



# El Sello del **Espíritu** Derramado Sobre la **Carne**

Retórica de la presencia, mediaciones rituales y enacción del Espíritu Santo en el culto pentecostal

**Rodrigo Moulian Tesmer**

*Proyecto financiado por el*  
CONSEJO NACIONAL DE LA CULTURA Y LAS ARTES  
*a través del*  
FONDO NACIONAL DE FOMENTO DEL LIBRO Y LA LECTURA  
Convocatoria 2017



# **El Sello del Espíritu Derramado Sobre la Carne**

Retórica de la presencia,  
mediaciones rituales y  
enacción del Espíritu  
Santo en el culto  
pentecostal

**Rodrigo Moulian Tesmer**



Preproducción editorial  
**Ricardo Baessolo**

Edición del texto original  
**Pedro Galindo**

Fotografías en portada e interior  
**Rodrigo Moulian T.**



Esta primera edición en 500 ejemplares de  
**El Sello del Espíritu Derramado Sobre la Carne**  
de Rodrigo Moulian Tesmer  
se imprimió durante enero de 2018  
en los talleres de IMPRENTA AMÉRICA LIMITADA,  
☎ [63] 2 212 003, [www.iamerica.cl](http://www.iamerica.cl),  
para Ediciones Kultrún, 📖 998 735 924, 📧 653,  
[edicioneskultrun@gmail.com](mailto:edicioneskultrun@gmail.com)  
Valdivia, Chile.

Diseño y cuidado de la edición  
**Ricardo Mendoza Rademacher**

Todos los derechos reservados.  
Se autoriza su reproducción parcial para fines periodísticos,  
debiendo mencionarse la fuente editorial.

© R. Moulian T., 2017.  
RPI A-286.562 / 10.01.2018  
ISBN 978-956-344-089-8

## Contenido

*Dedicatoria* 6

*Confesión de este texto* 7

El sello del Espíritu sobre la carne: Identidad pentecostal y corporalidad carismática 11

Estéticas de la encarnación: Consagración y tensión de la identidad pentecostal 25

Retórica de la presencia en el culto pentecostal: Desde la necesidad al disciplinamiento 43

El estigma y la gracia: modalidades de textualización del cuerpo en el culto pentecostal 59

Emociones terapéuticas: el «gozo en el espíritu», fenomenología e interpretación neurobiológica 85

Poesis numinosa de la música pentecostal: Cantos de júbilo, gozo de avivamiento y danzas en el fuego del espíritu 101

Dones espirituales y violencia de género en el culto pentecostal: Emocionalidad, disociación y disciplinamiento 123

Caminar entre luchas y pruebas: Funciones paradójicas de la encarnación del Espíritu Santo en el culto pentecostal 137

«Sobre toda carne». Poética de la encarnación y epidemiología del pentecostalismo 155

*Bibliografía* 173

## Dedicatoria

A Pamela, Almudena, Jacinta y Gabriela,  
dones del verbo encarnado, que me sostienen  
como casa de roca edificada para resistir  
en la encrucijada de luchas y pruebas;  
ríos de fuego y sangre propia  
que llenan mi copa.

## Confesión de este texto

**E**ste libro compila una serie de artículos de investigación antropológica que giran en torno al *carisma pentecostal*, como se denomina a las manifestaciones y obras del Espíritu Santo que se expresan en los servicios religiosos de esta denominación evangélica. Al respecto, argumentamos que la base del éxito de este movimiento religioso es su oferta y eficiente puesta en escena de un evangelio de poder que sana, salva, transforma y da prosperidad a los fieles. Gracias a ello, el pentecostalismo ha sido la denominación confesional que más crece en nuestro país durante el último siglo, alcanzando una representatividad estimada en el diez por ciento de la población en la actualidad. Su nicho de desarrollo poblacional son los sectores más vulnerables y marginados de la sociedad: migrantes rurales, trabajadores precarizados, indígenas y mujeres. Su expansión constituye un fenómeno socialmente significativo, culturalmente relevante y desafiante en términos teóricos. En nuestra perspectiva, el elemento clave que explica su éxito son las características de la comunicación ritual, que propician formas de cognición encarnada gracias a las que los fieles viven las representaciones sagradas en carne propia. Nos encontramos aquí ante un sistema litúrgico multimedial, dramatúrgico, emotivo y extático, orientado a la gestión de la experiencia religiosa y la atención de las necesidades y problemas de los asistentes.

**Los contenidos de este libro han sido producidos en procesos de investigación gestionados con recursos públicos concursables del Fondo de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile, a través de los proyectos Fondecyt 1150309 y Fondecyt 1090443, y de la Dirección de Investigación**

y Desarrollo de la Universidad Austral de Chile, a través del proyecto DID S 2008-24. Ellos nos han permitido desarrollar un ciclo de indagación empírica sobre el tema, que comprende un período de seis años de trabajo. Este se inicia con el proyecto titulado «*Mediaciones rituales y cambio social en el ngillatun y el culto pentecostal*», ejecutado entre los años 2005 y 2008, que abordó los procesos de cambio ritual y social en comunidades mapuche-williche de Lago Ranco y Río Bueno. En ellas constatamos que el evangelismo ha devenido en la principal adscripción religiosa en este espacio social, representando al 45 por ciento de la población. La forma prevaleciente de su religiosidad es el evangelismo pentecostal, practicado en locales y puntos de prédica de diversas iglesias de carácter regional, pero con servicios administrados por los propios miembros de las congregaciones locales. En ellas, predominan los cultos carismáticos marcados por la emotividad, la ostensión de dones sobrenaturales, el testimonio de milagros de sanidad, luchas y liberaciones espirituales. Su oferta religiosa permite administrar las situaciones de angustia de los fieles en un contexto de precariedad económica y desestructuración sociocultural.

Esta experiencia de investigación inicial originó nuevas preguntas e intereses de estudio focalizadas, esta vez, en la gestión y agencia de las manifestaciones carismáticas del culto pentecostal. La Dirección de Investigación y Desarrollo de la Universidad Austral patrocinó el proyecto «*Retórica de la presencia, emocionalidad y modelación ritual de la experiencia en el culto pentecostal: Variantes en la somatización del Espíritu Santo desde el gozo interior a los milagros de sanidad*». Su ejecución se desarrolló entre los años 2008 y 2010 en iglesias de la ciudad de Valdivia y alrededores. Fondecyt financió el proyecto «*Éxtasis del don y estigmas de posesión en el culto pentecostal: Poética y política de la corporalidad desde la perspectiva de la mediación*». En términos empíricos, éste se implementó entre los años 2009 y 2011 en congregaciones ultracarismáticas localizadas en la Provincia de Valdivia; es decir, en comunidades litúrgicas que viven intensamente la presencia, obra y milagros del Espíritu Santo en sus servicios religiosos. En términos teóricos, nuestro trabajo se concentró en el análisis de las características de la comunicación ritual que organizan y producen esta experiencia, apropiada a las necesidades y requerimientos de las fieles en el marco de nuestro contexto social.

El libro compila nueve textos que exponen los resultados de estas in-

vestigaciones, algunos de los cuales han sido previamente publicados. Ellos han sido producidos de forma autónoma, pero se encuentran articulados por sus contenidos y perspectiva teórica. Los ejes temáticos que conjuga esta obra son la comunicación ritual, la gestión de la corporalidad pentecostal y sus implicaciones contextuales. La perspectiva que organiza la lectura de ellos es la teoría de la mediación comunicativa que destaca la función de la interacción simbólica en la producción de la vida social, cuyas propiedades realizativas y articulantes modelan, procesan y dan sentido a la experiencia humana.

El primer capítulo, titulado «*El sello del Espíritu sobre la carne: identidad pentecostal y corporalidad carismática*», es un texto inédito. En él abordamos los rasgos distintivos e historia del carisma pentecostal chileno. El segundo se denomina «*Estéticas de la encarnación: Tensión y consagración de la identidad pentecostal*». Una versión del mismo ha sido publicada en el libro **La Religión en el Chile del Bicentenario** (2011) editado por Relep. A través de sus líneas analizamos la vigencia del problema del discernimiento de espíritus que da origen al cisma pentecostal y se manifiesta en la actualidad en debates y confrontaciones teológicas al interior del movimiento. El tercer capítulo es «*Retórica de la presencia: Desde la necesidad al disciplinamiento*», publicado originalmente en la revista brasileña de comunicación y cultura *Gherebh* (2006). Este caracteriza los recursos y mediaciones de la comunicación ritual que permiten el emplazamiento del Espíritu Santo en el culto. El cuarto capítulo, «*El estigma y la gracia: Modalidades de textualización del cuerpo en el culto pentecostal*», ha sido publicado en la revista brasileña *Pandora* 25 (2010). En él caracterizamos la tesitura y mecanismos de gestión de la corporalidad carismática. El quinto capítulo, denominado «*Emociones terapéuticas: el gozo en el espíritu: Fenomenología e interpretación neurobiológica*», es un texto inédito. En sus páginas mostramos los procedimientos de emplazamiento y transformación de las emociones en el servicio religioso pentecostal, que hace de éste un espacio catártico. El sexto capítulo, «*Poesis numinosa de la música pentecostal: Cantos de júbilo, gozo de avivamiento y danzas en el fuego del Espíritu*», es un artículo publicado en la *Revista Musical Chilena* 218 (2012). Sus contenidos ilustran y explican las funciones de la música en la gestión de la experiencia religiosa carismática. El séptimo capítulo, «*Dones espirituales y violencia de género en el culto pentecostal: emocionalidad, disociación y disciplina-*

*miento*» se publicó originalmente en las *Actas del VII Congreso de Antropología Chilena* (2010). En él mostramos algunos rasgos paradójicos del pentecostalismo que, pese a ser una religión de prevalencia femenina, reproduce valores androcéntricos y constituye una vía de compensación de la violencia de género. El octavo capítulo, «*Caminar entre luchas y pruebas: Funciones paradójicas de la enacción del Espíritu Santo en el culto pentecostal*», se encuentra impreso en *Chungara* 43 (3) de 2013. Sus líneas analizan las funciones complementarias y contrapuestas de la cognición encarnada del carisma pentecostal que, a la vez de constituir un medio de compensación simbólica frente a las penurias y problemas de la vida cotidiana, socializa la resignación ante sus causas, favoreciendo la reproducción de las mismas. El noveno y último capítulo, «*Sobre toda carne: poiética de la encarnación y epidemiología del pentecostalismo*», corresponde a un texto inédito. Con él argumentamos que la gestión comunicativa de la corporalidad en la experiencia religiosa pentecostal es la base del éxito, en términos cualitativos y cuantitativos, del pentecostalismo, que explica su eficacia simbólica y crecimiento demográfico.

*Valdivia, julio de 2016.*

# El sello del Espíritu sobre la carne: identidad pentecostal y corporalidad carismática<sup>I</sup>



---

<sup>1</sup> Una versión de este trabajo fue presentada en el encuentro de la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales realizado en Quito los días 1, 2 y 3 de diciembre de 2011, en torno a la temática de la identidad del pentecostalismo en el continente.



**E**n este texto destacamos la experiencia de las manifestaciones espirituales como el rasgo configurador distintivo de la identidad pentecostal y analizamos el papel que la corporalidad juega en la pneumatología, como se denomina a la doctrina o fenomenología del Espíritu. Aunque, en ocasiones, esta se ve debilitada por los procesos de formalización del culto e intelectualización de la fe que experimentan sus iglesias, el pentecostalismo nace y se renueva periódicamente como un movimiento evangelístico carismático. En el cultivo de los dones espirituales y las evidencias de un evangelio de poder se encuentra, a nuestro entender, la fuerza gravitatoria de su ministerio entre los más necesitados. Su eficacia descansa en la capacidad del culto de proveer una experiencia numinosa en la que Dios se conoce «en carne propia».

La encarnación, la manifestación del Espíritu sobre la carne, es aquí la principal forma de epifanía, que se presenta dramatizada en su liturgia. Su religiosidad promueve una actitud somatognósica y procura la vivencia enteógena, de modo que la revelación de la divinidad se produce en el propio cuerpo, como una experiencia transformadora. De este modo, la fe sedimenta en la bio-grafía de los fieles, quedando adscrita a la trama narrativa vital, lo que favorece la consagración de estos a la vida religiosa. El culto sumerge a los participantes en un peregrinaje por sus emociones, permite el acceso a estados alternativos de conciencia y conduce a la activación y desplazamiento de síntomas. Los somatotropismos o cambios corporales que allí se activan, se interpretan como signos de la presencia divina y obras del magisterio espiritual. De quienes han vivido este proceso se dice que han sido «sellados por el Espíritu». En este capítulo analizamos los mecanismos comunicativos del culto pentecostal que dan forma a la experiencia carismática, a través de la que el Espíritu Santo deja su sello sobre la carne y consagra a sus fieles.

**La enorme expansión y diversificación del pentecostalismo latinoamericano** justifican la pregunta sobre la identidad o, más bien, por las identidades del evangelismo pentecostal, que se manifiesta plural y diverso. Mi aproximación al mismo atiende a los rasgos de la identidad de origen, desde donde se puede rastrear su evolución y desplazamientos. Para hacerlo, observamos las manifestaciones que se proyectan hasta el presente a partir de uno de sus puntos fundacionales: el avivamiento espiritual que sacude a las congregaciones evangélicas chilenas a comienzos

del siglo XX. En la fragua del pentecostalismo de este país se advierte con nitidez un «ministerio del Espíritu» como criterio de demarcación identitaria. La iglesia se «edifica» sobre la base de las manifestaciones sobrenaturales que se derraman sobre la carne. El cultivo de una «estética de la encarnación» y la reivindicación de una «retórica de la presencia» ciñen el desarrollo de la «corporalidad carismática» que marca desde sus orígenes la identidad pentecostal. Argumentaremos que el carácter somático de la experiencia religiosa constituye uno de sus rasgos claramente diferenciadores y es una de las causas del éxito del pentecostalismo frente a otras ofertas salvíficas. A su productividad la denominamos **poiética de la encarnación**, en alusión al poder sedimentador de las experiencias corporalizadas que alimentan los procesos de construcción social de la realidad, gracias a la cual las representaciones se viven en carne propia.

A comienzos del siglo XX, una corriente de avivamiento espiritual sacude las congregaciones de las iglesias protestantes metodistas, aliancistas y presbiterianas, modificando el campo evangélico chileno de modo permanente. Diversos factores contribuyen a ello. Entre estos, el carácter épico que asume la obra evangelizadora. En los primeros años de la empresa misionera, el misticismo opera como mecanismo de defensa frente a las condiciones de hostilidad y precariedad bajo las que se desarrolla la obra evangelística. Los pastores buscan fuerza en el Espíritu para hacer frente al entorno adverso y apelan a la sobrenaturalidad como fuente de conversión. Es el caso de Henry Weiss y los precursores de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera (Diener 1947). La aspiración a constituirse en una opción frente a la Iglesia Católica, que muestra una vida institucional y formas litúrgicas burocratizadas, promueve la ostensión de las diferencias en la religiosidad. Así lo ejemplifica el ministerio evangelista de Canut de Bon, célebre predicador callejero, reconocido por la pasión de sus prédicas al aire libre y su capacidad de atraer a las muchedumbres (Barrios 2009). Un tercer factor, tal vez el más importante, es el ambiente revivalista en las iglesias matrices, impulsoras de la obra misionera, que sirve de modelo a los encargados de difundir el evangelio en el país. Durante la segunda mitad del siglo XIX, en América del Norte, se desarrolla un avivamiento espiritual conocido como el «movimiento de santidad», de inspiración wesleyana, que constituye un antecedente del pentecostalismo en ese país (Dayton 1991). Muchos de los misioneros llegados a Chile se forman bajo la influencia de este (Se-

púlveda 1999). Así sucede, por ejemplo, con Willis Hoover, testigo del despertar espiritual de la Iglesia Metodista norteamericana y publicista de los avivamientos de Gales en 1905 (Rasmussen y Helland 1987) y la India en 1907 (Hoover 2008). Por último, debe considerarse la receptividad del mensaje entre los destinatarios, que encuentra en los sectores populares chilenos a sus principales clientes, quienes acuden interesados más en la búsqueda de una experiencia religiosa que en la discusión teológica.



El pentecostalismo en Chile tiene un origen criollo, en el sentido de que no es obra de un pentecostalismo misionero, sino el resultado de un avivamiento espiritual local.<sup>2</sup> Los primeros antecedentes de la visitación del Espíritu Santo datan de 1885 y tienen como líder carismático a Alberto Vidaurre, joven ciudadano chileno, y a la Iglesia Presbiteriana de Constitución como escenario del «derramamiento». Vemos aquí un nuevo tipo de agenciamiento espiritual que levanta líderes bajo el modelo apostólico-profético, de acuerdo a la tipología propuesta por Campos (2010). Al respecto informa McLean (1932: 49):

---

<sup>2</sup> En términos estrictos, se trata de un fenómeno «glocal», es decir, la manifestación local de un fenómeno globalizado producto de la evolución del protestantismo hacia formas más experienciales de religiosidad.

*El pueblo de Constitución fue encendido, por una antorcha que ardía y alumbraba, en la persona del joven Alberto J. Vidaurre, y el grupo maulino quiso cobijarse bajo el ala protectora del Presbiterio. El Sr. Vidaurre, convertido del romanismo al evangelio, llegó a ser orador apasionado en la divulgación de las Escrituras, y prevaleció notablemente en los corazones de sus conciudadanos. En un tiempo, arrastraba las simpatías de una buena parte del pueblo. Llegó a oídos del Presbiterio, un rumor semejante a la noticia acerca de Saulo de Tarso y fue sucedido por una petición de los hermanos de Constitución. Quisieron que el Presbiterio ordenase a su pastor y les admitiese como congregación para integrar el Presbiterio.*

La Iglesia Presbiteriana envió una comisión a la ciudad de Constitución para evaluar los hechos. Ella accedió a la solicitud de la congregación maulina para incorporarse a su institución religiosa, aceptó a Vidaurre como candidato a pastor y lo nombró evangelista. Al respecto testimonia uno de los comisionados (1932:50):

*Aún con nuestra prudencia sajona, no pudimos rechazar las evidencias de una visitación de lo alto. El pueblo entero estuvo conmovido; hubo pruebas a cada lado, del arrepentimiento sincero; y los rostros ostentaban aquel gozo de los salvados por Cristo. No pudimos formar criterio exacto del Sr. Vidaurre, pero no nos atrevimos a negarle nuestro apoyo, en presencia de una obra en que el Espíritu Santo acompaña su predicación.*

El avivamiento de Constitución no es un hecho aislado, sino un síntoma temprano del despertar pneumatológico. Entre los años 1884 y 1887, un «poderoso movimiento espiritual» se experimenta en las recientemente creadas colonias alemanas de Contulmo, Quillem y Salto (Dierner 1947), donde se instalan migrantes de origen bautistas (Anderson 1990). Un avivamiento similar se produce entre los primeros fieles de la iglesia Alianza Cristiana y Misionera de Río Bueno el año 1902 (Barría 1993). Al mismo tiempo, las «*experiencias extraordinarias del poder del Espíritu Santo*» se suceden en las congregaciones metodistas donde el quebrantamiento, el clamor a Dios y el gozo espiritual se prodigan con frecuencia (Snow 2011). En la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista Episcopal del año 1903, los pastores Tulio Morán y Guillermo Boomer anuncian la inminencia de un «gran avivamiento» (*Chile Evangélico* 1909).

Las condiciones estaban dadas. No obstante, será la congregación local de Valparaíso de esta iglesia la sindicada por la historia como la «cuna» del movimiento pentecostal chileno. A partir de 1902, su pastor Willis Hoover orientó a su feligresía hacia la búsqueda de las manifestaciones del Espíritu Santo descritas en el libro de **Hechos de los Apóstoles**. La comunidad se vuelca a la oración y comienzan a hacerse presentes las manifestaciones extáticas:

*Algunos hermanos poseídos de un intenso deseo de recibir la experiencia de la santificación entera, se juntaron en reunión los domingos en la tarde y uno y otro recibió la bendición anhelada, uno de ellos con tanta manifestación del Espíritu que sus gritos se dejaron oír desde lejos (Hoover 2008: 11).*

El magisterio del pastor Hoover se alimenta con las noticias de otros avivamientos que llegan desde el exterior, de los que adopta la doctrina del bautismo del Espíritu Santo, manifiesto en el hablar lenguas extrañas. Para propiciar la presencia espiritual la congregación emplea cadenas de oración, ayunos y vigias. La feligresía crece a medida que se intensifican las manifestaciones espirituales. Finalmente, en 1909 la intensidad del derramamiento y la conspicuidad de sus expresiones propician el cisma:

*[...] el avivamiento desde su principio fue acompañado de manifestaciones extraordinarias de diversas clases: risas, lloro, gritos, cantos, lenguas extrañas, visiones, éxtasis en los que la persona caía al suelo y se sentía trasladada a otra parte –al cielo, al Paraíso, a campos hermosos, con experiencias variadas– hablaban con el Señor, con los ángeles, o con el diablo (Hoover 2008: 39).*

*Hubo compungimientos terribles –revolcándose en el suelo, en agonía, otros llorando inconsolables, otros llorando a gritos inconsolables, otros clamando a grito con muchas lágrimas– y después sin intervención humana, la paz del cielo pintada en el rostro, clamores vueltos en Gloria a Dios, y el llanto en risas, con confesiones y reconciliaciones, todo una verdadera locura de gozo (Hoover 2008: 33).*

El carácter esotérico de esos comportamientos concita el interés de la prensa local que los lleva a los titulares y aborda de manera sensacionalista. Ésta califica las manifestaciones espirituales como hechos es-

candalosos, mezcla de histeria e hipnotismo, las considera una expresión engañosa dirigida a aprovecharse de los incautos y promueve la intervención judicial. La discusión pública de estas expresiones, hasta el momento toleradas por las iglesias reformadas tradicionales, suscitó su discusión y revisión teológica. En el caso de la Iglesia Metodista, la conferencia anual celebrada el año 1910 condena el avivamiento de Valparaíso por considerar que se ha caído en la difusión de doctrinas «falsas y antimetodistas» y ha permitido una conducta «gravemente imprudente».

