminario yo no entendía por qué yo sentía que alguien me tocaba en mi cama y me decía, y oía una voz que me decía: "Herson, levántate", y Dios me hacía que me levantara y orara, y yo le decía: "Pero Señor, quiero dormir", y él me decía: "Herson, tienes que orar". Enton-

ces ha sido una estrecha comunión con Dios mi estadía aquí en el seminario. Oraciones, ayunos e, incluso, vigiliias, que me han tocado hacer que no las he programado, pero que Dios me llama a hacerlas.

- Bueno, se convirtió un poquito más íntimo en la oración y en la búsqueda. Trato de vivir una vida más práctica, trato de cumplir con lo que él nos manda, siendo obediente, cumpliendo. Trato de cumplir lo que está escrito, los mandamientos, el amar al prójimo, la fe vivirla.

- Hasta ahorita, desde hace dos años me he estado restableciendo bastante, ya que eso de que crecí en un hogar cristiano no toda la vida fui cristiana, verdad, hubo un tiempo de decaimiento y hasta ahorita últimamente me he estado metiendo más en las cosas de Dios, las he experimentado más. Tuve un sentimiento cuando estaba estudiando en básicos, siempre me decía que cuando terminara mis estudios seculares me iba a meter a estudiar, pero fue el año pasado que le dije a mi papi que quería meterme al seminario y trabajar de lleno, completo, con la iglesia, y me gusta mucho predicar y quise aprender a predicar, y como no podía, por eso estoy aquí.

- Tengo mis secretos con Dios yo también. A veces leo la Biblia, cuando ando por la calle ando platicando con Dios, yo solita, dándole gracias a Dios, cosas así. Aquí es un poquito difícil, pero cuando estoy en mi casa siempre lo hago. Muchos estudios y trabajos no dejan que haga ayunos, y a mí me evitaron seguir haciendo ayunos porque me enfermé. Y a veces escondida los hago.

- Pues oro en las noches, en las mañanas leo la Biblia, a veces se me olvida cuando estoy muy cansado, pero le pido perdón a Dios y los ayunos los hago sólo los miércoles.

- Mi fe con Jesús ha aumentado cada día más, conforme yo voy conociendo, viendo y teniendo las experiencias dentro del evangelio, especialmente con Jesús. Mi fe se va aumentando en un cien por ciento.

- Mi espiritualidad la vivo en oración, en ayuno, en meditación de la Palabra del Señor, tratando de entrar en un momento íntimo en una relación muy estrecha con él, para edificación mía. Mi fe en Jesús es pues sólida, es algo que yo he tenido y he abierto mi corazón y he entregado mi vida al Señor.

- Bien, desde el momento que acepté al Señor Jesucristo he tratado de vivir lo más íntegro con el Señor y me he puesto disciplinas espirituales. Por ejemplo, trato de ayunar un día a la semana, vigiliar yo solo. Trato de vivir mi fe.

- Es un concepto personal. Pienso que muchas personas hacen una religión en su vida y se martirizan queriendo vivir una vida cristiana, tratando de poner obstáculos, que todo es pecado, son muy tradicionales, son muy pesimistas. Yo no creo que tengo una mente más abierta, muchas cosas no me estorban. Trato de no salirme de

los parámetros morales, seguir las instrucciones y la doctrina de la iglesia, conservarla, sin dañar la mente de otros cristianos.

4. ¿Qué es lo que según tú, hace que un pentecostal sea pentecostal?

- Un pentecostal sea un pentecostal ... ay, ay, ay. Cuando vive conforme la palabra del Señor y anda conforme a la Palabra del Señor y respeta la Palabra del Señor. Eso es lo que hace que un pentecostal sea pentecostal.

- Dentro de nuestra cultura de las iglesias, ser pentecostal es cantar alegremente, gritar, llorar, saltar. En todos los aspectos de la vida, depende de cada persona como viva su relación con Dios, pero un pentecostal va a enfocarse en la liturgia. Alguien que es pentecostal va a gritar a la hora de un culto y el que no es pentecostal no, pues. En las Escrituras y predicaciones es más eufórico, más efusivo, usa la Palabra del Señor a la hora de predicar, y el que la recibe, la recibe con el mismo gozo, los “¡Aleluya!”, los “¡Gloria a Dios!” son parte del culto. Tendría que ser algo normal cumplir, ser obediente, tener relación con Dios, es más efusivo, lo muestra mucho a la hora de orar y hablar con Dios. Por la forma en que adora a Dios.

- La persona que tiene manifestación de lenguas, habla en lenguas, cumple la disciplina de la iglesia, no baila, usar pelo largo, no se pinta, tiene que haber diferencia entre el no cristiano y el cristiano, el pelo no se tiene que cortar, eso creo yo que es ser pentecostal.

- No sé. Ser pentecostal es la forma en que alabamos a Dios, nuestro aspecto físico nos hace diferente a los demás.

- Bueno, en nuestro medio se puede decir que es aquel que recibe o que cree en el bautismo del Espíritu Santo, que cree en los dones espirituales y cree en todas las manifestaciones del Espíritu. Es muy conocido, se conoce por la fiesta que hubo con los judíos, que es la fiesta donde el Espíritu Santo se derramó. En nuestro medio decimos que somos pentecostales cuando dentro de nosotros decimos que existe lo que es el Espíritu Santo. La iglesia pentecostal tiene sus limitaciones, en lo que es respecto a los miembros, pero sí busca la perfección, porque todos los miembros buscan alcanzar lo que es los dones espirituales.

- Muchas veces depende de la persona, porque según veo yo, tenemos al pentecostal como que es alegre en los servicios, no son servicios así tristes, pero depende del lugar, porque si vamos allá, a Izabal, la gente todavía es muy tradicional y tienen unas costumbres que ya las tienen como ritos, y no los dejan. Por ejemplo, una persona, en muchos lugares, la gente se fija si anda con un vestido corto. La falda corta es un pecado para ellos, y nos ha costado que la gente entre en el ámbito social.

- Según mi criterio es el Espíritu Santo en la vida del creyente. Se manifiesta el pentecostalismo en la vida de la persona cuando ella le da lugar al Espíritu Santo para que obre o se mueva dentro de la persona.

- Bueno, cuando hablamos de pentecostal lo primero que viene a nuestra mente son manifestaciones espirituales sobrenaturales del poder del Señor, es decir, el poder del Señor está manifestándose en la persona, entonces tenemos la idea que es pentecostal. Se manifiesta en hablar en nuevas lenguas, interpretación de lenguas y profecías, y así se muestra que es evidente la presencia del Espíritu Santo. Aunque hoy en día no es fuerte el hablar en lenguas, y la verdad no sé que ha pasado, podríamos decir que hemos descuidado esa área, la búsqueda realmente de la manifestación del Espíritu Santo. Esa puede ser una de las razones que hoy no se manifieste como antes ese poder.

- Bueno, la relación que tenga con Dios, por medio de la oportunidad que él le permita al Espíritu Santo obrar a través de él, siendo dócil, sobretodo, teniendo fe porque el Espíritu Santo no obra si no hay fe.

5. ¿Cuál es la diferencia entre un pentecostal y un neopentecostal?

- Que el pentecostal está aferrado o vive conforme dice la Palabra del Señor y el neopentecostal muchas veces hay cosas que encuentra y que dice. Bueno, eso no es así porque Dios lo que quiere es el corazón y no el cuerpo. Entonces el pentecostal dice no Dios quiere el corazón y quiere el cuerpo. Juega un papel importante en el pentecostal la alabanza, ya que la Biblia dice que Dios se mueve en medio de la alabanza de su pueblo y yo he aprendido que la alabanza, cuando el músico, el director de la alabanza, da a conocer una verdadera alabanza, dentro de la iglesia se mueve un ambiente especial y da una abertura o abre una puerta para que la Palabra de Dios llegue y la gente la reciba con mucho entusiasmo. Que admiro al neopentecostalismo por la alabanza que el pentecostal no lo tiene. Sí tiene alabanza, pero no es motivadora. Llegan y cantan sólo por cantar, mientras que el neopentecostal están creando nueva alabanza y el pentecostal se queda sólo con lo antiguo, y sólo con lo antiguo y no crea nada nuevo.

- Hoy en día hay mucha diferencia. Las iglesias pentecostales están de nombre y el neopentecostal es un poco más dinámico en su discipulado y tratan de buscar a Dios, pero no comparto su liberalismo en el sentido de que aceptan muchas cosas en la vestimenta de las personas. Ellas pueden llegar como gusten a la iglesia y para otras personas eso es traba.

- El neopentecostal es muy liberal, no tiene mucha diferencia entre el que es cristiano y no cristiano, se parecen bastante en sus actitudes y ellos piensan que Dios mira el corazón y no lo exterior. Para mí un pentecostal cree que Dios mira lo interior y exterior, y del corazón sale hacia fuera todo, y Dios ve lo exterior.

- Lo dicho anteriormente, o sea, que los neopentecostales son más liberales, digo yo. También eso de su forma de vestir y su forma de ser. Es lo que hay en nuestro corazón se refleja en nuestro rostro y nuestras actitudes.

- Bueno, pues el pentecostal tiene sus tradiciones y el neopentecostal no. Ya ellas usan pantalones, se pintan, pasan así al púlpito muchas veces. Esto es en algunas iglesias. Pero en lo que corresponde a mi persona, Dios mira como quiere mirar a las personas y no tengo problemas de criticarlas.

- Quizás porque el pentecostal vive de una forma tradicional y el neopentecostal es como que da más libertad a las personas. Se puede decir que esa es la diferencia entre los dos.

- La diferencia la podemos ver en el neopentecostal porque ha llegado a cierto libertinaje. Lo puedo ver así con relación a la danza. El pentecostal cree en la danza según el Espíritu Santo, pero el neopentecostal ha desarrollado una danza que podemos llamarle como baile, puro deseo en la carne.

- En sí, no tengo muy claro lo que es el neopentecostal o lo que el neopentecostal vive. De lo que tengo conocimiento es que el neopentecostal es algo que realmente se diferencia entre el pentecostal porque el neopentecostal es más liberal. Sí, es más liberal en su culto, liturgia y todo eso.

- Tal vez que las personas que son de carácter pentecostal son muy tradicionales y conservadoras en todos sus aspectos, tantos espiritualmente, como cuidan la apariencia física. Ahora una persona que es neopentecostal, como su nombre lo dice, tiene otro pensamiento, son más liberales, no son muy conservadores en algunos aspectos y, aparentemente, una persona pentecostal diría que no tiene nada de pentecostal.

6. ¿Qué concepto tienes de la iglesia católica?

- La respeto mucho. Pienso que es uno de los medios que, hasta cierto punto, creo, desde mi punto de vista, que Dios está permitiendo esa iglesia para que mucha gente llegue a los pies de él, porque ahí se predica la Palabra. Hay unas cosas, por ejemplo, la idolatría, que la practican ellos. Pero si lo tomamos desde ese punto de vista, de que se está enseñando la Palabra, por ejemplo, algún sacerdote va a decir: *allí en la Biblia encontramos que Dios amó al mundo*, y esa palabra va a llegar al corazón de la persona, entonces, cuando Cristo los llame, hasta cierto punto van a tener un conocimiento de lo que es, a lo que los está llamando el Señor y que se arrepientan de lo que están haciendo.

- Uhm ... Es una iglesia que anda tratando de sobrevivir hoy en día, porque es una tradición nada más, una religión de nombre, no creo que tenga mucho que ofrecer a las personas. Son sólo de nombre nada más.

- Uhm ... pues la respeto bastante porque tienen mucho respeto a su iglesia. Hay mucho que sacar de ella, copiarle de ella, ya que la respetan bastante. Las misas, no he entrado a una misa, pero por lo que he escuchado, respetan mucho la misa, no platican y la respetan bastante.

- La respeto mucho y siempre he admirado a la iglesia católica. He entrado a la iglesia católica pero nunca he estado en una misa, pero sí, de la calle he visto que hay mucha reverencia, los niños allí no andan corriendo, la gente desde que llega se hinca y, no sé, es una ... hay una reverencia grande y una vez que entré a la iglesia católica decía silencio por todos lados, y eso es muy respetable, y otra cosa también es que ellos respetan nuestra denominación.

- Pues el concepto que yo tengo es que son muy tradicionales en un sentido y muy liberales en otro. Tradicionales es que cuando están dentro de la iglesia apenas dejan que uno se mueva, son muy delicados con sus ídolos y todo eso. Pero tienen lo que son muy liberales, que toman y pueden fumar y son cosas que sí, sinceramente, afectan a la sociedad.

- Bueno, es una iglesia que quizás ha tenido conflictos con la iglesia cristiana, quizás por la manera muy diferente que es su liturgia, ya que la iglesia católica cree que ella es la base, es la madre y en ella está la salvación. Y la iglesia cristiana también cree lo mismo.

- No miro a la iglesia católica como una mala iglesia. Yo creo que es una iglesia que tiene ciertos fundamentos que son buenos según su fe, pero creo que están errando, según nuestro criterio evangélico, cuando ellos creen en María como el medio intercesor para llegar a Cristo.

- La iglesia católica como que se ha estancado y perdió su propósito original y tomó nuevos propósitos, y su visión ya no está realmente en lo que respecta a lo que es el verdadero evangelio, sino que se enfocó a otras cosas, como lo que el catolicismo se enfocó a beneficios personales, porque en un momento la iglesia se volvió secular y buscó sólo beneficios personales, ya no realmente de presentar lo que es Dios.

- Religiosamente, la iglesia católica se le mira como un enemigo, como la contraparte de la iglesia cristiana. Pienso que tiene muchas cosas buenas pero, aparte de eso, se alejan mucho de las doctrinas bíblicas.

7. ¿Qué concepto tienes de las iglesias tradicionales?

- Como por ejemplo Los Amigos, la iglesia Luterana y la Bautista. Yo he podido estar en una de esas iglesias. Me gusta la tranquilidad que se siente en ellos. A pesar de que ellos no aplauden, no le dan libertad al Espíritu, pero sí tienen una gran reverencia a la Palabra y ellos le dan una reverencia a las cosas que se están haciendo y muchas veces si comparamos esas iglesias a las neopentecostales o a las pentecostales, no se parecen en la liturgia, pero pienso que sí tenemos que sacarle provecho a lo bueno, a los actos que ellos hacen, porque sí tienen cosas buenas.

- De los tradicionales me gusta mucho su reverencia, me gusta mucho su respeto a la Palabra y respeto mutuo del pentecostal, me gusta la forma en que toma la Palabra

del Señor, me gusta lo que ellos hacen, una de las cosas es la Santa Cena, el lavatorio de pies, que quizás no todas las iglesias lo practican, pero me gusta mucho en lo pentecostal esto.

- Sí, como la Centroamericana, Nazareno, viven su fe como a ellos les gusta, practican mucho la santidad, o eso es lo que tratan de hacer notar. Creen en el Espíritu Santo, pero no en los dones. Algo que se contradice con el pentecostal, creo que es su manera de ellos y creo que envidian lo que en algún aspecto de su vida los pentecostales tienen. Hoy en día hay iglesias bautistas que son pentecostales en su liturgia. Iglesias Centro Americanas que se comportan como una pentecostal y creo que tratan de hacer lo mismo.

- Sí, conozco un poco de esas iglesias. No pienso nada en contra de ellas, tienen su doctrina, sus creencias, lo único que ... no pienso nada de ellas, tal vez tienen bastante diferencia entre lo que me han enseñando y creo puede ser que tienen algo diferente, que tal vez no hacen algunas cosas, que se desvían un poco de lo que Dios quiere, un poco, no del todo, pero sí un poco.

- Bueno, simplemente respeto cualquier denominación. Conozco la Comunidad del Espíritu Santo, fuimos a hacer una investigación y es mera rara esa denominación, pero tuvimos mucho respeto, entramos y todo silencioso, no aplaudían, lo que me da cuenta es que usan mucho el aceite de no sé que, la rosa blanca no sé para que la utilizarán. Le dan más énfasis a otras cosas que a Dios. He sabido de algunas tradicionales, pero sólo de teoría porque no he estado en ellas.

- Pues la única que medio conozco es una Adventista. Es una iglesia muy en el sentido del servicio del culto, son muy callados, una sola persona hace las oraciones todos los días, ellos dan un tiempo para testificar, todas las veces que se reúnen tienen una oración como pidiendo perdón a Dios por todas las cosas, pero siempre la dirige sólo una persona. Sus tradiciones, más que todo, son los himnos. Tienen una alabanza solemne, no cantan música rápida y tampoco aplauden.

- Con respecto a lo que se puede hablar de las iglesias no pentecostales que existen en nuestro medio, creo que cada uno de nosotros recibe a Cristo como su Salvador, pero cada uno de nosotros tiene su forma de adorarle y creer en él.

- Con relación a las iglesias tradicionales no hay mucha diferencia, creo que son salvadas, creo que han creído en Jesús y que él las ha salvado, y que también viene por ellas. El asunto o las diferencias son cuestiones de doctrina, ellas tienen una doctrina muy aparte, y nosotros también tenemos nuestra doctrina, pero creo en ellas como iglesia de Jesucristo.

- Las iglesias tradicionales, creo que todos vamos tras de la salvación buscando realmente salvar nuestra alma, y toda aquella persona que busca con todo su corazón a Dios y trata de vivir la voluntad de Dios, se somete a lo que es la voluntad de Dios, creo que puede alcanzar la salvación, independientemente de la iglesia.

- Hay iglesias con renombre, pero la mayoría de veces hay iglesias pentecostales pequeñas que por la forma que interpretan el ser pentecostal tergiversan y se enredan en el sentido de la Palabra. Buscan una vida muy apartada y demasiado estricta para vivir el evangelio.

8. ¿Cuáles son los grandes desafíos para la iglesia hoy?

- Localmente hay un gran desafío ya que mi pastor ha estudiado Biblia para darle el verdadero significado a las cosas que están en la Biblia, y eso sería una prioridad, hacer conforme a lo que está en la Biblia. Número dos: Dar a conocer la iglesia, no como una iglesia encerrada, sino que va más allá de las cuatro paredes, trabajar en lo social, en lo educativo, involucrándonos en la educación de nuestro lugar. También darnos a conocer como gentes de bien a la comunidad. Y si nos damos a conocer tal como somos, no haciendo excepción de personas, ni discriminando, digamos, la iglesia tal es esto o lo otro ... sino darnos a conocer como iglesia, y también el plan de Dios a través de lo social y lo educativo y la convivencia familiar.

- El crecimiento sólido que debe tener una iglesia. Muchas veces se crece, pero así como se crece así también baja. Llamo crecimiento sólido al cuantitativo y espiritual de los miembros, porque una iglesia que tenga diez miembros y pase diez años con esos miembros no crece, y espiritualmente va a estar siempre bajo en la iglesia. El que crece y se aferra no fácilmente se va.

- Pues la iglesia, su desafío es involucrar a la gente, a que sea diferente al mundo, a las otras personas, porque muchas veces decimos que somos cristianos, pero sólo de palabra, pues nuestras actitudes y formas de hablar son iguales a las otras personas; que sean diferentes en su forma de hablar, de vestir, de pensar, en todas formas, en todo sentido, y que sea, sí, una iglesia de Cristo y de Dios, no el nombre, sino que de Dios.

- Muchas veces las iglesias toman como imposición que la disciplina es así y así tiene que ser, y creo que para mí, el pentecostal no consiste tanto en la vestimenta, en que te pintas o no te pintas, en que usas aretes o no usas, sino en lo que Dios pone en el corazón de uno y ser diferente a otras personas. Dios nos manda a ser imagen de él y por lo tanto, creo que en lo personal no tengo que echarme algo en el rostro para verme más bonita, pero respeto lo que otras hacen y ellas saben por qué, lo único es que hay que diferenciarnos entre los hijos de Dios y los que no son hijos de Dios.

- El desafío sería ver a la gente en una forma de vivir diferente. Muchas veces la gente sólo vive en problemas, llena de líos. Entonces, uno de los objetivos sería que nuestra comunidad cambie. Y lo principal es que queremos alcanzar esas almas para Cristo.

- Un desafío, el cual queremos lograr, es que la mayor parte de personas entren a una cultura avanzada, que aprendan a relacionarse de una manera diferente, ya que algunas tienen sus cosas que no quieren dejarlas, y lo que nosotros queremos lograr en la comunidad es que la iglesia vaya aprendiendo a vivir de una manera social y destacada.

- El problema es que la mayor parte de la comunidad son jóvenes estudiantes y no les va a gustar estar en una iglesia donde sean muy tradicionales, donde el pastor sólo les da leña. Al contrario, al joven le gusta que le den una halagada de vez en cuando, y queremos lograr esto, porque plantando y logrando esta vida dentro de la iglesia, el joven se va a sentir con más confianza y con más deseos de asistir.

- El desafío es volver a tomar o retomar lo que antes tenía, porque en nuestro medio o en nuestros días, como que la iglesia pentecostal ha ido bajando, se le puede llamar revolución, se le puede llamar fuerza, ha ido bajando todo eso. Entonces, el desafío que tiene es volver como fue al principio, como la iglesia primitiva.

- El principal desafío para la iglesia en la nación, y quizás en el mundo entero, es alcanzar en un cien por ciento a los miembros con el bautismo con el Espíritu Santo, porque eso es lo que caracteriza, según nosotros, a la iglesia pentecostal.

- El primer desafío, realmente, es predicar el evangelio. Ciertamente lo predicamos, pero no como debía de ser. En nuestra comunidad, mi aldea, toda la gente sabe del evangelio y conoce de Dios, pero realmente no se convencen del todo. Entonces, nuestro mayor desafío es presentarle el evangelio de una manera viva, que se demuestre y que se vea realmente lo que es el evangelio. Cuando digo que presentar el evangelio vivo estoy diciendo que es presentarlo con hechos, vivirlo, no sólo hablarlo de los labios, sino hablarlo y presentar que ha hecho efecto en nuestras vidas.

- Pienso que la iglesia tiene aquí en Guatemala un pensamiento bastante amplio y progresan mucho, pero se descuidan en algunos puntos y no crecen, pero tienen una buena visión grande, el crecimiento de la iglesia es bastante grande, pero les impide el crecimiento son muy exclusivistas, quieren ser sólo ellos y no permiten a otras personas ingresar a la denominación.

Entrevistados (as):

1. Mi nombre es Herson Saúl Ortíz, vengo de Guastatoya, el Progreso, tengo 23 años de edad y soy profesor de educación musical.

2. Boris Santizo Dubón, soy de la capital de Guatemala, tengo 26 años y soy perito contador.

3. Yeni Aguilar Quintero, Mita, Jutiapa, 20 años, educación básica.
4. Hulda Ester Duarte, 22 años, Jalapa, educación básica.
5. Eliu Isai Orellana, soy de Izabal, en la actualidad vivo en Gran Cañón Morales, tengo 19 años y soy perito contador, con orientación en computación.
6. Elmer Eulises Sandoval Ortíz, tengo 22 años, soy de la Unión Zapaca y soy perito contador.
7. Mi nombre es Imer Jehu Monroy Soto, vengo de la iglesia de Jalapa, soy maestro de educación primaria urbana y tengo 19 años.
8. Marvin Ronaldo Díaz, de aldea Tierra Blanca, Sarjache, Petén y tengo 27 años, aprobado el tercero básico.
9. Mi nombre es Jocabed González, soy de El Salvador, la capital, tengo 22 años, soy bachiller en salud, en enfermería.

9

El Ministerio Quintuple y la Restauración del Ministerio Apostólico

Bernardo Campos
(Perú)

1. La restauración del carisma apostólico.

Las iglesias pentecostales y carismáticas de América Latina vienen experimentando una serie de cambios sustantivos en lo que se podría llamar la estructura orgánica de su liderazgo y, en consecuencia, en la constitución interna de un nuevo poder de conducción de la iglesia.

Se trata en realidad de una nueva configuración de los ministerios, según la carta de San Pablo a los Efesios 4,11ss. Hasta no hace mucho los ministerios reconocidos por la gran mayoría de pentecostales en el mundo eran el *evangelístico*, el *profético* (con reservas), el *pastoral* y el *docente*, reservando con estricto rigor el ministerio *apostólico* para la iglesia apostólica del primer siglo.

La razón fundamental era que tanto los apóstoles como los profetas son el fundamento sobre la cual nace y se fortalece la iglesia (Efesios 2,20) hasta la *parusía* o segunda venida de Cristo, y que el canon y la revelación sobre el que la iglesia se rige en materia de fe y conducta está cerrado. La iglesia del Nuevo Testamento, especialmente aquella que se vislumbra en el libro de los Hechos de los Apóstoles, era para el pentecostalismo el modelo casi perfecto de iglesia, inimitable en su naturaleza, pero extensible en su condición de pueblo de Dios.

Todas las discusiones entre pentecostales y no pentecostales radicó siempre en si el ministerio profético seguía vigente hasta hoy o no, pues las profecías según el testimonio bíblico “se acabarán, cesarán las lenguas (glosolalia) y la ciencia acabará” (1 Corintios 13, 8) hacia el final de los tiempos. El único testimonio profético más seguro reconocido por todos era el que

está registrado en las Sagradas Escrituras (AT) y ratificado por el NT (cf. 2 Pedro 1,19).

La posición pentecostal argüía que la profecía existe, porque aun existen las lenguas extrañas de Pentecostés, de modo que la vigencia de una (las lenguas y la ciencia en aumento) era el testimonio de la vigencia de la otra (las profecías).

La posición no pentecostal argumentaba que aceptar las profecías hoy era señalar que el *canon* (regla de fe del cristianismo) aún permanecería abierto después que el dogma fundamental de la iglesia se selló en los grandes Concilios de Nicea¹⁵⁶ y Calcedonia¹⁵⁷, en el siglo IV d.C.). Aceptar la vigencia del ministerio profético, según los no pentecostales, podría implicar restarle autoridad a las Sagradas Escrituras y dar paso a las más diversas arbitrariedades con relación a la inspiración divina única e inerrante.