Entre los errores doctrinales que se le atribuyen a Hoover, se cuentan el haber declarado que «*el bautismo del Espíritu Santo se manifiesta por visiones, revolcamientos en el suelo, don de lenguas y profecías*» (Hoover 2008: 68); el haber diseminado la literatura carismática como **The Latter Rain** (La Lluvia Tardía) y **Pentecostal Testimony** (Testimonio Pentecostal), «*enseñando doctrinas como el levantamiento de manos, bautismos de fuego, milagros de sanidades por la fe, visiones, dones de lenguas, profecías, la fijación del tiempo del advenimiento de Cristo, caído bajo el poder del Espíritu Santo y oposición a las iglesias organizadas*» (*ibid.*). En cuanto a la conducta impropia, se le acusa de haber permitido que «*en los cultos se desarrollasen confusiones y griterías, siendo nuestra iglesia causa de escándalo vecinal*» y haber tolerado que hombres y mujeres quedaran largo tiempo postrados en el suelo «*juntos y en posiciones y desarreglos personales, ofensivas a la decencia y a la moral*» (Hoover 2008:69). También el haber permitido que una hermana practicase la «*imposición de manos en la cabeza*» como un modo de impartir el Espíritu y haberse sometido él mismo a esta pretendida unción.

## Encarnación & demarcación

Las iniciativas disciplinarias de la Conferencia de la Iglesia Metodista Episcopal, lejos de apagar el avivamiento, motivaron la salida de un número importante de fieles, que el año 1910 fundarían la Iglesia Metodista Pentecostal, bajo el pastorado del propio Hoover. Es la primera iglesia nacional que reivindica la denominación pentecostal en alusión a los acontecimientos del día de Pentecostés relatados en el libro **Hechos de los Apóstoles**. Ella procura acceder al magisterio de poder del Espíritu Santo. No obstante, el avivamiento espiritual que la origina re-

basa sus límites institucionales. La Iglesia Presbiteriana de Concepción y las Iglesias Aliancistas del sur de Chile son, igualmente, escenario de sus manifestaciones. El pentecostalismo chileno nace como un movimiento multifocalizado que se canaliza a través de diversas expresiones institucionales y estilos litúrgicos congregacionales. Este dinamismo se expresa en el nacimiento, en 1913, de una segunda corporación de corte pentecostal, la Iglesia del Señor (Medina 1993).

La fragua del movimiento pentecostal es el *locus* desde donde proponemos fundar nuestra reflexión sobre la identidad del mismo. Lo que distingue a sus adherentes es la búsqueda de un tipo particular de experiencia religiosa, de comunión con el Espíritu Santo, que se manifiesta directamente en la vida de los fieles a través de señales prodigiosas. Lo que lo especifica es una particular «estética de la encarnación», que busca los signos de la presencia del Espíritu Santo en la propia corporalidad. El derramamiento del Espíritu sobre la carne es aquí la vivencia de un proceso somatizado, en el que el *pneuma* se hace cuerpo. El cisma en la Iglesia Metodista Episcopal chilena se debe a concepciones contrapuestas sobre las formas de epifanía espiritual. El metodismo es tributario de la teología wesleyana, para la que el Espíritu Santo desempeña un lugar central en la experiencia cristiana, manifiesta en la gracia de fe (Williams 1989). En esta perspectiva, el Espíritu obra predominantemente sobre la conciencia humana de manera interiorizada. El pentecostalismo radicaliza esta doctrina, posicionando al cuerpo como su campo de actuación privilegiado, donde la presencia encarnada se hace signo externo. Este matiz genera profundas diferencias en las expresiones litúrgicas y en las formas de la experiencia religiosa.

Como se advierte en los relatos del primer avivamiento, el culto pentecostal se encuentra marcado por la intensidad expresiva, una profusa emotividad, el despliegue de manifestaciones extáticas y la dramatización ritual. La plegaria asume la forma de una oración a viva voz, que deviene en un clamor colectivo. Así lo grafica un testimonio procedente de Valdivia, publicado en *Chile Evanjélico* en diciembre de 1909: «*El espíritu de oración se aumenta de día en día hasta el punto que a una distancia de cuadra y media se oyen las súplicas y jemidos por un mundo que está pereciendo en sus pecados*». Según el relato de Hoover, hay una entrega total de los fieles al culto (Hoover 2008: 35): «*Nunca he oído orar en toda mi vida como ahora muchos oran; y puedo agregar que nunca he orado como*

*en estos tiempos. Quiero perderme en Dios, escondido en Él, consumido por Él, de manera que todo hálito lo glorifique».* El relato deja en evidencia el componente somático de las experiencias religiosas: «[...] sus ojos parecían casi salir de su órbita, la cara se puso colorada y batiendo las manos gritó, ¡Qué gloria! ¡Qué dicha!», describe el propio Hoover respecto de una hermana que parecía tener una «visión de gloria».

A través de los testimonios del avivamiento, el culto pentecostal se muestra como una praxis litúrgica corporeizada. Una de sus expresiones distintivas es la intensidad afectiva que asumen los gestos rituales. Así lo vemos, por ejemplo, en la predicación: «[...] los mensajes venían con un fervor y arrojo que eran manifiestamente fuera de lo natural de la persona, niños y niñas y mujeres tímidas hablaban con un poder que dominaba a los oyentes, muchas veces haciéndoles temblar o llorar» (Hoover 2008: 61). Otro componente caracterizador es la estructura dramatizada de la acción litúrgica que compromete a los fieles como coprotagonistas de la acción ritual y promueve su libertad expresiva. Así lo ilustra la siguiente escena:

*Una de nuestras niñas del coro, buscando la santificación, cayó al suelo y quedó tendida por varias horas, fuera de sí, a ratos orando, cantando, riendo, llorando. De repente se levantó con pelo desgreñado y tono ferviente, dio un mensaje que conmovió a toda la congregación, la que parecía emborracharse, riéndose, llorando, gritando, poniéndose de pie orando, una escena indescriptible (Hoover 2008: 34).*

En términos doctrinarios, el avivamiento se sustenta en la reivindicación de la vigencia del fenómeno del Pentecostés; en la asunción del período de las «lluvias tardías» como momento en el que se sitúa la humanidad, próximo al segundo advenimiento, en el que se intensifica la acción del Espíritu Santo; y en la afirmación del «*bautismo espiritual*» como signo de comunión con Dios. De acuerdo al credo, el Espíritu Santo se hace presente y da testimonio a través de sus obras para edificación de la iglesia. En la experiencia de los fieles, éste se aparece de modo directo, pero en el espacio público del templo se encuentra mediado por sus vivencias y expresiones. El Espíritu Santo se presenta y obra a través de sus «instrumentos», como se denomina a los líderes carismáticos que actúan en su nombre en el culto, como la joven Elena Laidlaw, prostituta redimida:

*[...] cuando el Espíritu la tomaba, con los ojos cerrados iba a cual-*

*quier parte de la congregación, sacaba de en medio a alguna persona, la hacía hincarse, le decía las cosas que tenía en el corazón, le llamaba al arrepentimiento, le ponía las manos encima y oraba y bendecía. Varios reconocieron la verdad y así se convirtieron* (Hoover 2008: 41).

La actuación del Espíritu Santo tiene un sentido épico en tanto se sitúa en el marco de una lucha espiritual contra Satanás, el Diablo, su enemigo eterno. En el plano de la experiencia humana, ello enfatiza su carácter dramático pues sitúa y actualiza los problemas y conflictos existenciales de los fieles como arista de esta conflagración cósmica. Los participantes de la liturgia son instrumentos espirituales o víctimas de la carne sobre los que obra el Espíritu siempre vencedor. Así lo registran los siguientes pasajes: «Desde entonces muchos han caído al suelo y después de estar allí por algún tiempo, orando, callado, cantando a ratos, se levantan transformados» (Hoover 2008: 34). «Muchos ahora de los que caían al suelo ya no caen, sino andan tomados del Espíritu y recorren entre los concurrentes combatiendo al diablo» (Hoover 2008: 37).

*Casi todo ese culto fue de oración y súplica, oraciones que eran una mezcla de confianza, resentimiento, dolor, ansiedad y fe, pero nuestras almas fueron derramadas delante del Señor y fuimos consolados y la mayoría de nuestros enfermos fueron sanados esa tarde* (Chile Ebanjélico 1909).

El punto más relevante del avivamiento es la eficacia simbólica que muestra la acción ritual en términos psicosomáticos. Los pentecostales emplean la Biblia como una «palabra eficaz» y experimentan los efectos de un Espíritu de poder. Sus testimonios informan cambios que viven los fieles en los planos afectivo, actitudinal y orgánico.

Lo que distingue al movimiento pentecostal dentro del campo evangélico es la propiciación de una nueva forma de emplazamiento del Espíritu Santo, que aparece situado en la corporalidad. El rito de paso que marca el acceso de los neófitos a la comunidad mística no es el bautismo simbólico, sino el bautismo espiritual, donde éstos viven el encuentro con Dios. Esta experiencia es lo que distingue a una persona «religiosa» de una «espiritual». De allí que sostengamos que el principio de demarcación identitaria se encuentre en el desarrollo de una «estética de la encarnación». Ésta se expresa como una *teckné*, pues supone el empleo sistemático de prácticas como las cadenas de oraciones, el ayuno y las

vigilias, orientadas a la búsqueda de la presencia del Espíritu. Supone, además, una orientación sensible en la búsqueda de las señales de su presencia o, como diría Csordas (2002), un modo de atención somático. En términos de rasgos identitarios, ello se traduce en la construcción de una corporalidad carismática, que se proyecta en el movimiento pentecostal hasta nuestros días.

## Anclaje somático de la liturgia carismática

Entre los años 2009 y 2011 he tenido la oportunidad de dirigir un proyecto de investigación Fondecyt sobre la corporalidad carismática en los cultos pentecostales. La búsqueda y exploración de espacios para desarrollar este trabajo nos ha permitido constatar en terreno la diversificación del movimiento pentecostal, desde el punto de vista de los estilos litúrgicos y del lugar que se le otorga a la vida espiritual. De hecho, uno de los problemas que enfrentó el proyecto fue la dificultad de encontrar congregaciones que se mantuvieran en avivamiento y cultivaran la «libertad de Espíritu». En los templos de las iglesias históricas ubicados en las zonas urbanas encontramos grados importantes de formalización cültica y bajo nivel de vida espiritual. En muchas iglesias de denominación pentecostal se vigilan y restringen las manifestaciones carismáticas y predomina un pentecostalismo puramente doctrinal que concibe como extraordinarias las expresiones del Espíritu, por su excepcionalidad. Se advierte en ellas un proceso de despentecostalización y cambio en las formas de liderazgo (Campos 2010), cuando no una suerte de retorno a la religiosidad metodista. No obstante, la experiencia pentecostal de comunión con y en el Espíritu se mantiene vigente, particularmente, en congregaciones de áreas urbanas marginales y zonas rurales y encuentra nuevas expresiones entre la población de capas medias en los llamados «cultos de la prosperidad» o «ministerios carismáticos».

Nuestra investigación se ha centrado en el análisis de la construcción ritual de la corporalidad carismática, que consideramos el elemento distintivo de la identidad pentecostal. En ella encontramos un caso particularmente conspicuo de construcción social del cuerpo, que muestra la articulación entre elementos semánticos y somáticos, retóricos y orgánicos, estructurales y fisiológicos de la experiencia humana. La expe-

riencia pentecostal se organiza en torno a la antinomia del «Espíritu» y la «carne», la lucha entre las apetencias humanas y la trascendencia de los principios temporales, pero en una relación que se muestra paradójica, pues el Espíritu actúa sobre la carne no sólo para ofrecer una promesa escatológica, sino para resolver los problemas inmediatos. La eficacia simbólica del culto la signamos como «poiética de la encarnación», pues allí se muestra la productividad sociosimbólica de la somatización (transducción biológica) de las representaciones, que funda una nueva identidad religiosa, cuyos rasgos distintivos son la corporalidad carismática y una ética de la santidad.



En nuestra perspectiva, el éxito del pentecostalismo se debe al anclaje somático del texto ritual que provee el culto, de manera autopoietica. La textura del servicio religioso pentecostal despliega estrategias comunicativas capaces de reproducir la experiencia numinosa, por el propio ejercicio de la enunciación. Entre sus principios rectores se cuentan: **i)** la implicación pragmática de los participantes, que se posicionan como protagonistas de la acción ritual dirigida a la «administración del Espíritu Santo» en sus vidas; **ii)** el empleo de recursos comunicativos multimediales que envuelven y comprometen a los asistentes en la enuncia-

ción del culto; **iii**) el despliegue de una estructura dramática realizativa biográficamente anclada, constituida en base a la enacción de las representaciones simbólicas por parte de los fieles, que reproducen la conflación cósmica entre fuerzas espirituales positivas y negativas; **iv**) el empleo de una «retórica de la presencia», transversal a la acción ritual, que identifica las señales de la acción sobrenatural en el desempeño comunicativo de los participantes y los efectos corporales de la comunicación ritual. El ministerio de la encarnación comprende una dinámica de transformaciones psicósomáticas en los fieles que involucra procesos afectivos, estados de conciencia y manifestaciones sintomáticas.

El avivamiento o «derramamiento del Espíritu» es el resultado de su vibrante trama comunicativa, cuyos mecanismos analizaremos en detalle en los capítulos que siguen.

La experiencia enteógena que ésta suscita marca la vida de los fieles, pues constituye para ellos una prueba irrefutable de la realidad divina. Esta certidumbre vivencial es fundamento de un compromiso de fe, de una praxis religiosa observante y una iglesia militante. Como mostraremos, el magisterio de la encarnación no sólo es un componente sustantivo y distintivo de la identidad pentecostal, sino uno de los fundamentos del éxito del pentecostalismo como alternativa de fe. El análisis de su crecimiento y reproducción, particularmente importante entre los sectores populares y los pueblos indígenas de nuestro continente, debe hacerse no sólo ni principalmente en atención a los factores contextuales externos al pentecostalismo que llevan a las masas a la búsqueda religiosa, como lo hacen Willems (1967) y Lalive (1968), sino a las particularidades de su oferta espiritual que constituye un poderoso atractivo para los más necesitados. La comunidad que se constituye en las iglesias pentecostales es la de quienes conocen del sello del Espíritu. La iglesia se edifica y crece entre los sectores marginales en base a la reproducción de la experiencia del misterio de la encarnación, que se derrama entre los cuerpos, dejando una evidencia incuestionable del «poder de Dios», que pone a su alcance. La vía del culto es la del empoderamiento espiritual para encarar las condiciones de miseria y necesidad.

# Estéticas de la encarnación: consagración y tensión de la identidad pentecostal<sup>3</sup>



---

<sup>3</sup> Texto escrito en el marco del proyecto Fondecyt 1090443, «Éxtasis del don y estigmas de posesión en el culto pentecostal: Poética y política de la corporalidad desde la perspectiva de la mediación». Una versión anterior del mismo fue publicada en **La Religión en el Chile del Bicentenario: Católicos, Protestantes, Evangélicos, Pentecostales y Carismáticos**, Luis Orellana y Miguel Ángel Mansilla (eds). Concepción: Ediciones Relep (Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales), 199-215.



La sensibilidad frente al Espíritu Santo es un rasgo distintivo de la identidad pentecostal, que hace de la vivencia encarnada –signada como «bautismo espiritual»– el punto fundante de su religiosidad. No obstante, las formas de la presencia espiritual y el decoro de las manifestaciones carismáticas han sido fuente de debates teológicos y conflictos eclesiales desde el comienzo de este movimiento, poniéndolo en cuestión o bajo amenaza de división. La doctrina sobre los rasgos perceptibles o cualidades distintivas que señalan al Espíritu Santo es lo que aquí denominamos «estéticas de la encarnación». Ello, porque lo que particulariza esta modalidad de evangelismo es la búsqueda de la experiencia enteógena, donde Dios aparece vivenciado desde la propia corporeidad. Mostraremos que, paradójicamente, este rasgo que consagra la identidad pentecostal ha devenido en punto de tensión que fractura o limita el ecumenismo al interior del movimiento.

El término griego *aisthesis*, del que deriva la palabra «estética», alude a la sensibilidad como fuente de conocimiento. Esta noción destaca la capacidad cognoscitiva de los órganos sensoriales, como contraparte de la *noesis* intelectual o racionalizadora. Por esta vía se despliega un saber sensitivo, que elabora su discurso desde la experiencia perceptiva, las sensaciones y los sentimientos impregnados por ella. La estética no se limita a auscultar las impresiones sensibles, sino las convierte en motivo de reflexión y objeto inteligible. Desde esta perspectiva, aquí abordamos las representaciones pentecostales en torno a la «encarnación espiritual», como denominamos a las manifestaciones somatizadas del Espíritu Santo, emplazadas en el cuerpo de los fieles. Esta experiencia corporalizada, que los pentecostales reivindican como manifestación de la gracia divina y don espiritual, se presenta en un haz de variantes que plantea un debate sobre las estéticas de la encarnación y el problema del discernimiento de espíritus. La discusión en torno a estos tópicos se expresa polémicamente, en la evaluación que hacen los fieles de diversas denominaciones sobre las manifestaciones de la religiosidad en el culto, las que son motivo de controversia, cuando no fermento de pugnas teológicas.

El pentecostalismo chileno nace desde y con esta tensión, que deviene en cisma. Así sucede en la Iglesia Metodista Episcopal a comienzos del siglo pasado, cuya iglesia de Valparaíso es considerada cuna del pentecostalismo chileno. No obstante, lo que allí ocurre es síntoma de un clima de búsqueda espiritual que marca al evangelismo de la época. El mo-

vimiento protestante se desarrolla en Chile impulsado como empresa misionera, llevada a cabo por predicadores de diversas denominaciones provenientes, predominantemente, de América del Norte. Durante la segunda mitad del siglo XIX, allí tiene lugar un proceso avivamiento espiritual, conocido como el «movimiento de santidad», que influye sobre las iglesias tradicionales, como la Metodista y la Presbiteriana, e inspira el nacimiento de otras, como la Alianza Cristiana y Misionera. Como señalan Stephens (2000) y Dayton (1991), el pentecostalismo norteamericano tiene sus raíces teológicas en este movimiento, que asume la doctrina espiritualista wesleyana. Los ministros y agentes evangelistas que llegan a Chile se han formado en un ambiente revivalista, que inspira su sentido de misión. Así sucede con William Taylor, precursor de la obra metodista, quien recluta a sus evangelizadores desde el movimiento de santidad (Sepúlveda 1999). El contexto de dificultades materiales y los ataques que deben soportar los misioneros en el desarrollo de su tarea son otro estímulo que impulsa a algunos de éstos a volcarse a la búsqueda de las obras del Espíritu como motor de la evangelización (Diener 1947).

El pastor Willis Hoover, líder de la primera iglesia pentecostal chilena, se inscribe dentro de esta partida de «obreros» evangélicos que asumen la empresa misionera en búsqueda del ideal de perfección cristiana. Norteamericano de origen y metodista de cuna, se vuelca al pastorado tras haber estudiado y ejercido la medicina en la ciudad de Chicago, cuyas iglesias se encuentran bajo el manto del movimiento de santidad. Su esposa, Mary Anne Hilton, tiene allí como condiscípula a la misionera Minnie Abrams, una de las protagonistas del despertar pentecostal en la India. Según testimonio, Hoover (2008), por primera vez experimenta la conmoción ante el espectáculo del avivamiento espiritual, durante un viaje de regreso a aquella ciudad, en 1895. Éste cultiva y reivindica la tradición wesleyana de búsqueda de la presencia del Espíritu Santo en las vidas de los fieles. Al respecto, escribe en 1905:

*Preguntará alguno: ¿Qué es un avivamiento? Cuando se habla de religión se entiende que los cristianos fríos se calientan, los dormidos se despiertan, los rebeldes se someten, los flojos se activan; todos animados por el Amor y el Espíritu de Dios, que entra en su corazón porque ellos le invitan y le dan lugar. El resultado es que muchos, muchísimos de los que no eran cristianos, viendo el poder de Dios en estas vidas, y movidos por el mismo Espíritu de Dios en respuesta a las oraciones*

*y actividades de los cristianos vivos, se rinden a Cristo y se convierten* (en Rasmussen y Helland 1987: 36).

Situaciones como las descritas se suceden a finales del siglo XIX y comienzos del XX en diversas congregaciones de diferentes denominaciones en el país. Ello da cuenta de un movimiento de búsqueda espiritual. McLean (1932: 49-50), por ejemplo, informa de la «visitación del Señor» en la Iglesia Presbiteriana de Constitución en 1885, cuyas evidencias superaron el juicio de su «prudencia sajona». El autor califica este avivamiento como «*el episodio más dramático en los anales de la iglesia chilena*», hasta entonces. Según el narrador, «*el pueblo de Constitución fue encendido por una antorcha que ardía y alumbraba en la persona del joven Alberto Vidaurre*». Éste, «*convertido del romanismo al evangelio, llegó a ser orador apasionado en la divulgación de las Escrituras, y prevaleció notablemente en los corazones de sus conciudadanos*», quienes reclamaron para que se le admitiese en el presbiterio. McLean, quien fue testigo de estos hechos como miembro de una comisión visitadora, a la que le correspondió estudiar la situación, anota:

*El pueblo entero estuvo conmovido; hubo pruebas a cada lado, del arrepentimiento sincero; y los rostros ostentaban aquel gozo de los salvados por Cristo. No pudimos formar criterio exacto del Sr. Vidaurre, pero no nos atrevimos a negarle nuestro apoyo, en presencia de una obra en que el Espíritu Santo acompaña su predicación.*

Por la investidura de la gracia divina, Vidaurre fue incorporado a la iglesia, ordenado evangelista y considerado candidato al ministerio.

Diener (1947), por su parte, señala que «*un poderoso movimiento espiritual*» conmueve a las colonias alemanas de Contulmo, Quillem y Salto entre los años 1894 y 1897, cuando arriban los esposos Weiss, pastores norteamericanos de la Alianza Cristiana y Misionera. Henry Weiss se encontraba originalmente destinado al servicio en África, pero una revelación en sueño lo hace cambiar de destino e inmigra a Chile. Su labor extiende la obra de la iglesia por el sur del país, estableciendo congregaciones en Valdivia, La Unión y Río Bueno. Según Diener, la iglesia de esta última localidad experimenta un estado de avivamiento continuo. La atmósfera espiritual de las primeras convenciones era particularmente viva: «*[...] había siempre numerosas conversiones genuinas y sanidades por oración e imposición de manos*» (1947: 38), además de ma-

nifestaciones de clamor, quebrantamiento y expresiones de gozo. Éste, como el anterior testimonio, pone de manifiesto que lo que particulariza a los hechos acaecidos en la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso, a comienzos del siglo pasado, no es su originalidad, sino la intensidad y conspicuidad que asumen las manifestaciones del Espíritu Santo. A tal punto, que las diferencias en torno a las estéticas de la encarnación cristalizan en un cisma.