El debate en torno a la vigencia del ministerio profético estaba ligado a la discusión respecto a si Dios aún habla hoy de forma audible o si, por el contrario, sólo lo hace mediante las Sagradas Escrituras: si la revelación está abierta o si ya está cerrada.

El acuerdo final entre las partes se selló cuando pentecostales y no pentecostales zanjaron la discusión admitiendo que “Dios está presente y no está callado” (Francis Schaeffer) pero que las profecías de hoy no tienen el

156 Primer Concilio Ecuménico. Presidido por Osio, tuvo lugar entre el 20 de mayo y el 25 de julio del 325 (siendo papa san Silvestre I) y fue convocado por el emperador romano Constantino I el Grande para procurar reafirmar la unidad de la Iglesia, seriamente quebrantada por la disputa surgida en torno a la naturaleza de Jesucristo, tras la aparición del arrianismo. De los 1,800 obispos censados en el Imperio romano, 318 acudieron a la convocatoria conciliar. El *Credo de Nicea*, que definió al Hijo como consustancial con el Padre, fue adoptado como postura oficial de la Iglesia con respecto a la divinidad de Cristo. También fue fijada la celebración de la Semana Santa el domingo después de la Pascua judía, y garantizaba la autoridad del obispo de Alejandría. En esta última concesión se asienta el origen de los patriarcados.

¹⁵⁷ Cuarto Concilio Ecuménico, convocado en el año 451 por el emperador oriental Marciano, por orden del papa León I, para cambiar las decisiones del denominado Sínodo del Ladrón de Éfeso y tomar en consideración la polémica eutiquiana. Unos 600 obispos participaron en las 17 sesiones que se celebraron entre el 8 de octubre y el 1 de noviembre. El Concilio condenó el Eutiquianismo (defendido por el Sínodo del Ladrón), también llamado monofisismo, doctrina que afirma que Jesucristo posee una sola naturaleza divina y carece de naturaleza humana. La definición calcedoniana, basada en la fórmula del papa León en su *Alegato a Flavio*, obispo de Constantinopla, y las cartas sinodales de san Cirilo de Alejandría a los nestorianos, afirmaba que Cristo posee tanto naturaleza divina como humana, y que ambas coexisten inseparablemente en su seno. El Concilio también promulgó 27 cánones que gobernaban tanto la disciplina eclesiástica y jerárquica como la conducta clerical. Todos fueron admitidos por la Iglesia occidental. Sin embargo, un vigésimo octavo canon, que hubiera otorgado al obispo de Constantinopla el título de Patriarca, y una categoría en Oriente semejante a la del Papa de Roma, fue rechazado.

mismo valor o autoridad que las profecías bíblicas, dejando las primeras para la edificación de la iglesia o equiparándolas -como lo hicieron algunos teólogos- al testimonio de la predicación homilética, asignándole sólo una función litúrgica.

Ahora bien, ¿qué ha pasado con el ministerio apostólico?

Resulta que en los últimos 20 años, especialmente en los Estados Unidos, se ha levantado un movimiento de restauración de la iglesia que sostiene la vigencia del ministerio apostólico, arguyendo que se trata de una revelación *ad portas* de la Segunda Venida de Cristo, algo así como una revelación especial de última hora.

O se acepta o se rechaza, todo depende del perfil teológico de la iglesia y del grado de su espiritualidad. Si la iglesia o sus líderes aceptan la posibilidad de una “revelación abierta”, entonces estarán en capacidad de aceptar la posibilidad de una restauración e instauración del ministerio y autoridad apostólicos.

Líderes o dirigentes destacados de iglesias pentecostales, incluso de iglesias históricas con sed de renovación, están aceptando la restauración del ministerio apostólico y su instauración en el marco de sus denominaciones religiosas. Esto les ha llevado a cambiar la nomenclatura de su liderazgo nuevamente, pues ya en un pasado reciente algunos líderes pasaron de ser “Presidentes Nacionales” (estructura democrática) a “Obispos Presidentes”, adoptando así una estructura episcopal. Ahora sucede que están pasando de ser “Obispos Presidentes” a “Apóstoles”.

Está siendo usual que estos líderes coloquen en sus tarjetas (card o cartones) de presentación el epígrafe: Fulano de Tal, “Apóstol de Jesucristo”.

Pero la cosa no queda allí, pues no se trata de una simple etiqueta o una designación honorífica. Se trata de una nueva estructuración del poder religioso, porque automáticamente alguien que es consagrado apóstol en el marco de un culto carismático ordinario, pasa a colocarse como en un nivel superior en la jerarquía del liderazgo existente, más allá de los marcos o límites denominacionales. Vale decir que ahora el apóstol Juan Pérez pasa a ser una autoridad por encima incluso del Obispo Presidente de una denominación cualquiera. Y, según se entiende, resistirse a aceptar su autoridad es como resistirse a la autoridad divina delegada por el Espíritu Santo.

Las consecuencias de este nuevo movimiento restauracionista todavía no es percibido por muchos, pero en los próximos años, si

bien esperamos no cause estragos en las iglesias, al menos, advertimos, podría conducir a confusión.

Asistimos de este modo a una carismatización de la iglesia o a la instauración de un nuevo poder religioso, que está deslizándose a un segundo plano las elecciones democráticas del liderazgo, y a los requerimientos académicos para su nombramiento como autoridades eclesásticas.

Lo que falta ahora es una demarcación de territorios de gobierno pues, de no ponerse de acuerdo, en el futuro tendremos apóstoles que reclamarán autoridad sobre una jurisdicción (diócesis) más amplia o sobre otras parroquias o jurisdicciones donde no exista un apóstol que la gobierne. Las preguntas que quedan por resolver son las siguientes:

¿Cuáles son los criterios para verificar la autenticidad y vigencia de los ministerios profético y apostólico? ¿Serán criterios teológicos (y por ello mismo lógicos o de razonamiento) o serán como arguyen, criterios espirituales (y, en consecuencia de “discernimiento espiritual”)?

¿Qué base bíblica existe para fundamentar la vigencia del ministerio apostólico hoy y cuál aquella que lo niegue?

¿Quién o qué autoridad controlará el poder apostólico? En otras palabras, ¿a quiénes dan cuenta los apóstoles en cuanto a conducta y fe, si ellos están por encima de todo poder eclesástico?

¿Cuál es el lugar de los Concilios Internacionales y Nacionales para regular el uso y *ab*-uso de poder? ¿Tendrán los Concilios poder de control sobre los apóstoles que causen división en las iglesias? ¿Sobre qué marco jurídico puede actuar la ley en caso de abusos, si no responden a ninguna institucionalidad más allá de ellos mismos?

En la época del apóstol San Pablo hubo falsos apóstoles. Fue necesario entonces buscar criterios bíblicos y de testimonio personal para controlar posibles abusos, pero en última instancia era la iglesia reunida en asamblea orante y deliberativa la que debía cuidar el orden y la disciplina. Hacia el siglo XII, por otras causas, en Avignon, Francia, un clérigo se autoerigió como Papa y excomulgó al papa ya existente, a lo que éste respondió igualmente con la excomunión. El poder final lo tuvo la iglesia, quien es después de todo la que decide reconocer o no un poder religioso por sobre otro. Le pasa a los protestantes y ortodoxos con relación al poder romano.

2. Apostolado y gobernabilidad pastoral

Esta aproximación plantea la pregunta de cómo se vive la *democracia* al interior del pentecostalismo siendo que, como agrupación religiosa, el

pentecostalismo es una estructura *relativamente autónoma*¹⁵⁸ de la sociedad o de sus condicionamientos sociales.

Aquí me parece importante subrayar el hecho de que las estructuras religiosas se forman precisamente en el seno de estructuras mayores que la condicionan, a veces de por vida. Todos conocemos, por ejemplo, el caso del pentecostalismo chileno, que quedó estructurado en su organización interna por el metodismo que obró como *Iglesia Madre*, heredándole el sistema de gobierno episcopal.

No fue así en el caso peruano, cuyo sistema congregacional es una herencia de las Asambleas de Dios de los Estados Unidos. El nuestro, aún cuando es de origen norteamericano, se forma justamente en el seno de una sociedad marcada por el catolicismo romano, más bien jerárquico, patriarcal y hegemónico. Por eso son posibles dos tipos de estructura y organización religiosa: congregacional y episcopal.

Como sabemos, el Congregacionalismo es la forma o política de gobierno de la Iglesia en la que cada iglesia local es totalmente autónoma en cuanto a su gobierno. El término se emplea también en un sentido genérico o para referirse al desarrollo histórico específico del movimiento congregacionalista, que tuvo su origen en el puritanismo inglés, o para designar a un grupo específico que se haya desarrollado dentro de esta tradición, que no es el uso que le damos aquí. El congregacionalismo al que nos referimos contrasta con las políticas jerárquicas del sistema episcopal y del presbiterianismo.

El sistema episcopal sostiene que la autoridad de la Iglesia debe ser ejercida por el orden de los obispos. Los Presbiterianos están organizados según una estructura jerárquica en orden ascendente: la congregación local, el presbiterio (que representa a una serie de congregaciones), el sínodo regional y una asamblea general que supervisa todo lo anterior. Cada una de estas entidades presbiterianas ejerce una cierta autoridad sobre aquellas entidades que la constituyen. Las diferencias dentro de estas políticas podrían ser aclaradas por su poder para decretar. En el sistema episcopal, toda la responsabilidad recae sobre los obispos, en tanto que en el sistema presbiteriano, recae sobre el presbiterio o cuerpo pastoral directivo.

En el caso de la Iglesia Evangélica Pentecostal del Perú la responsabilidad recae sobre el Presbiterio Nacional que representa a la Asamblea General. Pero en el congregacionalismo, cada iglesia local puede nombrar a su propio ministro. El congregacionalismo es la política de muchas entidades religiosas, aparte de aquellas que han utilizado el término “congregacional”

¹⁵⁸ Esquema de análisis planteado por Otto Maduro en *Religión y Conflicto Social* (México: Centro de Estudios Euméricos-Centro de Reflexión Teológica, 1980).

como nombre para su agrupación; dentro de éstas se incluyen tanto bautistas como unitaristas.

Como observamos en el Perú, durante estos últimos 5 años una tendencia más autárquica, bajo el signo de la “investidura apostólica”, se viene imponiendo en los medios pentecostales, especialmente en los sectores fuertemente influenciados por el movimiento carismático católico, que debe su estructura más profunda al catolicismo romano.

El problema de la sucesión apostólica, otrora característico del catolicismo primitivo, ha sido revivido en la forma pentecostal bajo el signo de la restauración apostólica y el ministerio quíntuplo.

No es que los ministerios apostólico y profético hayan estado ausentes entre los pentecostales, sino que, coincidente con regímenes autoritarios, una tímida y formal democracia social se viene imponiendo en las formas de gobierno pentecostales. Tanto es así que ha llevado a cambiar la nomenclatura del liderazgo de superintendencias o presidencias nacionales a la de un plausible colegio apostólico.

Eso ha llevado a una recaída del sistema congregacional en el *episcopal*, propia del anglicanismo anterior al metodismo, entre los pentecostales. Debe destacarse, con todo, que el fenómeno de la restauración apostólica ha permeado también la tradición evangélica más amplia.

El llamado “modelo de los doce”, relacionado con el de la “iglesia celular” (trabajo con células en hogares por grupos de siete o doce), si bien ha promovido e incentivado la participación de la membresía, no ha logrado democratizar el poder. Por el contrario, éste se ha concentrado con mayor fuerza sobre el único líder que tiene la investidura apostólica y, por lo mismo, la autoridad divina, “inerrante” e infalible.

En este esquema, no existe más la elección democrática del pastor de la iglesia. Es más, toda búsqueda democrática de ejercicio de la gobernabilidad pastoral bajo este esquema podría ser ampliamente criticada por ellos como antibíblica o extemporánea.

Pese a las duras críticas que la instauración del poder apostólico está recibiendo en nuestro medio, debo decir que creo en la sinceridad de los que han sido llamados a este ministerio. Los problemas resultan no de su investidura divina, ni de su vocación al martirio - que es la marca de un buen apóstol- sino de la falta de acuerdo entre los diferentes grupos religiosos, así como de la ausencia de un colegio ministerial que regule las posibles desviaciones.

Para el caso, no creo que el Concilio Nacional Evangélico pueda ejercer en el momento algún control sobre este impase jurídico, por algunas razones que a continuación señalaré. *Primero*, porque se trata de un Concilio

que sólo intenta vigilar el trato que da el Estado peruano a sus iglesias miembros. En *segundo* lugar, porque expresamente el Concilio no desea regular las doctrinas de las Denominaciones miembros. En su lugar busca organizar la cooperación en materia de testimonio social y, cuando mucho, de organizar las acciones evangelizadoras en la sociedad para lograr mejores impactos. En *tercer* lugar, y esto me parece importante, porque la mayoría de los directivos del CONEP no tienen una clara visión de estos problemas, por haberse dedicado durante los últimos 15 años a cuestiones sociales y políticas, perdiendo de vista el ministerio espiritual, razón última de las iglesias.

No estoy tan seguro que sea beneficiosa la institución de un ente regulador, como ser por ejemplo, un *colegio* pastoral¹⁵⁹, una especie de *magisterio* amplio. Pero haría falta en su lugar una conciliación nacional que discuta cuestiones teológicas (incluida la realidad social del país) y que, luego de escuchar a las partes, dirima o de orientaciones sugestivas con relación a las diversas corrientes que pueblan hoy los aires ya bastante enrarecidos del pueblo evangélico peruano. Esta labor conciliar, de búsqueda de unidad en medio de la diversidad, de *consenso*, sería la correcta función de un CONEP.

3. Las limitaciones del consenso en materia de doctrina.

Estoy consciente que en materia de doctrina y fe no siempre el *consenso* de la mayoría es un criterio de verdad, porque hay verdades que pueden estar veladas para la mayoría y muchas veces el disenso es el camino a la verdad. Los primeros cristianos eran apenas unos doce hombres contra toda la religión judía y, sin embargo, su seguimiento a la Verdad de Cristo produjo el Cristianismo que ahora conocemos. Los reformadores del siglo XVI, igualmente, eran unos cuantos “iluminados” frente a un Magisterio representativo de la Iglesia Universal, pero la locura de estos pocos condujo a la renovación de toda la iglesia, dando lugar también al surgimiento del protestantismo. Hay situaciones en las que el *disenso* es el primer paso hacia el consenso de justicia y equidad. La rebelión de Tomás Munzer y de los iluminados de la época de Lutero, aún cuando terminó en una matanza salvaje de los campesinos asusados por el propio Martín Lutero, hizo posible años más adelante la reivindicación de sus derechos a la tierra, al agua del río y a la recuperación de su dignidad por acción del Espíritu liberador. La herejía de hoy, como reza el dicho, se convertirá en el dogma de mañana.

¹⁵⁹ Sería algo así como una corporación de Derecho público a la que correspondería reglar el ejercicio ministerial, la representación exclusiva de la misma y la defensa de los intereses profesionales de los colegiados, sin perjuicio de las competencias que correspondan a la Administración.

Lamentablemente en la actualidad el CONEP parece estar más interesado en cuestiones sociales. Cuando no funciona como un consulado para misioneros extranjeros, se dedica a gestar declaraciones políticas, procurando ejercer un testimonio público, pero descuidando el frente interno.

Parece haber llegado el momento para un cambio sustantivo en esta materia, y para la renovación de la *auctoritate* en el pueblo evangélico del Perú.

Tal vez la emergencia de las confraternidades pastorales autónomas, y aún la creación de la Fraternidad Internacional de Pastores Cristianos (FIPAC), sea ya un síntoma del inicio de este cambio.

10

La Instrumentalización del Poder Divino: Analogía entre la Ética Neopentecostal y la Candomblecista¹⁶⁰

Gedeón Freire de Alencar¹⁶¹
(Brasil)

“El espacio de interlocución que se establece entre los pentecostalismos (...) y los cultos de posesión son parte del proceso de construcción y de transformación constante que sufren tanto los unos como los otros, en la medida en que se encuentran relacionados entre sí diferentes formas a lo largo de los años” Birman (1996:93, el destacado es nuestro)

Recuerdo como si fuera hoy: un artículo publicado en el Mensajero de la Paz hacía una grave denuncia de un científico que había comparado el pentecostalismo con la umbanda. Durante días y meses oí muchas predicaciones en la iglesia en que se vociferaba contra esta blasfemia. Posiblemente, por la fecha, debe haber sido el artículo, de Peter Fry e G. Howe, *Dos respuestas a la aflicción: umbanda y pentecostalismo*, publicado en 1975. El periodista de la asamblea leyó muy mal el artículo - si es que lo leyó - pues la analogía de Fry no tiene nada de blasfemo, es apenas una posibilidad de explicación. ¿Por qué algunas personas optan por el pentecostalismo, pero otras, en las mismas condiciones sociales, hacen otra opción? Inclusive es más, sin tener este objetivo, el artículo termina elogiando al pentecostalismo. El riesgo de ser mal leído/entendido yo también corro en este texto.

Esta analogía no es elogio o afronta al neopentecostalismo. De la misma manera, al candomblé. Es apenas una tentativa de explicación dentro de la “función integradora” de la religión en la sociedad, (Durkheim) a respecto de los papeles que estos estratos realizan. Si benéfico o maléfico esto

¹⁶⁰ Este texto es el VI capítulo de *Protestantismo Tupiniquim. Hipótesis sobre la (no) contribución protestante a la cultura brasileña*.

¹⁶¹ Posgraduado en Ciencias de la Religión, actualmente es director del Instituto Cristão de Estudos Contemporâneos-SP

tiene una connotación teológico-dogmática, área en que la sociología de la religión no entra.

La ética se convirtió en un asunto de moda, si no la ética, por lo menos la *falta* de ella. Hay hasta una inusitada campaña de la Orden de los Abogados de Brasil (OAB), en que, con adhesivos en los autos, proclama “Movimiento por la Ética en la Política”. ¿Será que nuestros tiempos y, con ellos nuestros políticos, se desviarán de tal modo de una “postura ética” que necesitamos, al fin, hacer un movimiento panfletista llamando su regreso? ¿O esta visibilidad de la “*falta de ética en la política*” es apenas episódica y, de forma, más grave apenas una muestra de lo que está sucediendo en toda la sociedad? ¿Y el sustrato político es apenas la fase más visible, o apenas la punta del *iceberg*? ¿Y la religión, en tanto una realidad social inserta en la misma, consiguió quedarse inmune a esta “falta de ética”? ¿O la “ética religiosa” consiguió salvaguardarse, o salvar algún espacio? ¿O ella es, por el contrario, una grande contribución a esta crisis de la ética en el mundo moderno? ¿Y los pretenciosos, 20 o 40 millones de evangélicos en Brasil, cual es la contribución ética – o ausencia de ella?

Neopentecostalismo y Candomblé son dos grupos religiosos que en virtud de sus características, se estima, sean los grupos que, cuantitativamente, más crecen¹⁶² (o no crecen porque clientela no es membresía) en el país. Siendo, por lo tanto, seguimientos que, en tesis, tendrían una fuerte influencia en la delimitación de los caminos éticos/culturales de la religión en Brasil.

Ambos son hoy los grupos de mayor visibilidad en la sociedad; por una serie de razones están siempre presentes en la prensa. El candomblé ejerce una gran fascinación folclórica por el ritual, indumentaria y, en estos tiempos políticamente correctos, por pretender ser el rescate de la religión de los africanos¹⁶³. Además, cualquier misticismo hoy es bienvenido. (Fonseca, 1998).

El neopentecostalismo se volvió asunto obligatorio porque es una fuerza política y económica imposible de ser negada. Detenedora del poder de los Medios de Comunicación Social (MCS) y articulación política partidaria, amenaza a los demás medios de comunicación, la hegemonía católica, las iglesias protestantes y hasta al considerado pentecostalismo clásico, antes tan aguerrido, entró en la defensiva. La Asamblea de Dios que lo diga.

¹⁶² Fernandes, Rubem César – *Governo das almas: as denominações evangélicas do Grande Rio*, In Antoniazzi e atl, 1994. Cf. también Pesquisa Novo Nascimento – En Río nacen más de 5 denominaciones por semana y 97% de ellas son pentecostales.

¹⁶³ “Su profunda penetración - los cultos afro – en la cultura nacional le da gran visibilidad en la escena religiosa brasileña” Prandi 1997:19

Estas dos manifestaciones religiosas están realizando cambios y siendo objeto de las mismas (Pierucci, 1996¹⁶⁴), la problemática de la “guerra santa” las envuelve exactamente a ellas. Por razones bien diversas y hasta contradictorias, son fuertes en los MCS, atractivas en sus rituales, se proponen resolver los problemas de la masa a través de la acción de un poder divino – sea el orixá o Jesucristo (Soares, 1993). Y la solución propuesta pretende ser rápida e inmediata, inclusive quebrando el poder divino de la otra¹⁶⁵. Por lo tanto, están ahí en el mercado religioso (Bourdier, 1974), diferentes formas de acción que pretenden operar una fuerza divina para beneficios de sus clientes. ¿Quién da más?

1.- Los caminos éticos de Occidente.

El Occidente camina influenciado por la filosofía griega¹⁶⁶. El concepto básico de la ética es la *vida virtuosa en colectividad*, - cosas, que por otro lado, se funden. El objeto valorativo es el establecimiento de un principio de comportamiento para el ser humano en función de un valor fundamental: *vivir bien en la polis*. Lo que cambia, posteriormente, es la validez e importancia que cada sociedad le da, en su contemporaneidad, a este y no a aquel otro valor. En la época de los griegos el gran valor era la virtud de la temperancia, del equilibrio. Aquí tenemos una ética idealista: el bien es practicado en función del propio *bien*. El texto síntesis sobre la cuestión es *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles.

En el período medieval ética y religión se confundieron, el fin último no es más hacer el *bien*, porque con la introducción de la noción teológica del pecado, el hombre no tiene en sí mismo ningún *bien*, ahora el *bien* está en Dios, en servirle. El *deber* comienza a sobrepasar al *ser* porque es en él y por él que el hombre se conduce. Kant, ya en el período moderno, agrava la cuestión del deber en el establecimiento de los imperativos categóricos, donde el ser se realiza en el deber absolutamente. Lo cierto y equivocado existen *a priori*. La ética es, por lo tanto, teleológica.

En la modernidad nace el concepto de subjetividad y la ética ahora no es más un bien trascendente (teológico) al hombre ni el sumo bien (grie-

¹⁶⁴ Dos artículos de este libro son fundamentales para la idea aquí desarrollada “*Perto da magia, longe da política*” y “*Religião paga, conversação e serviço*”. De donde saco el concepto de “*religião paga*”.

¹⁶⁵ Debo fundamentalmente a Patricia Birman (1996) estas consideraciones.

¹⁶⁶ Esta problemática es analizada más específicamente por Manfredo de Oliveira en “*O caminho da reflexão ética no pensamento Ocidental. O Ético como momento da “Civilização da razão*”, en el libro “*Ética e Sociabilidade*”, Ed. Loyola, pp II 29, y Henrique Lima Vaz, en *Antropologia Filosófica I – Coleção Filosofia*. Edições Loyola, pp 5ss

go). Ahora la conducta moral le habla al respecto y es por él determinado (Schelling, Hegel, Marx) a partir de una serie de factores, inclusive, realizados por él mismo – en la historia, por ejemplo. En un salto llegamos al occidente capitalista (racionalista/empirista) en que la conducta humana es sinónima de buen funcionamiento, de utilitarismo. Ahora lo correcto y lo errado, pragmáticamente, no son virtudes en sí misma, lo que define – o las valora – es su finalidad. La pregunta no es más: ¿esto es verdadero o está equivocado? Pero, sí: está bien? ¿Funciona?

2.- La religiosidad popular.

Las dos “mejores” opciones para un Brasil moderno: “La iglesia creyente, la tienda de umbanda y la academia de musculación son los tres símbolos metropolitanos de la civilización brasileña... las religiones pentecostales están de sobremanera preocupadas con el individuo en su estricta subjetividad, prefiriendo ubicarlos siempre en confrontación con el diablo, que es el mundo físico y social, aquel con su imprevisibilidad y peligro, este con sus pasiones y miserias. Y si religiones afro-brasileñas son realmente liberadoras del individuo, el hecho de ellas supervalorizar la relación hombre-divinidad y dar poca importancia a los valores de solidaridad y justicia social hace con que ellas doten sus adeptos de un especial abordaje mágico y egoísta del mundo” (Prandi, 1996:259)

Estas dos propuestas religiosas están acentuadamente imbricadas en la relación individuo-divinidad. El pentecostalismo es apenas una progresión del individualismo protestante; los cultos afros sólo heredan de la magia (Durkheim) esta relación de instrumentalización personal con la divinidad. Y ambas son el rostro de la modernidad. Además son las más liberales en lo que respecta al comportamiento del individuo. El neopentecostalismo es el ramo más libertario de la historia del protestantismo. Ya era aquella imagen estereotipada del pentecostal rígido, conservador, de trajes y costumbres sencillas y con un timbre en la frente: honesto. Ahora se puede (casi) todo. Todo es – o puede ser – *gospel*: discoteca, marcha, baile, lápiz labial, moda, rap, rock, etc. Con excepción de la cuestión de las drogas, bebidas alcohólicas y sexualidad, la nueva versión pentecostal se abrió de par en par (Mariano, 1995; Romeiro, 1995)

Los cultos afros fueron más allá, pues son liberales hasta en la sexualidad y bebidas alcohólicas. Acepta la homosexualidad, inclusive, por el hecho de existir entidades bisexuales o hemafroditas. Respecto a la bebida

alcohólica, producto prohibido en otras religiones, ésta es aceptada y requerida, o mejor “sacralizada”, pues diversos rituales piden bebida¹⁶⁷

a) Candomblé – “una religión aética para una sociedad pos-ética” – Prandi: Candomblé es una religión que acompaña el proceso de desarrollo urbano (Prandi, 1991), a pesar de tener sus orígenes en los rincones de África y al momento de ser traída por los esclavos a Brasil tiene su cuna en las regiones rurales, o sea, en las haciendas y plantaciones, este segmento religioso se consolida en la zona urbana.

Teniendo como característica fundamental la pretensión del purismo africano, o la desincretización¹⁶⁸ de los elementos del catolicismo popular y de la religiosidad indígena, el Candomblé pretende ser una religión puramente africana.

Las religiones afros, de modo general, tienen un ritual complejo y rico en detalles y cada región del país tiene características propias dificultando, incluso, alguna afirmación más genérica sobre las mismas¹⁶⁹. Pero en lo que se refiere a ética es posible simplificar sin cometer errores. Bien y mal no son principios divinos absolutos, sino apenas niveles de poder que están a disposición del fiel/cliente. El cosmos es escenario de disputa entre fuerzas divinas, ellas no tienen en sí algún principio ético, ni bien ni mal, ni correcto ni equivocado, apenas poder, *axé*. El criterio de su naturaleza es estrictamente episódica. En fin, es por el uso/manipulación que el cliente/fiel da aquel poder (Prandi, 1991).

No existe, por lo tanto, un Orixá del bien o del mal exclusivamente. Algunos tienen características más acentuadas en determinadas áreas. Existe un poder, un *axé* en cada entidad que, si incorporada o accionada – de allí la importancia de las ofrendas y/o trabajos – es usada para beneficio propio. El poder es accionado a partir del sacrificio – pagado y caro – y éste interfiere en el mundo para ayudar al cliente/fiel accionando su deseo. En tesis, el

¹⁶⁷ La antropóloga Rita Segato, en exposición oral, en las VIII Jornadas sobre alternativas Religiosas, en octubre/98 en la USP, habló de la “desventaja” que los cultos afros tienen en relación al pentecostalismo en su proselitismo dentro de las penitenciarias, pues las más grande dificultad de ellos para realizar sus rituales es la prohibición de bebida alcohólica en los presidios.

¹⁶⁸ Un buen ejemplo de este sincretismo está en la obra “O pagador de promessas”, de Dias Gomes, em que Iansã es Santa Bárbara.

¹⁶⁹ Usaremos la designación *cultos afros* para genéricamente identificar todas las manifestaciones religiosas de origen africanas, a pesar de las diferencias entre Tabor de Mina (Maranhão), Xangô (Pernambuco), Candomblé (Bahía), Macumba (Río), Cangerê (Minas Gerais), Batuque (R.G. Sul). Aunque hoy exista una tensión entre el “purismo” del Candomblé y el “sincretismo” de la Umbanda, esta cuestión no nos interesa por el momento.

mismo poder que es accionado para “amarrar” una unión amorosa puede también ser usado para deshacerla. El guardián del *axé* – pai o mãe de santo – no puede ni debe hacer juicio moral. Él es pagado por sus servicios. Quien habló de correcto o equivocado?

b) Neo-pentecostalismo – “una religión de resultados” – (Mariano): La teología de la prosperidad es teología cristiana protestante pentecostal? Sí y no.

Teología porque, en tesis, cualquier teorización sobre lo divino es ejercicio teológico. Protestante, inicialmente, por el énfasis exacerbado de las posibilidades humanas; por el apelo a la individualidad y creencia triunfalista en la acción humana en beneficio propio como respuesta posterior a la gracia divina (Calvino debe estar revolcándose en el túmulo con lo que algunos dicen de la “manifestación de la gracia” en la vida del ser humano concretándose en prosperidad económica...) Pentecostal porque ninguna otra teología responde “mejor” a la teoría del poder espiritual dinamizando toda la acción humana, ahora también no sólo en los fenómenos espirituales (*glossolalia*, visiones, profecías, etc.), pero, mucho más en los negocios. Entonces, “amarrando los demonios” de la inflación, rompiendo las maldiciones hereditarias de las enfermedades¹⁷⁰, y realizando “oraciones fuertes” sobre las tarjetas de crédito, llaves de autos y documentos de empresa, todos los involucrados - individualmente¹⁷¹ - están destinados a ser “cabeza y no cola”, a ser campeones de la salud, los líderes del mercado, los dueños del poder. Como ya eran “dueños del poder espiritual” (diezmadores fieles, realizadores de milagros, etc.), se volverán, por consecuencia natural, los dueños del poder político¹⁷².

No es teología. La teología cristiana presupone absoluta y únicamente la revelación bíblica, y la teología de la prosperidad, según sus principales críticos religiosos (Gondim, 1994; Romeiro, 1995; Pieratti, 1993) nace del

¹⁷⁰ En esta temática teológica hay diversos libros publicados por la ADHONEP – Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno entre ellos *Quebre a cadeia da maldição hereditária*, de Marilyn Hickey, 1988. También Neusa Itioka y Robson Rodvalho escriben sobre esto, inclusive, haciendo seminarios en todo Brasil para pedir perdón a los indígenas, africanos, y paraguayos, pues, según esta doctrina, ahí está la causa del atraso económico en la nación brasileña.

¹⁷¹ Diversos aspectos de este individualismo en el pentecostalismo son tratados en el artículo *Libertação e Ética* de Cecília L. Mariz, (1994), bien como Campos Jr, (1995).

¹⁷² La llamada “bancada evangélica” en el Congreso nacional fue la que más creció en la última elección. Más específicamente 63%, es más la IURD pasó de 6 para 14 diputados federales. Vinde, ano IV, abril de 1999. Cf. Fernandes, Rubem César, *Novo Nascimento – os evangélicos em casa, na Igreja e na Política*, Rio de Janeiro. Mauad, 1998, informa, en la IURD, 95% de los miembros votan en candidatos indicados por su denominación. (pag. 125)

esotérico pensamiento positivo. Divorciada de la caminata cristiana reformada, bebe en cosmovisiones no-cristianas, pues se da a partir de una realidad de riqueza (como es el caso de EE.UU.). Como teología, por lo tanto, es una instrumentalización teológica, o todavía en la expresión de Gondim, es una “lairibeirização de la fé”.

No es protestante porque perdió las principales características protestantes de la frugalidad de la vida, de la sencillez y, sociológicamente, de la racionalidad weberiana. La teología protestante es, sobretudo, el enfrentamiento a la adecuación del *status* y al institucionalismo. En esto vale recordar el concepto tillichiano del “principio protestante”: insurrección transcendente y transformadora del mundo. También no es pentecostal porque excluyó todas las premisas del pentecostal clásico, tal como la *glosolalia*, el énfasis en la escatología y en la evangelización. El estilo de vida sencillo, pobre del pentecostalismo original se convirtió en “maldición” en el neopentecostalismo.

3.- Aproximaciones y distanciamientos.

El movimiento pentecostal inicialmente marginal explota a partir de la década de 50 y ya en los 80 se convierte en mayoría, por lo menos cuantitativamente. Hoy todas las denominaciones son afectadas. Mientras tanto, el énfasis moderno del neopentecostalismo se diferencia del original por las temáticas abordadas: la resacralización de espacios y objetos sagrados en un retorno a la religiosidad popular, en tesis, descartados por la Reforma Protestante; un pentecostalismo sincrético muy próximo del catolicismo popular lo que equivale a las religiones africanas, y, por fin, una alteración substancial en la escatología. Leonildo Campos (1994:47) habla en “umbandización del pentecostalismo” en su análisis de la IURD. Asistiendo a un culto en la Igreja Internacional da Graça (día 31.07.01) al momento de la entrega de la “rosa ungida” que debería ser traída de vuelta a la semana siguiente después de ella haber realizado su trabajo de “atracción de toda la maldición que existiese” en las residencias de los fieles, el oficiante del culto dice textualmente: “El próximo martes, traigan la rosa con la maldición que aquí haremos un despacho; vamos despachar todo el mal para el infierno”. No sé si fue un “acto falho?”. Una pena que me olvidé y a la semana siguiente no fui para asistir al despacho, perdón, al culto.

a) La neopentecostalización del mundo cristiano: No se necesita consultar estadísticas para notar que las iglesias protestantes y, de forma diferente pero

en el mismo rumbo la Iglesia Católica, están “pentecostalizándose¹⁷³”. Si no asumiéndose teológicamente como pentecostal, pero litúrgicamente tomando prestado todas las formas típicas del pentecostalismo: espontaneidad en la adoración, predicación más subjetiva y menos hermenéutica, más espacio para lo experimental/místico con la posibilidad de “actuación” de los llamados dones espirituales.

Aquí cabría la distinción hermenéutica que Bernardo Campos (1997) realiza de la “*pentecostalidad fundante*” (en tanto razón primera y fundamental de la doctrina pentecostal) y los “*pentecostalismos*”¹⁷⁴ (en tanto manifestaciones históricas y culturales de cada época). O sea, la doctrina de la “contemporaneidad de la acción del Espíritu Santo”¹⁷⁵ puede ser una norma común, pero la *conducta pentecostal* para la Asamblea de Dios, es diametralmente opuesta a lo que es aceptable en la Igreja Renascer, por ejemplo; o lo que sería “manifestación pentecostal” en una Igreja Presbiteriana Renovada o en la Renovação Carismática Católica, en nada se asemeja a una Igreja Pentecostal Deus é Amor, idem, Universal. Son diametralmente distintas en la forma y en el contenido.

Sin entrar en el mérito teológico, lo definitivo es que el mundo pentecostal es hegemónico hoy en el estilo de culto, en la adoración gospel, en la literatura (cuando se imaginó que tendríamos una “*Biblia de Estudios Pentecostales*”) – en fin, el mercado produce lo que la mayoría compra... El pentecostalismo dejó de ser “minoría que perturbaba” para ser mayoría determinante”.

La mera pentecostalización del mundo evangélico, en tesis, no alteraría el *ethos teológico* del mismo, si este cambio fuese apenas cuantitativo. Desde su inicio el pentecostalismo moderno es una religión de pobres. Nace marginal entre los negros americanos siendo traído para Brasil por inmigrantes pobres y siempre estuvo en la periferia “sin embargo, es parte de la mutación del sub-campo pentecostal, el surgimiento de una visión de mundo, que *no se conforma más en ser una religión de pobres*” (Campos, 1999:363, el destacado es nuestro). El pentecostalismo alcanzó la clase media y media alta, dejó de ser un “movimiento”¹⁷⁶ marginado, se institucionalizó al punto

¹⁷³ Tal vez quien primero llamó la atención para esto, usando este término, haya sido Aureo B. Santos (1977), “*Pentecostalização no Protestantismo Histórico*”, Cadernos do ISER, no. 6

¹⁷⁴ “No hay pentecostalismos en el singular” Campos, Leonildo – *Abordagens usuais no estudo do pentecostalismo*, Revista de Cultura Teológica, FTNS, ano III, no. 13, out/dez-1995, SP, pg.27

¹⁷⁵ Con las debidas excepciones también para lo que cada Iglesia entiende lo que sea esto.

¹⁷⁶ Es bien significativo que el pentecostalismo siempre se intituló de “Movimiento Pentecostal” y siempre resaltaba que no era – ni pretendía – ser una denominación. Diversos libros y los periódicos de la Asamblea de Dios en las primeras décadas repiten este discurso. El tér-

de dejar de ser “secta” para volverse una “iglesia” (Troeltsch), teniendo ahora que atender las demandas del “mercado religioso” (Amorese, 1995).

En este caso, tiene razón Leonildo cuando dice que “la teología de la prosperidad sirve perfectamente a los intereses de un *pentecostalismo de acomodación* a un nuevo nivel socio-económico de la sociedad occidental (1999:375, el destacado es nuestro). En fin, el pentecostalismo hegemónico no alteró el *ethos de la brasilidad*, pero se abrasileró (Mariano, 1995, 1999; Gondim, 1994; Romeiro 1995)

b) La Consagración Absoluta del Mercado: Hace 10 años, todavía sobre el impacto de la caída del muro de Berlín y la alvissareira? teoría de Fukuyama¹⁷⁷, diríamos, en fin, que el mercado venció y le quedaba al mundo admitir. Pero, la crisis de las bolsas, el sistema financiero mundial, los excluidos de la globalización vinieron a arruinar la fiesta. Con todo a pesar de toda la crisis del capitalismo moderno, el único sistema que se contraponen a él – o por lo menos intentó – fue el socialismo, que, por razones diversas, fue inviable . ¿Qué nos queda?

La teología de la prosperidad sujeta al “*modus operandi*” de la modernidad está ganando espacio, pues, como el capitalismo no tiene hoy ninguna fuerza para contraponerse a ella, es escogida por absoluta falta de opción en el ... “mercado de bienes simbólicos” (definitivamente esta palabra es vencedora). El mercado se convirtió en fetiche. “El mercado es transcendentalizado, esto es, elevado a la condición de sobre-humano absoluto. Es el ídolo” (Sung, 1997:130).

c) La resacralización del mundo: Hay quien diga que el “desencantamiento del mundo” (Weber) nunca alcanzó a Latinoamérica¹⁷⁸. Como aquí, en la línea debajo del Ecuador, siempre tuvimos un catolicismo tridentino sincretizado con la religiosidad¹⁷⁹ africana e secularismo religioso, de hecho, no

mino *denominación* era, para ella, una designación peyorativa que cabía bien en “iglesias frías sin el poder de poder”. Denominación significaba institucionalización y estancamiento que ella no pretendía tener . Conde, Emílio – *História da AD y Testemunho dos Séculos, CPAD, 1960*. El actual programa de Tv de la AD tiene este nombre “Movimiento Pentecostal”, aunque la palabra tenga otra connotación.

¹⁷⁷ Fukuyama, F. *O fim da história e o último homem, Rio de Janeiro, Rocco, 1992*

¹⁷⁸ Pierruci Antonio Flavio (1997), *Reencantamento e Dessecularização: a propósito del auto-engano em sociología da religião*, Novos Estudos. Cebrap, 49, nov.,pg 99-117. Pierruci, 2000.

¹⁷⁹ “Lo imaginario popular (brasileño es) moldado por la tradición católico-afro-brasileño” (Campos 1999:139)

tuvo campo fértil para propagarse¹⁸⁰. De ahí la facilidad del crecimiento del pentecostalismo y diversos otros cultos sincréticos esotéricos, al final estamos en la tierra de Paulo Coelho.

Entonces tenemos espacio para la celebración de la “Hoguera Santa de Israel”, para el óleo de oliva sagrada”, “rosa ungida”, “té del amor”, “óleo santo de Israel”, “sal orado?”, “hoja de arruda”¹⁸¹ etc.. La perspectiva de que, la oración hecha en el Monte Sinaí – y solamente allá -, por ser un “local sagrado” y, subrepticamente, tener una “energía más fuerte”, esta oración tiene más fuerza. Pero, nótese, no es la oración en sí, ni mismo el Dios a quien se le hace esta oración, es la forma/local en que ella es realizada. Lo sagrado no es más la oración en sí, sino el ritual/apariencia/concreto. Medidas las proporciones, cual es la diferenciación de este “procedimiento teológico” neopentecostal para la candomblecista manipulación – está, asumida – de los poderes divinos?

d) Una nueva escatología pentecostal: Hay un cambio absoluto en el eje hermenéutico de la teología escatología pentecostal a partir de ahora. El movimiento pentecostal que siempre se caracterizó por su pré-tribulacionismo (hollenweger, 1972;Dayton, 1987), inclusive algo muy criticado durante décadas tanto por la teología de la misión como por estudiosos seculares, pues según los mismos ésto siempre fue la causa esencial de la “alienación” y de la falta de involucramiento social de los pentecostales (Rolim, 1980, 1995, Souza, 1969, Prandi, 1992). Ahora el énfasis escatológico no es más en un futuro que vendrá a concretarse en un “más allá de la tierra”. No se espera más el Reino de los Cielos... en el cielo, pero sí, aquí en la tierra¹⁸² y para que éste se implante aquí y ahora y nos traiga todas las ventajas que el mismo tendría en el cielo, sólo que ahora mismo aquí en la tierra. Por lo tanto, calles de oro, abundancia de bienes, abundancia y salud plena y sobre-todo poder, mucho poder espiritual no es más esperado para tener y ver realizado en el cielo. Sino aquí mismo en la tierra mientras todavía estamos en ella.

Nada más posmoderno que la religión: Estamos en el mundo de la imagen, del espectáculo, nada más sintomático que hasta la circunspecta Iglesia Cató-

¹⁸⁰ Prandi (1995) dice que la Iglesia Católica no atendió la demanda y dejó de ser referencial ético y eso abrió espacio para otras manifestaciones religiosas.

¹⁸¹ Algunos de estos elementos son también usados similarmente en las religiones afro con objetivos religiosos.

¹⁸² Fukuyama llega a hablar en “tierra prometida”, evidentemente que no tiene la misma concepción de la teología de la prosperidad. op. cit.pg.174

lica tan conservadora en sus rituales tenga que admitir que, para atraer 50, 200 u 800 mil personas, sólo con la “Aeróbica de Jesús”, celebrada por el Pe. Marcelo Rossi. Al final, una celebración con lectura de texto, predicación expositiva, hermenéutica esmerada cansa y pocos están interesados.

La celebración necesita ser *diet*, la doctrina, preferencialmente, *fasd food*, y el compromiso lo más *light* posible, pues lo que se quiere es el *show!* Es la “religión espectacularizada”! Intimista, más consumida como espectáculo.

Prandi llama la atención para el hecho que el Candomblé es más atractivo por su aspecto festivo, estético, liberal y de no exigir ningún compromiso moral y/o religioso. Alguna cosa me dice que nuestras propagadas “adoraciones” tienen algo en común.

“Si lo desea, frecuentará fiestas, aprenderá a gustar de las danzas, los cantos, apreciará este o aquel orixá, hará amigos – *sin nunca haber asumido cualquier compromiso religioso*. La vida religiosa del grupo de culto que él frecuenta, que es rica en sensaciones y expresiones estéticas, *apenas será un espacio más de diversión* que la vida de la metrópoli permite disfrutar – la religión del otro como espectáculo” (Prandi, 1991:196, el subrayado es nuestro).

Durkheim está siendo desmentido. Pues él afirmaba que no existen iglesias mágicas, porque, para el candomble, la iglesia tiene fieles, magia y clientes. Pero hoy tenemos diversas religiones mágicas con muchos fieles, es más, clientes. Definitivamente, llegamos a la época de la *ética utilitarista*. Ahora la pregunta no es por los principios éticos correctos, por coherencia teológica, por exégesis equilibrada, sino, que la pregunta es: ¿funciona? ¿Resuelve mi problema ahora? ¿Hay algún poder disponible para mi uso en este instante? (Amorese, 1995)

Se paga por el amor divino – juego de buzios, trabajo el viernes, cadena de las siete semanas, hoguera santa de Israel – como se paga cualquier otra cosa (Prandi, 1991 y 1996). Está disponible al alcance de todos, y las exigencias de uso no son necesariamente principios éticos – cosa más obtusa... – está disponible para ser usado. Es la lógica del mercado!

Antes el proyecto era preservar la ética (protestantismo puritano) alcanzar la modernidad (protestantismo de misión), salvar las personas del mundo (pentecostalismo), ahora lo que se quiere es tomarlo por asalto. Perdón, conquistar el mundo para ser ricos, campeones de la salud y asumir todos los cargos del Gobierno. O, mejor todavía, todo eso sólo en un bloque. El proyecto no es transformar el mundo o de alguna manera alterarlo con una postura ética y conducta religiosa ascética, como originalmente pretendió el protestantismo (Weber, 1967), ahora es la hora de la instrumentalización del

poder divino, y quien fuere más apto, ganará más audiencia! Cuánto ésto va a durar es otra historia.

Analogía entre el Neopentecostalismo y el Candomblé y sus consecuencias culturales.

Neopentecostalismo¹⁸³ Candomblé

Consecuencias culturales:

Autoridad Espiritual	Fuerza del Axé	
<p>El creyente tiene todo el poder de ´decretar` por la autoridad que le es dada, que se concreten estas y no otras realidades</p> <p>Por esa autoridad el creyente puede subyugar los poderes demoníacos, incluso, en un espectáculo televisivo como demostración de fuerza.</p> <p>De aquí el nacimiento de la ´guerra santa`.</p>	<p>El líder se impone como persona y líder espiritual, a partir del número de seguidores que posee. Su casa – terreiro – demuestra fuerza por la propaganda y resultado financiero alcanzado.</p> <p>Cuanto mayor el axé, mayor su fuerza espiritual, inclusive para contraponerse a otras fuerzas, sean ellas otros líderes o terreiros competidores.</p>	<p>La <i>generación yuppie</i> – rica y poderosa que tiene todo lo que quiere de acuerdo con sus elecciones personales.</p> <p>Producción para satisfacción de sus deseos.</p> <p>La ‘re cristianización’ del mundo¹⁸⁴.</p> <p>Una generación de creyentes pretenciosos, manipuladores de las fuerzas espirituales, siempre al del placer (siempre a su entera voluntad) individual.</p> <p>Espacio para la “teoría de la dominación” de la toma del poder político.</p>

Consecuencias:

NUEVA TEOLOGÍA: a partir del hombre y no de la divinidad, el eje hermenéutico normativo y fundante es el hombre, o sus necesidades. El ser divino – sea él quien fuere -, en ese caso, es instrumentalizado para apenas concordar con los designios ya establecidos.

¹⁸³ Este trinomio – autoridad espiritual, salud y prosperidad y confesión positiva – es establecida por Pieratti (1993) como la base de la teología de la prosperidad.

¹⁸⁴ Cf. Giller Kepel – “*A revanche de Deus*”, Ed. Siciliano, 1992.

Salud y Prosperidad:

Concepto	Consecuencias	Relación con lo secular
<p>El creyente no puede enfermarse pues “Cristo llevó sobre sí todas nuestras enfermedades” y no puede ser pobre porque “Dios es dueño de toda la plata y de todo el oro”.</p> <p>Énfasis en una vida sin enfermedades.</p> <p>Mito de la salud perfecta y de la prosperidad dada por Dios.</p> <p>Aburguesamiento de la iglesia, el mensaje (pentecostal “alcanzando la clase media y alta”, “dinero, glamour y gospel”¹⁸⁵).</p> <p>“Ética y yuppie”, (Freston, 1994:132).</p> <p>Riqueza es símbolo de bendición de Dios – individualmente.</p> <p>Conquista de un paraíso en la tierra.</p>	<p>El cuerpo aquí es el elemento fundamental, pues todas las actividades pasan por él, hasta el elemento espiritual – la entidad que viene del trascendente – al manifestarse, necesita de un cuerpo para, literalmente, incorporar.</p> <p>La sensualidad es incentivada.</p> <p>Por fin, el “cuerpo cerrado” es protegido de todo y cualquier ataque tanto físico como espiritual.</p> <p>Pai/mãe de santo necesita y es respetado por su riqueza y fama.</p>	<p>Generación salud/academia, culto al cuerpo.</p> <p>Mito del progreso: salud y riqueza para todos.</p> <p>Los ricos se hacen cada vez más ricos.</p> <p>Riqueza es símbolo de competencia y capacidad personal.</p> <p>El fin de la historia.</p> <p>Rico lo puede todo.</p>

Consecuencias:

NUEVA ÉTICA: religión utilitarista. Las prohibiciones son relativizadas. La ética del trabajo es substituida por la ética del consumo.

¹⁸⁵ A pesar del estereotipo el tema del reportaje de la Revista Veja (Ed.1688, año 34, n.7,21/02/01) es sintomático.

Confesión positiva:

Concepto	Consecuencias	Relación con lo secular
<p>Existe poder en las palabras que se profieren, por lo tanto “se decreta” el bien y “se amarra” el mal; de ahí el “poder” que tiene el nombre de Jesús. Predominio de las experiencias personales. Rompimiento de las maldiciones. “Lairibeirización” de la fe¹⁸⁶</p>	<p>Religiones utilitaristas. Predominio de las experiencias personales. “Abracadabra”: una serie de ritos, palabras mágicas que, si pronunciadas y realizadas dentro de lo establecido, se realizan como poder espiritual.</p>	<p>Retorno al misticismo pagano. Neurolingüística¹⁸⁷ Personas que transmiten y tienen energía positiva.</p>

Consecuencias:

Nuevo Estilo: la experiencia es el principio fundante. La experiencia es modeladora de la realidad¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Expresión creada por Ricardo Gondim, en “*Evangelização Brasileira: patologia, potencialidades e perspectivas*” – Amores, rubem (org) ‘*A Virada do Milênio*’, 1990.