## El fuego del espíritu

En 1902, el pastor Willis Hoover asumió la conducción de la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso, orientando a su congregación a la búsqueda de manifestaciones de la gracia divina. Esta misma congregación estuvo previamente a cargo de Alberto Vidaurre, el carismático pastor presbiteriano de Constitución, convertido ahora al metodismo. Podemos suponer, por lo tanto, que esta comunidad religiosa ya había estado en contacto con las expresiones espirituales. Hoover se abocó al estudio de **Hechos de los Apóstoles**, predicando sobre la posibilidad de revivir las experiencias de la iglesia primitiva. Sus sermones giran en torno a temas como «el testimonio del espíritu», nombre que recibe en la doctrina wesleyana la experiencia interiorizada de la acción del Espíritu Santo, que transforma a las criaturas y conduce a la santidad como vía de acceso a la salvación. Al respecto, testimonia el pastor:

*La semilla cayó en tierra bien preparada y hubo un avivamiento notable durante un año. Cuando los que buscaban el perdón de los pecados estaban reunidos en torno al altar, y nos postramos para orar, la voz unánime de ellos hacía perder completamente la voz del pastor, muy a su sorpresa; y él abrió los ojos y contemplaba el espectáculo tan extraño y espontáneo, reconociendo que no tenía más que hacer que dejar al Espíritu obrar (Hoover 2008: 11).*

Hoover sigue atento a las noticias de derramamientos espirituales en otras partes del mundo, como el que sacude a Gales en 1905. Ese año escribe un artículo en *El Cristiano*, órgano oficial de la Iglesia Metodista Episcopal, cuyo corolario resulta profético:

*En toda edad de tinieblas Dios ha venido por manifestaciones espe-*

*ciales a sus vasos escogidos. Los formalistas han titulado misticismo a tal experiencia [...]. El péndulo que se movía hacia el racionalismo y la evolución está de regreso hacia lo sobrenatural en la religión. Creemos que se acerca un nuevo tipo de religión; un tipo que dejará en sus huellas las ruinas de la alta crítica, de los eclesiásticos muertos<sup>4</sup>, y de los miembros mundanales en las iglesias (en Rasmussen y Helland 1987: 37).*

En el mismo texto, Hoover compara el avivamiento de Gales con el episodio del Pentecostés y señala que no hay nada que impida que esto suceda también en Chile.

El énfasis pneumatológico de su magisterio se verá reforzado un par de años más tarde por las noticias del avivamiento en la India, a través de las que se propaga la doctrina del «bautismo de fuego en el Espíritu». En 1907 recibe un folleto escrito por Minnie Abrams sobre las experiencias de las niñas viudas del asilo de Pandita Ramabai. El texto informaba sobre una visitación espiritual estremecedora, alcanzada a través del ejercicio constante de la oración. Ella se manifestó en visiones, danzas colectivas, cantos y alabanzas, quebrantamientos, gozo tras episodios de aflicción intensa, remisión de pecados y santificación. A partir de entonces, se orienta a buscar literatura, intercambiar información por vía epistolar y escrutar las Escrituras para estudiar el tema. Según testimonia: «Así llegamos a convencernos que había profundidades de la experiencia cristiana que no habíamos alcanzado; y se despertó en nosotros una viva hambre de poseer todo lo que Dios tenía para nosotros» (Hoover 2008: 16).

A través de cadenas de oración, ayunos, el ejercicio de cultos especiales y vigiliias, el pastor Hoover guía a su congregación en procura del bautismo espiritual. Los signos y las señales de la presencia del Espíritu Santo se suceden. A mediados de 1909, una «lluvia de fuego» cae sobre la Iglesia de Valparaíso, suscitando

*risas, lloro, gritos, cantos, lenguas extrañas, visiones, éxtasis en los que la persona caía al suelo y se sentía trasladada a otra parte –al cielo, al Paraíso, a campos hermosos, con experiencias variadas–, ha-*

---

4 Hoover se refiere aquí a los eclesiásticos que no tienen la experiencia de Dios. Al respecto dice: «El hecho es que hay tantos miembros de iglesias frías y de medio corazón que nunca han recibido mensaje alguno del cielo, que muchos no creen en lo sobrenatural, ni en la comunión directa con el Dios de los cielos» (en Rasmussen y Helland 1987: 37)

*blaban con el Señor, con los ángeles, o con el diablo* (Hoover 2008: 39).

Según el pastor: «*Los que pasaban por esas experiencias gozaban mucho y generalmente fueron muy cambiados y llenados de alabanzas, del espíritu de oración, de amor*» (*ibid.*). La tercera persona de la divinidad se manifiesta corporizada en la vivencia de los miembros de su congregación. El emplazamiento divino es, en primer término, somático, visceral, emotivo, sintomático. Desde la experiencia interiorizada de los fieles, se despliega comunicativamente en el espacio público del templo, a través de la expresividad emotiva, una gestualidad vibrante, la ejecución de conductas conspicuas codificadas y el testimonio de los fieles. Al respecto, señala Hoover (2008: 33):

*Hubo compungimientos terribles –revolcándose en el suelo, en agnía, otros llorando inconsolables, otros llorando a gritos inconsolables, otros clamando a grito con muchas lágrimas– y después sin intervención humana, la paz del cielo pintada en el rostro, clamores vueltos en Gloria a Dios, y el llanto en risas, con confesiones y reconciliaciones, todo una verdadera locura de gozo.*

Uno de los rasgos notables de estas manifestaciones del Espíritu es el carácter ecuménico de su operar, en tanto éste puede actuar sobre cualquiera de sus hijos. Los escogidos pueden ser neófitos, personas con escasa formación religiosa, incluso niños. En la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso, las mujeres asumen un especial protagonismo. La administración de la gracia divina instauro un nuevo tipo de liderazgo, carismático, en contraposición al liderazgo eclesiástico. Los pastores no son necesariamente los portadores de los dones sobrenaturales que obran en el culto. Nelly (Elena) Laidlaw es un ejemplo de este nuevo tipo de investidura. Se trataba de una joven educada en el orfanato metodista, pero que se había alejado de las enseñanzas religiosas, cayendo en la bebida y la prostitución. Tras sufrir una convalecencia hospitalaria, es acogida por la esposa de Hoover y se incorpora a la congregación, experimentando una conversión súbita y un poderoso bautismo divino. A partir de entonces, adquirió un persuasivo don de la palabra, fama de profetisa y competencia en la administración espiritual. Se transformó en lo que los pentecostales llaman *«un instrumento del Señor»*.

Según Hoover (2008: 41),

*cuando el Espíritu la tomaba, con los ojos cerrados iba a cualquier parte de la congregación, sacaba de en medio a alguna persona, la hacía hincarse, le decía cosas que tenía en su corazón, le llamaba al arrepentimiento, le ponía las manos encima y bendecía. Varios reconocieron la verdad y así se convirtieron.*

No obstante, la intensidad de las manifestaciones espirituales en ella causó desconfianza entre algunos miembros de la iglesia, por lo neófito que era. El pastor le dio su respaldo: «[...] el mismo Hoover se arrodilló delante de ella recibiendo la imposición de manos» (Hoover 2008: 68).<sup>5</sup>

## Controversias y disensos

Las manifestaciones espirituales se tradujeron en un fuerte crecimiento congregacional, pero atrajeron críticas, dudas y acusaciones. El 12 de septiembre de 1909, la hermana Elena Laidlaw es impedida de intervenir en un culto del segundo templo metodista de Santiago. Este hecho genera una serie de incidentes que terminan con la profetisa detenida y la congregación local indignada con las autoridades de la misión. Es el comienzo del cisma. *El Cristiano*, órgano oficial de la Iglesia Metodista Episcopal, enjuicia teológicamente las prácticas carismáticas que encarna la hermana Elena. Sus objeciones expresan nítidamente dos puntos en conflicto (Sepúlveda 1987): el contraste entre una religiosidad racionalizada, doctrinal, y una religiosidad que busca la experiencia divina, interiorizada; la oposición entre una liturgia formal y controlada por especialistas y una ritualidad abierta y expresiva. El tono que asume la crítica, no obstante, resulta paradójico, pues parece poner en duda la plausibilidad de una visitación divina:

*Es notorio que ella ha enseñado, como varios otros «iluminados» que han visitado la capital, que los pastores no deben gobernar las iglesias diciendo: «El Señor es el pastor»; que no debe haber orden en los avivamientos; que se debe recibir «revelaciones» de Dios directamente, independiente de la Biblia, por medios de visiones o visitas al cielo di-*

---

<sup>5</sup> El texto es parte de los cargos contra Hoover, redactados por una comisión investigadora en el marco de la Conferencia Metodista de 1910.

*rectamente y muchas otras cosas absurdas* (en Rasmussen y Helland 1987: 75).

El avivamiento cobra notoriedad pública. El periódico *El Chileno* de Valparaíso le dedica al tema un reportaje por entregas, donde califica las manifestaciones como «horroroso espectáculo», asemeja la efervescencia del culto a la de un «asilo de locos» y plantea que todo se trata de una farsa producto de embaucadores que buscan engañar a la gente. El diario *El Mercurio* se suma a esta campaña describiendo a la hermana Elena como una histérica «*que se entrega a actos de fanática exaltación y pretende tener visiones, hacer curaciones y todo lo que es usual en estas enfermedades mentales*» (en Palma 1988: 7). El reportero de *El Chileno* va más lejos en su iniciativa y formula una denuncia ante tribunales, por lo que el asunto se judicializa. El tenor de la acusación es prueba de ignorancia de los fundamentos de la requisitoria. Según ésta, el pastor daba a la gente «*un brebaje que se llama sangre del cordero, lo que les ponía en un letargo y les hacía caer al suelo*» (Hoover 2008: 47). El doctor municipal es llamado a declarar como perito y explica los hechos como procesos de sugestión e hipnotismo. Su punto de vista representa una posición ilustrada, que explica los acontecimientos desde la ciencia de la época. Llama la atención que su postura no se distancie demasiado de la adoptada por la jerarquía de la Iglesia Metodista Episcopal. El juicio teológico de esta última expone el conflicto en torno a las estéticas de la encarnación.

La naturaleza trinitaria de la divinidad es un dogma de fe para los metodistas. En la tradición wesleyana que funda esta denominación, el Espíritu Santo actúa sobre la vida de los hombres, moviéndolos a la santificación. No está dentro de las posibilidades de sus miembros discutir la realidad de aquél. Lo que ponen en duda es la autenticidad de las manifestaciones bajo las que se presenta el avivamiento pentecostal. Así, en la Conferencia Anual de 1910, realizada en el templo de la propia iglesia de Valparaíso, una comisión de disciplina compuesta por nueve presbíteros formula cargos contra el pastor Hoover. Se lo acusa por «*enseñanza y diseminación de doctrinas falsas y antimetodistas*» y «*conducta gravemente imprudente*». Sus delitos religiosos incluyen el haber planteado que el bautismo espiritual se produce por visiones, sueños, estremecimientos, don de lenguas y profecías; practicar la imposición de manos; predicar sobre luchas espirituales, milagros de sanidad y permitir que se

realizasen ritos de lavamiento con la sangre del cordero.

Si bien la acusación finalmente se retira, la Conferencia asume una posición claramente contraria al estilo corporalizado y extático de la naciente religiosidad pentecostal. Al respecto declara:

*Por cuanto ciertas doctrinas falsas tales como la enseñanza del bautismo del Espíritu Santo es acompañado por el don de lenguas, visiones, milagros de sanidad y otras manifestaciones, han sido diseminadas en varias partes de esta Conferencia y representadas como doctrinas de la Iglesia Metodista Episcopal, nosotros por la presente declaramos que aquellas doctrinas son antimetodistas, contrarias a las Escrituras e irracionales y nuestros miembros están avisados que no deben aceptarlas como enseñanzas de nuestra Iglesia (Hoover 2008: 70).*

## Múltiples focos de fuego

El rechazo de las manifestaciones espirituales al interior de la Iglesia Metodista Episcopal produjo el abandono de aquellos que recientemente habían experimentado el «bautismo de fuego», quienes comenzaron a realizar cultos de hogar. Pronto, el propio Hoover presentaría su renuncia para encabezar la naciente Iglesia Metodista Pentecostal, constituida el año 1910 como la primera iglesia evangélica de corte carismático en el país.<sup>6</sup> Ésta reivindica la continuidad del régimen y disciplina metodistas, pero proclama el magisterio del Espíritu Santo instaurado el día de Pentecostés como modelo distintivo de su profesión de fe.

Si bien este hecho marca un hito histórico significativo, el pentecostalismo es desde sus inicios un movimiento que se expresa de un modo plural, diverso, multisituado. En Concepción, la congregación de la Iglesia Presbiteriana vive simultáneamente su propio avivamiento, guiada por el pastor Tulio Morán Rojas. Según McLean (en Kessler 1967), éste había conformado un grupo congregacionista en cuanto al modo de organización, metodista en el estilo del culto, ultra-inmersionista en el bautismo, comunista en su rechazo a las clases dominantes. Morán, quien era hijo

---

6 La Iglesia Metodista Nacional, organizada previamente por metodistas retirados de la iglesia de Santiago, tuvo una existencia fugaz, integrándose a la Iglesia Metodista Pentecostal.

de periodista, funda en septiembre de 1909 el periódico *Chile Evangélico*, que se vuelve en el portavoz del avivamiento pentecostal. En sus páginas se publican artículos sobre el don de lenguas, testimonios de las manifestaciones espirituales, junto a otros temas como el espiritismo, abordados por el propio Morán (Guerra 2008). Las diferencias respecto de la línea oficial de su iglesia, producen la salida del pastor y cerca de cuarenta fieles que se autonomizan en enero de 1910 y más tarde se incorporan a la Iglesia Metodista Pentecostal (Orellana 2008).

El año 1910, en la ciudad de Río Bueno, Carlos del Campo pentecostaliza a una congregación de la Alianza Cristiana y Misionera. Hacia 1913, ésta cobra autonomía bajo la denominación de Iglesia del Señor. No muy lejos de allí, en Valdivia, la congregación de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera experimenta, igualmente, un despertar espiritual y acoge en su templo la visita evangelística de la hermana Elena Laidlow. El propio Weiss da testimonio de ello (en Barría 1993: 28-29):

*Hace más de dos años que estábamos orando por un gran bautismo sobre todo Chile. La carga de nuestra oración era: «Señor, quebranta nuestros corazones y salva a los pecadores». El Espíritu de Dios, durante dos años estuvo gimiendo en nosotros y estábamos con dolores de parto. Cuando oímos del movimiento en Valparaíso nos regocijamos y nos pusimos a orar por ellos; que el Señor bendijera a los hermanos en esa, pero al mismo tiempo advirtiendo que no queríamos recibir bendiciones vía Valparaíso, sino directamente del trono.*

*Dios mandó a dos humildes hermanas, desde Valparaíso, para que nos comunicasen y fuésemos también recipientes de grandes bendiciones que los hermanos de Valparaíso y Santiago estaban gozando. Desde el principio el Señor obró de una manera potente y desde luego se reconciliaron y perdonaban los unos a los otros de una manera que jamás podremos olvidar. Hasta los pastores se humillaron al polvo de la tierra. Los pastores son los primeros que resisten y los últimos que se humillan al polvo de la tierra. Entre el llanto y el lloro de los pecadores, los «gloria» y «aleluya» de los hermanos y las alabanzas de los que estaban recibiendo el bautismo del Espíritu, existía una armonía maravillosa. Sí, pues todo era Espíritu, no importaba si nos tenían por locos.*

El pentecostalismo nace como un movimiento transdenominacional en el seno de corporaciones evangélicas de trasplante y misioneras. Lo que

se instala en ellas es un nuevo tipo de experiencia religiosa. La incapacidad de estas instituciones para aceptar las estéticas de la encarnación emergentes, producirá sucesivamente nuevas organizaciones cúllicas, provenientes de las iglesias Metodista, Presbiteriana, Aliancista, Adventista, Bautista (Vergara 1962).

## Institucionalización del carisma

La vivencia encarnada del Espíritu Santo es la instancia fundante del pentecostalismo, que busca y reivindica la experiencia enteógena, donde Dios se encuentra en la propia corporalidad. Ello sitúa al culto pentecostal en el campo de lo numinoso (Otto 2001), marcado por el asombro ante las manifestaciones sobrenaturales y el temor al poder divino. La lluvia de fuego es a la congregación lo que el rito bautismal a los fieles, fuente de consagración de la identidad pentecostal. Lo que éste promueve es un tipo de experiencia religiosa. Lo que ofrece es un evangelio de poder para administrar los problemas de sus clientes. En términos tipológicos, el culto puede ser calificado como un ritual de aflicción –porque atiende necesidades y carencias– tanto como un ritual de posesión –que pone en escena la alteridad espiritual. Su pneumatología dualista hace del templo un potencial campo de batalla entre entidades espirituales divinas y demoníacas: el Espíritu Santo luchando contra Satanás, ángeles y arcángeles contra potestades malignas. Así se muestra desde el avivamiento de Valparaíso, donde los fieles hablan «*con el Señor, con los ángeles, o con el diablo*» (Hoover 2008: 39) o «*andan tomados del Espíritu Santo y recorren por entre los recurrentes combatiendo al diablo*» (*op.cit.*: 37). El contradictor es signado como causa de males y enfermedades. La liberación de espíritus malignos se establece como ritual de uso común. *El Chileno* describe a la hermana Elena echando fuera demonios. La comisión disciplinaria metodista acusa a Hoover de diagnosticar posesiones demoníacas a quienes llegaban enfermos.

En el marco de esta dialéctica espiritual, el discernimiento de espíritus, es decir, la especificación de la naturaleza de las entidades sobrenaturales presentes en el culto, se vuelve un problema central. Al respecto, señala Hoover:

*Algunas veces había evidencia de otros espíritus, pero esto no nos amedrentaba ni nos hizo incrédulos (aunque venía tentación en esa dirección), sino nos hacía examinar los espíritus y nos recordaba lo escrito en el libro de Job cuando «vinieron los hijos de Dios a presentarse delante de Jehová, entre ellos también vino Satán» (2008: 39).*

Un criterio de distinción son los frutos del espíritu, como se llama a las transformaciones positivas en la vida de los hombres, suscitadas tras el bautismo espiritual y conversión, lo que se considera una confirmación de la naturaleza divina de la acción. Como testimonio un hermano:

*Si es verdad que Satanás tiene parte en esto, en imitaciones (por posesiones de demonios) o por hermanos u hombres que fingen exteriormente tener lo que no poseen, de ninguna manera prueba que todo es obra de Satanás, pues Satanás no hace conversiones, restituciones, confesiones, gozo, canciones espirituales (Rasmussen y Helland 1987: 108).*

A nuestro entender, la clave del éxito del pentecostalismo se encuentra en el tipo de experiencia que suscita. La suya es una religiosidad somatizada: emotiva, sintomática, extática, vivida en carne propia, *bio*-gráficamente anclada. Su liturgia está marcada por la textualización del cuerpo, a través de procesos de incorporación de las situaciones y narrativas personales de los participantes en la trama ritual y encarnación de las representaciones en la corporalidad de los fieles. El culto hace del cuerpo el significante privilegiado de la presencia divina y de sus transformaciones el tema dominante del sistema ritual. De allí que las estéticas de la encarnación adquieran un papel central, pues definen las formas y signos de la presencia. La vida de los fieles se inscribe dramáticamente en él, en un juego de contraposiciones polares, por medio del que éstos transitan desde la enfermedad a la sanidad, desde la aflicción al gozo, desde el abatimiento al éxtasis, desde el descarrío al disciplinamiento. Su liturgia sitúa en el centro las necesidades de la gente. Esta orientación pragmática, en el marco de un sistema cúltilo corporalizado y realizativo, centrado en la vivencia y los modos de conocimiento somáticos más que en la racionalización y los modos de conocimiento cogitados, explican su arraigo, desarrollo y éxito, particularmente entre las clases bajas. El suyo es un magisterio del poder orientado a la transducción del sema en soma, de lo orgánico en simbólico (Moulian 2008). Esta experiencia somatosemiótica (Moulian 2009), interpretada en clave carismática, es

lo que distingue a su oferta religiosa. La integración en la comunidad que opera como espacio de acogida –refugio de las masas anómicas, según Lalive (1968)– y la adscripción a un horizonte de sentido, se encuentran mediadas por las retóricas de la presencia.



La libertad espiritual es uno de los impulsos constitutivos de la religiosidad pentecostal. La incapacidad de las iglesias tradicionales de aceptar sus manifestaciones es fermento de los cismas desde donde emergerán las nuevas corporaciones eclesiales de corte carismático. Paradojalmente, los imperativos de la institucionalización se traducen, no pocas veces, en una rutinización del carisma y burocratización de la autoridad (Campos 2010). El robustecimiento de la estructura eclesial tiende a opacar la vida del Espíritu. Los pastores procuran controlar u ordenar las manifestaciones sobrenaturales, que en ocasiones pueden resultar subversivas del orden ministerial, puesto que instalan un tipo alternativo de autoridad consagrada. Para restringir su acción, los pastores suelen plantear el problema del discernimiento del Espíritu, calificando de equívoco, erróneo, maligno, expresión mundana, vana emoción las expresiones de los fieles. El problema que se plantea aquí es el de las estéticas de la encarnación. ¿Cuáles son las auténticas manifestaciones del Espíritu Santo?

Según Kessler (1967), la tensión entre los principios de libertad espiritual y disciplina eclesial surgieron tempranamente en la propia Iglesia Metodista Pentecostal. Hoover enfatizaba la necesidad de la guía pastoral y abogaba por la obediencia a la autoridad de su ministerio, sin embargo, su propio ejemplo mostraba ser un caso de contradicción ante la jerarquía eclesial para seguir la inspiración del Espíritu. Las decisiones administrativas del pastor comenzaron a chocar con los llamados que sentían los hermanos. En el plano litúrgico, se establecieron mecanismos para ordenar el culto, como el uso de una campanilla para llamar al silencio y señalar el tiempo de interrupción de las manifestaciones. Según el autor, éste habría sido unos de los factores que condujeron a la escisión de un grupo de hermanos en 1913 y la creación de la Iglesia del Señor, liderada por Carlos del Campo. A comienzos de siglo, éste había sentido en Punta Arenas un llamado de Dios para que levantara una iglesia en su nombre. El 26 de octubre de 1913, mientras se realizaba un culto en su hogar, una de las participantes le profetiza nuevamente esta misión, señalando que la «*Iglesia del Señor será llamada*» (Barría 1993). En sus comienzos, la nueva iglesia asume un sistema de organización apostólico, lo que supone un principio de constitución de la autoridad fundado en la gracia divina y un orden ministerial carismático. El desarrollo de la misma los obligará a volver a la estructura del pastorado y superintendente (Kessler 1967).

Una constante en las iglesias pentecostales históricas es el establecimiento de regulaciones o preceptos en torno a las manifestaciones del Espíritu, las que se encuentran asociadas a los procesos de institucionalización. Si bien las congregaciones pentecostales, en general, son comunidades emotivas, en el transcurso de nuestra investigación nos ha costado encontrar lugares donde prevalezca la libertad espiritual. Por el contrario, la mayor parte de las iglesias que visitamos resultaron ser bastante «frías» y formales. Del mismo modo, hemos recogido numerosos testimonios de personas carismáticas que refieren las dificultades que encuentran en la mayoría de las iglesias para expresar su religiosidad. Se quejan del celo de los pastores que no dan lugar al trabajo de Dios. Desde su perspectiva, en ellas hoy prima el mandato del hombre por sobre el Espíritu divino. En nuestra opinión, se da allí lo que Campos (2010) ha llamado el fenómeno de la despentecostalización, es decir, de la pérdida del impulso original que funda el movimiento. El pentecostalis-

mo queda reducido allí a una religión doctrinal más que de experiencia.

Nuestros hallazgos confirman la tesis de Lewis (1989) respecto de la relación entre bajos niveles de estructuración y experiencias extáticas, que se hacen más frecuentes en lugares periféricos, en contextos marginales y espacios de baja institucionalización. Así, la mayor intensidad en las manifestaciones carismáticas las encontramos en los cultos organizados por un ministerio radial de sanidad y liberación espiritual, que puede ser adscrito a la corriente neopentecostal. Éste organiza una vez al mes vigiliias en distintas ciudades de tamaño medio en las regiones de Los Ríos y de Los Lagos, donde se escucha el programa radial desde el que se difunde este ministerio. A estos servicios concurren un contingente de instrumentos espirituales, hermanos y pastores visitantes de diversas denominaciones y personas necesitadas de la unción divina en sus vidas. Encontramos allí un espacio de encuentro interdenominacional donde se expresan diversas sensibilidades, visiones y disensiones sobre los dones espirituales. En más de una oportunidad hemos sido testigos de las tensiones existentes sobre las estéticas de la encarnación y las formas del culto.

En una ocasión, en medio del espectáculo del avivamiento espiritual, se alzó la voz de un corista invitado, quien amonestó a la concurrencia y criticó a los pastores:

*He visto aquí danzas mundanas, emociones humanas y falsos profetas, porque cuando habla la profeta mayor, que es la Biblia, todos callan, ningún profeta se levanta para interrumpir la palabra del Señor. No es lícito que los pastores se dejen ungir por falsos instrumentos. Los recién nacidos en Cristo están atemorizados por las manifestaciones. El Espíritu Santo no es así, es suave, tierno, cuidadoso. Lo que aquí se ha manifestado es un espíritu de error, de confusión. Por eso conmino a los pastores a que se humillen ante Dios y le pidan perdón. De lo contrario, Dios los castigará.*

El ardor con el que este orador intervino atrajo muestras de apoyo entre la concurrencia, que respaldó su alocución con glorias a Dios y aleluyas. La situación dejó perplejos a los organizadores del evento y causó tribulación entre los instrumentos espirituales, quienes fueron descalificados. Fue como si un balde de agua fría hubiese caído sobre el culto. La respuesta llegó en una nueva vigilia organizada una semana más tarde.

Un tema central de la predicación fue la libertad del Espíritu.

*Adoramos a un Dios de poder y autoridad, que obra según su voluntad y hace como Él quiere. A veces, los humanos se proponen que las cosas se hagan con un orden, de una determinada manera, pero es Él quien decide, porque tiene libertad. Porque el Espíritu Santo no es de acuerdo al pensamiento humano, sino de acuerdo a la voluntad divina.*

Este episodio muestra un conflicto no resuelto sobre las estéticas de la encarnación y la naturaleza y usos del discernimiento de espíritus. En la teología pentecostal, éste se presenta como uno más de los <dones> dados por la gracia divina, por lo tanto, con un estatus similar al resto de las manifestaciones espirituales. Los problemas que eventualmente puedan aquejar a aquellas también le son afectos. Dicho de otro modo, uno también debe dudar de la autenticidad e intencionalidad del discernimiento, que puede presentarse como un acto de naturaleza humana o el ejercicio de una entidad maligna. En otros casos, su empleo se asume como una práctica de evaluación pastoral sobre la base de ciertos criterios bíblicos, tales como que las manifestaciones sirvan para edificación, fortalecimiento o sanidad. El problema es que éstos no pueden aplicarse omitiendo el punto de vista de los propios actores involucrados, para quienes la experiencia espiritual –independientemente de su naturaleza– puede tener estos efectos. El discernimiento no puede imponerse por parte de un tercero, como un criterio objetivo. Cuando así sucede, nos encontramos con un ejercicio de mixtificación, que evidentemente perturba la convivencia y dificulta la vida ecuménica. No deja de resultar paradójal que las dudas o incredulidad sobre las manifestaciones espirituales se expresen entre quienes comparten la religiosidad pentecostal. La discusión sobre las estéticas de la encarnación cuestiona la propia identidad confesional: mientras unos acusan a los otros de <fríos> y <religiosos>, los otros consideran que los primeros están dominados por <un espíritu de error>. Lo interesante, para nosotros, es que tras el cruce de descalificaciones se sitúan distintos modos de situar/construir la corporalidad como componente de la experiencia religiosa.

# Retórica de la presencia en el culto pentecostal: desde la necesidad al disciplinamiento<sup>7</sup>



---

<sup>7</sup> El presente artículo presenta resultados del proyecto Fondecyt 1050309: «Mediaciones rituales y cambio social en el ngillatun y el culto pentecostal». Una versión del mismo fue publicada en *Gherebh, Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia* 10, 2007.



**N**ecesidades y emociones humanas, dones espirituales y milagros divinos, obligaciones y prohibiciones, se articulan en el culto pentecostal en un juego de mediaciones entre los planos somático, subjetivo y social, que conduce a los fieles desde las experiencias de vulnerabilidad a la sensación de seguridad y desde la condición de marginalidad a las conductas de integración. La «*retórica de la presencia*», entendida como los mecanismos expresivos del culto que ponen en escena al Espíritu Santo, es el elemento que sirve de engarce entre corporalidad y disciplinamiento, en este proceso de construcción social de la experiencia.

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

El fuego del Pentecostés se ha extendido por el Futawillimapu, el territorio ancestral williche. Con este nombre se distingue a una de las identidades territoriales regionales del pueblo mapuche, el principal grupo étnico de Chile. Así lo hemos constatado en comunidades williche de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno, en la Región de Los Ríos del sur de Chile, donde el pentecostalismo se ha transformado en la principal adscripción religiosa. De acuerdo a una encuesta realizada por nosotros en las localidades de Pitriuco, Tringlo y Litrán, éste representa al 45% de la población, por sobre el catolicismo que identifica al 41%. Este porcentaje triplica la representación de los evangélicos a nivel nacional que, según el censo del año 2002, llega al 15%. En este artículo abordamos las características textuales que explican la eficacia de su sistema ritual.<sup>8</sup>

El culto pentecostal se ofrece como un lugar de encuentro con el Señor, a la vez que de acceso al poder de Dios. La estructura ritual provee

---

8 Este trabajo se basa en un ejercicio de observación participante en congregaciones de la Iglesia del Señor, Iglesia Apostólica, Iglesia Asambleas del Señor, Iglesia Pentecostal Austral, Iglesia el Redil del Señor, Iglesia del Señor la cual Ganó por su Sangre, presentes en diversas comunidades williche.

la «realización» de estas promesas. Desde el punto de vista de los propios actores, en las evidencias del portento se encuentran las razones de su éxito. Su ascendiente ha crecido junto con las noticias de hechos notables y prodigiosos: la sanidad de enfermos desahuciados, la recuperación de males incurables, el alivio de perturbaciones mentales o trastornos del ánimo como resultado de liberaciones espirituales, el abandono de una vida de vicios y pecados por la vía de la conversión, profecías, revelaciones y otras manifestaciones extraordinarias del poder de Dios. En nuestra perspectiva teórica, estas proezas se explican por un juego de mediaciones y principios de comunicación ritual. La eficacia del culto descansa en una estructura retórica capaz de articular diversas dimensiones de la existencia humana y de la vida social. El pentecostalismo proporciona un campo de representaciones y un tipo de experiencias que favorecen la canalización de las emociones y el manejo de las necesidades. Denominamos «mediación psicosocial» a esta articulación entre las representaciones y los estados afectivos. A la vez, el culto socializa un sistema de valores que favorece la integración al sistema social dominante. Denominamos «mediación social» a esta articulación entre las representaciones, la conducta y la posición social de los fieles. La presencia del Espíritu Santo, escenificada en la acción ritual, es el elemento que sirve de engarce: al validar la mediación psicosocial, legitima la mediación social.

El pentecostalismo restaura la lógica de lo maravilloso, perdida en el curso de los procesos de aculturación y secularización de la cultura wíliche. El culto restituye el protagonismo de lo numinoso. En él se integra un sistema de representaciones sagradas de matriz cristiana con un espiritualismo vitalista y un misticismo comunes a la religiosidad indígena. Sus servicios no son sólo espacio de oración, sino de manifestación de la eficacia simbólica, especie de mezcla entre rogativa y ritual chamánico, donde el Espíritu de Dios se manifiesta para actuar sobre la necesidad de los presentes. Nos encontramos aquí ante el principio fundante de la identidad pentecostal. Ésta se caracteriza por la vivencia del poder divino, que se expresa en la esfera íntima de los creyentes en forma de sensaciones y emociones y actúa sobre sus vidas distribuyendo dones y milagros. Los fieles aspiran y buscan el contacto personal con el Espíritu Santo, como en el día de Pentecostés, cuando éste se derramó sobre los apóstoles en forma de lenguas de fuego. De aquel episodio bíblico toma su nombre el movimiento pentecostal, constituido en Chile por cientos

de iglesias que promueven el «avivamiento espiritual», como se denomina a la expresión de la presencia divina en el cuerpo de la iglesia.

En el culto asistimos al *espectáculo* del espíritu. No lo decimos en un sentido peyorativo, sino aludiendo a la etimología del término, pues es allí donde éste se deja ver. Su presencia se advierte en la predicación inspirada de pastores y evangelistas, adquiere una dimensión estética y se ve animada por la música y los cantos devocionales, se despliega con plasticidad y vitalidad en la danza o baile espiritual, se hace evidente en las profecías y manifestaciones del don de lenguas y muestra su eficacia simbólica en la imposición de manos, como medio de restauración del bienestar físico y mental. Es la «retórica de la presencia», entendida como los mecanismos expresivos propios del culto que ponen en escena al Espíritu Santo. Algunos de éstos son procedimientos institucionalizados que se emplean de modo corporativo, siguiendo patrones precodificados en la estructura ritual. Otros, signos emergentes de la experiencia subjetiva de los participantes, que ponen en evidencia una actividad espiritual interiorizada.

El culto no sólo es espacio de expresividad sino de introyección de la acción simbólica que da lugar a particulares estados de conciencia, procesos cognitivos y flujos emotivos, que se buscan de modo consciente, a través de la oración, la alabanza, en ocasiones a través del ayuno y la vigilia, o se cultivan de modo inconsciente, producto de la necesidad de conexión con el trascendente. Los fieles se comprometen en la acción ritual con entusiasmo, fuerza, concentración y perseverancia. Es frecuente verlos llorar. Muchos testimonian que no lo hacen por angustia o tristeza sino por «*un gozo interior*» que los gratifica y que interpretan como un momento de «*comunión con el Espíritu Santo*». Algunos se sienten iluminados, prendados por un sentido de certidumbre, cogidos por una fuerza que los mueve, conmovidos por la sensación de una presencia sobrenatural. Hay quienes se desploman al momento de recibir la unción. Unos gimen, otros gritan exaltados el nombre del Señor. Estas expresiones se contagian y se reproducen entre los asistentes al culto. Es el avivamiento espiritual, cuyo poder mimético se derrama sobre los que se reúnen a alabar al Señor.

## Señales del espíritu

En la perspectiva pentecostal, no basta con la asistencia regular a los servicios, es necesario un compromiso de búsqueda interior de Dios. Las personas que perseveran en las formas y normas del Evangelio, pero carecen de sensibilidad mística, son calificadas peyorativamente como *«religiosas»*, término que connota la idea de una *«sequedad»* interna. El culto es la instancia ritual en que se congregan periódicamente sus fieles para *«encontrarse con el Señor»*, como se denomina la vivencia íntima de comunicación con el Espíritu Santo que se alcanza a través de la entrega a la oración y la alabanza. No se trata de una interacción sólo o predominantemente intelectual, sino de una relación de contacto corporal que se expresa a través de una serie de señales internas y externas, por medio de las que se revela para la comunidad su carácter extraordinario. Quienes han tenido esta vivencia al menos una vez en la vida se consideran favorecidos por la *«gracia del Espíritu Santo»*; quienes desarrollan la capacidad mística se proclaman como investidos por los *«dones del Espíritu»*. Unos y otros son los *«bautizados por el Espíritu Santo»*. El hablar en lenguas, el profetizar, el recibir mensajes en sueños, el tener visiones, la percepción de comunicaciones audibles, el baile inspirado, la capacidad para la predicación o de administración de la palabra, la autoridad para la imposición de manos, la claridad en el discernimiento, son interpretados como signos externos de la comunión espiritual. El culto es el lugar donde se busca la gracia del Espíritu Santo y sus dones se ostentan, se ponen a disposición de la congregación, entran en acción para enfrentar los problemas de los asistentes y confrontar las fuerzas del mal. Sus manifestaciones permiten la confirmación pública de la fe y produce el regocijo de los creyentes.

La liturgia del culto pentecostal consiste en la propiciación, puesta en escena y trabajo del Espíritu Santo, cuyo corolario es la reafirmación de las enseñanzas de la Biblia. La congregación de la iglesia en el templo prepara el inicio de la comunicación ritual con un sentido trascendente a la vez que social. La estructura textual del servicio se encuentra diseñada en torno a la primera de estas dimensiones, en tanto busca la interacción de los creyentes con Dios, pero tiene como condición la segunda, pues requiere la unidad de los fieles para su encuentro con éste. La asamblea se considera propiciatoria de la presencia divina, un punto

habitualmente respaldado por referencias bíblicas: «[...] *donde están dos a tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos*» (Mateo 18: 20). El culto es un ejercicio corporativo de expresión de la fe, donde la creencia se ve reafirmada y estimulada por el ejemplo y testimonio de los fieles. Los asistentes despliegan, en conjunto y de manera coordinada, una fuerte actividad simbólica dirigida a Dios.

Si bien los concurrentes desarrollan, igualmente, una comunicación personal con la deidad, lo hacen de manera pública en el seno de la congregación. La acción se desarrolla, por lo tanto, en dos coordenadas. En el plano horizontal o comunitario, como un ejercicio de enunciación plural. En el plano vertical o trascendente, como un proceso de interacción entre las personas y la divinidad, con flujos comunicativos a los que se les atribuye un carácter bidireccional, puesto que presuponen la copresencia y encuentro de los creyentes con Dios. Los participantes se dirigen a éste a través de sus alabanzas y oraciones. El Señor les responde por medio del mensaje de la Biblia, en la predicación de su palabra. También se hace presente en obras, a través de las manifestaciones del Espíritu Santo, institucionalizadas en la imposición de manos y expresadas en los milagros y dones que reciben y testimonian los miembros de la congregación. En este punto, se advierte nuevamente la importancia de la dimensión social del rito, pues es a través de la acción de alguno de los miembros del culto como se desarrollan las manifestaciones del poder de Dios. Éste hace participar a terceros en las profecías y sanidades que recaen sobre los asistentes.

En las diversas iglesias en las que hemos participado, el culto se manifiesta como un sistema de variantes en torno a un patrón ritual común. Sus componentes básicos son los mismos en todos los casos: la invocación divina; la glorificación; la humillación; la oración pública; la entonación de himnos de alabanza, de llamado, de confirmación, de reconciliación, de adoración, de victoria; el cántico de coros espirituales, de júbilo y avivamiento; el despliegue de los dones del espíritu; el clamor; oportunidades para la expresión de testimonios, gratitudes o solicitudes de los creyentes; lectura y reflexión de la Biblia; la unción sobre los enfermos y necesitados para la administración del Espíritu. Las diferencias se dan respecto al orden, frecuencia y énfasis en el uso de estos recursos.

Algunas denominaciones disponen de modelos litúrgicos estables que introducen un conjunto de constantes en la realización del servicio y, a

la vez, un sistema de contrastes respecto de los modelos de otras corporaciones. La ausencia de un patrón formal es la regla en otras iglesias. En ellas, no se dispone más que de un esquema que deja el diseño litúrgico en manos de los coordinadores. Cada manifestación presenta diferencias textuales consideradas igualmente legítimas para los propósitos del culto. Las iglesias pentecostales otorgan, además, un importante margen de libertad a los fieles para la exteriorización de la fe y la búsqueda del Espíritu Santo, cuyas manifestaciones abren la estructura del rito. No obstante, por sobre estas diferencias, se advierte la unidad de sentido y de propósito del ritual, la homogeneidad en sus elementos expresivos y al menos una constante estructural que definen al culto como tipo textual. En todos los casos, el orden de las acciones se dispone en torno a la lectura de la Biblia como momento central o más significativo, en el que el Señor habla a sus hijos. Tras ello, se realiza la imposición de manos, que se perfila como el clímax ritual, momento en el que el Espíritu Santo obra. Esquemáticamente, el culto se puede dividir en tres segmentos: la invocación y preparación para el encuentro con Dios, su recepción y el agradecimiento por su presencia.

La trama textual del culto plantea, prepara, conduce y produce el encuentro de los fieles con el Espíritu Santo. Desde la apertura, habitualmente a través de actos de invocación y glorificación, el culto emplaza las representaciones de lo sagrado en actos simbólicos que las vuelven hechos. El coordinador del servicio enuncia una fórmula inaugural de demarcación y consagración ritual: «*En el nombre del Padre, del Hijo y el Espíritu Santo*», a través de la que se inicia el servicio y encomienda el trabajo a Dios. Con los brazos en alto y las palmas de las manos extendidas, invita a la exaltación de su nombre: «*Gloria Dios, gloria a Dios, gloria a Dios*». Se entona entonces, generalmente, un himno de victoria o alabanza que expresa la confianza, reconocimiento y convicción de los creyentes en «*el Señor*». El culto comienza preconizando el poder y la grandeza divina, a la que se apela; por medio del canto y la palabra se exaltan las virtudes en las que se deposita la fe; gestos de humillación expresan la sumisión de los fieles ante su dignidad y soberanía. Los fieles se postran en el suelo para rezar. Se prefigura en estos actos la imagen de la potestad divina, que extiende su dominio sobre la vida y destino de los hombres, demanda actitudes y cifra expectativas. La oración es un acto de veneración a la vez que plegaria. Se trata de una súplica públi-

ca, en la que cada cual pide por lo suyo en medio de la congregación. La oración es el momento de la <presentación personal al Señor>, en el que los fieles le exponen las situaciones que enfrentan sus vidas. También, la oportunidad de «*entregarle las cargas*», de modo de dejar en sus manos los problemas que les afectan.

## Emplazamiento de un Dios de poder

Los presupuestos escatológicos asumen en el culto una orientación pragmática. El pentecostalismo proclama a un <Dios de poder>. Así lo consigna la estrofa de un coro: «*Dios está aquí, pide lo que quieras, Él te lo dará*». No hay nada imposible para Dios, aseguran predicadores y evangelistas. El culto se promueve no tanto como una vía para alcanzar la salvación eterna, cuanto como un medio para la solución de los problemas en la vida terrena. Numerosas personas llegan allí buscando una respuesta a las angustias y dificultades. La enfermedad, la soledad, el alcoholismo, la falta de trabajo, la desesperanza lleva a muchos al templo. Mientras más grande la necesidad mayor el milagro que se requiere. La motivación de los asistentes define un horizonte de expectativas que los predispone a la búsqueda e interpretación de las señales confirmatorias de la acción divina. El culto las provee.

Desde el inicio, irrumpen las manifestaciones del <*don de lenguas*> o <*glosolalia*>. Se trata de expresiones lingüísticas ininteligibles, que se suponen lenguajes perdidos o desconocidos, que Dios pone en boca de sus fieles. En ocasiones, estas voces ininteligibles se instalan en la oración inaugural, dirigida por los coordinadores del culto, quienes incorporan frases o segmentos textuales de formas idiomáticas ignotas. Éstas se repiten y contagian. Hemos visto situaciones en las que ellas derivan en expresiones de canto, otras en que dan lugar a diálogos insondables entre los participantes. Es frecuente que los miembros de las congregaciones empleen formas fonéticas y sintácticas similares, lo que indica una socialización del don o una tendencia a la imitación. Esta forma de extrañamiento se considera una manifestación sobrenatural, que indica la proximidad del Espíritu Santo. Ella alude al episodio del día de Pentecostés, cuando los apóstoles hablaron nuevas lenguas. Si bien se dan casos de traducción de estos mensajes, ellos permanecen indescifrados

en la mayoría de las ocasiones. Su importancia no está en lo que dicen, sino en la presencia que la enunciación revela.