¹⁸⁷ Cn. Fonseca, (1998)

¹⁸⁸ Cf. Campos, (1996)

BIBLIOGRAFIA

- ALENCAR, Gedeon Freire – *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus. Assembléia de Deus: origem, construção e militância – 1911-1946*. dissertação de mestrado, UMESP, 2000.
- AMORESE, Rubem (editor) “A Igreja na Virada do Milênio – a missão da igreja num país em crise”, Comunicarte, Brasília, 1995
- ANTONIAZZI, Alberto et alii, *Nem Anjos nem Demônios – interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1994
- BIRMANN, Patrícia – Cultos de Possessão e pentecostalismos no Brasil: passagens, Rio de Janeiro, Religião e Sociedade, 17/1-2, ISER, pgs. 90-109
- CAMPOS, Leonildo Silveira, *Teatro, Templo e Mercado – organização e Marketing de um empreendimento neopentecostal*, UMESP/Ed. Vozes, 2ª edição, SP, 1999
- CAMPOS JR., Luis de Castro, *Pentecostalismo e Ética*, Simpósio, no. 38, ano XXVIII, julho de 1995, ASTE, SP.
- FONSECA, Alexandre – *Nova Era Evangélica, Confissão Positiva e o Crescimento dos sem religião*”, texto apresentado nas VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, USP, 1998;
- GONDIM, Ricardo – *O Evangelho da Nova Era – uma análise e refutação bíblica da chamada teologia da prosperidade*, Ed. Abba Press, 1994, SP
- GUTIÉRREZ, Benjamim F & Campos, Leonildo Silveira (editores) “*Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*”- Aipral/Ed. Pendão Real, 1997.
- MARIANO, Ricardo – *Neopentecostais: os pentecostais estão mudando*. Dissertação de mestrado, USP/SP, 1995
- MARIANO, Ricardo – *O futuro não será protestante*, texto apresentado nas VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, USP, 1998;
- MENDONÇA, Antonio – *Neopentecostalismo*, IMES, Estudos da Religião, ano IX, no. 9, junho de 1994
- NOVAES, Adauto (org) - *Ética*, São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura/Companhia das Letras, 1992
- PIERATT, Alan B – *O evangelho da Prosperidade – análise e resposta*, Ed. Vida Nova, SP, 1993
- PIERUCCI, Antonio Flavo e Reginaldo Prandi – *A realidade social das religiões no Brasil – religião, sociedade e política*, São Paulo, Hucitec, 1996
- PRANDI, Reginaldo – *Os candomblés de São Paulo*, São Paulo, Hucitec-Edusp, 1991
- ROMEIRO, Paulo – *Super Crentes: O Evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os Profetas da Prosperidade*. Ed. Mundo Cristão, 1993, SP
- ROMEIRO, Paulo – *Evangélicos em Crise*, São Paulo, Ed. Mundo Cristão, 1995
- SOARES, Luis Eduardo – *A guerra santa dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil*, Rio de Janeiro, Comunicações do ISER, no. 44, ano 12, 1993, pgs. 43-50
- WEBER, Marx – *Ensaio de Sociologia* (org. e int. H.H. Gerth e Wright Millis) Rio de Janeiro, Zahar, 1971

11

Liturgia Pentecostal: Características y Desafíos del Culto Pentecostal Chileno

Cecilia Castillo Nanjarí¹⁸⁹
(Chile)

Introducción.

Vamos a estudiar el tema de la “liturgia pentecostal”. Nuestro propósito es ofrecer un análisis histórico-bibliográfico, rescatando algunos de sus elementos distintivos como una posibilidad de legitimar el culto pentecostal delante de las otras liturgias existentes en las diversas tradiciones cristianas y unirnos en la búsqueda de los nuevos desafíos que el tema demanda.

Nuestra presentación tiene como eje principal el pentecostalismo chileno, especialmente en sus primeros años de vida, sin dejar de acompañar su desarrollo posterior. Buscamos investigar y valorizar esta práctica litúrgica que muestra, de forma clara y distintiva, las expresiones y características del culto pentecostal, valorizando su contenido y forma teológica, como expresión de fe donde las personas tienen espacio y se integran en la adoración a Dios.

Dentro de esta propuesta consideramos importante abordar la recuperación, hecha por el pentecostalismo, de algunos elementos litúrgicos. Consideramos que los orígenes del pentecostalismo chileno nos revelan datos para la comprensión teológica-litúrgica de las expresiones y características del culto pentecostal. Estamos en un proceso de revisión, búsqueda y proyección del culto pentecostal. Esta búsqueda también está presente en otras tradiciones protestantes.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Pastora de la Misión Iglesia Pentecostal/Chile; Postgraduada en Ciencias de la Religión; Miembro del Grupo Consultivo del CMI y Pentecostales; Integrante del Programa Género y Ciudadanía de la Municipalidad de Santo André, São Paulo/Brasil.

¹⁹⁰ En la experiencia de la Iglesia Metodista en Chile, se afirma que: “Quizás uno de los mayores problemas con que nos enfrentamos cuando hablamos de liturgia sea la herencia de una teología escolástica que considera las expresiones espirituales como algo separado de la teología. Vale decir, el lenguaje simbólico, poético, visual, no verbal de la fe y su expresión en la

1.- Liturgia pentecostal: algunas características del culto pentecostal.

El concepto liturgia, aplicado al culto, tiene sentido amplio y enriquecedor porque abarca todas las áreas de la vida humana. Este hecho se expresa principalmente en el servicio y en las obras comunitarias.

El pentecostalismo, a través de su liturgia, se ha caracterizado como agente de obras comunitarias que significan sanidad para los/as enfermos/as, alegría de los/as afligidos/as y en la acogida de los/as desamparados/as. Podríamos decir que la liturgia pentecostal pasa por la oralidad¹⁹¹ más que por la racionalidad de la experiencia religiosa, pues es el carácter testimonial y, como consecuencia de esto, lo misionero, que le da sentido, cuya riqueza está contenida en las experiencias de vida de cada persona que frecuenta el culto. Este carácter testimonial, donde la oralidad está presente, es expresado a través del canto, de la predicación al aire libre¹⁹², la oración y las manifestaciones extáticas. Walter Hollenweger atribuye, incluso, que el crecimiento del pentecostalismo en el mundo pasa por el hecho de que éste posee elementos importantes de la religión oral¹⁹³ de los esclavos, específicamente de la religión africana infiltrada en el pentecostalismo. “Son estos elementos negros: cantos, danzas, testimonios, los responsables del éxito del pentecos-

celebración, la himnología, la pintura, la arquitectura, la experiencia mística, etc., no se considera (o muy difícilmente se considera) un lenguaje teológico”. En el caso de la Iglesia Anglicana, Jaci Maraschin, liturgo anglicano y miembro de la Comisión de Fe y Orden del CMI, pregunta: ¿Qué papel ha cumplido la liturgia en el desarrollo del anglicanismo latinoamericano? Afirma que: “El anglicanismo latinoamericano, con sus diferentes orígenes, se ha puesto más al lado de la tradición que de la renovación”. Este mismo autor señala que probablemente esta sea la causa por la que el anglicanismo experimentó un desarrollo lento y su presencia profética en nuestros países no quedó asegurada. Resaltando aún más la crítica menciona que “... la liturgia traída para América Latina quería afirmarse por la vía negativa. Quería ser no-romana. Con eso terminaba siendo no-católica. Abandonaba lo que de mejor había en la tradición de la iglesia universal para apegarse a la tradición menor de los misioneros que, muchas veces, confundían la *american way of life* con la propia esencia del cristianismo.” En: *A beleza da santidade: Ensaios de liturgia* (Associação de Seminários Teológicos Evangélicos / Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Paulo / São Bernardo do Campo, 1996), p. 49.

¹⁹¹ Cf. Hurtado, Josefina. “Pentecostalismo: Lenguaje de cuerpos y sentimientos”, en: *Evangélio y Sociedad*, No. 11 (Servicio Evangélico para el Desarrollo, Santiago, 1991), p. 8.

¹⁹² J. Hurtado resalta este aspecto en la entrevista con Hollenweger: “En Chile es muy típico ver a los pentecostales predicando en la calle. Y en el fondo, su misión es evangelizar. Es algo que están haciendo en cada momento y en cada lugar, si tienen la oportunidad, no la pierden...”. En: Hollenweger. *Op. cit.*, p. 10.

¹⁹³ Hollenweger, Walter. “De Azusa-Street ao fenômeno de Toronto: Raízes históricas do movimento pentecostal”, en: *Concilium*, No. 3 (Petrópolis: Vozes, 1996), p. 9.

talismo en América Latina, África, Indonesia, etcétera”¹⁹⁴, reforzando que los pentecostales usan canciones en vez de teología sistemática y conceptos intelectuales. Así como usan el lenguaje del cuerpo que es importante en la cultura proletaria, también usan los sentimientos. Esa es la misma diferencia que ocurre entre clase media y proletariado:

“En la clase media, nosotros hablamos sobre los sentimientos, los discutimos, pero los proletarios viven los sentimientos, los explotan. Si va a una iglesia pentecostal usted rápidamente va a ‘sentir’, pues ese es su medio de comunicación, mientras que en la clase media todo está programado.”¹⁹⁵

Esta es la centralidad y la fuerza que el pentecostalismo adquiere como expresión religiosa.

“A liturgia dos pentecostais é um espetáculo oral-narrativo de amizade como participação no louvor, proclamação, testemunho, depoimentos e cantos que narram um itinerário para Deus e com Deus, e, evidentemente, há profecia, línguas e interpretação. O ensino e pregação da Palavra ocupam um lugar central em seu culto e testemunho. Seu culto é uma catedral de sons.”¹⁹⁶

Bajo la influencia del Espíritu Santo se expresa constantemente el llamado a la libertad plena, a la expresión libre de las personas, donde el cuerpo y los sentidos no se sienten oprimidos. El culto se transforma en un espacio de servicio para la adoración a Dios, así como para el servicio y la acción individual y comunitaria.

En el pentecostalismo el culto constituye una de las principales experiencias religiosas. ¿Qué significa esto? Significa que el culto influye notoriamente en la manera de ser de los participantes, envolviendo todas sus experiencias de vida y no solamente las religiosas. Determina la manera de asumir la vida, noción de mundo, enfrentamiento de las diversas problemáticas, sean de salud, de trabajo, de familia, etc.

El culto es el espacio donde la vida, a la luz de la Palabra, adquiere significado pleno de bendición, expresado a partir de hechos reales en la vida del/la creyente pentecostal.

La emotividad manifestada en el culto pentecostal, a través de los cantos, oraciones, testimonios, predicación de la Palabra, crea un clima tan

¹⁹⁴ Cf. Hollenweger, Walter. *El pentecostalismo: Historia y doctrinas* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), págs. 165-179.

¹⁹⁵ Hurtado. *Op. cit.*, p. 9.

¹⁹⁶ Land, Steven. “Orar no Espírito - Perspectiva Pentecostal”, en: *Concilium*, No. 3 (Petrópolis: Vozes, 1996), p. 107.

profundo que las personas sienten sus fuerzas renovadas y experimentan la sanidad para sus vidas.

Christian Lalive enfatiza:

“No se juzguen con demasiada frivolidad las explosiones de emoción que acompañan los cultos pentecostales. Antes de toda otra interpretación, antes de todo juicio de valor teológico, o de otra clase, es preciso saber que permiten la participación directa y personal en la manifestación religiosa y en la comunidad. En cuanto formas de participación, ellas son el lenguaje de aquellos que no tienen lenguaje, son el medio de expresar la experiencia vivida, el encuentro con algo que los sobrepasa, la manifestación agradecida de la liberación que se opera en el individuo por medio de la acción de las comunidades pentecostales.”¹⁹⁷

El culto pentecostal se ha transformado en una especie de comunidad terapéutica. ¿Por qué ocurre este fenómeno en las iglesias pentecostales?

Una respuesta podría ser que esto sucede en las iglesias pentecostales porque sus miembros, mayoritariamente, provienen de sectores marginalizados, donde abundan los problemas sociales. Las enfermedades son situaciones que se repiten a diario, principalmente por las condiciones precarias de vida. Además de esto, se sienten protagonistas activos/as en la producción religiosa, presente a través de gestos corporales, entre otros. En otras palabras, podríamos decir que:

“... el pentecostalismo no es sólo una nueva forma de vivir la fe cristiana, por parte de los sectores populares, sino que también, es una propuesta religiosa nueva desde el mundo popular para crear una sociedad nueva, que esté basada en relaciones de solidaridad y hermandad, y no en el individualismo liberal del régimen y de las iglesias misioneras que predicaban la salvación personal, entendida como individual. Para el pentecostal el individuo no es un ser aislado, sino que el Espíritu Santo lo integra a su Iglesia para que comparta y viva su fe con sus demás ‘hermanos’, haciendo de la congregación de creyentes una verdadera comunidad. El Espíritu Santo lo libera de su soledad, soledad a que el régimen oligárquico con su proyecto modernizador, lo había recluso con su individualismo liberal, y que más adelante seguirá vigente en el nacional populismo.”¹⁹⁸

A partir de esta afirmación, el pentecostalismo es considerado como la única expresión religiosa popular en Chile, pues nace, se expande y reproduce en sectores populares, cuyos líderes también son parte del mundo popular. Este hecho marca notable diferencia con las iglesias misioneras, cuya

¹⁹⁷ Lalive, Christian. *El refugio de las masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1968), p. 86.

¹⁹⁸ Ortíz, Juan. *Testimonios del origen del Movimiento Pentecostal Chileno, 1909/1910. Estudio preliminar* (Santiago, 1996), p. 15.

dirigencia viene de Estados Unidos y, como en el caso de la Iglesia Católica, son parte de la clase dirigente.¹⁹⁹

2. Culto pentecostal.

Para quienes participan por primera vez en un culto pentecostal, tanto la música como las expresiones fervorosas son una novedad, como también el elemento de permanente acogida que brindan sus miembros. Se escuchan palabras de cariño, respeto y de interés por quien participa. Cada integrante posee un himnario y la Biblia, los que serán compartidos inmediatamente con la persona del lado incorporándola al culto, ya que éste se desenvuelve entre cantos y períodos de oración.

“Cuando asistimos a una ceremonia religiosa pentecostal (culto), nos damos cuenta de inmediato que los aspectos sociales culturales de la ceremonia son tan importantes como los religiosos. Los saludos efusivos, apretones de mano, abrazos y bendiciones, reciben no sólo a los miembros de la iglesia, sino también al extraño que demuestra interés por participar en el servicio religioso. Es indudable que el fiel pentecostal acude al lugar de culto a ponerse en contacto con la divinidad, pero no descuida la fraternidad, la cual se practica a través de las relaciones cara a cara.”²⁰⁰

Es en el culto donde la congregación une sus dones y talentos para ofrecer un culto agradable a Dios para que llegue hasta él como una ofrenda de su pueblo.

3. Recuperación de algunos elementos litúrgicos en el culto pentecostal

El culto pentecostal, desde sus orígenes, se ha relacionado con lo que, recientemente, los liturgistas han llamado Renovación Litúrgica en las iglesias latinoamericanas²⁰¹, africanas y asiáticas. El cisma producido en 1910 se debe, entre otros varios factores, también a los elementos de renovación litúrgica que fueron introducidos al interior del culto de la Iglesia Metodista, constituyendo, posteriormente, el movimiento pentecostal chileno. Los elementos litúrgicos que se manifestaron al comienzo del movimiento son la base de la experiencia religiosa, teniendo un rol significativo en la visión de mundo del *fiel pentecostal*.²⁰² Así, como en todo movimiento, se observa el

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.15

²⁰⁰ Undiks, Andrés. *El culto pentecostal: Una aproximación semiológica* (Concepción: Universidad de Concepción / Facultad de Educación / Humanidades y Arte, 1980), p. 44.

²⁰¹ Cf. Maraschin, Jaci. *Liturgia e cultura* (São Bernardo do Campo, 1999. Colocação apresentada na Colômbia), p. 6.

²⁰² Vamos a usar la expresión *fiel pentecostal* para nombrar al militante pentecostal que participa activamente dentro de la congregación pentecostal. A sabiendas que es una palabra más

resurgimiento de aspectos de renovación en diversos sentidos, permitiendo que se vuelva más enriquecedor y generador de respuestas amplias para sus seguidores.

A seguir mencionaremos algunos de los elementos litúrgicos que se manifestaron en el culto pentecostal chileno y que le caracterizaron.

3.1 Testimonios: Los testimonios han sido pieza clave en el avivamiento pentecostal. Willis Hoover relata, a partir de su óptica, como se fueron dando estos acontecimientos:

“Dos cosas son dignas de especial mención como teniendo alguna relación con el avivamiento del año 1909. La primera es el tema de los estudios de la Escuela Dominical, y la segunda, los testimonios en las clases experimentales. 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 ninguno, 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 presentó como estímulo en esa dirección. La segunda cosa andaba muy en consonancia con la primera. 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.”²⁰³

La experiencia de testimoniar logra su real dimensión en el momento en que el/la creyente coloca a Cristo en el centro de su experiencia religiosa. Los testimonios de salvación y sanidad “... aunque sea ‘escándalo’ para algunos y ‘tontería’ para otros, el ‘punto focal’ del testimonio cristiano lo constituye el ser humano.”²⁰⁴

Los testimonios son para edificación de la iglesia (Ef 4,12). Este hecho tiene importancia y significado en el desarrollo normal del culto, ya que

usada en el contexto católico, queremos utilizarla como sinónimo de la palabra *creyente*, que también será utilizada en nuestra investigación. Por otro lado, estamos conscientes que en el contexto brasileño la palabra *creyente* tiene una connotación peyorativa y hasta de estigma social. Con todo, este término es más cercano para traducir del español la palabra *creyente*.

²⁰³ Hoover, Willis. *Historia del avivamiento pentecostal en Chile* (Santiago: Presor, 1984), p. 10.

²⁰⁴ Arce, Sergio. *La teología como testimonio: Reflexiones teológicas desde un contexto revolucionario* (Quito: Federación Universal de Movimientos de Estudiantes Cristianos, 1992), p. 55.

quien testimonia debe hacerlo en frente de toda la comunidad.²⁰⁵ El testimonio asume un rol central en el desarrollo del culto, permitiendo la revitalización de la comunidad de fe. En los cultos semanales, dedicados exclusivamente para testimonios personales, son momentos de mucha emotividad y libertad. En el lenguaje pentecostal: *para dejar actuar al Espíritu como él quiera*.

“El testimonio cristiano comienza con Jesucristo. Somos testigos primeramente de Jesucristo, continuadores de su propio testimonio. Ese es el principio fundamental sobre el que descansa la comisión del testigo,”²⁰⁶ Quien habla de Jesucristo lo hace porque cree en él, que es el revitalizador permanente de la comunidad pentecostal.

3.2 Oración: Según la visión del/la pentecostal, la oración es el momento para agradecer, estar en contacto con Dios, confesar los pecados, interceder por alguien, sanar enfermos, sentir seguridad, protección individual y colectiva. Las oraciones son verdaderas conversaciones con Dios, sin necesidad de mediadores ni intercesores humanos. Es por esta razón que no se sienten limitaciones para expresarlas²⁰⁷, al contrario, son momentos de libertad incontrolables. “La oración es la principal actividad teológica de los pentecostales. Todo conocimiento valioso debe ser obtenido y retenido en actitud de oración porque sólo el Espíritu puede llevar a la verdad completa”.²⁰⁸

La oración se caracteriza por ser libre y espontánea. Es asombroso descubrir en cada culto realizado la facilidad de palabras para dirigir oraciones. Casi nunca son leídas, ni contienen una pauta definida, porque en la tradición pentecostal cada persona debe estar preparada y capacitada para asumir cualquier tarea en la iglesia. El principio básico es que el Espíritu inspira.

Al momento de orar se observa que todos participan sin sentirse excluidos. Aunque las oraciones sean realizadas por la colectividad, sobresale su carácter individual. En los comienzos del movimiento pentecostal todas éstas fueron experiencias nuevas, puesto que las oraciones hasta ese entonces eran dirigidas.

²⁰⁵ También los testimonios son proclamados en la predicación callejera, llamada también “predicación al aire libre”. Cf. *Historia del avivamiento, origen y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal* (Santiago: Eben Ezer, 1977), p. 52; Hoover. *Op. cit.*, p. 48.

¹⁸ Arce. *Op. cit.*, p. 40.

²⁰⁷ Cf. Sepúlveda, Juan. “El culto pentecostal chileno”, en: *Teología en Comunidad*, No. 14 (Santiago: Comunidad Teológica Evangélica de Chile, 1997), p. 38.

²⁰⁸ Land. *Op. cit.*, p. 109 .

“... después de abrir la reunión se llamó a oración con las palabras de siempre, esperando que uno dirigiera, y después otro, y así sucesivamente, como siempre era nuestra costumbre. Pero en esta ocasión no sucedió así, sino que todos a una voz rompieron en oración fuerte, como por un plan concertado. Era como si la oración de un año hubiere sido encerrada y llegado ese momento ya no se podía más sino romper el vaso y derramarla toda. Ese ruido, como ‘de muchas aguas’, duró como diez o quince minutos y poco a poco calmó y nos levantamos de rodillas. Creo que todos fueron tan sorprendidos como el pastor, pero como él también reconocerían que era una manifestación del Espíritu de Dios.”²⁰⁹

La oración, privada o pública, es realizada con la convicción que ella es oída y respondida por Dios. No hay necesidad de normas preestablecidas para orar. La espontaneidad, necesidad o alegría son el conducto para dirigirse a Dios.

3.3 La centralidad de la lectura bíblica en la experiencia religiosa: La lectura de la Biblia en las iglesias pentecostales es una práctica común en el culto. El pentecostalismo incentiva a sus fieles en la práctica de la lectura bíblica, cuya hermenéutica está mediatizada por su realidad cotidiana. Un ejemplo de esto fue la interpretación hecha del libro de los Hechos de los Apóstoles en la congregación del pastor Hoover, significando el punto de partida y motivación para lo que sería el gran avivamiento pentecostal en Chile. Era una comunidad sedienta que buscaba formas actualizadas de vivir y expresar su fe. En este caso, el libro de los Hechos de los Apóstoles tenía algo de mágico, algo de trascendental que expresaba la realidad de la comunidad cristiana primitiva que, de cierta manera, era también lo que estaban vivenciando como tal.

3.4 Danza, hablar en lenguas y visiones: señales del bautismo en el Espíritu Santo. *El bautismo en el Espíritu Santo*²¹⁰ es central en la liturgia pentecostal. Este bautismo de fuego tiene diversos tipos de manifestaciones como prueba de santificación. Se trata de un sello especial al momento de iniciarse esta experiencia, considerado trascendental para la vida de los/as pentecostales:

“En esos días un hermano empleado como sereno donde construían una casa, y por eso dormía de día, vino al pastor una tarde y le dijo: Pastor, yo estaba durmiendo en mi casa hoy y el Señor vino y me dijo: ‘despiértate, quiero hablarte’. Le dije, ‘Bueno, Señor’. Dijo, ‘Anda donde tu pastor y dile que llame a algunos de los her-

²⁰⁹ Hoover. *Op. cit.*, p. 16.

²¹⁰ Cf. Sepúlveda, Juan. “Nacidos de novo: Batismo e Espírito - Perspectiva pentecostal”, en: *Concilium*, No. 3 (Petrópolis: Vozes, 1996), págs. 122-128.

manos más espirituales y que oren todos los días, porque voy a bautizarles con lenguas de fuego'. Le dije, 'Bueno, Señor, y ¿puedo yo ser uno de ellos?' Sí, me dijo; y así he venido inmediatamente."²¹¹

Uno de los momentos culminantes del culto pentecostal es cuando suceden este tipo de manifestaciones. "En cualquier momento de la ceremonia, uno o varios fieles, son 'tomados' por el Espíritu e irrumpen en 'danzas', hablan en 'lenguas', o son presa de temblores, gritos y sollozos. El éxtasis es la manifestación visible de la presencia de Dios en la comunidad."²¹²

Entre los tipos de manifestaciones frecuentes se destacan la danza, el hablar en lenguas, las visiones y los sueños. Según el pensamiento pentecostal, estas manifestaciones son respuestas bíblicas a la presencia de Dios.

La danza es acompañada por gritos y llantos: "se siente como que la danza en sí misma es una manifestación del Espíritu."²¹³ El término comúnmente usado en las iglesias para referirse a esta experiencia es que *están tomados por el Espíritu*.

A quienes danzan por primera vez se les considera que han sido bautizados por el Espíritu Santo²¹⁴, según la interpretación bíblica de Hechos 2,4. "Y aunque en aquellos tiempos los burladores los consideraban ebrios (Hch 2,13-15), al parecer éste fue el derramamiento del Espíritu."²¹⁵

Así como la danza, otro elemento litúrgico presente en los cultos pentecostales es el hablar en lenguas extrañas (glosolalia).²¹⁶

²¹¹ Hoover. *Op. cit.*, págs. 16-17.

²¹² Undiks. *Op. cit.*, págs. 45-46.

²¹³ Helland, Dean / Rasmussen, Alice. *La Iglesia Metodista Pentecostal, ayer y hoy* (Santiago: Plan Mundial de Asistencia Misionera en Chile, 1981, 2 volúmenes), p. 82.

²¹⁴ En los orígenes del pentecostalismo chileno se colocó bastante énfasis en las diversas expresiones de éxtasis, especialmente en la danza, a diferencia del pentecostalismo brasileño cuyo énfasis fue la glosolalia. Algunos/as estudiosos/as creen que el ambiente favoreció la danza debido a las raíces indígenas del legado mapuche. En el pueblo mapuche la danza, como rito de fertilidad, es parte importante del ritual siendo legado para la cultura chilena. Ejemplo son los llamados *Nguillatun*, fiesta religiosa mapuche, cuyo papel de la *Machi*, es de trascendencia. A respecto de las influencias mapuches en el culto, en la Revista de Editorial Zig-Zag editada en los años 20 aparece un artículo titulado: "Los Pentecostales". Se trata de observaciones sobre culto celebrado en la Iglesia de Sargento Aldea, Santiago, hoy templo matriz de la Iglesia Evangélica Pentecostal. El texto dice: "Se nos antoja aquello una ceremonia de indígenas". Cf. Sepúlveda, Juan. "El nacimiento y desarrollo de las iglesias evangélicas", en: Salinas, Maximiliano. *Historia del pueblo de Dios en Chile: La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres* (Santiago: Rehue, 1987), p. 256.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 83.

²¹⁶ Cf. Macchia, Frank. "Linguas e profecia - Perspectiva pentecostal", en: *Concilium*, No. 3 (Petrópolis: Vozes, 1996), págs. 85-86.

Existen variados testimonios que cuentan de las condiciones en que se manifiesta esta experiencia. Quien la vive se siente transformado/a, a veces no comprendidos e, inclusive, burlados, pero la experiencia es tan sublime que no se niegan a este hecho, al contrario, se consideran privilegiados/as por sentirse en relación tan cercana a Dios.

Durante los cultos se escucha decir *que el Espíritu la ha tomado en lenguas y no la quiere soltar*. Es una manifestación religiosa que no se puede decidir por sí sola, sino que al contrario, el Espíritu se posesiona, tal como nos relata Hoover: “A buen rato la violencia de la manifestación se calmó; pero todo el día el habla vino con golpes como de empuje interior forzándola, acompañada con lágrimas.”²¹⁷

El hablar en lenguas es acompañado por otra experiencia extática que es la profecía. En el contexto pentecostal se entiende por profecía, el advertir a alguien sobre situaciones futuras. Su mensaje puede ser de edificación para la comunidad, así como también individualmente:

“Esta niña, Elena de nombre, cuando el Espíritu la tomaba con ojos cerrados iba a cualquier parte de la congregación, sacaba de en medio alguna persona, la hacía hincarse, le decía las cosas que tenía en su corazón, le llamaba al arrepentimiento, le ponía las manos encima y oraba y bendecía.”²¹⁸

Las visiones también son otra manifestación clara del significado de la presencia de Dios a través del Espíritu Santo. Es una experiencia de éxtasis que puede ser vivenciada por diversas formas extrasensoriales, siendo más frecuentes las de tipo onírico.

El siguiente texto retrata lo que sería el avivamiento pentecostal en Chile.

“Las cosas más notables de este viaje fue un sueño que tuve allí. Soñé que estaba en una Iglesia grande en Valparaíso, pero no la conocí, me parecía que era un espectador, y sin embargo que tenía algo que hacer con lo que allí sucedía. Parecía ser un grande avivamiento, un verdadero hormiguero de gente que andaba para acá y para allá sin cesar; se me hizo entender que se había originado en dos o tres semanas. Me fueron presentadas a mi mente las siguientes palabras, aunque no puedo decir que las oí: y los pastores de las doscientas otras iglesias vinieron para ver como se había hecho.”²¹⁹

Tal como lo mencionó Hoover en su narración, las cosas que les sucedían eran nuevas y extrañas, sin embargo, los frutos eran tan buenos que

²¹⁷ Hoover. *Op. cit.*, p. 21.

²¹⁸ *Ibid.*, págs. 32-33.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

no se les podía condenar porque iban más allá de las experiencias que tuvieron como comunidad, “pues habíamos pedido lo que no teníamos siendo sin experiencia en ese terreno, forzosamente las cosas tenían que ser nuevas y extrañas.”²²⁰

Las reacciones a estas manifestaciones de parte de los que no estaban directamente envueltos fueron muy severas y ayudaron al desarrollo de otras reacciones negativas. Evidencia de esto puede constatarse en la cita de “El Mercurio” de Santiago, del día 3 de noviembre de 1909:

“Fanatismo enfermizo. En Valparaíso se ha producido cierto escándalo alrededor de un grupo de fanáticos, de los mismos que rodean a una histérica conocida entre ellos por el nombre de la Hna. Elena, y que se entregan a actos de fanática exaltación y pretenden tener visiones, hacer curaciones, y todo lo que es usual en estas enfermedades mentales. El grupo se desprendió de una iglesia metodista, cuyos jefes responsables han reprobado el movimiento, como era lógico, por ser contrario al verdadero sentimiento religioso, a la cultura, y sobre todo, a la esencia del protestantismo. Pero las reuniones siguen y especialmente se hacen unas llamadas ‘noches de vigilia’, con ritos extraños, sangre de cordero, trances, expulsión de demonios, apariciones y demás paparruchas y accidentes histéricos comunes en la gente que cae en estas exaltaciones. La autoridad haría bien en intervenir y poner término a esos escándalos... Impedir que se explote la credulidad de unas pobres gentes y se agrave la enfermedad de unas cuantas histéricas.”²²¹

Valorizadas por algunos, criticadas por otros, del mismo modo, estas manifestaciones se mantuvieron incólumes en las iglesias pentecostales; en algunas se expresan con más fuerza que en otras, reafirmando de esta manera que su sentido se ha redimensionado en nuevas formas de expresión, sin que ésto signifique que pasaron a segundo plano. Al contrario, ellas continúan para resaltar el sentido evangelizador.

3.5 Canto pentecostal: El canto usado en diferentes momentos y de duración prolongada proporciona un ambiente adecuado para quienes viven experiencias sublimes mientras cantan.²²² El elemento festivo está presente.

“A una indicación del responsable del culto, la orquesta inicia un himno y la asamblea se levanta. Es raro que cante bien, pero canta a todo pulmón, marcando el ritmo con el pie y palmeando las manos. La orquesta, sola, dobla el estribillo y en la sala, a iniciativa de uno de los fieles, resuena el famoso saludo de los pentecostales chilenos, el triple: Gloria a Dios, seguido de interjecciones individuales espontáneas: ¡Aleluya! ¡Amén! ¡Gloria!”²²³

²²⁰ *Ibid.*, p. 33.

²²¹ Sepúlveda. “El nacimiento”, págs. 255-256.

²²² Cf. Sepúlveda. “El culto pentecostal chileno”, p. 40 .

²²³ Lalive. *Op. cit.*, p. 84.

A través del tiempo el pentecostalismo chileno se caracterizó por introducir algunos instrumentos musicales que no eran aceptados por las iglesias tradicionales en sus cultos por considerárseles de carácter popular o profano.²²⁴

La guitarra, instrumento de carácter popular, entró más tarde en las iglesias pentecostales. Es uno de los más usados en los cultos, substituyendo el armonio, tradicionalmente usado en las iglesias de origen misionero.

El uso de la guitarra permite el acompañamiento de otros instrumentos musicales. Entre los más comunes encontramos, en los llamados “coros”²²⁵, pandero, bajo, mandolina y acordeón. Ocasionalmente podemos observar el uso del violín y de la trompeta, entre otros. Este *coro* es compuesto también por los que cantan.

Se enfatiza el cultivo de los talentos musicales, con la finalidad de promover “talentos o dones para Dios.”²²⁶

Las *manifestaciones musicales* en el culto pentecostal, llamadas así por el antropólogo Andrés Undiks, como la mayoría de las ceremonias religiosas, son comunicaciones de grupo. En el culto, la forma de expresión grupal es el canto. El himnario es el medio que facilita la relación de la persona con su creencia religiosa.

El pentecostalismo es un movimiento que rompe con lo racional. “Al poner en primer plano el elemento sentimental, se pasa fácilmente al predominio de la sensibilidad y de lo emocional. Índice de ésto es la importancia que tiene entre los pentecostales la música y el canto, y entre estos últimos, ciertos himnos muy contagiosos.”²²⁷

Aparece el elemento de participación colectiva, expresado por medio de diversos apelos como: amenes, glorias y aleluyas, destacando su carácter comunitario y participativo.

El canto también como medio de evangelización ejerce papel fundamental, puesto que

²²⁴ Tengo la sospecha que se debe también al legado español que tenemos por herencia. En el siglo 16 se estilaba el uso de *Estudiantinas Universitarias*, que consistían en cantos medievales populares ejecutados con diferentes tipos de guitarras, bandoleón, pandero y algún instrumento de percusión. Este género musical llegó a Chile al fin del siglo 19 siendo asimilado por grupos de sindicatos y de allí para las iglesias pentecostales. Esta experiencia solamente se arraigó en sectores universitarios hace treinta años. Inclusive, hay iglesias pentecostales que llaman a sus corales instrumentales *Estudiantina*. Tal es el caso de la Iglesia Wesleyana Nacional, con características pentecostales.

²²⁵ Se entiende por *coros* al conjunto de instrumentos musicales que acompaña la himnología cantada en las iglesias pentecostales.

²²⁶ En las iglesias pentecostales se usa mucho este tipo de terminología. Es un lenguaje que está incorporado en el discurso de las iglesias.

²²⁷ Undiks. *Ibid.*, p. 60 (citando a Ignacio Vergara).

“... a nivel social, los himnos juegan una importante labor en la acción proselitista. En la predicación al aire libre, que es una de las características del pentecostalismo y una efectiva forma de ganar adeptos, los himnos son los portadores de ‘la buena nueva’. Los predicadores callejeros cuentan la transformación que han sufrido al abrir sus corazones a Jesús, pero es sólo por medio de los cánticos como realizan su invitación.”²²⁸

Pero, ¿cuál es la novedad del canto pentecostal? ¿En qué radica su fuerza?. Cuáles son sus principales características? ¿Cuál es su rol en la liturgia?

Sin duda que la belleza de la música sagrada y refinada con sus corales se fue perdiendo para dar lugar a otras expresiones religiosas donde la propia experiencia era vivenciada por el mensaje de la Palabra, transmitida por medio de la predicación y de la proclamación en las calles. Estas expresiones eran confirmadas en los cantos de adoración entonados por el pentecostalismo chileno.

La emotividad es elemento que sobresale continuamente a flor de piel en las liturgias pentecostales. Las músicas crean el ambiente y las letras garantizan el contenido temático de sanidad, avivamiento, adoración, etc., cuya finalidad es otorgar las condiciones necesarias para la manifestación del Espíritu Santo y su actuación dentro de la vida de la iglesia.

Los gestos y expresiones generadas en los momentos de adoración son significativas. A nadie le parece extraño tocar las palmas al ritmo de la música o mover los brazos como testimonio de una experiencia de liberación. Cuerpos, manos, oídos, piel son transformados y la expresión corporal tiene sentido corporativo, porque toda la comunidad la experimenta, lo que crea un ambiente de festividad y alegría en cada culto realizado. Así lo expresa el corito: “*Donde está el Espíritu de Dios, allí siempre hay libertad*”.

El canto pentecostal se caracteriza por la interpretación permanente de la experiencia religiosa de las personas, permitiéndole su adaptación de acuerdo a las necesidades de cada comunidad. También se caracteriza por poseer música “oreja”²²⁹, es decir, música fácil para aprender, con letra sencilla, que intenta reflejar la experiencia de vida del/la creyente.

3.6 Tres glorias a Dios: Otro elemento litúrgico característico de los cultos pentecostales chilenos es la invitación para glorificar a Dios a través de *las*

²²⁸ *Ibid.*, p. 61.

²²⁹ Podríamos traducir como música contagiosa y fácil para aprender, tanto en su rítmica como en las formas musicales.

tres glorias a Dios. Sus orígenes se remontan al tiempo del avivamiento pentecostal, según relato de Hoover:

“Había un joven de 26 años echado de espaldas, con los ojos cerrados, ignorante de donde estaba y de lo que pasaba alrededor de él; pero sí estaba atento a una muy notable y extraordinaria experiencia que le estaba aconteciendo. Estaba golpeando sus tacos contra el suelo con la rapidez de los palillos de tambor, esto por largo rato como si estuviera corriendo a gran velocidad. Entonces, como si estuviera cansado, emitió signos y sonidos entrecortados como si recobrara su aliento después de un esfuerzo, y esto sucedió varias veces. Entonces comenzó a tocar un instrumento invisible de cuerdas; esto lo repitió varias veces, con intervalos intermitentes. Cuando aparentemente esto había terminado, pareció que el joven se encontraba en presencia del Diablo, pero como obteniendo una victoria sobre él. Con una mirada y tono en su expresión de desdén y desprecio, y acompañado de gestos, iba diciendo, ‘Eres vencido. Eres vencido por la sangre del Cordero’ (acompañado por un pff). Y otra vez el instrumento, y otra vez, ‘Eres vencido’... y siguió varias veces. Más tarde, levantando ambas manos extendidas como las de un director de orquesta, él cantó estas palabras, con música que él mismo sacó, ambas tanto la letra como la música inspirada en el momento: ¡Aleluya al Cordero de Dios!//, Que dio su sangre en la cruz//, Para salvarnos del pecado.

De esta experiencia se originó las ‘Tres Glorias a Dios’, porque desde esa fecha, movido por el Espíritu en las reuniones, él se levantaba en frente de la congregación y les ordenaba, ‘Hermanos y hermanas, demos tres glorias a Dios’, y ellas se daban como si fuesen un saludo militar. Este saludo ha llegado a ser algo distintivo en la Iglesia Pentecostal a través de Chile para enviar saludos, y para recibirlos de otras congregaciones.”²³⁰

4. Culto pentecostal: comunidad terapéutica.

“Mas los que esperan en Jehová, Dios fuerza les dará/
saltarán, saltarán y no se fatigarán/.

Mas los que esperan en Jehová Dios fuerza les dará/
correrán, correrán y no se fatigarán.

Mas los que esperan en Jehová, Dios fuerza les dará/
danzarán, danzarán y no se fatigarán”²³¹.

El uso de coritos en el culto crea un clima de celebración festiva y contagia a todos quienes participan, sintiéndose parte integrante de la iglesia. El culto es fiesta de celebración corporativa.

Sanidad, celebración y participación son palabras que permanentemente aparecen cuando se intenta definir el culto pentecostal. En este sentido queremos considerar el significado de culto como medio de servicio a través

²³⁰ Hoover. *Op. cit.*, p. 46.

²³¹ Corito característico de las iglesias pentecostales. Muchas de las letras corresponden a Salmos bíblicos.

del cual pasa la experiencia religiosa de los creyentes, caracterizándole el sentido terapéutico, celebrativo y popular, aspectos considerados la fuerza motriz que ayudó al pentecostalismo a arraigarse en la sociedad chilena. Desarrollaremos algunas de estas características a la luz de algunos elementos litúrgicos examinados anteriormente.

4.1 Aspecto terapéutico del culto pentecostal: El aspecto terapéutico del culto engloba el sentido de participación en las diversas áreas promovidas por la iglesia, “pues se espera que cada miembro sea activo”²³², participando en alguna parte específica de la liturgia: lecturas bíblicas, oración de intercesión, cantos de adoración, colecta de avisos de la comunidad, ofrendas, pertenencia al coral, testimonio, predicación o dirección del culto. Cualquiera de estas tareas son asumidas responsablemente por sus integrantes. El servicio de la Palabra, en términos generales, está reservada al pastor, quien constantemente realiza un apelo a su comunidad. La autoridad para interpretar la Biblia es ejercida por el pastor, pero ésto no niega la posibilidad de interpretación y exhortación de la Palabra realizada por la comunidad permanentemente.

Independientemente de la situación social de las personas y debido a las características del culto, éste ha sido el lugar donde la vida y la fe están presentes a través de los testimonios de los iniciados en la comunidad. Las razones del por qué las personas frecuentan el culto pentecostal son, entre otras, las expresiones de estima y de amistad demostradas por los miembros de la iglesia.

Las predicaciones en las calles han caracterizado el método de evangelización y de ganar adeptos para el movimiento pentecostal. Existen innumerables testimonios de quienes motivados por la “predicación al aire libre”²³³, se sienten atraídos por el mensaje de salvación y cambio de vida. Tenemos el siguiente testimonio:

“Eso hizo influencia en mi espíritu y en un día cualquiera que no podría precisar, sentí un impulso a asistir a un servicio, pero un impulso interior. Yo fui a un servicio un domingo por la tarde, y cuando llegué me di cuenta que era un servicio de oración y yo también me puse de rodillas y sentí necesidad, porque había al lado de mí una hermana que oraba pidiendo perdón a Dios, yo sentí también necesidad de pedir perdón. Fue un impulso interior. Tenía 15 años. Y entonces se efectuó una obra en mí, sentí un arrepentimiento, me puse a llorar y pedí a Dios que perdonara mi pecado y transformara mi vida. Y yo sentí una voz que me habló y me dijo: ‘Tus pecados te son perdonados’. Y en el mismo instante mi vida cambió, absolutamente,

²³² Volp, Miroslav. “Neocongregacionalismo: Una respuesta protestante”, en: *Concilium*, No. 3 (Petrópolis: Vozes, 1996), p. 45.

²³³ Lalive. *Op. cit.*, p. 77.

de tal manera que al salir del templo, tenía la impresión que todo había cambiado, las calles, los árboles eran distintos. Era un barrio muy pobre, casas viejas, las calles sin pavimentar. Pero para mí todo era nuevo, todo estaba transformado”²³⁴.

La experiencia de la conversión es tan fuerte y radical para la vida del pentecostal que se produce, según Christian Lalive, “una catarsis individual”²³⁵. El cambio de vida es completo y total. “Antes y después de la conversión son dos hombres [personas]²³⁶ enteramente diferentes”²³⁷, relatando tal acontecimiento cada vez que tengan oportunidad.

Las personas, incentivadas por estos testimonios, llegan a la comunidad pentecostal en busca de salud física para su cuerpo²³⁸, “... otros buscando alejarse del alcohol y saben que como miembros de una comunidad es posible lograrlo”²³⁹, deciden cambiar de vida.

Los elementos litúrgicos presentes en la liturgia pentecostal han ayudado a fortalecer estos aspectos y a caracterizar el culto, contribuyendo, además, quizás inconscientemente, con el aspecto terapéutico de éste.

4.2 Vida comunitaria y culto: Según Christian Lalive, a la catarsis individual se suma la social:

“A la experiencia maravillosa de la conversión, se añade la integración en el seno de una comunidad. Cuando se pregunta a un neófito qué es lo que más le gusta en su iglesia, responde casi con seguridad: el compañerismo; el hecho de estar rodeado, de tener amigos, hermanos espirituales; en una palabra, el formar parte de una célula social.”²⁴⁰

La experiencia religiosa vivenciada en el culto promueve este tipo de sentimiento. La persona marginalizada, aislada, que vive diariamente situaciones aflictivas en la sociedad en que está inserta, se siente revitalizada en esta nueva comunidad que la acoge y le otorga espacio permanente:

“Es el atractivo que ofrece una comunidad donde cualquier persona, hasta el más miserable, es efectivamente tratado como un hermano. En un contexto en que domina el anonimato y la lucha solitaria por sobrevivir, la comunidad pentecostal se presenta como un refugio seguro y acogedor.”²⁴¹

²³⁴ *Ibid.*, p. 81.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ El énfasis es nuestro.

²³⁷ Undiks. *Op. cit.*, p. 64.

²³⁸ Bridges, Cheryl. “Cura e libertação - Perspectiva pentecostal”, en: *Concilium*, No. 3 (Petrópolis: Vozes, 1996), págs. 55-62.

²³⁹ Undiks. *Op. cit.*, p. 63.

²⁴⁰ Lalive. *Op. cit.*, p. 81.

²⁴¹ Sepúlveda. “El nacimiento y desarrollo de las iglesias evangélicas”, p. 259.

Fue a partir de la mitad del siglo pasado, cuya sociedad se caracterizaba por una situación endémica, de miseria y búsqueda permanente de mejores condiciones de vida, que el movimiento pentecostal tuvo sus más fieles adeptos²⁴² debido al proyecto de vida y fe ofrecidos: encarnación de la voz de los marginalizados de todos los tiempos.²⁴³

Delante de esta difícil situación la palabra *hermano* o *hermana* para los recién llegados adquiere sentido más fuerte que la existente en las relaciones sanguíneas. Esto significa pertenecer a una comunidad “que se organiza sobre el modelo familiar y en la cual los lazos de sangre son reemplazados por los de una común filiación espiritual hacia un mismo Señor y Padre: y cuyo descubrimiento tiene lugar para cada uno de los miembros en el curso de una experiencia similar: la conversión.”²⁴⁴

Vida comunitaria y culto están constantemente en diálogo, “el culto constituye el clímax de la vida comunitaria”²⁴⁵ proporcionando los elementos necesarios para que ese estilo de vida se realice cara a cara, facilitando de esta manera la integración, aceptación y restauración de la comunidad para con el nuevo hermano o hermana.

“Gestos integradores acompañan las palabras: el visitante es presentado al pastor por aquél que lo ha llevado al culto: y luego, es presentado a la asamblea. Según las palabras del pastor, los fieles adivinan si se trata de un curioso, de un simpatizante o de un hermano. En los dos primeros de estos casos, el visitante tendrá la sorpresa de oír a sus vecinos orar expresamente por él para que Dios le abra el corazón y lo salve. Desde su primer contacto con la comunidad, el simpatizante descubre que es objeto de interés y se siente rodeado de calor humano. Ve que otros le atribuyen una importancia que él no sospechaba tener; y sabe que Dios (¡El que salva!) se interesa por él. Hombres y mujeres me han confesado que lloraron la primera vez que frecuentaron un culto pentecostal... ‘porque la gente me dirigía la palabra, porque el pastor me estrechó la mano, y porque pude cantar y orar con los demás’.”²⁴⁶

Así, la participación en el culto es la puerta de entrada para integrarse a la vida comunitaria. Como fue acogido/a acogerá a los nuevos/as hermanos/as que lleguen a la iglesia y los integrará a una comunidad de hermanos/as.

²⁴² Como todo movimiento es dinámico, sea cual fuere su resultado, este panorama de los/as protagonistas ha cambiado visiblemente dentro de las iglesias pentecostales, existiendo la participación de lo que se ha denominado como la “tercera generación de pentecostales”. Cf. Ossa, Manuel. *Lo ajeno y lo propio: Identidad pentecostal y trabajo* (Santiago: Rehue, 1991).

²⁴³ Cf. Elizondo, Virgil. “Cura pentecostal e libertação: Resposta da teologia da libertação”, en: *Concilium*, No. 3 (Petrópolis: Vozes, 1996), págs. 63-69.

²⁴⁴ Lalive. *Op. cit.*, págs. 81-82.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 83.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 82.

4.3 Comunidad de sanidad: La comunidad de sanidad²⁴⁷, práctica fielmente asumida por el movimiento pentecostal, es reconocida y aceptada por los sectores populares, aunque éstos no sean participantes activos de la comunidad. ¿Qué significa esto? Que la acción de servicio del culto no se limita solamente a sus miembros, sino que esta acción también alcanza a aquellos que en estado de angustia y desesperación asisten al culto pentecostal, con la confianza de que sus problemas serán solucionados por medio de la experiencia de fe. “En algunos grupos se practica la sanidad corporal como parte rutinaria del culto, a veces en grandes campañas públicas.”²⁴⁸ En otros casos, diversos programas son organizados para acompañar a los hermanos/as que enfrentan alguna situación similar. Lo importante es que la comunidad no abandone al necesitado/a.

5. Consideraciones críticas a la liturgia pentecostal, especialmente de la llamada *tercera generación de pentecostales*²⁴⁹.

Queremos concluir nuestro trabajo haciendo algunas críticas a la liturgia pentecostal y que, según nuestra opinión, deberían ser objeto de respuesta de ésta. Las iglesias pentecostales han sufrido cierto estancamiento y no han desarrollado formas litúrgicas renovadas que hagan justicia a su historia y tradición. El proceso de institucionalización las afectó en este sentido. Ejemplo claro es que se cantan los mismos himnos antiguos. La forma de adoración no ha cambiado.

Esta liturgia fue adecuada y respondió al momento histórico en que se desarrolló el movimiento pentecostal, sin embargo, hoy se percibe cierta rutina en la preparación del culto. Esta observación está directamente relacionada con los elementos litúrgicos que han conservado su contenido casi invariablemente como en los primeros tiempos.

En el canto pentecostal, específicamente, constatamos que no ha habido una renovación sustancial ni nuevos énfasis. En los llamados *coritos* la práctica ha sido diferente, ya que éstos por no ser parte del *himnario pentecostal*²⁵⁰, se van renovando de acuerdo con las características e intereses de

²⁴⁷ Castillo, Cecilia. “Culto pentecostal: Comunidad curativa”, en: *Sandalías para el camino: Para reflexionar y aportar*. (Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1994), págs. 61-75 (eje temático 2).

²⁴⁸ Schutmaat, Alvin. *El culto cristiano* (San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1985), p. 8.

²⁴⁹ Cf. Ossa. *Op. cit.*

²⁵⁰ La mayoría de los himnos cantados en las iglesias pentecostales son de la tradición metodista.

las iglesias. Por otro lado, el carácter individualista de los himnos es evidente debido a su relacionamiento con el testimonio personal. Este aspecto también aparece en otras tradiciones cristianas, siendo objeto de cuestionamiento. Nos pareció que en el pentecostalismo sería diferente esta experiencia, debido a sus renovadores énfasis litúrgicos y por su oralidad.

No queremos decir que todo lo antiguo debe ser cambiado, sino valorizarlo e implementar otros elementos que puedan enriquecer lo que ya existe.

“No negamos la rica herencia de una tradición que recibimos de fieles hermanos. La respetamos y debemos conservarla, pero no podemos constituirla en la última palabra. Para ser fieles a esa herencia necesitamos recrearla constantemente. Cuando actualizamos una tradición mantenemos vivo su espíritu, aunque su forma cambie. Pero si mantenemos su forma sin ningún cambio, matamos su espíritu.”²⁵¹

Se observan en algunas iglesias avances significativos en el contenido del mensaje a través del servicio de la Palabra, con un marcado compromiso y práctica social. No obstante, los énfasis himnológicos²⁵² no se han renovado, negando su mensaje comprometido.

El servicio de la Palabra ha perdido la centralidad en el culto, otorgándose más espacio para las oraciones de intercesión y coritos de adoración. La Palabra habitualmente está en relación a la interpretación literal del texto bíblico, siendo utilizado por el predicador que enriquece su discurso con relatos testimoniales para ejemplificarlo, sin embargo, se observa la ausencia de elementos exegéticos adecuados, los que están escasamente presentes.