La metonimia es una de las figuras claves en la retórica del Espíritu Santo, que se expresa por contacto. La proximidad del poder de Dios irradia su potencia sobre los espíritus sensibles, cuyos dones se ven activados. La presencia del Señor se anuncia en el contagio de las manifestaciones sobrenaturales sobre los fieles. La centralidad de este tipo de fenómenos lleva a Poewe (1989) a sostener que se encuentra en el pentecostalismo un desplazamiento desde las formas comunicativas simbólicas –o icónicas, según Whitehouse (1995, 2000)– hacia modalidades expresivas con predominio sígnico. Es lo que ocurre en el culto, donde los creyentes buscan signos de la presencia del Señor. En este caso, corresponden a un tipo particular de instrumentos semióticos que Peirce (1974) denomina *índices* y que se distinguen porque las formas significantes o *representamen* indican la presencia allí del objeto o significado. Es lo que ocurre con las manifestaciones del *don de lenguas*, también en las expresiones de *danza espiritual*, cuando los fieles bailan prendados por la fuerza del Espíritu Santo. La irrupción de ellas indica la presencia divina. El Espíritu Santo no se deja ver de un modo directo e inmediato, sino a través de la actividad y la experiencia de los creyentes. Como apunta un himno: «*Oh, mi Dios es real, real en ti*». El pentecostalismo ofrece un contacto directo con el Señor, la manifestación de Dios en la vida de los fieles. Esta vivencia supone un trato íntimo, una relación interiorizada, que da lugar a intensos estados emotivos y conductas *sui géneris*, que se consideran indicadores de la actividad sobrenatural. Ocurre que la propia emotividad y su correlato somático son tenidos como señales divinas.

Los fieles traen al templo la motivación para el encuentro con el Señor, el culto crea la atmósfera para su realización. Los pastores, encargados de obra y coordinadores de los cultos emplean un estilo apelativo, que alude a la necesidad: «*Tú que estás enfermo, tú que estás angustiado por problemas que no puedes resolver. Esta tarde Dios te habla a ti, porque ningún problema es más grande que Él*». Cualquiera que se encuentre en una situación aflictiva puede sentirse identificado con la alusión. Ello activa estados emotivos y orienta los procesos perceptivos en la búsqueda de señales que alimenten la esperanza de solución. Una y otra vez, el mensaje cúltico insiste en el poder de Dios. Los milagros y hechos extraordinarios son pregonados por la palabra, exaltados en el canto y ratifica-

dos por el testimonio que humaniza y ejemplifica las promesas de la fe. Los predicadores hacen relatos de favores concedidos y prodigios de los que han sido testigos. Los asistentes piden la palabra para confirmar los portentos del accionar divino, que se ofrecen al que crea y actúe de un modo consecuente. El culto es un espacio de comunicación altamente participativo. El servicio involucra a los asistentes en la acción: los conduce a la oración, los invita al canto, los conmina a glorificar, les ofrece oportunidades para hacer solicitudes u entregar su testimonio, los llama a pasar al altar para la administración del Espíritu. En el culto los fieles encuentran un amplio margen de libertad personal para expresarse. En él pueden clamarle a Dios por sus necesidades, descargar sobre Él sus problemas, llorar, gritar y desahogarse frente a la comunidad, en un ejercicio que resulta catártico.

Como sostiene Martin (1993: 163), el servicio pentecostal se caracteriza por un sistema de comunicación «*extraordinario, expansivo, flexible y vibrante*». Su eficacia es la de una profecía autocumplida: el propio entusiasmo puesto por los fieles en la búsqueda de Dios es observado como manifestación de la acción divina. El clamor de los fieles, la armonía y vitalidad del coro y el estado de efervescencia de la congregación son tenidos como otras señales de la proximidad del Espíritu Santo. Como confirmación de ello, comienzan a llegar sus mensajes, predominantemente a través de la paráfrasis y, en menor frecuencia, de la personificación divina. Dios habla por intermedio de los fieles a los que entrega mensajes proféticos o visiones, que ellos se encargan de transmitir a la comunidad. Este mensaje transpuesto y reinterpretado es lo que designamos una «*paráfrasis de Dios*». También hemos sido testigos de situaciones en las que el Espíritu Santo se posesiona en el cuerpo de uno de los hermanos para hablar personalmente –en la forma pronominal de la primera persona– a través de su voz. Es lo que podemos llamar una «*personificación espiritual*». Algo similar es lo que ocurre con el «*mensaje inspirado*» que es la predicación improvisada de temas que surgen espontáneamente en la mente de quien administra la palabra. Esta comunicación se considera inspirada por el Señor.

La Biblia es el principal instrumento simbólico de la cultura pentecostal. Ésta se considera depositaria de la «*ley de Dios*» y se emplea como fuente de conocimiento y modelo de vida. Las «*Sagradas Escrituras*» son calificadas como «*alimento espiritual*», en tanto nutren a los fieles de

enseñanzas, y «espada de Dios» puesto que les permiten defenderse de los embates del Diablo. A la Biblia se la tiene como un elemento en sí mismo eficaz, al punto de considerar que la sola posesión de ésta otorga protección. Su lectura ocupa un papel central en la liturgia, debido a que es el medio por el cual Dios entrega su «palabra». Éste es uno de los modos en que se produce el encuentro con el Señor, en el que éste habla a la vida de los presentes. La prédica se compone siempre de una lectura, generalmente breve, a cargo de un predicador, que selecciona algunos versículos bíblicos y realiza una alocución interpretativa relativamente extensa de ellos. Entre ambos segmentos suele regir una notoria falta de proporcionalidad. La cita bíblica puede reducirse a dos líneas y la predicción prolongarse por una hora.

Algunos evangelistas muestran notorias dificultades de lectura. Leen a trastabillones, cometen equivocaciones sucesivas y se ven obligados a corregir. No obstante, a la hora de asumir la palabra hacen gala de una elocuencia sorprendente. Despliegan un discurso con componentes testimoniales, ejemplos, comparaciones; emplean un lenguaje florido, muestran un amplio registro léxico, dominio escénico, manejo del lenguaje corporal y de la entonación, que emplean con sentido dramático. Muchos de ellos afirman que su competencia comunicativa es un don del Señor y que los mensajes que entregan son inspirados directamente por Dios. En algunos casos, estos mensajes no se preparan, sino se dejan a la improvisación, para poner en evidencia que quien habla es el Señor. Para los pentecostales, éste se comunica con la iglesia a través de sus predicadores. Sus mensajes se encuentran preñados de intencionalidad y propósito, en tanto tienen destinatarios específicos. Dios le habla a quienes están presentes en el culto. Cuando la alocución toca la vida de algunos de los asistentes al servicio, es decir, los interpela, orienta, consuela, anima o reprende, nos encontramos ante lo que los pentecostales llaman «la administración de la palabra del Señor», que se muestra eficaz en los efectos que tiene sobre los destinatarios.

No obstante, el carácter pragmático del ritual exige que la intervención del Espíritu Santo vaya más lejos. La expectativa de los fieles es que éste actúe para resolver sus problemas. Ello ocurre a través de un procedimiento retórico similar al de la comunicación de contenidos. Así como sus mensajes llegan por la vía de la paráfrasis, el accionar se realiza por medio de una figura actancial que denominamos «parapraxis», es decir,

de una *praxis* mediada por el desempeño de pastores y evangelistas. Esta forma de actuación puede darse en cualquier momento del culto, según estos mediadores sientan el mandato para proceder. No obstante, ella se encuentra institucionalizada en el acto de «unción» o «imposición de manos» que se realiza como corolario de la prédica. Es el momento signado por los pentecostales como la «administración de Espíritu Santo». Los pastores llaman a quienes sientan necesidad a pasar frente al púlpito. Quienes dan el paso adelante, asumen su situación de padecimiento y se «*entregan a los brazos del Señor*» para obtener su ayuda, «*humillándose delante de Él*». La acción es preparada por una oración propiciatoria y por «*coros espirituales*» que predicán el poder de Dios. Los ejecutantes son considerados «*instrumentos del Señor*», que éste usa para sus propósitos.

## Obras del espíritu

La «administración del Espíritu Santo» o «unción espiritual», como también se denomina a este acto, se verifica a través de la imposición de manos por parte de pastores o predicadores dotados del «don de sanidad». La acción ritual se plantea como una lucha contra los espíritus malignos causantes de enfermedades y desgracias, por medio de la intercesión divina. El oficiante pide la asistencia de otros hermanos dotados de «autoridad espiritual» y el respaldo de la oración congregacional. Indaga en cada uno de los solicitantes la naturaleza de los problemas que los aquejan y deposita las manos sobre la cabeza o el cuerpo de éstos para infundirles el poder de Dios, pues es Dios quien «obra». Inicia, entonces, una alocución realizativa que explicita el propósito del procedimiento ritual. Ésta combina unos segmentos de exhortación y reprensión de los demonios y espíritus de enfermedad, con declaraciones de libertad y sanidad. Por su carácter figurado y contenido alegórico, Salas (1998: 25) llama a este discurso el «*lenguaje metafórico de la curación*». En éste abundan las referencias metonímicas del cuerpo sacrificial de Dios («la sangre de Cristo», la «cruz del calvario», «las llagas del Señor», «los clavos de Cristo»), acompañadas de expresiones metafóricas de las ideas de restauración o transformación («quemado», «lava», «limpia»), como se advierte en el siguiente ejemplo, registrado en un culto:

*En el nombre de Jesús ato y reprendo toda oscuridad, toda enfermedad. Que todo espíritu maligno o de hechicería sea consumido por tus llagas. Hay poder en la sangre de Cristo. Hay autoridad en tu boca, en tu corazón, hay autoridad para atar y deshacer la obra del maligno. Aleluya, abre tu boca atando y deshaciendo la obra del maligno. Que toda tiniebla sea disipada. Destruye la tormenta, en el nombre de Cristo. La cubro con la sangre del Cordero, la cubro con la sangre de Jesús. En el nombre de Jesús rompo esas ataduras, rompo esos problemas, esas tristezas, esas angustias, ese dolor, esa angustia, esa preocupación Señor. Ella verá, Dios mío, cómo el dolor va a ir terminando, como se va a ir consumiendo, para gloria de tu nombre. Recibe, recibe, recibe esta fuerza. En el nombre de Jesús, por tus llagas Dios mío, declaramos bendición, declaramos liberación de su cuerpo.*

La acción está revestida de *«fuerza ilocutiva»*, en el sentido que Austin (1998) le atribuye al término. Los solicitantes requieren y esperan una intervención sobrenatural. Los oficiantes se consideran ungidos por el Espíritu Santo y obran en su nombre. Al éxito del acto contribuyen las condiciones de la situación, la concurrencia de los presupuestos y la adecuación de los enunciados. El discurso asume una forma imperativa que conmina a las potestades malignas y apremia la acción divina. Suele acompañarse de manifestaciones del «don de lenguas», como señal de la presencia espiritual. Al recibir la imposición de manos, los destinatarios se ven envueltos por diversas sensaciones. Unos afirman sentir la irradiación de calor o un «fuego interior»; otros, una pequeña descarga de corriente, escalofríos o piel de gallina. Estas impresiones son tenidas como evidencia de que Dios empieza a obrar en sus vidas. Algunos caen prendidos en estados emotivos: lloran, claman entre sollozos o, a la inversa, glorifican y se muestran gozosos. Hay quienes se ven estremecidos y se sacuden al recibir la unción. También hemos visto fieles caer desvanecidos. Los oficiantes declaran, afirman, proclaman la realización de sanidades y liberaciones. Los requirentes asumen la eficacia de la acción, sostienen sentirse aliviados de los síntomas de su enfermedad, liberados de sus cargas, espiritualmente fortalecidos, protegidos, restaurados. Es la confirmación de la obra del Espíritu Santo. El coro entona himnos de victoria y de poder.

A los ojos de los fieles, la retórica de la presencia es la manifestación

del poder de Dios. Su emplazamiento en el culto permite la constatación de los fundamentos de la fe; sus señales y obras son esgrimidas como evidencia de la infalibilidad de la doctrina, que es palabra del Señor. En nuestra perspectiva, en tanto, la eficacia ritual descansa en la capacidad del culto de modificar los estados afectivos y las actitudes de los participantes, a través de un sistema de representaciones que pone en escena y las experiencias que suscita. Es lo que denominamos la «mediación psicosocial» del culto. El ritual es un medio apropiado para la canalización de emociones y la disposición de actitudes favorables para la administración de los problemas humanos. Como apunta Scheff (1986), la sola participación ritual tiene efectos catárticos, en un doble sentido. La elaboración de un discurso en la oración, en la que se presentan los problemas a Dios, permite un distanciamiento de éstos. Por otra parte, la acción favorece la descarga de tensiones y emociones acumuladas. En el culto encontramos una sacralización del optimismo. Éste constituye una fuente de esperanza para la solución de los problemas humanos. La experiencia ritual proporciona a los fieles la convicción de que el Espíritu Santo ha obrado en sus vidas, lo que constituye una reestructuración cognitiva terapéutica. El resultado es una reinterpretación de su situación y un cambio de actitud. La actividad mediadora del culto es a la vez textual y procesual.



No obstante, para los pentecostales, la *«gracia del Espíritu Santo»* es sólo una muestra del poder divino. Quienes deseen ganarse los beneficios de éste deben someterse a su disciplina. La contraparte de las liberaciones y sanidades es la exigencia de una vida en santidad. Por tal se entiende el actuar de los fieles de acuerdo con los códigos conductuales que establece la Biblia. Es lo que nosotros denominamos la *«mediación social»* del culto: la articulación entre unas representaciones, orientaciones de comportamiento y la posición social de los fieles. Entre las virtudes que los devotos deben exhibir se encuentran la templanza, la prudencia, la honestidad, el sometimiento al principio de autoridad. Estos deben alejarse del *«mundo»*, entendido como las tentaciones de la carne y el pecado, para dedicarse a la iglesia, la familia y el trabajo, donde deben dar testimonio de su fe. Por esta vía, individuos situados en posiciones marginales de la estructura social adoptan conductas funcionales al sistema establecido, que facilitan su integración a él. Los principios de responsabilidad y honestidad favorecen el reclutamiento laboral de sus miembros. Su moderación contribuye a ciertos grados de acumulación económica y bienestar material. La exigencia de la fidelidad conyugal ayuda a su estabilidad familiar. El culto predica la aceptación del orden social. En él encontramos una sacralización de la resignación. Los únicos medios considerados válidos para la transformación del mundo son la evangelización y la oración. Como hemos dicho, en este sistema ritual, la retórica de la presencia del Espíritu Santo actúa como punto de articulación entre las dimensiones individual y colectiva de la acción ritual y es soporte de las mediaciones psicosocial y social. Las manifestaciones del poder sobrenatural sirven para instituir principios de orden. Finalmente, las obras del Espíritu Santo no sólo muestran su eficacia en la satisfacción de las necesidades de los creyentes, sino en su capacidad de disciplinamiento. A ojos de los pentecostales, lo que aquí denominamos *«retórica del Espíritu Santo»* es *«prueba del poder de Dios»* y *«confirmación de la autoridad del Señor»*.

# El estigma y la gracia: modalidades de textualización del cuerpo en el culto pentecostal<sup>9</sup>



---

9 Artículo elaborado en el marco de los proyectos DID S 2008-24: «Retórica de la presencia, emocionalidad y modelación ritual de la experiencia en el culto pentecostal: variantes en la somatización del Espíritu Santo desde el gozo interior a los milagros de sanidad» y Fondecyt 1090443: «Éxtasis del don y estigmas de posesión en el culto pentecostal: poética y políticas de la corporalidad desde la perspectiva de la mediación». Una versión del mismo fue publicada en la revista brasileña *Pandora* N°25 (2010).



**E**n términos comunicativos, los rituales pueden ser descritos como «textos procesuales», pues la trama multimedial de elementos significantes que los constituyen se articula en la acción. En ellos, el enunciado y la enunciación no se distinguen como fenómenos independientes en sus aspectos materiales o temporales, pues el rito como sistema simbólico se configura y extingue en la ejecución. La noción de «textualización del cuerpo» refiere aquí a los procedimientos a través de los cuales la corporalidad se vuelve un componente relevante de este dispositivo textual. Es el caso del culto pentecostal, que se caracteriza por una liturgia corporalizada. En él, los misterios sagrados no se encuentran simbolizados por las prácticas significantes como realidades externas a la acción ritual, a las que ésta alude en ausencia; son experimentados dramáticamente bajo la forma de manifestaciones somáticas, procesos orgánicos, cambios anímicos y estados de conciencia alterados, con valor indexal, cuyas expresiones son ostensibles para el conjunto de la congregación. Contra una retórica de la representación, conmemorativa e ilustradora, nos encontramos en él ante un sistema ritual sustentado en una retórica de la presencia, *bio*-gráficamente situada y de capacidad realizativa, que proclama la participación del Espíritu Santo en obras y hechos.

**El culto emplea al cuerpo como signifiante de la presencia divina y hace de su transformación un motivo dominante del sistema ritual. La fenomenología de la corporalidad en la liturgia pentecostal comprende a la vida en sus momentos polares: enfermedad y sanación, sufrimiento y gozo, decaimiento y éxtasis, descomposición moral y disciplinamiento. Los conceptos de «estigma» y «gracia» son una forma de tematizar este juego de oposiciones que recorre su teología y organiza la experiencia religiosa, cuyo corolario es la antinomia entre la carne y el espíritu, la oposición entre el plano de lo mundano y el plano de lo trascendente, en una vía en que se propone el abandono del terreno temporal para conseguir la restauración de la vida. Aquí traemos estos conceptos en su relación con la textualización del cuerpo, para analizar los procesos de «incorporación», es decir, la puesta del cuerpo en el texto ritual, y de «encarnación textual», la puesta del texto en el cuerpo. Las descripciones sobre los procedimientos involucrados en ellos surgen de nuestro trabajo de campo en congregaciones pentecostales del sur de Chile.**

Como sujeto y agente de la acción ritual, el cuerpo ocupa un lugar

protagónico en la liturgia carismática. Sus procesos son espacio de esenciación de una dialéctica espiritual (Barker 2003), que expresa la cosmovisión dualista, característica del pentecostalismo. El antagonismo entre los principios universales del bien y el mal, personificados en las figuras de Dios y el Diablo, hace de la carne un campo de confrontación, cuyas arremetidas se viven de modo sensible en el culto. Para los pentecostales, la corporalidad es un espacio de atracción de las fuerzas malignas, cuyo accionar conduce a la degradación humana, genera sufrimiento y es causa de enfermedades.

Los estigmas de posesión son una manifestación extrema. Éstos corresponden a las señales corporales que indican el control que el maligno ejerce sobre una persona. Sus síntomas habituales son despersonalización (cambios en el carácter, pérdida del sentido de identidad, descuido de la apariencia), comportamiento antisocial (violencia, coprolalia, conductas transgresoras), pérdida del autocontrol corporal (convulsiones, incapacidad de manejar los esfínteres, insomnio) y diversas dolencias. No obstante, los espíritus malignos tienen formas más sutiles de actuar. La hermenéutica pastoral suele atribuir a ellos todo tipo de enfermedades naturales y padecimientos, y acusar su mano en la tendencia humana a «perderse en el mundo», cuyos excesos acarrear problemas conductuales y trastornos de personalidad. La apelación e implicación de las crisis vitales contenidas en este tipo de cuadros es una de las principales vías de incorporación del cuerpo en el texto ritual.

En contraste, la «gracia» aparece como la acción de Dios sobre la vida de los fieles, que les hace participar de la realidad divina. En el pentecostalismo predominan sus manifestaciones sensibles. Su expresión visible son los dones carismáticos, capacidades sobrenaturales concedidas a los fieles, a través de los que se revela el poder divino. La realización de sanidades, la operación de liberaciones espirituales, la irrupción de discursos en lenguas extrañas y bailes extáticos son proclamados como señas de la presencia del Espíritu Santo derramando su gracia sobre la vida de los presentes. En ellos encontramos un texto encarnado, un marco de representaciones culturales que se enuncia corporalmente, donde el discurso aparece somatizado. El desempeño de los procesos cognitivos orgánicamente enactuados (Varela, Thompson, Rosch 1992) y, por lo tanto, encarnados en el comportamiento de los fieles durante la ejecución ritual, producen (hacen emerger) las señas del Espíritu Santo, cuya presencia se proclama como concurrente en el culto.

La disociación de los participantes, visible en el exceso de actividad kinésica y de galimatías lingüísticos, y las sensaciones, síntomas y emociones de los que éstos dan testimonio, son exaltados como evidencias confirmatorias de la manifestación divina. En la incorporación de los estigmas y la encarnación de la gracia, la corporalidad se muestra como un componente sustantivo de la trama ritual del culto pentecostal. El cuerpo es aquí el medio donde se construye y experimenta lo numinoso (Otto 2001), con sus componentes de asombro, respeto y temor.

## Soma y sema

Como destaca Csordas (2002), el cuerpo es el fundamento existencial de la cultura. Materia prima constitutiva, a la vez que espacio primario de modelamiento (constituido), es el sustrato orgánico sobre el que la realidad se construye como experiencia significativa. El trabajo de la cultura –como dispositivo mediador– es tanto simbólico como político. Éste se encarga de revestir de sentido los procesos orgánicos, a los que procura someter a control social, modelándolos en sus aspectos funcionales y formales, de acuerdo con los principios del orden concebido. Inscrita dentro de los límites de las posibilidades conductuales que define nuestra clausura operacional, en el marco de la *auto-poiesis* biológica humana (Maturana y Varela 1984), la cultura hace de la actividad somática y de su productividad motivo predilecto de la poética simbólica.

La actividad fisiológica se presenta como materia significativa que busca significado. En esta perspectiva, Blacking (1977: 6) destaca que los estados somáticos no son neutros, porque «*pueden tener cualidades intrínsecas que dirigen la atención, expanden la conciencia y sugieren su propia interpretación*». Los procesos vitales resultan inquietantes e incitantes de la imaginación, se vuelven objeto de discurso y materia de prescripción. La trama cultural provee un contexto interpretativo que semantiza las estructuras orgánicas, transduciendo el soma en sema (Dartiguenave 2001). A la vez, establece un espacio normativo que regula los procesos fisiológicos, introduciendo una serie de hábitos que somatizan las disposiciones sociales, haciendo que lo impuesto sea apropiado. La cultura no es puramente administrativa de los impulsos vitales, sino conformadora de la corporalidad. La «*corporalización*», entendida

como el proceso de inscripción somática de los modelos culturales, actúa como uno de los mecanismos básicos de constitución del sujeto en tanto ser social. Como resultado de ello, la corporalidad se vuelve una estructura cultural.

Así considerado, el cuerpo es tanto un producto modelado por la cultura como un agente productor de ésta. En palabras de McGuire (1996: 102), el cuerpo humano es *«un producto tanto biológico como cultural, físico y simbólico, siempre formado en un contexto social y medioambiental específico en el cual el cuerpo/mente es un agente activo influido por cada momento social de su historia cultural»*. Si bien es posible distinguir analíticamente entre el cuerpo –como matriz orgánica– y la corporalidad –como modelo cultural– o, según propone Mary Douglas (1978), entre el *«cuerpo físico»* y el *«cuerpo social»*, éstos se hallan en constante interacción al punto de aparecer fusionados en nuestra existencia. De acuerdo a esta última autora (*op. cit.*: 89): *«La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez determinada visión de la sociedad»*. Según se desprende de esta cita, el diseño de la corporalidad es un componente sustantivo de la construcción social de la realidad, gracias al cual los modelos culturales impregnan la vida, ofreciéndose como medios naturales de reproducción social.

De la mano de la corporización, se produce la reificación del cuerpo modelado. Así, nos advierte Dartiguenave (2001) que la culturización de la naturaleza trae como contraparte la naturalización de la cultura. Por mérito del primero de estos procesos, el mundo se semantiza; por el segundo, los significados convencionales se esencializan. Dicho de otro modo, los constructos culturales se erigen como representantes verdaderos de un universo que se considera predado. Los sujetos sociales los comprenden y expresan esos constructos en su realidad *«objetiva»*, de modo que los predicados de la cultura adquieren el estatus de ley natural. La religión, como tratado de la sobrenaturaleza, desempeña un rol destacado en este ejercicio de reificación, que tiene a los cuerpos como un ámbito de expresión privilegiado.

En tanto campo de integración entre los planos ontológico y cosmológico de la existencia, la religión es un dispositivo básico de corporalización, cuyo ejercicio de diseño se desarrolla por la vía de la normativa doctrinaria y ritual. Como apunta Norris (2005), el cuerpo es la base de

la experiencia religiosa. De allí que, según la autora: «*Cuando estudiamos la religión, no estudiamos sólo textos sino experiencias encarnadas y creencias que son informadas por la cultura y aprendidas a través del cuerpo*» (2005: 182).

El credo es fuente de representaciones y fundamento de los principios éticos que regulan la conducta; el ritual, la acción vivificadora que hace de sus postulados abstractos hechos perceptibles, medio por el cual las representaciones conceptuales decantan en la acción social y la doctrina puede ser corroborada por la vivencia, para exaltación de la verdad como realidad corpórea. El cuerpo es espacio sensible donde se puede vivir la fenomenología de lo sagrado, que conmueve, estremece, abraza interiormente, conduce por los caminos del éxtasis, alivia y/o restaura. En la capacidad de implicación del organismo y modelado de la corporalidad se encuentran los mecanismos más elocuentes de validación doctrinaria. Las evidencias hipodérmicas de la eficacia simbólica del rito sustentan, en buena medida, la capacidad de la religión para administrar los límites temporales del organismo, atender sus crisis vitales y proveer una demarcación ética del comportamiento.

## Dios está en ti

El caso pentecostal resulta paradigmático respecto del papel de la corporalidad en la reproducción del sistema religioso. Encontramos en él una modalidad de evangelismo carismático que busca y vive «directamente» el poder de Dios, como verdad encarnada. Su religiosidad gira en torno a las manifestaciones del Espíritu Santo, cuyas obras asumen un carácter portentoso. El culto es zona de despliegue de señales sobrenaturales y ocurrencia de hechos extraordinarios, entre los que se cuentan la manifestación de dones carismáticos o divinos, el exorcismo de demonios, el combate contra espíritus malignos causantes de enfermedades y la realización de milagros de sanidad, por intervención divina. Sus antecedentes y fundamentos teológicos se encuentran en el relato de prodigios de las Sagradas Escrituras.

De uno de estos episodios, ocurrido a los discípulos de Cristo en el día de la fiesta judía del Pentecostés, toma su nombre este movimiento religioso. De acuerdo con la narrativa bíblica (Hechos 2: 1-4), en esta fecha

el Espíritu Santo se presenta ante los apóstoles, en forma de lenguas de fuego que se posan sobre sus cabezas y los hace hablar en lenguas ignotas. El *«fuego de Pentecostés»*, como se denomina este episodio, se considera una confirmación de la presencia de la Tercera Persona de la Trinidad, que ha escogido este día para señalar un nuevo pacto de alianza entre Dios y los hombres. La Biblia advierte (Hechos 2: 14-21) que, a medida que se aproximen los días finales, sus señales serán más intensas, dando lugar a profusión de profecías, sueños y visiones. Este avivamiento, denominado *«lluvias tardías de fuego»*, es el que asumen las iglesias pentecostales chilenas, que viven inmersas en las señales del poder de Dios, a la vez que anuncian la inminencia del fin de los tiempos.

La identidad pentecostal se define por la capacidad de traspasar el umbral de lo numinoso y acceder a la gracia del Espíritu Santo. Éste se encuentra representado por la imagen metafórica del fuego transformador, que quema y purifica. Por lo mismo, el culto es espacio de estremecimiento y quebranto. Se denomina *«bautizados por el Espíritu»* a aquellos que han tenido al menos una experiencia mística, es decir, se han visto tocados por la gracia del Señor. Por lo general, ello implica la vivencia de sucesos extraordinarios –fuera de norma–, considerados manifestaciones divinas, entre los que se cuentan la ocurrencia de visiones reveladoras, la percepción de voces desde las que se reciben mensajes proféticos, sueños o intuiciones premonitorias. Estos eventos se acompañan de sensaciones físicas y estados emocionales, generalmente de gozo y felicidad, y pueden incluir el acceso a ciertas competencias paranormales.

De aquellos que disponen de estas capacidades sobrenaturales de modo permanente se dice que han recibido los *«dones del Espíritu Santo»*, conocidos como *«carismas»*, los que incluyen una variedad de comportamientos *sui generis* considerados señales de la acción divina. Según la Biblia (Corintios 12: 4-11) entre éstos se cuentan el don de sabiduría, el de palabra, el de obrar sanidades, el de hacer milagros, el discernimiento de espíritus, el don de profecía, el de hablar en lenguas extrañas. El culto es el espacio donde estos dones se ostentan, como testimonio del poder de Dios, que aparece ante los ojos de los asistentes encarnado en el comportamiento de los fieles. El propio cuerpo de los devotos se convierte, así, en un componente sustantivo del texto ritual. Cuando estas manifestaciones se multiplican en el seno de la congregación, los pentecostales afirman que se ha producido un *«avivamiento espiritual»*. Este estado

de efervescencia ritual, donde las expresiones carismáticas se contagian y reproducen, creando una atmósfera de emotividad y exaltación, es un medio a través del que la presencia divina se confirma y proclama.

El pentecostalismo predica un evangelio de poder, que opera de manera activa y efectiva en el culto. «*Dios está aquí*» es la noticia que difunden en las letras de sus himnos y refrenda el contenido testimonial de sus prédicas donde resaltan sus hazañas. «*Pide lo que quieras, Él te lo dará*» es una de las consignas que se repite en su discurso ritual. Dios es calificado como el «*doctor de doctores*» y anunciado como el «*médico celestial*», capaz de curar todo tipo de afecciones físicas y anímicas. La narrativa de manifestaciones sobrenaturales y hechos milagrosos que proclaman los fieles atrae a quienes padecen situaciones que escapan a su control. El culto se ofrece como una instancia de «administración espiritual», como se denomina a la intervención divina sobre los requerimientos individualizados de los fieles. El testimonio de éstos informa la eficacia simbólica de la acción ritual: la recuperación de enfermos desahuciados, la sanidad de males crónicos e incurables, la disipación de malestares persistentes, la resolución de conflictos personales, la modificación de los estados de ánimo y la liberación de espíritus maliciosos se presentan como evidencia de su capacidad. Para la doctrina pentecostal, éstas son «*obras del Espíritu Santo*» en las que se confirma el poder y la autoridad de Dios.

En nuestra perspectiva teórica, los milagros de sanidad son resultados de una *mediación biopsicosocial* que, en este tipo ritual, asume un carácter dominante (Moulian 2007). Por ésta entendemos a la articulación en la trama comunicativa del culto entre un sistema de representaciones, las necesidades de los fieles, los estados emotivos, sus correlatos somáticos y disposiciones actitudinales, en un proceso transformador. Las representaciones son la fuente de sentido; las necesidades constituyen las motivaciones de los actores; la transformación de los estados emotivos y sus correlatos somáticos se consideran evidencias del poder de Dios; el cambio de actitudes se exhibe como el resultado. El ritual es un espacio donde se canalizan y transforman las emociones o, como plantea Koss-Chioino (2005), una instancia que permite su regulación. Ello conlleva a una actualización y modificación de los síntomas con que llegan al templo los fieles y provee las señales del poder de Dios. El elemento mediador es la retórica pentecostal, el conjunto de estrategias

comunicativas a través de las que se pone en escena el Espíritu Santo y se efectúa su *performance*. La textualización del cuerpo es un componente sustantivo de esta retórica, que procede a través de mecanismos de implicación, resemantización y el despliegue de patrones de expresividad propios del *habitus* carismático, que ponen en escena el modelo del cuerpo espiritualizado.

La eficacia cúltrica en la atención de las necesidades individualizadas encuentra su complemento en la intervención del sistema religioso a nivel societario. En nuestra perspectiva, el culto pentecostal asume, a nivel general, una mediación sociointegradora. Por esto entendemos la articulación entre las representaciones sagradas, una ética social promovida por el culto y la posición en la estructura social de sus fieles. El pentecostalismo promueve un sistema de valores y conductas que resultan funcionales al orden social establecido, como son la consagración del principio de autoridad, la ética del trabajo y la defensa de la indisolubilidad del matrimonio, que permiten la integración en el sistema social de sus miembros. Éstos deben exhibir virtudes como la templanza, la prudencia y la honestidad que favorecen su reclutamiento en el mercado laboral y posibilita ciertos grados de acumulación económica y bienestar material. La exigencia de la fidelidad conyugal ayuda a su estabilidad familiar. Los fieles deben alejarse del mundo y abandonar las tentaciones de la carne. Ello supone distanciarse de las ocupaciones temporales y la moderación de los sentidos para dedicarse a la Iglesia, la familia y el trabajo. Éstos son los campos donde deben dar testimonio de su fe en la acción. La ética pentecostal promueve un modelo del cuerpo consagrado a la vida en santidad. Mientras el modelo del *«cuerpo espiritualizado»* nos conduce por las vías del éxtasis religioso, el modelo de *«cuerpo consagrado»* nos sitúa en el plano del disciplinamiento social.

## Somatización y marginalidad social

La oferta pentecostal combina las promesas de salvación eterna con ejercicios de sanidad para la restauración del cuerpo aquí y ahora. El camino a la trascendencia se ve refrendado con las pruebas del poder divino en el plano inmanente. El atractivo de esta propuesta le ha permitido alzarse como principal corriente dentro del evangelismo chile-

no y perfilarse como un fenómeno sociológico de importancia, dado su crecimiento explosivo. De acuerdo con el censo poblacional de 2002, los evangélicos representan al 15,1% de la población, lo que equivale a 1.699.725 personas. Los pentecostales tienen una notoria primacía dentro de este universo. Según Spoerer (1984), sus fieles corresponden al 70% de los evangélicos chilenos. Lagos y Chacón (1987) elevan la cifra a 75%. Tennekes (1985) y Ossa (1991) la ponderan en 80%. Parker (1993) señala que representan entre el 80 y 95% del campo evangélico nacional. Sus miembros se agrupan en cientos de pequeñas iglesias y corporaciones religiosas. En consecuencia, más que un fenómeno institucional constituye un movimiento social. El pentecostalismo es el principal protagonista de la explosión evangélica en nuestro país, que ha aumentado su representación en mil por ciento en el último siglo, pasando de 1,44% de la población en 1920 al 15,1% del último censo.

Este desarrollo ha sido explicado, desde una perspectiva sociológica, como una respuesta a los procesos de transformación sociocultural en el marco de la modernización (Willems 1967, Lalive 1968) y adaptación a las desigualdades sociales (Parker 1993). Tennekes (1985) desplaza el análisis hacia sus funciones psicológicas. Estos enfoques tienen en común la atención a las articulaciones externas del culto antes que a los mecanismos internos que hacen posible su engarce. En nuestra perspectiva, ello no basta para entender por qué el pentecostalismo es seleccionado entre otras alternativas de fe, que podrían desempeñar similares funciones. Para resolver este punto es necesario abordar la relación entre las particularidades del culto y sus externalidades, es decir, situarnos en la lógica de la mediación. El análisis de las experiencias que aquellos suscitan –cuya manifestación compromete la corporalidad– es un modo de poner en evidencia esta mediación. En estas experiencias se encuentran urdidas, en una expresión sintética, las situaciones vitales que atraviesan los fieles –sus necesidades y preocupaciones–, las condiciones sociales bajo las que desenvuelven sus vidas y las formas que adoptan las prácticas religiosas a las que se apela como medio para enfrentar estas circunstancias.

El pentecostalismo es, predominantemente, una religión de las clases bajas (Rolim 1980). En Chile, la promesa del Espíritu Santo ha prosperado en poblaciones marginales de núcleos urbanos, poblados mineros, pequeñas localidades campesinas y comunidades indígenas afectadas

por procesos de aculturación. Su oferta encuentra resonancia y especial acogida en los sectores de menores recursos. De allí que Lalive (1968) lo califique como «*el refugio de las masas*» y lo analice como una religión de las «*clases populares*» (1972), que Tennekes (1985) lo asocie con la «*cultura popular*» y Sjørup (2002) plantee que es una fuente de poder para «*los sin poder*». El pentecostalismo proclama al Espíritu Santo como una solución frente a las situaciones de necesidad. Los contextos carenciales resultan propicios a este llamado. La precariedad material, exclusión social y falta de oportunidades se expresan en relaciones sociales inestables y conductas desviadas, generan problemas de salud mental y afecciones psicósomáticas que demandan respuesta. El culto promete solución a todos estos problemas.

Como expone Mosher (1995), el pentecostalismo ofrece claridad a los que viven en confusión, estabilidad a los que viven en desorden, comunidad a los que están en soledad, dignidad a los que se encuentran despreciados y sanidad a los enfermos. La primera y segunda de estas gratificaciones se fundan en la base doctrinal y ética que la mayor parte de las iglesias provee a través de sus sistemas de representaciones. La tercera y la cuarta se alcanzan a través de la integración en el espacio social que, por lo general, promueven las organizaciones eclesiales. La quinta, en cambio, nos sitúa en el terreno de lo numinoso, de la experiencia del poder sobrenatural que el culto pentecostal dispensa de un modo particularmente eficaz. Ésta es, a nuestro entender, una de las claves de su éxito. En la liturgia pentecostal, el texto ritual es vivido y aparece somáticamente encarnado en la corporalidad de los participantes. Sus milagros y sanidades son la fuente de confirmación de su doctrina y de validación de una ética que, a su vez, resultan socialmente funcionales.

La intercesión del Espíritu Santo se ofrece y promueve en el culto como vía de solución de dolencias físicas y emocionales. Por lo mismo, una motivación recurrente en la asistencia de los neófitos es la sensación de enfermedad. La presencia de malestares persistentes, síntomas crónicos o intensos a los que los médicos no encuentran explicación ni ofrecen respuesta, lleva al culto a quienes los padecen, en búsqueda de alternativas de sanación. El culto se vuelve así en receptáculo natural de situaciones o trastornos de somatización. Éstos consisten en la presentación de síntomas físicos en ausencia de una patología orgánica o la amplificación de las dolencias asociadas a una enfermedad más allá de lo que

puede ser informado por la fisiología (Kirmayer 1984). Por lo mismo, en el campo de la medicina o la psiquiatría, el término refiere al «*proceso por el cual las dolencias físicas enmascaran o sustituyen los síntomas o dolencias psicológicas*» (Koss 1990: 5), que tiene su origen en un problema personal o social. Así, las personas en búsqueda de ayuda para padecimientos orgánicos, que atribuyen a una enfermedad, tienen detrás aflicciones emocionales, conflictos familiares, problemas económicos u otros.

El **Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales** de la Asociación Psiquiátrica Americana define la somatización como «*un patrón crónico de conducta de enfermedad, con un estilo de vida caracterizado por numerosas consultas médicas y dificultades sociales secundarias*» (citado en Florenzano *et al.* 2002). Las estadísticas de atención primaria en Santiago de Chile indican una prevalencia de este patrón de conducta en un 17,7% de los consultantes (*ibid.*). Éste aparece asociado a diversos problemas de salud mental, entre los que predomina la depresión, considerada una de las principales enfermedades psiquiátricas en Chile (Minsal 1999), con una prevalencia que promedia el 9% de la población. No obstante, la presentación de síntomas no siempre asume este carácter patológico y es mucho más común. Datos sobre morbilidad británica y estadounidense indican que, en el transcurso de un año, tres de cada cuatro personas padece de síntomas que las llevan a tomar determinadas medidas como la automedicación (Kirmayer 1984). Los síntomas orgánicos son una forma más común de presentar los problemas psicológicos que las aflicciones emocionales (*ibid.*).

Las personas van al culto a dejar en las manos de Dios sus dolencias y enfermedades. La oración inicial brinda la oportunidad de presentarse cada uno ante el Padre y exponerle sus problemas. El cuerpo se ve aquí implicado por la activación o latencia de los síntomas. Ellos son comprendidos por la teología pentecostal como señales de la acción de espíritus malignos. La aflicción y el dolor aparecen como expresiones del mal encarnado en el cuerpo de los suplicantes. Para luchar contra la enfermedad hay que alejar, a través de la reprensión, exhortación y actos rituales de liberación espiritual a los espíritus dañinos que los estigmatizan. Por esta vía, los problemas *bio*-gráficos de los consultantes, expresados en su sintomatología psicósomática, adquieren una dimensión metafísica. Así, en el culto vemos al cuerpo en tránsito –en trance– hacia las representaciones culturales del trascendente.

## Habitus carismático

Hacerse pentecostal supone asumir los patrones de la corporalidad propios del evangelismo carismático. La iglesia es un espacio de socialización donde se reproduce un discurso somáticamente encastrado. La enculturación de la religiosidad compromete el aprendizaje de representaciones corporizadas que se manifiestan en un sistema de prácticas, actitudes, formas perceptivas, emociones y experiencias psicosomáticas. El desempeño cúllico requiere la asunción de los ejercicios de lectura de la corporalidad desde la hermenéutica pentecostal, la socialización en las emociones religiosas, la adquisición del *habitus* carismático que provee las competencias del don.

Con Bourdieu (1990: 86) entendemos por *habitus* «a un sistema subjetivo, pero no individual de estructuras internalizadas, esquemas de percepción, concepción y acción común a los miembros de un mismo grupo o clase»; un sistema de disposiciones corporalizadas que «funciona en cada momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones» en el desempeño de las tareas (*op. cit.*: 83). Un sistema «estructurante» y «estructurado» que media de modo inconsciente en el desarrollo de las prácticas sociales. En el caso del evangelismo carismático, éste incluye un fuerte componente emotivo y tiene en el culto su espacio de reproducción. El cuerpo socializado aparece aquí como componente sustantivo de la trama ritual. Se trata, por lo tanto, de un cuerpo textualizado, que se emplea como significante en el proceso de enunciación litúrgico.

Convertirse en pentecostal implica la alfabetización en las prácticas de lectura de las manifestaciones somáticas y la adquisición de la competencia en la gramática del don para que el Espíritu Santo obre desde el trabajo significante del cuerpo. El culto opera como un dispositivo de textualización *bio-gráfica*, en tanto el proceso de comunicación se enuncia desde y sobre la vida de los participantes. Los neófitos acuden a él para poner sus cuerpos en el texto ritual, esperanzados en encontrar solución a sus problemas. Los fieles llevan inscritos en la corporalidad los patrones del *habitus* carismático cuyo desempeño en la trama y proceso comunicativo del culto producen a éste como un texto encarnado. Sus devotos participan de un modo regular y activo en el culto para «buscar a Dios» y «encontrarse con el Señor», como se denomina a la experiencia íntima de comunicación con el Espíritu Santo, que da lugar a diversas

manifestaciones somáticas y formas de expresividad corporal.

Para los pentecostales es indispensable este anhelo de búsqueda. Quienes son constantes en las prácticas y rigurosos en las reglas del Evangelio, pero carecen de sensibilidad mística, son calificados peyorativamente como *«religiosos»*, término que connota la idea de una *«se- quedad»* interior. Sus integrantes aspiran a gozar la *«vida en el Espíritu»*, concebida como el establecimiento de la relación directa y personal con Dios, en forma sensible o intelectual. Por lo mismo, si bien no es suficiente la concurrencia a los servicios litúrgicos, el compromiso en la vida religiosa, expresado en la participación en ayunos y vigili- as y la entrega en ejercicios de alabanza y oración, favorece y fortalece la espiritualidad. El culto es el lugar donde se persigue la gracia del Espíritu Santo y los dones sobrenaturales se ostentan, se ponen a disposición de la congregación, entran en acción para confrontar las fuerzas del mal y atender los problemas de los asistentes. Sus manifestaciones permiten la confirmación pública de la fe y producen el regocijo de la asamblea.

El servicio ofrece a los participantes un espacio institucionalizado de comunicación con Dios, donde los creyentes dan vida a su fe y los neófitos encuentran atención a sus necesidades. Con ellos, el templo se vuelve tablado de solicitudes y receptáculo de padecimientos. Van a poner el cuerpo, en la expectativa de recibir sus servicios sobrenaturales, para que la tercera persona divina obre con su poder terapéutico. La retórica de la presencia corporalmente enunciada provee señales del poder sobrenatural, de modo que las previsiones se ven confirmadas por las evidencias que produce la acción ritual. La trama litúrgica y las formas expresivas del culto proporcionan a los participantes la posibilidad de ser testigos y/o experimentar las manifestaciones del Espíritu Santo. Éste es el sello distintivo de la religiosidad pentecostal.

Como todo sistema ritual, el culto es un texto vivo –un texto en acción–, con la particularidad de que su *«fuerza ilocutiva»* (Austin 1998) se verifica en la impregnación somática. Se trata de un dispositivo de mediación cuya trama procesual multimedia muestra capacidad para disponer actitudes, suscitar emociones, gatillar sensaciones y síntomas vinculados a las representaciones teológicas y de producir sus transformaciones. La trama textual propicia, dispone, dirige y realiza el encuentro de los fieles con el Espíritu Santo, que aparece traspuesto en el comportamiento excéntrico o disociado de los participantes. Se trata, por lo

tanto, en primera instancia, de una presencia interiorizada y subjetiva de sus protagonistas, que se revela a la congregación por el correlato expresivo del cuerpo que ha sido tocado por la gracia divina.