El uso del cuerpo en el culto pentecostal se manifiesta a través de cantos, danza y gestos de exclamación. Las expresiones corporales deberían trascender la experiencia del canto y de la danza para ser integrada al momento de la Palabra. En las iglesias “somos todos logocéntricos ... Como decía Lutero, el principal órgano sensorial del protestante aún es el oído.”²⁵³ En la liturgia pentecostal la invitación está direccionada en ese mismo sentido: *oír la Palabra de Dios*.

“En la mayoría de las iglesias evangélicas, el momento de la Palabra es un momento para escuchar por excelencia. Pero, ¡todo el cuerpo puede escuchar! Existen posibi-

²⁵¹ Mora, Edwin. *Hacia una liturgia que afirme la vida* (San José: Ediciones C.E.P.L.A.S., 1991), p. 16.

²⁵² Respecto de la importancia de la música en la liturgia, Maraschin. *Liturgia e cultura*, p. 10, dice: “A música é elemento crucial em qualquer experiência litúrgica. Quando penso na libertação da liturgia das antigas prisões estou pensando na sua libertação dos hinários ingleses, americanos e alemães ainda em voga na América Latina.”

²⁵³ Maraschin. *Ibid.*, p. 6.

lidades que, a través de gestos y movimientos, símbolos y sonidos, la Palabra llegue al cuerpo de las personas y que, diferentes maneras y a través de varias 'entradas', sea interiorizada.²⁵⁴

La invitación es para que a partir de los gestos, símbolos, sonidos y movimientos, la Palabra sea celebrada comunitariamente. A partir de la expresión del cuerpo, queremos invitar a la iglesia para rescatar los símbolos, sin que éstos provoquen un rechazo *a priori*, y redimensionarlos a partir del contexto en que surgieron con su significado cultural propio, sea en los tiempos bíblicos o posteriormente. Están al servicio de la iglesia y facilitan la experiencia religiosa de la comunidad y la comunicación externa.

Sería necesario enriquecer el sentido que las iglesias pentecostales dan a la Santa Cena, rescatando la importancia de compartir la misma fe, como además, valorizar el aspecto comunitario corporal que este sacramento representa. En la iglesia pentecostal, cuyo énfasis de comunidad y unidad son tan fuertemente asumidos, la Eucaristía debería entenderse como la unidad celebrada alrededor de la mesa con Jesucristo.

El lenguaje androcéntrico en una comunidad donde la gran mayoría participante son mujeres debiera reconsiderarse con cierta urgencia.

Podemos observar que es escasa la participación de las mujeres en los medios de producción religiosa, especialmente en lo que concierne al servicio de la Palabra, que generalmente está reservada a los hombres y asumido por ellos.

“Nossas liturgias são ainda masculinas. Predominan os celebrantes e pregadores homens. Nossa linguagem ainda é sexista. A ideologia masculina é muito forte e, para corroborar o funcionamento da ideologia, nossas congregações pensam que tal procedimento é de origem divina.”²⁵⁵

En el culto pentecostal la mujer puede cantar, orar, relatar su testimonio, inclusive ungir, pero no está calificada ni autorizada, en algunas iglesias, para predicar. Esta situación se debe, entre otras, porque a la mujer pentecostal siempre se le atribuyó las tareas consideradas tradicionalmente femeninas, tanto en el desarrollo de la liturgia como en otras instancias. Casi siempre se les asigna roles de servicio doméstico, considerados importantes, pero en detrimento de otras habilidades que podrían desarrollar activamente en la comunidad. La actitud machista, fuertemente asumida desde los sectores populares, y la lectura literalista de la Biblia son responsables por tal posicionamiento.

²⁵⁴ Cardoso, Ernesto. “La celebración litúrgica”, en: *Signos de Vida*, No. 2 (Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 1992), p. 21.

²⁵⁵ Maraschin. *Liturgia e cultura*, p. 6.

Con pocas excepciones, el pentecostalismo chileno no ha sabido aprovechar las potencialidades, iniciativas y trabajo comprometido de las mujeres. Además, el sentido de vida y fe que las mujeres perciben en su cotidianeidad son muestras visibles y palpables de su visión enriquecedora, las que deberían estar presentes a la hora de realizar el culto.

La liturgia pentecostal encarnó la cultura del campesinado chileno. La música mexicana era una de sus más evidentes expresiones. Hay otras expresiones de esta cultura que están presentes en la liturgia, sin embargo, predomina el elemento de alienación de la realidad por parte del creyente, evadiéndose constantemente en la dirección de la *nueva ciudad*. La cuestión de la *parousía* aparece principalmente en los mensajes de proclamación, en los cantos y en las oraciones. Esta evasión puede entenderse como protesta de su realidad cotidiana de pobreza social, o de disconformidad de las estructuras de opresión y muerte de este mundo globalizado.

Las iglesias pentecostales necesitan crear espacios de reflexión donde puedan introducir elementos que faciliten la celebración de la vida del/la pentecostal a través de experiencias más encarnadas de su propia cultura. La liturgia no puede estar desencarnada de la realidad de las personas ni puede aislarse de la cultura de su comunidad. La cultura está compuesta por nuestra forma de pensar, nuestras músicas²⁵⁶, comidas, por la forma como trabajamos y por nuestros valores, entre otros. En la encarnación de la liturgia de una manera integradora, estamos ofreciendo nuestra vida plena a Dios.

²⁵⁶ Sobre la música, Maraschin. *Ibid.*, p. 10, dice que esta práctica ya ha comenzado en otras iglesias: “Felizmente já temos experiências com músicas de nossos países, mas as nossas congregações continuam ainda a pensar que somente a música estrangeira pode ser considerada sacra. Quando eu faço esta afirmação não estou querendo dizer, no entanto, que deveríamos limitar a música da liturgia apenas à música autóctone. Há maravilhosa riqueza em todas as partes do mundo e em todas as épocas. Precisamos também dessa herança por amor à beleza e ao prazer.”

12

El Espacio Litúrgico en el Pentecostalismo Mexicano: Acercamiento Teológico a la Arquitectura Pentecostal.

Daniel Chiquete²⁵⁷
(México)

1.- Introducción.

En los últimos años los estudios sobre el pentecostalismo han experimentado un acelerado auge y se ha producido una importante cantidad de trabajos que abordan diferentes aspectos de esta tradición cristiana. La diversidad y complejidad del pentecostalismo latinoamericano empieza a exigir estudios más particulares y geográficamente delimitados, a partir de los cuales se pueda acceder a la comprensión de aspectos de esta espiritualidad que no han podido ser abordados por los estudios más generalizantes. La intención de este artículo es hacer un aporte a la comprensión de un tema muy importante del pentecostalismo y de cualquier otra expresión religiosa: el espacio de culto. Queremos abordar interdisciplinariamente el estudio de la arquitectura pentecostal de una región del noroeste de México y, a partir de ese estudio, proponer para la discusión una interpretación de los espacios de culto pentecostales. Especial atención se dedicará a la interrelación entre la liturgia y el espacio de culto, pero sin descuidar otros factores que inciden en la conformación espacial. En la investigación de campo realizada para este estudio se estudiaron en forma general más de 30 espacios de culto de iglesias pentecostales del estado de Sinaloa (México) pertenecientes a diferentes familias pentecostales de la región.

²⁵⁷ Arquitecto (Universidad Autónoma de Sinaloa) y teólogo (Universidad Bíblica Latinoamericana). Actualmente desarrolla estudios doctorales en la Facultad de Teología de la Universidad de Hamburgo, Alemania.

2.- Relación entre espacio, liturgia y comunidad: planteamiento teórico.

La comunidad creyente que se reúne para celebrar su fe en el acto litúrgico adquiere forma y realidad en un espacio específico. Mediante la liturgia cada persona se relaciona con la comunidad y con el espacio y establece diversos tipos de relaciones con ambos. En su interrelación, todo cambio en uno de los elementos se reflejará en los otros dos. Ninguno de ellos puede ser comprendido de manera independiente.

Según la teología de la liturgia, el espacio de culto debe servir al objetivo de hacer la celebración cultural adecuadamente visible, audible, clara y significativa; debe ayudarle a reforzar su mensaje central sin distorsionarlo. La liturgia, a su vez, debe esforzarse no sólo por usar correctamente el espacio, sino también por consultarlo, respetarlo e incluirlo como un elemento valioso de la celebración. Ambos deben permitir a la comunidad celebrante orientación, seguridad de acción, ambiente de adoración y sensación de bienestar. La comunidad creyente y el espacio litúrgico quedan así ligados por factores prácticos y religiosos. La liturgia, como expresión y celebración de la fe, se liga al espacio de culto en la percepción individual y comunitaria, de tal manera que la celebración del culto, como expresión básica de la fe, adquiere una fuerte connotación espacial.²⁵⁸

3.- El significado religioso de la arquitectura.

La arquitectura, resultado de múltiples programas y contra-programas que se entrecruzan constantemente (estéticos, técnicos, culturales, ambientales, etc.), es una de las creaciones humanas más complejas. Ella pretende responder a necesidades individuales y colectivas, tanto en lo material como en lo espiritual. Está relacionada con casi todas las actividades y necesidades humanas, por ello frecuentemente está cargada de significados espirituales. Y también el ser humano, en esencia religioso, expresa su espiritualidad en casi todos los actos de su vida, tanto en la esfera individual como en la social. Los espacios creados por él llevan implícita esta dimensión religiosa.

²⁵⁸ Según Campos, Leonildo Silveiro. *Teatro, templo e mercado: Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal* (Petrópolis / São Paulo / São Bernardo do Campo, 1999, 2a. edición), págs. 152-153: "... o embasamento espacial da religiosidade de um grupo se torna inevitável, por mais que isso lhe cause repugnância. Com o passar do tempo, atos e local vão-se identificando, por causa das encenações rituais repetitivas, gerando-se assim uma memória ligada ao espaço físico, elemento mais durável do que as emoções e eventos. (...) O lugar de reunião, ligado aos ritos praticados, pode ser esse algo durável com condições de garantir a continuidade de uma expressão religiosa, no tempo e no espaço."

La arquitectura es también un signo. Ella expresa la función e intención de cada espacio y revela mucho de sus constructores y usuarios. Liturgias diferentes generan, a su vez, formas arquitectónicas y espacios litúrgicos diferentes. Para Erika Huschke: “Los espacios eclesiásticos están parabólicamente establecidos y expresan determinadas convicciones sobre Dios, sobre la relación del ser humano con Dios, las relaciones de los seres humanos entre sí, y de lo que nos espera después de la muerte.”²⁵⁹

En el pentecostalismo la celebración del culto es tanto un acontecimiento religioso como un evento social. La comunidad y el espacio de reunión son simultáneamente realidades espirituales y socio-culturales, por lo que deben considerarse estas dimensiones para entender la compleja interrelación que establecen. Los(as) creyentes se convierten en *iglesia* cuando adquieren corporalidad y concreción dentro de un espacio construido, el cual está inserto en un espacio socio-cultural mayor. El espacio litúrgico limita y separa del mundo exterior, pero también le da existencia concreta a la comunidad celebrante como *cuerpo de Cristo*.

En el catolicismo, a diferencia del protestantismo, el templo es valorado como un espacio privilegiado, como un lugar histórico determinado para el encuentro de la comunidad con Dios y para la apropiación de la revelación divina, por medio de los sacramentos y el oficio sacerdotal. El templo y la liturgia, especialmente el momento eucarístico, de manera directa mediatizan la presencia de Dios y posibilitan la comunicación de la comunidad creyente con lo sagrado. El teólogo-arquitecto católico Juan Anaya Duarte afirma: “El destino o función del templo cristiano es el de ser el espacio sagrado en donde los cristianos, reunidos en comunidad, reciben los signos de Dios y le significan su respuesta. Por tanto el templo debe expresar ese diálogo y significar ese encuentro de la comunidad eclesial con Dios. Más aún, el templo forma parte del diálogo con Dios.”²⁶⁰

4.- El contexto de los espacios analizados: el estado de Sinaloa (México).

Toda vivencia religiosa se experimenta mediatizada por el entorno, con el cual la comunidad celebrante puede establecer diferentes tipos y niveles de relaciones (integración, asimilación, confrontación, etc.). También la arquitectura expresa toda esta gama de relaciones con el entorno, por lo que

²⁵⁹ *Kirchen erzählen vom Glauben: Vom Kirchenbau zum Gemeindeaufbau* (Hamburg: Waxmann, 1995), p. 36.

²⁶⁰ *El templo en la teología y la arquitectura* (México: Universidad Iberoamericana, 1996), p. 96. El capítulo 2 de esta obra ofrece una amplia presentación de la enseñanza oficial católica respecto a la importancia y significado del templo (págs. 61-93).

la interpretación de la arquitectura pentecostal debe tomar en cuenta el marco de referencia donde ella existe. Especialmente el pentecostalismo es una expresión religiosa muy sensible al contexto.

El estado de Sinaloa se localiza en el litoral del Océano Pacífico de la República Mexicana, en su región noroeste, frente a la Península de Baja California. Junto con los estados de Sonora, Baja California Sur y Baja California Norte, forman una amplia región geopolítica llamada “noroeste de México”, la cual está enmarcada por el Océano Pacífico y la abrupta cordillera de la Sierra Madre Occidental. El mar, la llanura y la sierra son los elementos principales que conforman este espacio geográfico.²⁶¹

Sinaloa está fuera de la zona que antropólogos(as) y etnólogos(as) denominaron Mesoamérica, la cual se extiende desde el norte de México hasta Costa Rica, donde se desarrollaron las más importantes culturas prehispánicas de Norte y Centroamérica. Esto explica en parte su trasfondo cultural tan diferente al de otras regiones del país. En el pasado a esta región pertenecían los estados estadounidenses de California, Arizona y New México, con quienes hasta en la actualidad Sinaloa esté ligado de diversas maneras. Por ejemplo, de la actual población mexicana residente en California el 65 % son de origen sinaloense, quien es el lazo de unión entre ambos estados. Esta población también propicia el flujo de ideas religiosas entre ambos países, incluyendo las pentecostales.

La riqueza agrícola del estado de Sinaloa, gracias a la productividad de sus tierras y la presencia de once ríos y varias presas, además de la pesca facilitada por sus 650 kilómetros de costa, no permiten que esta región sufra los problemas de la pauperación de la vida con la misma intensidad que en la mayoría de las regiones del país. Pero la injusta distribución de la riqueza produce desigualdades sociales que generan tensiones sociales. Sinaloa también es uno de los estados con mayor número de actos delictivos del país (3° lugar), la mayoría de los cuales están directa o indirectamente ligados con el narcotráfico. Aquí tiene su sede una de las mafias más violentas y mejor organizadas del país. Además, el consumo de drogas es uno de los males sociales más funestos de la región.²⁶²

²⁶¹ Para una breve y ricamente informativa presentación de este estado: Ortega Noriega, Sergio. *Breve historia de Sinaloa* (México: El Colegio de México/FCE, 1999), págs. 15-29; De Lara Rangel, María Eugenia / Amador Zamora, Rubén Octavio. *Historia y geografía de Sinaloa* (México: Editorial Nuevo México, 2000), págs. 8-45 y 156-175; Fisher, Richard D. *Sinaloa, Mexico: from the sea to the sierra* (Tucson: Sunracer Publications, 1989).

²⁶² Cf. Hoffmann, Karl-Dieter. “Drogengeld unterwandert den Staat: Mexiko ist zum wichtigsten Transitland für den illegalen Drogenhandel in die USA geworden”, en: *der überblick* (Hamburg, Junio 2000, No. 2, año 36), págs. 39-43.

Los desequilibrios sociales, el narcotráfico, la ubicación de enlace geográfico entre el centro del país con el sur de los Estados Unidos, las olas migratorias de campesinos(as) en busca de mejores condiciones de vida, el consumo generalizado de enervantes, entre otros problemas, generan un ambiente de inseguridad y de violencia propicio por el surgimiento de variadas manifestaciones religiosas, incluyendo diversas vertientes pentecostales.

5. Breve descripción histórica de los espacios de culto del pentecostalismo mexicano.

En sentido estricto no se puede escribir una historia de los espacios litúrgicos del pentecostalismo. Lo que se puede intentar es una cierta descripción de los espacios que han sido utilizados por algunos grupos pentecostales para el ejercicio del culto que nos den referencias sobre cómo se ha dado la comprensión y el uso de ellos. Esto es lo que en este apartado pretendemos hacer. Como no existe ninguna obra de referencia sobre el tema, lo que haremos es una revisión de algunos de los trabajos más importantes sobre la historia del pentecostalismo y, a partir de ellas, extraer algunas anotaciones que los autores realizaron respecto a los espacios de culto, generalmente al margen del tratamiento de otros temas, agregando algunos comentarios de nuestra parte.

5.1.- Desde los movimientos de Topeka y Los Angeles hasta la consolidación en México (1900-1925): El origen del pentecostalismo se relaciona con la reaparición de la glosolalia y otras experiencias extáticas que habían desaparecido del protestantismo. Se acepta mayoritariamente como hecho histórico su reaparición en una escuela bíblica (Bethel Gospel School) fundada y dirigida por Charles Parham en Topeka, Kansas.²⁶³ Con ciertas reservas se establece el 1 de enero de 1901 como la fecha de esta reaparición.²⁶⁴ Originándose en una escuela, el pentecostalismo quedará desde su inicio desligado, o muy débilmente ligado, de los templos, los lugares "santos" tradicionales. Esta escuela era, al mismo tiempo que centro de estudio, un lugar de oración.²⁶⁵ Los salones

²⁶³ Cf. Hollenweger, Walter J. *El Pentecostalismo: Historia y doctrinas* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), p. 8.

²⁶⁴ Cf. Gaxiola, Manuel J. *La serpiente y la paloma: Historia, teología y análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús* (México: Pyros, 1994, 2a. edición), p. 107.

²⁶⁵ El simbolismo real o agregado a esta escuela es llamativo. Según Gaxiola. *Ibid.*, p. 107, y basándose en Edith L. Blumhofer, "En el Colegio Bethel había una "torre de oración" que recordaba del "aposento alto" y las 115 personas allí reunidas eran un número muy cercano a los 120 que hablaron por primera vez en lenguas en Jerusalén, aparte de que también estaban presentes 12 ministros, que son el mismo número de los apóstoles."

se convertían en espacios de culto, donde se pedía el don de la glosolalia. Un testigo de estos acontecimientos, Howard D. Stanley, escribió en 1922: “Cerca de las diez, mientras estaba en uno de los salones de arriba, lenguas repartidas como de fuego llegaron hasta la esquina del salón (yo las vi) ...”²⁶⁶ (Todas las cursivas de esta sección son nuestras). Después de algunos años difíciles de rechazo y conflictos Parham escribió: “Cuando nos cerraban los edificios predicábamos en las calles.”²⁶⁷ Parham fue invitado en 1903 a predicar a Galena, Kansas, allí “comenzó predicando en la casa de los Arthur, luego instalaron una gran carpa en un lote contiguo y de allí pasaron a un auditorio más grande.”²⁶⁸

El movimiento pentecostal se extiende hasta Los Angeles, donde se registra la primera experiencia glosolálica el 9 de abril de 1906, en una de las reuniones de oración organizadas por William Seymour en casas particulares.²⁶⁹ Cuando el pentecostalismo se extendió en esta ciudad, el espacio de las casas se volvió insuficiente para las reuniones y Seymour tuvo que alquilar una vieja iglesia metodista en la calle Azusa Street 312, que según relatos de la época estaba casi en ruinas²⁷⁰, por lo que había sido abandonada por la comunidad metodista que la había estado usando. Este local sería convertido en la *Apostolic Faith Mission* y se volvería el punto de expansión mundial del pentecostalismo.

Pudiera resumirse de esta primera etapa del pentecostalismo que sus primeros espacios de culto fueron casas particulares, salones de escuela e iglesias rentadas. A partir de esas experiencias fundantes los/las pentecostales le asignaron a los espacios un valor en función a su utilidad y uso al servicio de una comunidad y no como lugares que poseen un valor religioso o espiritual *per se*.²⁷¹ Más adelante mostraremos que esta valoración persiste

²⁶⁶ Carta enviada al primer Superintendente de las Asambleas de Dios, E. N. Bell, fechada el 17 de enero de 1922;

referencia tomada de Gaxiola. *Ibid.*, p. 108.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 111.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 111.

²⁶⁹ Cf. Hollenweger. *Op. cit.*, p. 9.

²⁷⁰ Cf. Hollenweger. *Ibid.*, p. 9, la describe como: “Iglesia primitiva cuyo piso estaba cubierto de aserrín y cuyos bancos eran planchas sobre cajones.”

²⁷¹ A conclusión similar llega Campos. *Op. cit.*, p. 118: “... os primeiros pregadores pentecostais não davam nenhuma importância ao espaço e, sim, aos eventos que neles aconteciam. É possível que a aversão à arquitetura luxuosa também esteja ligada ao desenvolvimento da idéia de que o abandono do antigo cenário eclesial seria uma condição *sine qua non* para o renascimento religioso e que, o ressurgimento de uma fé cristã poderosa, semelhante à dos primeiros apóstolos, somente seria possível fora dos esquemas tradicionais de expressão da religiosidade cristã, inclusive as de caráter arquitetônicas.”

en la mayoría de los grupos pentecostales, al menos en los de la región de estudio.

5.2.- El pentecostalismo “clásico” en el norte y noroeste de México (1925 - 1980): Las iglesias más representativas de este pentecostalismo en México son, sin duda, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ) y las Asambleas de Dios (AD). La primera comunidad de la IAFCJ fue fundada por la Sra. Romana de Valenzuela en 1914. Esta señora y su esposo se habían convertido al pentecostalismo en 1912 en Los Angeles, donde visitaban una comunidad pentecostal de mexicanos/as inmigrantes que “hacían sus reuniones en una *casa particular*.”²⁷² (Todas las cursivas de esta sección son nuestras). El primer grupo de apostólicos(as) se reunían en una casa particular en el pueblo de Villa Aldama, ubicado al norte de México. La Sra. Valenzuela convenció al pastor metodista Rubén Ortega de que se hiciera cargo del pequeño grupo. Desde el inicio el pastor Ortega celebró cultos en casas particulares. En una carta citada por M. J. Gaxiola se lee: “El Sr. Elías Hernández (...) y yo, concurrimos varias veces a los cultos de carácter pentecostés que el Sr. Ortega dirigía en una casa particular por el barrio del Pacífico.”²⁷³ Después de Ortega asumió el pastoreo García Carbajal, el peluquero del pueblo, quien “decidió que tomaría como modelo la iglesia que aparece en los Hechos de los Apóstoles y que la pastorearía de acuerdo con las instrucciones que se leen en las epístolas.”²⁷⁴

El movimiento apostólico inició un lento proceso de expansión que alcanzó el estado de Sinaloa en 1925. A principios del siglo XX se había iniciado en este estado la construcción del ferrocarril. En la ciudad de Guamúchil, ubicada a unos 100 km al norte de Culiacán, la ciudad capital, “algunos de los norteamericanos que dirigían la construcción comenzaron a hacer *cultos en sus carpas*.”²⁷⁵ En 1918, Don Miguel Gaxiola, que no era pentecostal, sino sólo simpatizante de ideas protestantes, reunía a la gente de los pueblos cercanos a Guamúchil y les predicaba. Narra M. J. Gaxiola, nieto de Don Miguel: “Mi madre leía la Biblia en voz alta y Don Miguel se las explicaba. También oraba por la gente.”²⁷⁶ Estas actividades se realizaban en los patios de las casas o en las plazas de los pueblos.

En 1932 la IAFCJ se formaliza como institución²⁷⁷, lo que conducirá a cambios importantes en los espacios ya que en adelante las comunidades

²⁷² Gaxiola. *Op. cit.*, p. 143.

²⁷³ *Ibid.*, p. 150.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 151.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 196.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 196.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 214.

son impulsadas a construir espacios destinados al culto, además de una casa para el pastor.²⁷⁸ Cierta bonanza económica, el crecimiento de la membresía y el proceso de institucionalización se convertirán en las próximas décadas en los principales impulsores para la construcción de espacios para el culto en esta denominación.

También las AD inician su trabajo misionero en México en 1914 y se institucionalizan en el país tres años antes que la IAFCJ, constituyéndose en 1929 la *Convención de las AD en México*.²⁷⁹ En su proceso de expansión experimentará fases paralelas o similares a las de la IAFCJ. En una narración sobre sus primeros años se registra: “Al siguiente domingo volvió Juanita Bazán trayendo a seis personas más al culto que se realizaba en las *instalaciones de la escuela*.”²⁸⁰ Al narrar la conversión de Henry Ball, uno de los pioneros de las AD en México, se apunta: “Henry (...) escuchó decir por ahí que habían llegado a Kingsville las AD, y que los hermanos *hacían cultos en una carpa* (...). Fue en la *carpa* de las AD en Kingsville que el hermano Ball escuchó el primer sermón pentecostés.”²⁸¹

En la historia oficial de esta institución desafortunadamente no se le dedica casi nada de atención a Sinaloa, tal vez por el poco crecimiento logrado en esta región. En otro documento oficial de las AD aparece una breve nota que registra el 28 de agosto de 1958 como la fecha de fundación de la primera iglesia de las AD en la ciudad de Culiacán.²⁸² Creemos que el patrón de los primeros años fue muy semejante en Sinaloa al reseñado para regiones vecinas: primeros contactos logrados por los misioneros con nacionales; celebraciones litúrgicas en casas particulares, escuelas y otros espacios públicos hasta el fortalecimiento del grupo; construcción de un espacio para el culto y otras instalaciones. Las siguientes referencias ofrecen pautas para intentar reconstruir el proceso.