Desde su preámbulo, a través de los gestos de concesión y humillación, el culto inscribe las representaciones de lo sagrado en actos simbólicos, por los que aquellas transitan desde los imaginarios colectivos a la corporalidad significativa; desde las impresiones sensibles a la sedimentación en la experiencia biográfica. La gestión de la corporalidad pentecostal (Mena 2007) involucra tanto la apariencia como la experiencia. Los fieles suelen hacerse presentes en el templo con tenida formal y una presentación cuidada con atención, en particular los domingos, que es un día consagrado al culto. Su pulcritud en el vestir tiene el propósito de agradar a Dios y servir como señal de la *«nueva vida»*, expresión con la que designan los cambios de comportamiento que se espera de ellos como fruto de la fe.

Al entrar en *«la casa del Señor»*, los miembros de la iglesia acostumbran postrarse en el suelo como gesto de humildad y expresión de sometimiento ante la grandeza divina. De este modo, hacen reconocimiento de la patria potestad divina, que asume a los hombres como hijos de Dios y reconoce a los creyentes como hermanos en la fe. El acceso a los beneficios de esta filiación sobrenatural, al menos en cuanto al destino trascendente, aparece garantizado por el ejercicio de los principios de obediencia y fidelidad al Padre. Este marco de representaciones y las actitudes consecuentes se plasman en la acción ritual a través de los procesos de textualización corporal.

## Incorporación ritual

En el servicio religioso pentecostal asistimos a un proceso de incorporación del cuerpo en el texto ritual, entendido a esto como la inscripción de sus manifestaciones como componentes sustantivos de la comunicación sagrada. En las prácticas carismáticas, la acción simbólica extiende sus raíces sensibles en el espacio propioceptivo de la somatosemia. La atención a las funciones vegetativas, la lectura intencional de las señales epidérmicas, viscerales o arteriales buscan y producen sentido. La fisiología aparece así impregnada por las asociaciones cognitivas. Esta mediación se desarrolla progresivamente desde el inicio del culto que

puede plantearse a través de diversos procedimientos: la entonación de un himno de alabanza que exalta las virtudes de Dios, la lectura de un pasaje bíblico aleccionador o palabras de gratitud al Señor por parte de los oficiantes, que le reconocen como fuente de la vida y destino de los hombres. Una fórmula habitual es una invocación al Padre, seguida de su glorificación. Los miembros de la congregación se ponen de pie, alzan los brazos y extienden las manos mientras repiten al unísono: «¡Gloria a Dios!, ¡gloria a Dios!, ¡gloria a Dios!» o «¡Gloria a Dios, gloria al Padre, gloria al Espíritu Santo!».

Esta postura, con las extremidades superiores levantadas, la superficie sensible de las palmas de las manos alzada y desplegada hacia el cielo, constituye uno de los esquemas corporales característicos de la kinésica pentecostal o «*somatolalia*», como Rabanales (1954) llama al lenguaje corporal. Se trata de un acto de veneración, a través del que se expresa la fe, pero también de búsqueda de contacto perceptivo con la realidad divina. Su aprendizaje, como el de los otros esquemas corporales, se adquiere por imitación, pero requiere llenarse de sentido en los planos sensorial, semántico y emotivo. Ello supone la apropiación de los marcos de referencia, su uso para enfrentar las situaciones existenciales y la exploración y aprehensión sensible de la corporalidad. Entonces podemos decir que el gesto se encuentra impregnado de sentido.

La plegaria pentecostal muestra paradigmáticamente los procesos de textualización de la corporalidad. Se trata de un acto ritual propio del ciclo de apertura del culto, que expone la preeminencia de la función pragmática del rito. A través de ella se invita a los concurrentes a presentarse en forma personal ante Dios, para entregarle sus cargas. La oración constituye un ejercicio individualizado de invocación y solicitud, pero que se realiza en voz alta y de modo colectivo, cuya enunciación muestra un fuerte compromiso kinésico. Los asistentes se ponen de rodillas en el suelo, frente a sus bancas, e inclinan su cabeza en señal de reverencia, para pedirle a Dios.

El carácter enérgico y/o la tonalidad emotiva de la expresión revelan el anclaje biográfico de la oración. En ella los asistentes pasan revista a sus situaciones existenciales, exponen sus necesidades y revisan sus penurias, lo que supone la actualización de las emociones y síntomas asociados a ellas. En su reseña, se revive la angustia y activa el dolor. Por lo mismo, la oración actúa como un mecanismo de implicación de los sujetos

y de incorporación somática en la trama textual. En ella vemos la puesta en escena de un cuerpo dicente, un cuerpo que habla de las condiciones y situaciones sociobiográficas de sus pacientes, un cuerpo que, habitualmente, vive en los márgenes y se ve expuesto a privaciones y frustraciones; un cuerpo que encarna en forma de dolor y malestar la violencia social que supone la exclusión. Este cuerpo somatizador es la materia prima sobre la que trabaja el culto. Su eficacia simbólica consiste en la transformación de las emociones de entrada y la remisión de sus síntomas.

La plegaria es, igualmente, momento de *«quebrantamiento»* de los fieles carismáticos, a través del que se inicia el proceso de *«encarnación textual»*. *«Quebrantamiento»* designa a la pérdida de las resistencias del yo que inhiben el contacto espiritual, lo que permite a los fieles entregarse a los brazos del Señor en cuerpo y alma. Ello se revela en la plegaria inspirada, de expresividad ferviente, en ocasiones embargada en lágrimas, pero de experiencia gozosa. La superposición de voces produce un bullicio frenético, de contenido heteroglósico, donde las loas al Padre, glorificaciones y aleluyas se combinan con súplicas, gemidos, lamentos y llantos. En medio de este clamor colectivo, vibrante y confuso destaca la palabra de algunos líderes espirituales, por la fuerza de la enunciación, el grado de elaboración y claridad del mensaje. También se distingue con nitidez la voz de los oficiantes o coordinadores del culto, quienes dirigen la oración micrófono en mano.

A través de su discurso, los encargados del culto piden el respaldo de Dios para el trabajo que se va a iniciar y solicitan que su presencia sobrenatural *«colme el templo»*, *«toque los corazones»*, *«produzca discernimiento»* y *«obre sobre los cuerpos»*. Su alocución, habitualmente, incluye fórmulas exhortativas y reprensivas contra los demonios y potestades malignas enunciadas en el nombre de la divinidad. A través de ellas, la ejecución ritual se sitúa en el marco de una *«guerra espiritual»*. Este espacio acústico se acompaña de una intensa coreografía kinésica. El despliegue expresivo de los participantes involucra configuraciones del rictus, ademanes sensibles, gestos enfáticos, balanceos de tronco, movimientos de brazos y zapateos. Este trabajo corporal tanto como el verbal supone un esfuerzo físico e impone un importante gasto energético, que resulta de suyo eficaz por sus efectos catárticos. Al entregarle de este modo los problemas a Dios, los participantes dicen sentirse *«livianitos»* y quedar *«descansados en el Señor»*.

Terminada la oración congregacional, toma su lugar la música coral, que anima la vida litúrgica. Se trata de una de las principales formas que asume la adoración en el servicio religioso pentecostal y otro de sus mecanismos de textualización del cuerpo. Las letras de himnos y coros presentan los contenidos doctrinarios. Su entonación tiene un carácter realizativo, en tanto, la enunciación del canto lleva a cabo los actos rituales de comunicación con el trascendente, propios del culto. Al mismo tiempo, las líneas melódicas alegres y ritmos marcados estimulan la participación de los fieles, cuyo entusiasmo se contagia. La música contribuye a producir un ambiente de efervescencia colectiva y favorece las manifestaciones carismáticas que se consideran señales de la presencia del Espíritu Santo.

El repertorio pentecostal incluye *«himnos de alabanza»* que exaltan el nombre del Señor, *«himnos de exhortación»* que interpelan a los pecadores a abandonar sus errores, *«himnos de llamado»* que invitan a los gentiles a seguir los caminos de Dios, *«himnos de redención»* que tratan del cambio de vida cristiano, *«himnos de confianza»* que cantan a la seguridad que otorga Cristo, *«himnos de esperanza»* que hablan de la promesa de la vida eterna, *«coros espirituales»* o de *«avivamiento»* que relatan los hechos extraordinarios del Espíritu y buscan su presencia, *«coros de júbilo»* en los que se expresa una congregación exultante, *«himnos de guerra»* que plantean la confrontación espiritual con las fuerzas diabólicas, e *«himnos de victoria»* que proclaman el triunfo cristiano en esta guerra. Las secuencias de cánticos congregacionales pueden incluir varias alabanzas enlazadas por series corales, cuya puesta en escena requiere y suscita un importante trabajo corporal. La fuerza y armonía de su ejecución corporativa se tiene como señal del *«derramamiento espiritual»*, es decir, de la llegada y propagación entre los fieles de la Tercera Persona del Espíritu Santo, cuya fuerza anima íntimamente y da calidez a la expresión musical comunitaria.

En el culto, la música anida en los cuerpos y emana de ellos. Si bien la ejecución instrumental es de responsabilidad de los integrantes del coro eclesial, su interpretación es corporativa. En ella la iglesia se muestra como un cuerpo social y se sumerge en la experiencia del cuerpo vivo. Los fieles llevan siempre sus himnarios consigo al templo para cantarle al unísono a Dios u ofrecerle números especiales. De acuerdo con la perspectiva pentecostal, el canto debe ser *«con entendimiento y con espí-*

*ritu*. Sus contenidos deben servir a los fieles de tema de meditación y a través de su entonación buscar el encuentro con Dios, lo que implica un compromiso tanto cognitivo como emotivo. De allí que las canciones se interpreten de modo ferviente, con intensidad sonora y acompañadas de una profusa gestualidad. Cantar también es un ejercicio físico que demanda un esfuerzo abdominal para el uso del diafragma en el control de la respiración. Los patrones motores propios de la actividad kinésica acoplada a la música hacen más evidente el desempeño corpóreo. Este despliegue expresivo es capaz de suscitar momentos de euforia que decantan en un estado de placidez.

Mientras la plegaria pentecostal provee una experiencia catártica, por su carácter liberador, la práctica coral es reconfortante del ánimo y revitalizante, porque estimula psíquica y fisiológicamente. La música ayuda a la producción de endorfinas que generan una sensación de bienestar y placer. La armonía de los acordes y la alegría de las líneas melódicas contagian energía; los contenidos de la composición lírica resultan alentadores, porque destacan valores positivos y promueven esperanzas. Por su carácter motivador, por su capacidad de integrar a la congregación e implicar somáticamente a sus miembros, la música es usada en los cultos pentecostales como uno de los dispositivos de textualización del cuerpo, a través del que se produce la corporización de lo sagrado.

Cuando se desarrolla la adoración musical, es posible ver a los devotos llorando con los brazos alzados y las palmas de las manos abiertas, como si quisieran tocar a Dios. Sus lágrimas no son por dolor sino porque se ha iniciado el «gozo en el Señor», que los fieles caracterizan como un sentimiento de felicidad que los embarga y conmueve. Es una de las manifestaciones de la gracia del Espíritu Santo, que suele preceder a las experiencias extáticas, conocidas como *dones espirituales*. Con los ojos cerrados y el ceño fruncido, los rostros de otros participantes muestran un estado de concentración, cuyo rigor tensiona el rictus, mientras hablan a viva voz con el Señor, en medio del concierto. El semblante de algunos se llena de regocijo, al tiempo que agradecen al Señor. Sus protagonistas declaran sentirse prendados por una presencia interior, que los acaricia o abraza. El estado de ánimo va *in crescendo* a través de la progresión de los coros de júbilo y avivamiento, que buscan el «*derramamiento espiritual*». Los pentecostales denominan de este modo al descenso del Espíritu Santo sobre la congregación y su difusión entre sus miembros.

El ambiente es atizado a través de la estimulación sonora y el empleo de significantes alusivos a hechos prodigiosos que preludian su aparición: «*Poder, maravilloso poder / que siento yo en mi ser. / Yo siento el poder, / del día de Pentecostés. / Poder, maravilloso poder*», cantan los fieles. Entre los acordes, se escucha la invocación vehemente de la presencia divina, acompañada de una intensa actividad kinésica. Es el clamor de los «*instrumentos del Señor*», como se llama a los beneficiarios de los dones a través de los que la Tercera Persona de la Trinidad se demuestra en el templo. Irrumpen entonces locuciones inescrutables. Es la manifestación del don de lenguas que confirma que «*Dios está aquí*». En este contexto, la glosolalia –hablar oscuro– se considera un discurso enunciado en lenguajes perdidos o ignotos, que algunos califican como «*lenguas angélicas*», que el Todopoderoso coloca en boca de sus hijos. Por su carácter desaforado, las fórmulas lingüísticas ininteligibles resultan significantes conspicuos y opacos, que llaman la atención por el carácter extraordinario de su expresión.

## Retórica de la presencia

La aparición pública del Espíritu Santo en el templo no ocurre de manera directa e inmediata, sino a través de la actividad expresiva y la experiencia de los creyentes expuesta frente a la congregación. Como apunta un himno: «*Oh, mi Dios es real, real en ti*». El «*hablar en lenguas*» se identifica como una de las señales de su presencia. Si bien la Biblia (1 Corintios 14: 21) destaca la importancia de su interpretación, ello rara vez ocurre en los servicios cúltricos. Lo significativo, por lo tanto, no es el contenido del mensaje sino lo que su enunciación revela. Lo mismo ocurre con la «*danza espiritual*», que algunos «*instrumentos divinos*» despliegan prendados por su fuerza, animando con su coreografía la adoración musical. Goodman (1974) califica el primero de estos comportamientos como «*disociación hiperactiva*». Bourguignon (1980) extiende esta conceptualización a la danza. Con ella nos situamos en el campo de los estados alterados de conciencia.

El término «*disociación*» proviene de la psiquiatría, donde se lo emplea para describir fenómenos de escisión de la conciencia que tienen como signos distintivos las alteraciones de la memoria, percepción e identidad

(Seligman y Kirmayer 2008). El análisis de la disociación se ha centrado en sus aspectos psicopatológicos que tiene en la amnesia, la despersonalización y las identidades múltiples algunas de sus manifestaciones extremas. No obstante, se trata de un mecanismo normal de regulación del flujo de la atención y la información que se emplea como recurso defensivo ante situaciones que amenazan al yo y que permiten su superación. Como destaca Richards (1990), por lo mismo posee un potencial terapéutico y transformador.

Más recientemente, Kavan (2004) discute que el don de lenguas implique la alteración de la conciencia. Plantea, en cambio, que se trata de un comportamiento voluntario adecuado al contexto. Desde nuestra perspectiva, el desempeño carismático no se constituye con la simple ejecución de la conducta o su realización mimética. Se requiere su impregnación de sentido sobre la base de la experiencia de cierto nivel de extrañamiento. Dicho de otro modo, se trata de una configuración corporizada, que supone un tipo somático de atención, como plantea Csordas (2002), de modo que el propio organismo produce señales y se vuelve fuente de información. Sus protagonistas se distinguen por una participación entusiasta en la acción ritual, a través de la que buscan el encuentro con la divinidad: destacan por el canto vehemente, el fervor en la oración, la exacerbación del comportamiento kinésico y un despliegue emotivo que los sacude y conmueve.

La presentación de los carismas suele ser el corolario de la inmersión del sujeto en una serie de ejercicios espirituales, que los conduce a la experiencia mística de la comunión con Dios. La manifestación de los dones tiene, por lo tanto, un intenso correlato interior. Al igual que los danzantes en el espíritu, los hablantes de lenguas extrañas dicen sentirse prendados por una fuerza externa que los arrebató o posee, pero a la vez los llena de goce. Se trata, en consecuencia, de actuaciones que, si bien son buscadas sistemáticamente por los fieles, de acuerdo con su experiencia éstas se sitúan más allá de la voluntad personal, lo que constituye uno de los síntomas de la disociación.

El *habitus* carismático supone –parafraseando a Eliade (1993)– el dominio de las técnicas del éxtasis. Las cadenas de oración, el uso de patrones rítmicos recurrentes, la hiperventilación que exige el canto, el ayuno y la vigilia contribuyen a inducir estados de *trance* ritual. Derivado etimológicamente del latín *transire* –que significa *transitar*,

«pasar»-, este término designa la entrada de los participantes del rito en particulares estados de conciencia (Toro 2008), de modo que las representaciones culturales se asocian con los procesos psicofisiológicos caracterizados bajo el tipo lógico «disociación» (Rouget 1985). En términos neurológicos, el trance se explica por la lateralización del sistema nervioso central (Lex 1979). Los mecanismos de la comunicación ritual activan el hemisferio cerebral derecho, responsable de la producción de imágenes globales, de la comunicación no verbal y expresión de las emociones. Al mismo tiempo, sus operaciones bloquean el hemisferio izquierdo que se encarga de las operaciones lógicas y de los procesos de racionalización (Watzlawick 1994).

Las experiencias de trance constituyen un fenómeno orgánico culturalmente modelado que, como destaca Lex (1979: 118),

*surge de la manipulación de las estructuras neurofisiológicas universales del cuerpo humano, se halla dentro del potencial de conducta de todos los seres humanos normales y funciona como un mecanismo terapéutico para individuos y grupos.*

Entre sus marcadores psicosomáticos habituales se encuentran las alteraciones del pensamiento, un sentido del tiempo modificado, pérdida del autocontrol, cambios en la imagen corporal, modificaciones en el tono emocional, sentido de lo inefable, sensación de rejuvenecimiento o fortalecimiento, hipersugestibilidad (Bourguignon 1973), que encontramos, igualmente, presentes entre los participantes del culto. Ellos son la base de las experiencias «trascendentales» o de «contacto místico».

La gracia del Espíritu Santo toca y se aposenta en el cuerpo pentecostal. Este proceso de corporización es un componente sustantivo de su trama ritual. La encarnación textual es una pieza significativa constitutiva del culto como sistema comunicativo. Los procesos emotivos, marcadores psicosomáticos y comportamientos disociados son componentes sustantivos de textura de la liturgia pentecostal. A través de ellos se verifica el advenimiento del Espíritu Santo ante la congregación. Estos eventos forman parte de la «retórica de la presencia» (Moulian 2007), como denominamos al conjunto de los procedimientos comunicativos a través de los que se escenifica la actuación de la Tercera Persona de la Trinidad en el templo. En la perspectiva pentecostal, la propia eferescencia ritual y la expresividad emotiva de los fieles son señales de la

inmediatez del Espíritu Santo; en tanto, la manifestación de los dones es la evidencia confirmatoria de su llegada.

En términos de la semiótica peirciana (Peirce 1974), se denomina *«índices»* a estos instrumentos semióticos en los que las formas significantes o *«representamen»* expresan un vínculo natural (causal) con su objeto o indican la presencia allí del referente significado. En términos retóricos, este desempeño figurativo, cuando el Espíritu se manifiesta por contigüidad (contacto) en el proceder de los fieles, se tipifica como metonímico (Poewe 1989). Tenemos así que la inmediatez de Dios, que se vive en la experiencia interiorizada de los creyentes, aparece mediada ante la congregación por su testimonio o comportamiento. Así ocurre, por ejemplo, en las profecías que constituyen una paráfrasis divina, en la que el Señor habla por boca de sus devotos, que se encargan de compartir su mensaje –previamente recibido, por revelación, sueño o intuición sensible–, ante los asistentes al templo. Otro tanto ocurre con la palabra inspirada de los predicadores, considerada un discurso que entrega el Padre, pero que se realiza a través de la alocución de los evangelistas. Una manifestación extrema de esta actuación traspuesta es la figura retórica de la personificación divina, en el que Dios toma posesión de uno de sus hijos para hablar en primera persona desde su cuerpo y voz. Es el verbo encarnado.

Su opositor, Satanás, también se representa corporizado en el culto. Uno de los dilemas pentecostales básicos es el *«discernimiento de los espíritus»*, que supone establecer la naturaleza de las entidades que se presentan en el templo. En la perspectiva teológica pentecostal, el contexto de la guerra espiritual impulsa al demonio a confundir a los cristianos y entrometerse en sus cosas. Las profecías y personificaciones, las emociones y actuaciones espirituales no siempre vienen del Señor. Su engaño puede conducir a errores en la vida de la iglesia. Satanás provoca, pero también azota. A él se le atribuye la causa de los malestares, penurias y dolencias que los fieles y neófitos traen al templo. Son los estigmas de la carne, que se expresan en su debilidad y degradación. Las posesiones demoníacas son los casos más extremos. En ellos, el maligno se apodera del cuerpo de sus víctimas, conduciéndolas hasta estados mórbidos y comportamientos patológicos de ribetes espectaculares, con convulsiones, vómitos, insultos y golpes que atizan a la congregación. El culto se plantea como escenario de combate sobrenatural, donde el Espíritu

Santo obra para curar enfermedades y producir liberaciones espirituales. Un espacio donde los dramas personales adquieren un carácter cosmológico. El pentecostalismo ofrece un reencuadre interpretativo de los avatares sociobiográficos, que se sitúan en la perspectiva de la dialéctica espiritual. En este marco, el texto ritual se perfila como una herramienta de acción eficaz para enfrentar los problemas.

La estructura semántica del culto define la *«exhortación de la palabra»* del Señor como el acto litúrgico central. Para los pentecostales, a través de ella Dios habla a la gente de una manera eficaz. En su perspectiva, la lectura de la Biblia y su consecuente interpretación por parte de los predicadores se dirige de manera especial a los asistentes, para exhortarles, aconsejarles o consolarles y tocar sus vidas. Es la *«administración de la Palabra»* desde donde la divinidad entrega a cada uno su mensaje transformador. No obstante, la estructura pragmática del culto sitúa al acto de *«administración espiritual»*, subsiguiente, como clímax ritual. Es el momento en el que el Espíritu Santo actúa en el culto para atender las necesidades de los requirentes, obrando milagros en sus vidas. Ello se verifica a través de la imposición de manos por parte de *«instrumentos del Señor»* dotados del don de sanidad. Se trata, una vez más, de una actuación mediada que podemos conceptualizar en términos retóricos como *«parapraxis»*. En el lenguaje cúltico, se le denomina también *«unción espiritual»*, debido a que se considera que por medio del contacto de sus administradores cae sobre los pacientes el Espíritu Santo.