En el estado de Tamaulipas, en el rancho Santa Rita: “La familia del Sr. Arreola se puso a invitar a su *casa* a todos los habitantes de la pequeña población para hacer un culto.”²⁸³ Del grupo en La Venada, también en Tamaulipas: “Como no tenían templo todavía, *realizaban los cultos en los hogares*, para lo cual los hermanos hacían *enramadas de jara y tule*, así como

²⁷⁸ Esto está plasmado como obligación en la Constitución y Principios Doctrinales de la IAFCJ (México: IAFCJ, 1985), cap. 20, artículos 58 y 59, págs. 98-99.

²⁷⁹ Cf. De los Reyes Valdez, Alfonso. *Historia de las Asambleas de Dios en México. Tomo 1: Los pioneros* (México: Alfolleto, 1990), p. 9.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 24.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 25.

²⁸² *Asambleas de Dios: Reseña histórica. 75 aniversario: 1921-1996* (México: 1996), p. 9.

²⁸³ De los Reyes Valdez. *Op. cit.*, p. 34.

de las ramas de otros árboles.”²⁸⁴ De Nuevo Laredo: “En 1923 Braulio Flores empieza haciendo *cultos por las casas*, como resultado hay los primeros convertidos y bautizados en agua, constituyéndose así la primera congregación.”²⁸⁵ En San Carlos, en la misma región: “La familia de don Bruno Echartea fue de las primeras convertidas al evangelio, *transformando su casa en el primer lugar de adoración a Dios*.”²⁸⁶ También se anota: “La siguiente noche *el culto se hizo al aire libre*, pues era tal la concurrencia que no caían en la *casa*, aunque era una casa grande.”²⁸⁷ En Coahuila “la obra se desarrolló con tal éxito, de tal manera que fue necesario rentar *una casa para hacer los cultos*.”²⁸⁸ También de Coahuila se escribe que Manuel Bustamante, “una vez que salió del instituto (bíblico) ejercía su ministerio evangelizando en una *carpa ambulante*.”²⁸⁹

Se observa, pues, en las dos iglesias pentecostales más importantes de México un proceso histórico y una comprensión similar en cuanto a la relación de las comunidades con los espacios para el culto. Para ninguna de las dos existen lugares sagrados en sí, sino que predominan los criterios pragmáticos en el uso del espacio. Sobre este tema volveremos más adelante.

5.3.- Las iglesias independientes y neopentecostales (a partir de los 80s. en Sinaloa): Las iglesias *independientes* en Sinaloa son comunidades surgidas generalmente de un proceso de división respecto a una denominación. Algunas se mantienen dentro de la tradición litúrgica de las iglesias de procedencia, pero la mayoría adquieren características pentecostales, lo que permite estudiarlas dentro de esta tradición. En el *neopentecostalismo* el nivel educativo y económico de sus miembros es superior al de las iglesias pentecostales “clásicas”. Se caracterizan por su tendencia a la búsqueda de espectacularidad en el culto, donde se esperan señales extraordinarias de la presencia del Espíritu Santo. La prioridad que estas nuevas iglesias dan a la música en sus reuniones, con la participación de muchos músicos, coros, coreografías y equipos e instrumentos musicales de calidad profesional, ha provocado cambios significativos en los espacios de culto. Por ejemplo, las áreas frontales se han ampliado considerablemente adquiriendo una apariencia cercana a la de escenario. La necesidad de mayor movilidad y flexibilidad del espacio ha alejado paulatinamente las tradicionales pesadas bancas, las que se han ido sustituyendo por sillas plegables. El rápido crecimiento

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 39.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 39.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 41.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 44.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 55.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 58.

numérico de estas congregaciones obliga a constantes ampliaciones de sus espacios de reunión. Este crecimiento también ha influido en la forma exterior de los edificios, debido a las necesarias adaptaciones emprendidas y a la pérdida de importancia de los pocos elementos simbólicos que el pentecostalismo “clásico” había conservado de su raíz protestante, como cierto tratamiento “eclesiástico” de puertas y ventanas, el uso de modestos vitrales, el enmarcamiento del acceso principal, entre otros.

Es también la presencia de esta espiritualidad “postmoderna”, centrada más en lo momentáneo, lo espectacular y la individualidad, practicada por grupos con mayores recursos financieros, la que posibilitará que lugares rentados a precios altos como restaurantes, salas de juntas de hoteles o cines, sean usados como lugares para la celebración litúrgica. La relación entre comunidad y espacio de culto, que en el pentecostalismo *clásico* aún se preserva, tiende a debilitarse en el *neopentecostalismo*.

6.- El espacio litúrgico pentecostal: caracterización.

En este apartado nos interesa destacar las características más importantes de los espacios para el culto del pentecostalismo con la intención de establecer las bases para su posterior interpretación.

6.1 Predominio de las superficies cuadrangulares y de la linealidad de las formas: Los espacios, formas, áreas y superficies están determinados por la linealidad y los ángulos rectos. También son lineales los elementos constructivos más visibles e importantes como puertas, ventanas, escaleras, columnas y otros. También predominan en algunos muebles y objetos como bancas, superficies de anuncios, púlpitos, mesas, entre otros.

6.2.- Los muros: En cuanto a función, forma y apariencia los muros de estos espacios no se diferencian de los utilizados en otros edificios de la región, por ejemplo, de los de una casa, una oficina o una escuela. Los muros interiores son poco usados ya que se procura evitar cualquier obstáculo visual a los(as) celebrantes. Tanto en el interior como en el exterior son lisos y construidos con los materiales tradicionales de la región. En los interiores predominan los colores claros, especialmente el blanco. En ellos hay un buen número de ventanas grandes, lo que permite suficiente iluminación y ventilación en esta zona semi-tropical calurosa.

6.3 La volumetría: La volumetría o forma geométrica de los espacios de culto es estática y no dinámica. La forma volumétrica típica es la de un cubo

alargado, donde el eje más largo va generalmente del acceso principal al centro de la pared posterior al púlpito. La relación entre las dimensiones largo y ancho, que en diversos períodos históricos de la arquitectura religiosa ha sido mínimo de 2:1 y con frecuencia de 3:1, 4:1 y hasta mayores, en el pentecostalismo mexicano raramente aparece. De los más de 30 espacios de culto analizados, con una o dos excepciones, todos corresponden a la proporción 2:1 o 1:1,5. La importancia de esta relación consiste en las relaciones que se pueden establecer entre los(as) celebrantes y entre estos(as) y el espacio. Entre más alargado es el volumen, las relaciones de sus usuarios tienden a “jerarquizarse”. Los volúmenes cercanos a la proporción 1:1 permiten una organización más “democrática” de la comunidad, por ejemplo, en forma semicircular u ovalada. Esta disposición permite un contacto visual y una cercanía corporal más estrecha con un mayor número de participantes.

6.4 La estructura interna del espacio: La tendencia general de los espacios de culto del pentecostalismo es hacia la sencillez y la claridad. Disponen de una estructura interna organizada en tres áreas básicas en la mayoría de los casos, aunque hay otros espacios que se organizan en cinco. Las tres áreas principales son: 1) la zona donde se ubica la comunidad, 2) un superficie ligeramente alzada, donde se ubica el púlpito y, en algunas comunidades, el grupo de música y unos asientos para los ministros y 3) un área intermedia, llamada por la mayoría *altar*. La división pentapartita se da en algunas iglesias donde el área de acceso asume ciertas funciones de umbral y en las que en la parte posterior al área del púlpito, separada de ésta por una cortina, se localiza un cuarto con una pila bautismal, caso frecuente en muchas IAFCJ. En los espacios de culto de las iglesias más antiguas e institucionalizadas, como la IAFCJ y AD, los accesos son formal y visualmente más remarcados que en las *independientes* y las *neopentecostales*.

6.5 Las áreas de desplazamiento y encuentro: La dinámica liturgia pentecostal exige áreas que permitan los desplazamientos y encuentros de los(as) celebrantes en diversos momentos del culto. Las más importantes de estas áreas son la zona previa al acceso, el pequeño *umbral* existente en algunos casos, los corredores o pasillos y la zona intermedia o *altar*. Aunque, laxamente clasificadas, todas las áreas de los espacios pentecostales de culto funcionan como áreas de desplazamiento o de encuentro. De nuevo, en este aspecto es perceptible cierta diferencia entre las iglesias del pentecostalismo “clásico” y las más jóvenes. En estas últimas son significativamente más amplias que en las primeras, aunque visualmente menos diferenciables. En general, pudiera afirmarse que en las más antiguas predomina la tendencia al encuentro y en las más jóvenes al desplazamiento. En el pentecostalismo

clásico se celebra más “en comunidad”, en tanto que en el *neopentecostalismo* el/la creyente celebra “junto a una comunidad”.

6.6 Elementos decorativos: Las comunidades pentecostales se preocupan por tener espacios para el culto visualmente agradables, pero no es la “estética” una tarea que consideren prioritaria. Para el decorado o ambientación de sus espacios recurren a los medios tradicionales de la región, los mismos que se utilizan en los hogares, oficinas y otros espacios. Tienen cuidado de que los espacios para el culto estén bien pintados; en muchos se utilizan cortinas y alfombras; cuelgan banderines de colores con algún versículo bíblico u otro mensaje edificante y adornan con flores el *altar*. En algunos casos rompen con la linealidad predominante utilizando elementos de formas triangulares u ovaladas en ventanas, fachada o acceso. No utilizan ningún elemento u objeto que se pueda identificar con la simbólica católica como campanas, esculturas, cruces, candelabros o veladoras. Algunos muebles de madera, como bancas o púlpitos, pueden considerarse como bien logrados trabajos artesanales. En algunas iglesias tienen como trasfondo a la pila bautismal, pintada en la pared, un fresco con una escena idílica, frecuentemente un vergel. En dos iglesias encontramos también en el acceso una pintura mural con un motivo bíblico. Nunca se plasman figuras humanas. Casi siempre está escrito en la fachada principal el nombre de la iglesia y el logotipo identificatorio de la institución.

6.7 Mobiliario y dispositivos musicales: En las comunidades más antiguas se utilizan preferentemente bancas, herencia de las tradiciones protestante y católica, en tanto que las más jóvenes prefieren la flexibilidad, ligereza y economía de las sillas plegables. Esta preferencia por la silla se debe también a la flexibilidad que ofrece para organizar a la comunidad de diferentes maneras, de acuerdo a las necesidades o preferencias de uso del espacio. Después de las sillas y bancas, el mobiliario y equipo más visible e importante es el relacionado con la música. Para cantar, se proyectan los textos de los cantos sobre la pared frontal a la comunidad o sobre una pantalla movable. Este recurso libera a los celebrantes del uso de los antiguos himnarios, quienes ahora tienen una visión más amplia de lo que está aconteciendo en su entorno y las manos libres para aplaudir, abrazar o para extenderlas al cielo. La importancia de la música en esta liturgia también está reflejada en la presencia visible de los instrumentos musicales en el espacio frontal, o ligeramente a uno de los costados, y las bocinas y demás equipo de sonido. Luego vendría el púlpito, que recibe variados tratamientos en las iglesias pentecostales. En las IAFJC y en algunas AD suelen ser grandes y bien elaborados, están colocados en el centro del área frontal y sobre ellos se

coloca una Biblia grande abierta, de la que no se hace uso durante el culto. En las *independientes* y *neopentecostales* son mucho más ligeros y no están fijos. Tampoco contienen una Biblia.

6.8 Relación de los espacios de culto con el contexto urbano: Los espacios de culto de las iglesias pentecostales están generalmente en directo contacto con la calle o muy próximos a ella. Algunas e las construcciones más antiguas se distinguen con claridad del contexto inmediato, generalmente constituido por viviendas. La distinción se debe a su mayor volumen, pero no porque sus formas sean significativamente diferentes o porque posean algún otro distintivo. Las más recientes iglesias no son claramente diferenciables del entorno inmediato, ni por el uso del color ni por los materiales de construcción utilizados, y muchas de ellas no son diferenciables en lo absoluto. La integración al contexto inmediato es, pues, natural y simple. No hay intención explícita de rompimiento ni de integración. Pertenecen al entorno de manera casi natural, al menos desde el punto de vista constructivo y visual.

7.- El espacio de culto en la percepción de los pastores pentecostales.

Cualquier intento de interpretación de los espacios de culto del pentecostalismo debe tomar muy en serio la percepción de sus constructores y usuarios: los/las creyentes pentecostales mismos(as). En este apartado trataremos presentar algunos aspectos de esta percepción, basándonos en el análisis de un amplio número de entrevistas con pastores de las diferentes iglesias pentecostales de la región de estudio.²⁹⁰ Por motivo de claridad dividiremos la exposición en 4 subtemas, que corresponden a los más reiterativos y enfatizados por los mismos pastores.

7.1 A partir de la comprensión de la liturgia/culto: El espacio litúrgico sirve fundamentalmente para la celebración del culto, y para ese propósito ha sido construido o adaptado. El tipo específico de liturgia en gran medida definirá la forma y organización del espacio de celebración. Para los pastores

²⁹⁰ Nota: Las entrevistas se realizaron de febrero a marzo del 2001. También realizamos entrevistas con otros miembros de comunidades pentecostales, hombres y mujeres de diferentes edades, escogidos de forma aleatoria. Sus opiniones no se registran directamente en este artículo porque aún no hemos completado su estudio. Sin embargo, podemos afirmar que sus opiniones no son significativamente diferentes a las de los pastores. En este apartado, junto al nombre del pastor y la inicial de su apellido, entre paréntesis indicaremos el tipo de iglesia que pastorea: junto a las conocidas siglas IAFCJ y AD, aparecerán II para “iglesia independiente” e IN para “iglesia neopentecostal”.

pentecostales la liturgia es un medio para experimentar la presencia de Dios y el espacio, por tanto, es el escenario de esa experiencia.

Comenta Baltasar Z. (AD): “En el culto podemos experimentar la presencia y la gracia de Dios”; para Jonathán L. (IAFCJ): “El culto de la IAFCJ es un culto dinámico, de avivamiento, alegre, donde se experimenta la presencia de Dios”, en tanto que para Fernando E. (II) el culto ideal es aquél en el que “la gente sale edificada, en el que la gente recibe, se alimenta, se renueva; en el que sale llena de la presencia de Dios”.

Casi todos coincidieron en que los componentes más importantes del culto son la alabanza y la predicación, aunque mencionadas con diferentes nombres. También fueron mencionados como muy importantes otros momentos litúrgicos como la oración, el testimonio, la imposición de manos y la intercesión. Samuel S. (IAFCJ) es enfático: “El culto tiene como elementos fundamentales la adoración y la Palabra”, y explica la relación: “Creo que es difícil separar la adoración de la Palabra porque la adoración de alguna manera prepara, da sensibilidad al creyente para recibir el mensaje que Dios tiene para nosotros”. En forma parecida argumenta Jonathán L. (IAFCJ): “Buena música, buena alabanza, buena adoración y un buen mensaje fortalecen a la iglesia y, de paso, les gusta a los visitantes”. Fernando E. (II) opina: “Yo siento que hay gente que es tocada por la alabanza y también por la predicación. Yo siento que a la gente todo el culto la afecta, todo el culto la motiva”. Para Lucano Z. (IN): “La celebración la entendemos como un tiempo de adoración para ministrar a Dios a través de la alabanza y la adoración y un tiempo para ministrar las necesidades del pueblo a través de la oración, imposición de manos, de dejar que el Espíritu Santo nos dé lo que él va a hacer en ese momento”.

Los pastores se manifestaron en contra de una liturgia demasiado rígida, mostrándose en favor de un desarrollo más flexible, pero expresaron su rechazo al desorden cúllico. Baltasar Z. (AD) habla por muchos cuando opina: “Queremos que el culto sea algo fluido ... que en el culto impere el orden de Dios ... queremos ser muy sensibles a esa dirección de Dios que de alguna manera percibimos y sentimos ... Queremos que el culto sea algo vivo, espontáneo”. Para Javier P. (IN): “Yo creo que el orden del servicio no debe ser algo firmemente preestablecido; creo que debemos dar oportunidad a Dios, a su Espíritu, de que nos dirijan”.

Especialmente importante consideramos que es la comprensión de la liturgia como un momento de fiesta, de celebración de victoria, de encuentro comunitario, como fue expresado por casi todos los pastores, aunque con diferentes énfasis. Javier P. (IN) describe el culto de su iglesia como: “Un tiempo de fiesta, de júbilo, de grito, de alegría, de libertad, de gratitud para

con Dios ... En nuestros servicios hay danzas, hay gritos de júbilo, hay palmas, hay silbatos, trompeta”. Según René F. (IN): “El domingo estamos contentos por los testimonios que se vierten, por todo lo que Dios hizo esa semana, porque oramos, nos saludamos, porque nos vemos otra vez”. También para Manuel Ch. (II): “El culto tiene una importancia primordial como un tiempo de encuentro, como un tiempo de fiesta y también como un tiempo en la semana en donde ves a tus hermanos, a tus amigos”. El discurso bélico característico del neopentecostalismo la aporta Lucano Z. (IN): “Yo veo en la celebración la victoria. Es la victoria de la semana de los guerreros que levantan sus armas espirituales y traen a todos los que han sido conquistados por el poder del Evangelio”.

7.2 “La comunidad es el templo de Dios y no el edificio”: Esta metáfora teológica, utilizada por Pablo para exponer su comprensión eclesiológica y puesta al servicio de la solución de algunos problemas comunitarios, es muy apreciada por los pastores pentecostales. Estas y otras imágenes bíblicas similares son conocidas y frecuentemente referidas por ellos. Todos los entrevistados coincidieron: el templo es importante, pero lo más importante es la comunidad, el verdadero templo de Dios. Escuchemos sus voces. Baltasar Z. (AD): “No vamos al templo porque allí está Dios, sino que nos congregamos en el nombre de Jesucristo y Dios se manifiesta en medio de nosotros”. Javier P. (IN): “Ya ahorita el templo somos nosotros porque el velo del templo ya se rasgó”. René F. (IN): “Nosotros somos encargados de levantar el nombre del Señor y va a ser levantado con edificio o sin edificio, con edificio suntuoso o con edificio austero ... Dios se agrada de morar en nosotros, nosotros somos su templo, nosotros somos la iglesia”. Samuel S. (IAFCJ): “No es el templo o el edificio en sí lo que hace atractiva la vida de una iglesia, sino la comunión, la unidad de la iglesia, lo que hace atractivo un templo ... El Espíritu Santo no depende de una construcción”.

7.3 Valoración pragmática de los espacios de culto: La comprensión religiosa de un grupo es lo más importante para entender su producción material, en este caso, los espacios para el culto, aunque otros determinantes, como los socio-económicos, por ejemplo, tienen también un peso importante. También una posición pragmática, como la de los pastores pentecostales revelada en las entrevistas, obliga a tener muy presente esta dimensión para la correcta interpretación de los espacios cúlticos. Con frecuencia las valoraciones religiosas y las pragmáticas están estrechamente ligadas, como se apreciará en algunas de las próximas citas.

Las exigencias básicas de los pastores al espacio son la funcionalidad y la comodidad, como lo expresan Manuel Ch. (II): “Básicamente lo que

a mí me interesa, hablando del edificio, es un lugar que nos permita comodidad, espacio suficiente. Creo que un lugar austero pero cómodo es suficiente” y René F. (IN): “Queremos algo que sea cómodo, que tenga su piso, que sea amplio, aire acondicionado, que esté bien ventilado e iluminado. Con eso basta”. Para Baltasar Z. (AD): “Que sea funcional. Funcional y cómodo, pero tampoco descuidando la estética”.

Esta posición se refuerza con dos convicciones complementarias. La primera es que cualquier lugar puede ser utilizado como lugar de culto. Por ejemplo, René F. (IN) opina: “Para mí la iglesia está donde estamos los congregantes. Puede ser solamente una casa muy grande, con un patio muy grande, que tenga una lona encima, un tejabán”. Convicción similar es la de Manuel Ch. (II): “Yo creo que el edificio, más que nada, es precisamente eso: un espacio que nos permite reunirnos en comodidad”. Lucano Z. (IN), incluso, aboga por el uso de carpas: “Yo quisiera que tuviéramos unas enormes carpas para el culto. Digo carpas porque las carpas tienen una enorme oportunidad de moverse y de crecer”. La segunda convicción es que la presencia de la comunidad cultural santifica cualquier lugar de reunión. Javier P. (IN) expresa: “El templo, lo que es el altar, para mí es un lugar común y corriente, lo que es el templo, el Auditorio, la construcción. Pero para mí es muy importante ese lugar cuando se está ministrando, entonces para mí ya no es un lugar común y corriente. Cuando empieza el servicio ese lugar es bien respetado, pero en condiciones normales es un lugar común y corriente”. Fernando E. (II), cuya comunidad no tiene un espacio propio de reunión y tienen que rentar, argumenta: “Yo creo que el salón de un hotel no le resta absolutamente nada a la devoción, a los fines del culto. Yo prefiero un templo, pero mientras no haya un templo estamos a gusto en un hotel. Puede ser una bodega, puede ser una carpa, estaríamos igual”.

7.4 Una explícita o implícita negación real y simbólica del catolicismo:

El pentecostalismo en Sinaloa tiene una posición de rechazo hacia el catolicismo y busca ser su negación, al menos a un nivel simbólico. La arquitectura, como símbolo que es, transmite valores institucionales o grupales. La negación del catolicismo pasa también por una negación de sus lugares de culto. En las entrevistas se expresaron reiteradamente estas posiciones. Invito al lector o lectora de este artículo a poner atención a las referencias veladas sobre el catolicismo, en sí mismas, otra forma de negación.

Nos comparte Javier P. (IN): “Para los católicos el templo es algo sagrado, es algo que ellos idolatran. El hecho de pasar por un templo católico y que se persigna la gente, yo considero que le están rindiendo pleitesía a lo que es el cajón, lo que es el edificio. Porque es un edificio público, hecho

por manos de hombres”. También Baltasar Z. (AD): “Las personas traemos el trasfondo de los grandes edificios, de las grandes catedrales, en las cuales con el sólo hecho de verlas ya tenemos, no sé si llamarlo temor reverente o miedo pavoroso”. Comentan René F. (IN): “No es tan importante para nosotros tener un templo así como los templos tradicionales” y Manuel Ch. (II): “No nos interesa mucho el asunto de la estética tradicional”.

8.- Arquitectura pentecostal: hacia una interpretación teo-fenomenológica.

A continuación presentamos un intento interpretativo de la arquitectura pentecostal, sintetizado en nueve aspectos que consideramos básicos. Recordamos que se trata de un pentecostalismo específico de una región determinada de México, sin embargo, consideramos que nuestra interpretación tiene determinada pertinencia a nivel latinoamericano.

8.1.- La dinámica propia de la liturgia pentecostal: La liturgia pentecostal deriva su morfología y programa de la comprensión teológica y de la formación socio-cultural de sus comunidades. Una de sus características principales es el dinamismo, el cual es determinante para la construcción de los espacios de culto. Estos espacios se caracterizan por ser homogéneos, amplios y regulares, características que producen un sentido estático. Esta estática espacial, al convertirse en factor sensorial estabilizador, es la más adecuada para contener el dinamismo de la liturgia pentecostal. Esta dinámica litúrgica es generada por los variados desplazamientos y movimientos corporales durante los diferentes momentos litúrgicos, los cuales se desarrollan en todo el espacio cúbico. Esto explica la amplitud del *altar*, los pasillos, el acceso, el área del púlpito, etc. Para los/las pentecostales el culto debe ser “fluído” y bajo el signo de la “libertad del Espíritu de Dios”, lo que traducen en el uso casi sin impedimentos del espacio.

8.2.- La centralidad del cuerpo humano en la liturgia pentecostal. En esta liturgia el cuerpo humano y sus posibilidades comunicativas y expresivas juegan un papel central. Para el pentecostalismo, el cuerpo humano es santificado por la presencia del Espíritu Santo y transformado en su morada y en instrumento de alabanza y canal de bendición. El Espíritu es entendido como don, sin embargo, debe ser buscado, pedido, comunicado, expresado. Todos estos actos son expresados en la liturgia por medio de movimientos corporales que exigen espacios adecuados y suficientes. Esta centralidad otorgada al cuerpo humano consideramos, además, que es una de las más valiosas características de la espiritualidad pentecostal. La sencillez

y claridad del espacio litúrgico pentecostal es una necesidad psicológica, sociológica²⁹¹ y litúrgica. Una estructura espacial compleja conflictuaría con la dinámica de esta liturgia. Un espacio sencillo, en cambio, propicia un efecto compensatorio importante de estabilidad. El color blanco de los interiores ayuda tanto a resaltar el contorno de las personas, principales personajes del culto, así como a acentuar el efecto de clarificación y estabilidad visual.

8.3.- La “relación de concurrencia” entre diferentes componentes de la liturgia pentecostal. El culto pentecostal ha conservado un moderado equilibrio entre sus momentos litúrgicos. Predicación, oración, testimonio, canto y otros, se suceden y complementan. Pero el protagonismo excesivo que la música ha cobrado en los últimos años ha sido un factor de desequilibrio litúrgico y, consecuentemente, del espacio litúrgico. La música pugna por volverse el componente predominante del culto, relegando a los demás a una posición secundaria. Este desplazamiento se refleja en las transformaciones del espacio. La presencia del grupo musical y su ubicación en la parte frontal a la comunidad, o ligeramente hacia un costado del púlpito, exige la ampliación de esa área. Los instrumentos musicales, bocinas, retroproyector para los cantos y micrófonos se vuelven visualmente dominantes, reduciendo en ocasiones al púlpito a un pequeño mueble aislado y visualmente casi insignificante. En las iglesias del pentecostalismo “clásico”, como hemos referido, los pulpitos suelen ser aún grandes y en muchos hay una Biblia grande abierta sobre ellos, lo que interpretamos como una simbolización de la resistencia de la predicación a dejar el lugar central en la liturgia que siempre ha tenido en las tradiciones protestantes. Consideramos que con la acentuación de la música y los grupos organizados de danza en el neopentecostalismo²⁹² se acelera la desacralización del espacio en favor de la sacralización del espectáculo.

8.4.- La escenificación y simbolización del espacio de culto. El sencillo espacio pentecostal es el escenario donde se desarrollan complejas relaciones

²⁹¹ Desde una perspectiva sociológica: Löw, Martina. *Raumsoziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), p. 179: “Las personas existen en el mundo corporalmente. Con el cuerpo se desplazan y su ubican. La expresión corporal dirige tanto la ubicación como la sintetización de los otros cuerpos. Esa expresión corporal, así como su percepción, están en relación a principios estructurales de clase y sexo. El cuerpo está así ubicado en el centro de muchas construcciones espaciales.”

²⁹² Cf. Ibarra Silguero, Adonirám. *Entre la espontaneidad y el profesionalismo: Análisis del fenómeno litúrgico-musical contemporáneo en América Latina* (Coatzacoalcos, México: Buena Noticia, 2000), págs. 30-44.

simbólicas, espirituales y psicológicas. En él se da la escenificación del drama salvífico y la de los dramas sociales que en cada culto encuentran expresión. Como afirma Leonildo S. Campos: “El pentecostalismo, más que el protestantismo histórico, ha mantenido en su culto una mayor proximidad entre religión y espectáculo, lo que facilita analizarlo desde el punto de vista dramático.”²⁹³ En el culto pentecostal los eventos más dramáticos como bautismo con el Espíritu, oración por sanidad, exposición de testimonio, etc., se dan en el *altar*, lo cual explica su existencia como una amplia zona central enmarcada por la comunidad, el área alzada o ministerial junto con el púlpito, el grupo musical, entre otros elementos. Todas las fuerzas simbólicas están concentradas hacia ese espacio definitorio. Respecto a la relación de 1:1 o 1:1,5, de la mayoría de estos espacios, la consideramos como la simbolización de la “democratización” de la liturgia pentecostal, teológicamente expresado, su comprensión del “sacerdocio universal de todos(as) los(as) creyentes”. Si todos(as) pueden recibir el Espíritu Santo y todo el espacio es homogéneamente santo, la distancia entre *cléricos* y *laicos* tiende a diluirse. Aunque habría de señalarse que en algunas iglesias aún es notorio el tratamiento especial del área pastoral o ministerial. El ligero alzamiento del área donde se localizan el púlpito consideramos que obedece a criterios prácticos, como algunos pastores lo explicaron, pero también puede expresar cierta simbolización del poder pastoral.

8.5.- La negación simbólica del catolicismo: Así como en el lenguaje humano el silencio puede estar semánticamente cargado, también en el vocabulario arquitectónico la ausencia de elementos puede implicar un mensaje. Creemos que este es el caso con la arquitectura pentecostal, la cual ha renunciado a la reproducción de cualquier símbolo material identificable con el catolicismo, en México referenciado en la arquitectura con el visual y formalmente rico estilo barroco. El rechazo verbal expresado por los pastores encuentra su correspondencia en la negación material de la arquitectura. Las formas rectangulares y simples del pentecostalismo, por ejemplo, están en oposición a las formas dinámicas y ricamente elaboradas de los templos católicos. En este mismo sentido interpretamos el predominio del color blanco y la profusa iluminación de los interiores. A nivel de sospecha, apunta-

²⁹³ *Op. cit.*, p. 68. También para Becks, Hartmut. *Der Gottesdienst in der Erlebnisgesellschaft: Zur Bedeutung der kultursociologischen Untersuchung Gerhard Schulzes für Theorie und Praxis des Gottesdienstes* (Waltrop: Hartmut Spenner, 1999), p. 184: “El culto puede ser comprendido como un gran escenario: bastidores y requisitos sirven solamente al visitante para hacerle sensorialmente experimentable la propia dimensión invisible de la trascendencia.”

mos que la homogenización con el entorno urbano es una renuncia al ejercicio del poder simbólico sobre la ciudad, característico de la arquitectura católica.

8.6.- El espacio como lugar de encuentro con el Espíritu Santo: La búsqueda del encuentro con el Espíritu Santo, en sus variadas interpretaciones (bautismo, bendición, iluminación, sanidad, etc.), es uno de los objetivos máximos del culto pentecostal. Este encuentro es comprendido como acontecimiento individual, pero que tiene en la comunidad cultural el marco espiritual más efectivo. El/la creyente, arrobado en su experiencia interior, requiere un espacio sin demasiados estímulos visuales perturbadores. Para el/la creyente pentecostal el acceso a Dios es directo, no requiere de ningún tipo de mediación material.²⁹⁴ El ambiente de alabanza es muy apreciado y de éste se encarga la comunidad. El espacio, pues, tiene un valor mínimo o nulo en la persecución de este objetivo. Después de algún tiempo sí ganará mayor significación, pues la experiencia religiosa quedará unida en la memoria, tanto en la individual como en la colectiva, al espacio donde se da la experiencia religiosa. El encuentro con el Espíritu Santo se espera en el lugar litúrgico, pero no porque ese lugar tenga en sí una cualidad sacra propia, sino porque ahí esta la comunidad y, por tanto, la prometida presencia de Dios.²⁹⁵

8.7.- Proceso de desacralización del espacio: El/la creyente pentecostal siente un profundo respeto y cariño por su lugar de culto, pero esto no significa que le asigne un valor sacramental o salvífico propio. En realidad, es perceptible un proceso de desacralización del espacio litúrgico en la comprensión de las comunidades. Este proceso se refleja en los cambios formales y espaciales en la arquitectura, como el cambio en la forma y estilo de la puerta y el acceso principales lo muestran ejemplarmente. Hemos mencionado que en las iglesias más antiguas como la IAFCJ y las AD los accesos y las puertas principales son visual y formalmente acentuados, mientras en las

²⁹⁴ Para Richter, Klemens. "Raumgestalt und Glaubensgehalt: der liturgische Raum prägt den Glauben", en: *Kunst und Kirche*, No. 56, 1993, págs. 102-107, p. 222: "Un lugar o espacio no posee ningún significado sacro en sí mismo, sino que lo gana cuando y en la medida en que (una comunidad) lo establece como el lugar de encuentro con el Dios santo."

²⁹⁵ Cf. Sternberg, Thomas. "Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung", en: Ansorge, Dirk y otros (eds.). *Raumerfahrungen: Raum und Transzendenz. Beiträge zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Architektur* (Münster: LIT Verlag, 1999), págs. 62-81, p. 65: "La sacralidad del edificio eclesiástico, en la comprensión cristiana, sólo puede derivarse de la santidad de la comunidad celebrante del culto. En tanto las personas en ese espacio celebran y oran, tiene ese espacio una cualidad diferente a otros espacios. Santo es Dios y a partir de él son las personas y sus acciones santas. Todo lo demás es 'santo' sólo en un sentido derivado."

más jóvenes son casi imperceptibles en el conjunto de la fachada. Las comunidades de mayor tradición entienden que el templo es parte de la invitación a los/las no convertidos(as) a ingresar al espacio de culto, donde pueden “encontrarse con el Señor”. En las más jóvenes la idea predominante es que la iglesia tiene la tarea de salir al “mundo” a buscar a “los/as perdidos(as)”. Así, la entrada se convierte en salida y pierde relevancia simbólica y formal. También es en las iglesias más antiguas donde aún son localizables los modestos *umbrales*, debido a que en ellas aún es perceptible cierta tensión sagrado/profano y se requiere este ‘espacio de traspaso’ entre la calle y lugar de culto.²⁹⁶

8.8.- El espacio como lugar de encuentro comunitario: La permanente discusión iniciada en el siglo XIX sobre si el espacio litúrgico es *domus Dei* o *domus ecclesiae* nunca ha preocupado a los/las pentecostales: para ellos/ellas siempre han sido espacios comunitarios. Incluso, la tendencia actual es construir y considerar los espacios como salas de usos múltiples, lo que es otra razón de que se vean tan poco ‘eclesiásticos’. Se caracterizan por su flexibilidad en el uso, en gran medida ayudados por el cambio de las pesadas bancas por las ligeras sillas. No es infrecuente que el espacio donde se celebra el culto en otras ocasiones sirva como sala de conferencias, de cine, de ensayo de teatro o danza, de salón de fiesta, de garage o de albergue. Y los/las pentecostales no están solos(as) en esta comprensión del espacio litúrgico. Klemens Richter, uno de los liturgos más importantes de Alemania, afirma: “Una construcción eclesiástica es casa de Dios sólo en la medida en que es casa de la comunidad.”²⁹⁷

8.9.- Las condiciones reales de las comunidades pentecostales: No podemos dejar de mencionar al menos marginalmente, que a pesar de que el pentecostalismo ha alcanzado en los últimos años a sectores cada vez más amplios de las clases medias, continúa siendo una expresión cristiana ubicada mayoritariamente entre los grupos económicamente más débiles de la sociedad. Las limitadas posibilidades financieras de muchas comunidades pentecostales no les permiten construcciones técnica y arquitectónicamente más

²⁹⁶ Cf. Eliade, Mircea. *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1998), p. 26: “Umbral y puerta muestran de manera inmediata y concreta el levantamiento de la continuidad espacial; ahí radica su enorme significado religioso, ya que al mismo tiempo son símbolos y mediadores de un traspaso.”

²⁹⁷ *Op. cit.*, p. 103. También apunta (p. 104): “La construcción eclesiástica no debe ser entendida como un limitado espacio de culto dedicado a Dios en el aspecto religioso, de tal manera que se convierta en un símbolo de un mundo religioso especial, apartado del mundo cotidiano.”

complejas. Emparentado a este condicionante es la ubicación urbana de la mayoría de los espacios de culto pentecostales, que se localizan en barrios populares, de donde proceden la mayoría de los miembros. Estos barrios se caracterizan por una arquitectura muy modesta. Las construcciones pentecostales reproducen o se adaptan a las condiciones del entorno, produciendo una arquitectura que debe calificarse de popular.

9.- ¿Es teológicamente sustentable la comprensión pentecostal del espacio litúrgico? – Pautas bíblicas e históricas.

Ahora nos interesa compartir algunos datos y reflexiones que nos den pautas para acercarnos a la respuesta a la pregunta planteada. Para ello presentaremos algunos pasajes bíblicos, acompañándolos de algunos comentarios interpretativos. Posteriormente describiremos dos períodos históricos de la iglesia, que consideremos determinantes: la era preconstantiniana y la de la Reforma.

La aparición de un “nuevo templo” es una idea central a partir del profetismo exílico y del surgimiento de la apocalíptica.²⁹⁸ Jesús se ubica en esta línea profética, aunque él no rechaza el templo de Jerusalén en sí, sino las prácticas mercantiles y la falsa piedad en él desarrolladas (Lc 19,45-46).²⁹⁹ Más bien siente celo por él, pero sin llegar a atribuirle una constitución de santidad propia. Nunca realiza un acto de agresión contra él, ni siquiera verbal.³⁰⁰ A la mujer de Samaria le asegura que los templos rivales de Gerizim y Jerusalén serán sustituidos por un culto “en Espíritu y verdad” (Jn 4). Para Jesús el templo no mediaba un encuentro individual o comunitario con Dios y percibió su propia persona como este lugar privilegiado.³⁰¹ Su

²⁹⁸ Fassbeck, Gabriele. *Der Tempel der Christen: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum* (Tübingen / Basel: Francke Verlag, 2000), págs. 36-38, demuestra que en el tiempo de Jesús existían varios movimientos que mantenían un rechazo activo contra el templo.

²⁹⁹ Consideramos que Theissen, Gerd. *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen: J. C. B. Mohr / Paul Siebeck, 1979), págs. 142-159, aporta el mejor análisis de las posiciones de Jesús y del movimiento de Jesús respecto el templo.

³⁰⁰ Según Volp, Rainer. “Kirchenbau und Kirchenraum”, en: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph / Bieritz, Karl-Heinrich (eds.). *Handbuch der Liturgie: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1995), págs. 490-509, p. 491: “La crítica de Jesús al templo no apunta a su demolición, sino a su reinterpretación.”

³⁰¹ Para un excelente análisis teológico: Turner, Harold W. *From temple to meeting house: The phenomenology and theology of places of worship* (The Hague / Paris / New York: Mouton Publishers, 1979), págs. 108-114.

conciencia de superioridad sobre el templo se refleja en su expresión: “Aquí tienen uno que es más que el templo” (Mt 12,6).

Son constatables diferentes posiciones entre los primeros cristianos referente al templo. La actitud más crítica es la representada por Esteban, para quien “el Altísimo no habita en templos hechos de mano” (Hech 7,48; 17,24). Los documentos del Nuevo Testamento, especialmente los Hechos de los Apóstoles, no registran otra crítica tan radical como la de Esteban. Más bien registran la ligazón que los/las primeros(as) creyentes mantuvieron con él, pero es claramente inferible su devaluación como espacio salvífico. Diferentes autores, con diferentes énfasis teológicos, desarrollan la idea de que la nueva comunidad cristiana es el lugar de encuentro con Dios, su nuevo templo o casa. Pablo escribe a la comunidad corintia: “Vosotros sois alabanza de Dios, edificio de Dios ... ¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?” (1Cor 3,9-16); el autor de 1Pe 2,5: “Vosotros también, como piedras vivas, sed edificadas como casa espiritual y sacerdocio santo”; el de Ef 2,20-22: “Edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra del ángulo Jesucristo mismo, en quien todo el edificio, bien coordinado, va creciendo para ser un templo santo en el Señor; en quien vosotros también sois juntamente edificados para morada de Dios en el Espíritu”; el de Heb 3,6: “Nosotros somos la casa de Cristo”. El templo es visto sólo como uno más de los múltiples lugares para el culto y la misión: “Y todos los días, en el templo y por las casas, no cesaban de enseñar y predicar a Jesucristo” (Hech 5,42). Los cristianos predicán en la sala de Salomón del templo (Hech 3,11f.), pero también en las sinagogas (Hech 9,20; 13,5.14; 14,1), en la plaza del mercado (Hech 17,17), en el Areópago (Hech 17,22) o en el aula rentada a Tiranno (Hech 19,9). En otra perspectiva teológica, para el autor del Apocalipsis la Nueva Jerusalén ni siquiera tendrá templo: “Y no vi en ella templo; porque el Señor Dios Todopoderoso es el templo de ella, y el Cordero” (Ap 21,22).

Pero sin duda alguna es la “casa” el lugar y el espacio más importante del cristianismo durante sus primeros tres siglos de existencia. La “casa” asume casi todas las funciones que se desarrollaban en el templo y en la sinagoga y, además, adquiere nuevas. Lucas ubica el primer Pentecostés en el “aposento alto” (Hech 1,13) de una casa (Hech 2,1-4). La “casa” es el centro de la misión. La misión paulina en Corinto inicia en la casa de Priscila y Aquila, compañeros de oficio del apóstol.³⁰² Cuando este matrimonio se traslada a Éfeso, fundan allí también una comunidad doméstica (Hech 18,18-

³⁰² Para Klauck, Hans-Josef. *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1981), p. 44: “Las comunidades domésticas fueron para Pablo su espacio de vida.”

21), lo mismo que posteriormente otra en Roma (1Cor 16,19). Filemón alberga una comunidad en su casa (Flm 1-2) y Lidia pastorea la iglesia que se reúne en su casa (Hech 16,40). En Jope parece ser la casa de Simón, el Curtidor (Hech 9,43; 10,9), en Damasco la de Ananías (Hech 9,10f.), en Tesalónica la de Jasón (Hech 17,5f.), en Corinto la de Estéfanos (1Cor 16,15). Según H.-J. Klauck: “Para el tiempo del cristianismo primitivo apenas puede estimarse en su gran valor la importancia de las comunidades domésticas. La comunidad doméstica fue: centro fundador y basamento de la comunidad local, punto de apoyo de la misión, lugar de reunión para la cena del Señor, espacio de oración, lugar de instrucción catequética, caso de ejercicio auténtico de la hermandad cristiana. La iglesia del principio se constituyó ‘domésticamente’.”³⁰³

Esta tendencia continuó algunos años, pero lógicamente tuvo que experimentar cambios. La multiplicación y crecimiento de las comunidades, el ingreso de miembros de diversos estratos sociales y herencias religiosas, la sistematización de las liturgias, la institucionalización y jerarquización organizativa, etc., fueron factores que obligaron a cambios importantes. Las casas tuvieron que ampliarse o remodelarse. Seguramente se construyeron algunos lugares específicos para el culto ya antes de la transformación del cristianismo en religión oficial, pero es poco lo que se sabe de ellos. Probablemente la mayoría fueron destruidos o severamente dañados durante las persecuciones, especialmente la de Docleciano.³⁰⁴ Pero estas mismas persecuciones también impulsaban a las comunidades cristianas a regresar a las liturgias domésticas.

De los testimonios literarios de los tres primeros siglos se desprende la confirmación de la continuidad de las comunidades domésticas. También la continuidad teológica entre el Nuevo Testamento y los Padres de la iglesia respecto a los lugares litúrgicos. En documentos tan importantes para conocer este período como las cartas martirologías de Justino, los Hechos de Pablo, las Seudoclementinas, Hipólito, Clemente, Eusebio y otros, es clara esta línea de continuidad.³⁰⁵ Tomemos como ejemplo a Hipólito (alrededor del 200), quien discurre sobre el término *ecclesia*: “Porque no es un lugar el que es llamado *ecclesia*, tampoco una casa construida con piedra y barro ...

³⁰³ *Ibid.*, págs. 101-102.

³⁰⁴ Cf. Rordorf, Willy. “Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?”, en: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, No. 55, 1964, págs. 110-128, p. 123.

³⁰⁵ Cf. Klauck. *Op. cit.*, págs. 69-77; Rordorf. *Op. cit.*, págs. 110-122; Roloff, Jürgen. “Der Gottesdienst im Urchristentum”, en: Schmidt-Lauber / Bieritz (eds.). *Op. cit.*, págs. 48-54; Grant, Robert M. *Christen als Bürger im Römischen Reich* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1981), págs. 164-182.

¿Qué es, pues, la *ecclesia*? La santa congregación de los que viven en justicia ... esa es la *ecclesia*, la casa espiritual de Dios.”³⁰⁶

Los testimonios arqueológicos son menos abundantes pero igualmente significativos. Se han encontrado en Roma, Alejandría y Damasco, por mencionar sólo las ciudades más importantes, restos de casas particulares que sirvieron de lugares litúrgicos. La más famosa de estas iglesias domésticas es la descubierta en 1932 en Dura-Europos, en la región central del Eufrates. Consiste en una casa amplia que por medio de ligeros cambios fue adaptada para cumplir sus nuevas funciones. La sala principal fue ampliada, derribando un muro de separación, logrando un área de 5,15 x 12,65 m, ofreciendo acogida para 60 o 70 personas. Otros espacios de la casa fueron adaptados como baptisterio y sacristía. Esta casa fue construida en el 232 o 233 y la remodelación cristiana pudo haberse emprendido entre el 240 y 245. Con este ejemplo, según Klauck, “nos encontramos en una fase de transición de una casa privada habitada, que al mismo tiempo fue lugar de reunión de los cristianos, hacia un espacio eclesiástico específico, pero que no puede negar su origen como casa familiar.”³⁰⁷ En esta casa no se encontraron restos de construcción de un altar, por lo que Rordorf cree que aún se usaba como altar una simple mesa, lo mismo que un sencillo púlpito.³⁰⁸

La paz de Constantino (313) y la declaración del cristianismo como religión oficial (323) permitieron el desarrollo externo de la iglesia. Surge la arquitectura imperial-cristiana que habría de desarrollarse con el paso de los siglos y que crearía en occidente los estilos basilical, románico y gótico, como los más representativos de la cristiandad hasta la Reforma del siglo XVI.

La Reforma protestante no produjo en sus primeras décadas cambios significativos en la construcción y uso de los lugares de culto. Se continuó la práctica común de la Edad Media de utilizar los espacios eclesiásticos para múltiples actividades, como enseñanza, almacenaje de alimentos, reuniones comunitarias o realización de transacciones comerciales. Los principales reformadores concordaban en atribuirle a los templos más un valor utilitario que religioso. Martín Lutero, por ejemplo, escribió en una colección de sermones impresa en 1526: “No hay otro motivo para construir iglesias, que el de que la gente se reúna para poder orar, oír la predicación y recibir los sacramentos.” Igualmente conocida es su afirmación pronunciada durante la predicación inaugural de la iglesia Schlosskirche, en Torgau, en 1544: “(En las iglesias) no sucede otra cosa, más que nuestro amado Señor mismo nos

³⁰⁶ Tomado de Klauck. *Op. cit.*, págs. 74-75.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 80.

³⁰⁸ *Op. cit.*, p. 122.

habla por medio de su santa Palabra y nosotros, por nuestra parte, hablamos con él por medio de la oración y la alabanza.”

Los primeros cambios se aprecian hacia finales del siglo XVI, pero se evidencian con mayor claridad hasta el XVII. La liturgia protestante le da un papel protagónico a la predicación y el púlpito es elevado, tanto por razones acústicas como teológicas. Se implementa el uso de las bancas en las iglesias, lo que también indica la importancia que va adquiriendo la comunidad litúrgica en el protestantismo. Una comunidad sentada provoca menos ruido y está en mejores condiciones de oír la predicación y ver lo que está aconteciendo en el espacio.³⁰⁹ El baptisterio fue trasladado al área del coro para que estuviera a la vista de la comunidad. Otro producto especial de la Reforma fue la ordenación espacial del altar, el púlpito y el órgano en forma axial, en la parte oriental de la iglesia, es decir, también visible a la comunidad que se encuentra congregada en la nave. Podemos ver que la Reforma puso en movimiento la idea de la centralidad de la comunidad en la celebración litúrgica. La predicación, expuesta en el idioma propio de las comunidades, se convierte en uno de los momentos más relevantes y la eucaristía pierde en misterio pero gana en entendimiento y participación.

A partir del siglo XVIII adquiere relevancia teológica la discusión sobre el edificio eclesiástico como *domus Dei* o *domus ecclesiae*, que se prolongará durante los posteriores siglos, sin encontrar consenso ni en el catolicismo ni en el protestantismo. En términos generales se puede afirmar que en el catolicismo la tendencia es hacia el *domus Dei*, en el protestantismo hacia el *domus ecclesiae* y en la iglesia ortodoxa hacia un equilibrio. El pentecostalismo tiene una clara respuesta: es el *domus* de la *ecclesia* para encontrarse con su *Dei*.

Comentarios finales.

La sencillez formal y el carácter pragmático de los espacios de culto del pentecostalismo del noroeste de México son el resultado de una comprensión y vivencia específicas de las comunidades que los construyen y los usan: son la materialización de su teología y también de su forma de-ser-en-el-mundo. Los procesos históricos de transformación del pentecostalismo mexicano, como su expansión, institucionalización, ascenso social o “modernización” han dejado sus huellas plasmadas en los espacios.

Las pautas bíblico-históricas anotadas nos permiten tener la certeza de que la comprensión que tienen los(as) pentecostales respecto a los espacios de culto está en sintonía tanto con las teologías del Nuevo Testamento,

³⁰⁹ Cf. Volp. *Op. cit.*, págs. 100-103; Koch. *Op. cit.*, págs. 201-211.

así como con las tradiciones de la Reforma protestante. Así como las experiencias espirituales y las prácticas litúrgicas del pentecostalismo están enraizadas en fuentes bíblicas e históricas, así también lo están su comprensión, uso y vivencia de los espacios litúrgicos.

No ignoramos que en contextos diferentes al analizado, ya sea como tendencia general o con casos aislados, hay comunidades pentecostales que se esfuerzan por lograr construcciones enormes y con derroche de recursos formales y técnicos, pero creemos que no es ni será la tendencia general del pentecostalismo latinoamericano. No representan ni reflejan la esencia de esta rica tradición espiritual cristiana. También somos conscientes de que la limitación geográfica que nos impusimos dejó por fuera experiencias litúrgicas y ejemplos arquitectónicos muy valiosos pero, sin embargo, metodológicamente se ganó en coherencia y claridad expositiva. Además, como trabajo pionero en el tema, no es una monografía sistemática conclusiva, sino más bien una invitación al diálogo sobre este aspecto tan importante de las tradiciones pentecostales.

La Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP) es un organismo de producción y difusión de trabajos de investigación respecto a los pentecostalismos latinoamericanos y caribeños. Está compuesta por creyentes que trabajan orgánicamente en las diversas comunidades pentecostales de América Latina y el Caribe. Estos y éstas se desempeñan en diversas áreas de especialización, como Biblia, teología, historia, sociología de la religión, pedagogía, etc. Esta conformación multidisciplinaria e intercontextual posibilita a la Red de ofrecer una visión amplia, profunda y sistemática, desde el interior mismo de las comunidades. RELEP, por ello, se convierte en un interlocutor privilegiado dentro de los espacios de estudio y diálogo, de todas aquellas personas, instituciones y organismos que se interesan en el conocimiento de los pentecostalismos americanos.

RELEP quiere contribuir, junto a un conocimiento más profundo de la pentecostalidad latinoamericana y caribeña, a la consolidación de una identidad pentecostal de raíces regionales propias, sobre todo pensando en una juventud pentecostal que habrá de enfrentarse al siglo XXI dentro de un mundo religioso y secular cada vez más complejo y fragmentado. Por ello creemos que la Red debe ofrecer también la posibilidad de coadyuvar a las prácticas litúrgicas y pastorales de nuestras comunidades.

Pueden pertenecer a RELEP todas las personas de identidad pentecostal que investigan algunos de sus múltiples aspectos y que tengan interés en el crecimiento integral del movimiento.



ASETT (AL)
Asociación Teológica Ecuménica
del Tercer Mundo



Comunidad de Educación
Teológica Ecuménica
Latinoamericana y Caribeña