Desde el púlpito, los predicadores ofrecen la oportunidad de pasar frente al estrado a quienes se sientan afligidos o enfermos. *«Usted que está enfermo, usted que se siente acongojado, usted que está sufriendo, el Señor está aquí para atender sus necesidades y resolver sus carencias. Él todo lo puede»*. Quienes dan el paso al frente asumen la condición de necesidad que cifra sus expectativas. Cada cual pide a los oficiantes que intercedan ante el Señor para enfrentar sus dolencias. La acción de sanidad divina y liberación espiritual arremete contra el demonio con una plegaria exhortativa, acompañada de manifestaciones de lenguas extrañas, que ponen la impronta divina. Su discurso se reviste de imágenes simbólicas que sirven de significantes de poder (la sangre de Cristo, los clavos de la cruz, el manto sagrado) y adopta un carácter performativo (quema, sana, salva), en tanto realizan las acciones a través de la enunciación.

El texto encarnado por los operadores rituales da paso a la encarnación textual de los requirentes. La acción significativa de los primeros deviene en síntomas revestidos de significado por los segundos. Los estímulos táctiles y auditivos gatillan o se acoplan a procesos emotivos, orientan procesos perceptivos hacia la búsqueda de las señales que confirmen las expectativas y previsiones. Es el momento en el que la experiencia propioceptiva de los destinatarios toma el relevo de la retórica de la enunciación y la sensibilidad somática se sitúa en el primer plano de la acción.

Los estados emotivos en que se sumergen y las sensaciones que experimentan los participantes son interpretados como señales de la acción de Dios. Unos se ven conmovidos, otros quedan estupefactos; algunos se sienten electrizados en el momento de la unción, se les pone la piel de gallina, tienen escalofríos o bien se sienten acalorados y sudorosos, acariaciados o abrazados por una corriente de aire tibio perfumado o tomados por una luz interior que deja huellas sensibles duraderas. En tanto, sus síntomas de entrada al culto ceden lugar a una sensación de bienestar o alivio. La experiencia de la sanidad divina queda registrada en impresión somática epidérmica o visceral. El magisterio del Espíritu Santo se confirma en las susceptibilidades de la corporalidad.

El modelo del *«cuerpo espiritualizado»* que domina en el culto extiende certificado de validez al modelo del *«cuerpo santificado»* que gobierna la vida cotidiana de los fieles. El primero se muestra rutilante, extasiado, emotivo, guiado por el principio de libertad para la búsqueda de Dios en la adoración, explorando los caminos de la sensibilidad. Su derrotero místico muestra, sin embargo, una preocupación por la vida inmanente, expuesta en las funciones pragmáticas del culto. El segundo es disciplinado, moderado, ascético, busca el alejamiento de la carne y de los placeres temporales del mundo a favor de un destino trascendente. El eje de la socialización pentecostal se encuentra en la reproducción de la experiencia corporizada de lo sagrado, donde las representaciones carismáticas se encuentran somatizadas. Ello, porque la legitimación del ejercicio de control del cuerpo humano en el plano temporal requiere la validación empírica del credo. La trama litúrgica del culto ofrece a los asistentes esta confirmación, a través de estrategias retóricas que modelan las experiencias de incorporación del cuerpo y encarnación textual.

# Emociones terapéuticas: el «gozo en el espíritu», fenomenología e interpretación neurobiológica





Para los pentecostales, el «gozo» es una experiencia de comunión con el Espíritu Santo en la que se establece una relación íntima y directa con Dios, que los conmueve y produce sensaciones de felicidad, plenitud, paz interior y, en ocasiones, los lleva a un éxtasis sagrado. Su vivencia se exterioriza en forma de llanto catártico o risa de avivamiento, se asocia a expresiones de júbilo como el clamor, el baile y la alabanza, y puede dar paso a estados disociados, que la antropología tipifica de trance o estados de posesión espiritual. Como resultado de ello, sus protagonistas informan sensaciones de bienestar, revitalización y eliminación de síntomas molestos. Este ensayo aborda la fenomenología del gozo espiritual, poniendo énfasis en sus manifestaciones corporales y ofrece una interpretación neurobiológica de sus virtudes terapéuticas. Los datos que exponemos se originan en el proyecto Fondecyt «*Éxtasis del don y estigmas de posesión en el culto pentecostal: poiética y política de la corporalidad desde la perspectiva de la mediación*». Ellos han sido obtenidos a través de una estrategia de estudio de casos que tiene como unidades de análisis a líderes carismáticos y fieles dotados de dones espirituales, que participan en iglesias o ministerios pentecostales en la Región de Los Ríos, al sur de Chile. Como técnicas de recolección de información hemos empleado la observación participante y entrevistas semiestructuradas que indagan sistemáticamente la dimensión somática de la experiencia espiritual.

Las emociones son complejos fenómenos mediadores que articulan estados corporales, sistemas cognitivos y dispositivos de expresión, ofreciendo diversas entradas y múltiples recorridos de doble vía para desplazarse entre estas dimensiones. Por lo mismo, advierte Turner (2007), ellas se nos aparecen de diversas maneras. En términos biológicos, como respuestas fisiológicas frente a los estímulos del ambiente. Como un fenómeno cognitivo, en forma de sentimientos conscientes suscitados por objetos o situaciones. Como medio de comunicación, por los componentes expresivos que, a través de la gestualidad del rostro y el cuerpo, informan sobre los estados internos. En términos culturales, por los significados atribuidos a estos estados. Como dice Damasio (1996: 152), ellas «*hacen de puente entre los procesos racionales e irracionales, entre las estructuras corticales y subcorticales*».

Las emociones anudan lo orgánico con lo simbólico. Por lo mismo, constituyen poderosos instrumentos en la construcción social de la rea-

lidad, que permite la sedimentación corporal de los constructos. Ellas juegan un papel particularmente relevante en el campo de la religión, ofreciendo la experiencia propioceptiva validatoria de los modelos cosmogónicos. El «teatro de las emociones» es, por lo mismo, una de las principales vías de acceso a la trascendencia. En las emociones encontramos el hilo de plata tendido entre los procesos socioculturales y los psicobiológicos. Esto se pone en evidencia en la transducción del *soma* en *sema* y el devenir de los significados en síntomas. Las configuraciones emotivas comportan una trama biopolítica que activa y reviste a las respuestas fisiológicas con el ropaje de los predicados culturales, que aparecen naturalizados en el proceso de somatización del sentido. La resonancia corporal de la emoción sitúa a las representaciones sociocognitivas en nuestra experiencia *bio*-gráfica como verdades evidentes y potentes. En este texto abordamos las formas de la integración, es decir, las mediaciones entre lo biológico y lo social en la trama emotiva propias del culto pentecostal.

La religiosidad pentecostal se caracteriza por la propiciación de la experiencia enteógena, en la que Dios se hace presente en la vivencia interiorizada de los fieles a través de manifestaciones propioceptivas fisiológicas, sintomáticas y afectivas. Su actitud se encuentra marcada por lo que Csordas (2002) denomina los «*modos somáticos de atención*», que focalizan en el cuerpo la búsqueda de las señales sobrenaturales. Los pentecostales aspiran a alcanzar la comunión mística, en la que se ven fusionados con la divinidad, colmados por su fuerza espiritual. El éxtasis religioso se expresa a través de estados disociados con componentes somatomorfos, durante los que sus protagonistas se sienten poseídos y afirman actuar movidos por la fuerza de Dios. Éstos se propician a través del ejercicio persistente de la oración, el uso del canto congregacional, el ayuno y la vigilia.

La manifestación de estos episodios de disociación se acompaña por intensos estados emotivos, que se ven estimulados por las situaciones de crisis vitales que suelen llevar los asistentes al culto. Los pentecostales interpretan el correlato somático de estos estados como evidencia del emplazamiento de Dios que toma dominio o toca sus cuerpos y desata sus emociones. Ante los ojos de la congregación, en el espacio público del templo, esto se hace evidente en la tonalidad afectiva de los participantes y la ejecución de comportamientos *sui generis* que se consideran dones del Espíritu. Poewe (1989) denomina a esto «*la estructura metoní-*

*mica de la religiosidad carismática* puesto que en la perspectiva de este sistema religioso la activación somática se produce por la contigüidad del Espíritu Santo. Dios se aparece aquí de manera sintomática y se manifiesta a través de los propios fieles.

La teología de la presencia que afirma la existencia de un Dios vivo, activo, presente en el culto es uno de los factores de éxito de esta alternativa religiosa. Ello se expresa, en el plano ritual, en una liturgia que procura la confirmación del credo en vivencia directa y personalizada de la divinidad. El pentecostalismo cultiva las manifestaciones extáticas a través de las que el Espíritu Santo se pone en escena, para actuar dramáticamente ante y entre la congregación reunida en el templo. Como «instrumentos del Señor» se conoce a aquellos fieles cuya competencia mística –signada como dones espirituales– se activa por la gracia divina para demostrarse y/o actuar por intermedio suyo sobre la iglesia. El carácter pragmático que asume el culto es uno de sus principales atractores.

## El poder de las emociones

El pentecostalismo predica un evangelio de poder, cuya capacidad milagrosa se pone a prueba en su eficacia para cambiar la vida de las personas y resolver sus enfermedades físicas y anímicas. El servicio religioso se ofrece como un espacio de «*administración espiritual*» en el que el Espíritu Santo interviene para dar respuesta a los requerimientos personalizados de los asistentes. La presentación de necesidades humanas asume un papel central en el orden litúrgico, que se aboca al servicio de los concurrentes, atendiendo a las solicitudes y preocupaciones de su vida inmanente, por sobre sus aspiraciones escatológicas. El pentecostalismo no sólo entrega un mensaje esperanzador con promesas para la otra vida, sino una praxis que se muestra eficaz en proveer sanidades de cuerpo y alma, de las que dan testimonio las narrativas y trayectorias de vida de los fieles. Estos resultados, considerados milagrosos, son conocidos como las «*obras del Espíritu*».

En el culto pentecostal, la religiosidad se vive corporalmente y muestra efectos terapéuticos. Las emociones juegan un papel central en el proceso de somatización ritual. A través de ellas se verifica el emplazamiento de la corporeidad a la trama comunicativa del rito, de modo que

el cuerpo se incorpora en la textura del servicio religioso. A la vez, ellas abren las puertas a los procesos de encarnación del texto litúrgico por el que las prácticas significantes devienen en síntomas. Las emociones son fenómenos corporizados, respuestas del organismo ante los cambios del ambiente. Como plantea Damasio (2000), el cuerpo es el teatro de las emociones. Pese a su plasticidad y variabilidad cultural, éstas consisten en procesos biológicos que dependen de mecanismos cerebrales innatos y desempeñan funciones reguladoras adaptativas. Las emociones tienen como medio de comunicación al sistema nervioso autónomo y endocrino y a nuestro medio interno como escenario de actuación. Su activación supone un compromiso visceral, vestibular, musculoesquelético, como nos dice este autor, e implica una modificación de los parámetros fisiológicos, entre los que se incluyen la frecuencia cardíaca, la presión sanguínea, la temperatura y la transpiración, entre otros.

La preeminencia de la corporalidad en la fenomenología de las emociones se encuentra destacada en los trabajos seminales de James (1916) y Lange (1911). En sus **Principios de Psicología**, James sostiene que las reacciones somáticas preceden a los estados emotivos. En palabras del autor, «*el cambio corporal sigue directamente de la percepción del hecho excitante y la emoción es nuestra sensación de los mismos cambios mientras ellos ocurren*» (1916: 426). Aunque sobre la base de distintos fundamentos orgánicos, ambos autores argumentan el origen biológico de la emoción. Si bien sus explicaciones funcionales han sido superadas, las observaciones fenomenológicas sobre el componente físico de éstas mantienen plenamente su validez. Como apuntan Davidson, Jackson y Kalin (2000: 891), dos componentes de la teoría James han sido corroborados empíricamente: **i**) la respuesta fisiológica a los estímulos antecede a la experiencia emocional, y **ii**) la respuesta fisiológica provee la base de la respuesta emocional. Dicho de otro modo, «*sin el componente fisiológico no hay experiencia emocional*».

El cuerpo va por delante de nuestra conciencia, lo que sucede no sólo en el campo de las emociones sino en los procesos cognitivos. Según Damasio (1996), éste juega un papel activo en los procesos de toma de decisiones, donde la selección de las alternativas o toma de posiciones se resuelve a partir de «*marcadores somáticos*». Expuesto en otros términos, nuestro cuerpo decide por nosotros. La corporalidad tiene sus propios modos cognitivos que no dependen de los sistemas de representa-

ciones mentales (Norris 2005). Un tipo de cognición no verbal que opera sobre la base de los niveles subcorticales del cerebro y que se expresa en sus propios lenguajes. Al respecto, resulta revelador que la producción de síntomas psicósomáticos sea la forma más frecuente de expresar los conflictos personales, por sobre los trastornos afectivos (Kirmayer 1984).

Para Damasio (2000), el ingreso de la emoción al campo de la conciencia configura los sentimientos, lo que supone el procesamiento de esta información somática en zonas corticales y subcorticales del cerebro, que producen una representación de ella. El sentimiento constituye, por lo tanto, una experiencia somatognósica, en la que tomamos conciencia de la emoción. Éste es uno de los momentos en que las etiquetas lingüísticas y las construcciones culturales entran en el juego de las emociones, revisiéndolas de sentido. Los estados fisiológicos sirven de significantes en los procesos de producción social de significados.

Otro momento en que interviene la cultura es la selección de las percepciones de entrada que estimulan las respuestas corporales. La vemos aún en el caso de las llamadas emociones básicas (alegría, tristeza, miedo, ira, sorpresa, repugnancia) consideradas universales o «emociones evolutivas», puesto que pueden activarse a partir de disposiciones innatas fijadas en el curso de la evolución. No obstante, su gatillamiento se modela culturalmente en el aprendizaje de las valoraciones socioculturales de objetos, situaciones y constructos, de modo que el miedo puede disiparse por la violación de un tabú, la ira frente a una ofensa simbólica, la alegría por las señales de buen augurio o una presencia espiritual.

Turner (2007) destaca que las emociones pueden manifestarse con diversa intensidad, lo que da lugar a distintos sentimientos. Las emociones básicas poseen además capacidad combinatoria en variedad de fórmulas que configuran emociones secundarias, en cuyo diseño interviene el cincelado de la cultura. Éste también interviene de modo significativo en el plano de la expresión, que se ve modelado de acuerdo con las normas socioculturales que lo incentivan o reprimen.

Las emociones son procesos de transformación que se activan a través de múltiples entradas. Lo habitual es que el procesamiento inconsciente o consciente de estímulos perceptivos gatille cambios corporales que producen sentimientos y dan lugar a expresiones emotivas. No obstante, tanto la evocación de los sentimientos como la adopción de los patrones expresivos de la emoción pueden producir la activación de los estados

somáticos propios de ésta. Como destaca Norris (2005: 186) su uso en el espacio ritual se debe a que ellas pueden ser «*recordadas y vueltas a sentir en el presente*». La educación de las emociones es una de las formas básicas como se transmite la cultura. Ellas pueden ser activadas desde la mente y la comunicación, y son susceptibles de ser aprendidas.

## Emociones consagradas

Las emociones son un componente sustantivo de las experiencias religiosas, como argumenta Pyysiäinen (2001: 71), quien sugiere que éstas se pueden comprender simplemente «*como una reacción emocional a las representaciones religiosas*». Las emociones pueden ser movilizadas en el culto y empleadas como material signifiante, de carácter indexal (Peirce 1974), de unos contenidos canónicos que se presentan de este modo encarnados biográficamente y erigidos en verdad vital. Esto es lo que ocurre en el culto pentecostal, en las congregaciones de corte espiritual, que viven los prodigios del Espíritu Santo como vía para la restauración y la sanidad. La textura de las emociones se vuelve así una vía hacia la trascendencia, en la que la comunión mística permite acceder al «gozo del espíritu», un estado de plenitud y bienestar, en el que desde la perspectiva del evangelismo carismático se disuelven los límites del cuerpo físico en contacto con la divinidad.

El carácter regulador de las emociones hace su trabajo en el culto. La eficacia simbólica que muestra éste se debe en buena parte a su capacidad de administrar los estados emotivos. Sus participantes se sumergen en un viaje por sus emociones, en las que éstas se evocan, activan, comunican y transforman. Un itinerario que va de la angustia al éxtasis y provee a sus protagonistas de sensaciones de alegría, fortaleza y bienestar y sentimiento de confianza. Para participar exitosamente en este tránsito anímico es necesario alcanzar lo que los pentecostales denominan «libertad». Con este concepto aluden al desprendimiento de las ataduras y cargas del cuerpo carnal para desarrollar el cuerpo espiritual.

Según Rubia (2007: 163), en términos neurofisiológicos, un recorrido como éste exige la liberación de los controles corticales que inhiben la actividad emotiva a cargo de la zona mesolímbica del cerebro medio. En palabras del autor: «*No parece ilógico que cuando la corteza cerebral se desa-*

*rolla tenga que inhibir estructuras más arcaicas».* Como evidencia de esto encontramos que el daño en ciertas zonas de la corteza cerebral, como la corteza prefrontal o la corteza temporal, se acompaña de una desinhibición en la conducta sexual y social. El neurólogo inglés John Hughlings Jackson califica esta situación como una *liberación* (*release*) de funciones inhibidas (en Rubia *op. cit.*). Es lo que sucede en los rituales carismáticos.

En el culto, la liberación de la función emotiva se inicia con lo que los pentecostales denominan «quebrantamiento», marcado –habitualmente– por la manifestación de estados angustiosos. Con este término designan a la desactivación de los mecanismos de defensa del yo que inhiben la comunicación afectiva. El quebrantamiento es una ruptura de las resistencias del ego, que reconoce su condición de vulnerabilidad, asume la necesidad de un Padre Divino al que se entrega en búsqueda de ayuda. Ello supone la expresión pública de los estados emotivos que los concurrentes llevan al culto, en un proceso que resulta catártico y que los pentecostales consideran señal de espiritualidad. Por ello, los pastores exhortan al quebrantamiento, poniendo como ejemplo a aquellos que enjugan sus lágrimas sobre el proscenio. Podemos verlo desde la presentación de los fieles en el templo, humillándose frente al púlpito; durante la oración, en medio de la adoración o en el momento de la administración espiritual.

En la perspectiva pentecostal, el templo es un espacio para presentarle los problemas a Dios y dejar en sus manos las cargas y aflicciones. Los asistentes recorren los problemas que los aquejan y reviven las emociones asociadas a ellas. Es común ver a los concurrentes lamentarse y sollozar acongojados por la evocación de las situaciones que enfrentan y clamar a Dios para su solución. Llorar es considerado aquí una muestra de sensibilidad y humildad de corazón, pero también una forma de descarga a través de la cual se van echando afuera los problemas.

En términos neurobiológicos, llorar se considera una respuesta del organismo adecuada para enfrentar las situaciones de estrés. Frey y Langseth (1985) muestran que las lágrimas contribuyen a la eliminación de sustancias secretadas en situaciones de tensión. Entre éstas se cuentan hormonas y neurotransmisores como la adrenalina y noradrenalina, cuya acción contribuye a acelerar el ritmo cardíaco, aumenta la presión arterial y el flujo sanguíneo a los músculos. Otras investigaciones señalan que tras el llanto disminuye la frecuencia cardíaca, bajan la presión

y la temperatura corporal y mejora la sincronización de las ondas cerebrales (Karle, Corriere y Hart 1973; Woldenberg *et al.* 1976). El efecto catártico de las lágrimas ha sido planteado desde la antigüedad clásica (Corrigan 2008).

En esta perspectiva, la función del llanto sería homeostática. La sensación que deja es la de relajación. No obstante, las lágrimas de quebrantamiento ponen en evidencia la activación de los estados angustiosos asociados al estrés, que se reviven en el culto. Al presentar sus problemas a Dios, los asistentes visitan afectivamente sus traumas, conflictos y carencias. El teatro de las emociones se desplaza desde el cuerpo al templo, creando un ambiente de emotividad. El espacio acústico se cubre de gemidos, lamentaciones y un clamor colectivo. En ocasiones, algunos participantes se ven sumidos en un llanto aflictivo profundo y prolongado que termina en un ataque de carcajadas. Los pentecostales lo denominan *«risa divina»* o *«risa de avivamiento»*. En términos neurobiológicos, esto se explica como un mecanismo defensivo tendiente a protegernos de los efectos perniciosos del sufrimiento persistente. Como plantea Cyrulnik (2007: 205), en el cerebro los extremos opuestos tienden a juntarse:

*Si la angustia y el éxtasis con frecuencia se asocian, probablemente se deba a que las zonas del cerebro alertadas son vecinas en la zona singular y a que una estimulación afectiva intensa se difunde en la franja cercana y la enciende a la vez. Ahora bien, los grandes místicos son grandes torturados que por oleadas fluctúan hacia el éxtasis divino.*

Quienes reciben esta unción se ven desbordados por una risa incontenible que puede hacerlos revolcarse en el suelo y hasta perder el control de sus esfínteres –según palabras de un pastor–, lo que en buen chileno se dice *«cagarse de la risa»*. Los efectos de esta incontinencia expresiva son en sí mismos beneficiosos. La risa se asocia a la producción de endorfinas, sustancias opioides producidas por el organismo, que poseen efectos analgésicos y producen una sensación de bienestar. Éstas se conocen también como hormonas de la felicidad. Las investigaciones de Berk (2004) muestran sus efectos beneficiosos sobre el sistema inmunitario y su contribución a disminuir las hormonas asociadas al estrés. Los estudios de Fry y Savin (1988) destacan su contribución al funcionamiento del corazón y el sistema circulatorio.

Esta capacidad terapéutica se encuentra avizorada en la Biblia: «*El corazón alegre constituye buen remedio; mas el espíritu triste seca los huesos*» (Proverbios 17: 22). También se encuentra aquí visualizada la concatenación entre la risa y la angustia: «*Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis*» (Lucas 6: 21); «*De cierto de cierto os digo, que vosotros lloraréis y lamentaréis, y el mundo se alegrará, pero aunque vosotros estéis tristes, vuestra tristeza se convertirá en gozo*» (Juan 16: 20).

En el servicio pentecostal, el quebrantamiento espiritual da paso a sensaciones de paz interior y bienestar. Este sistema ritual se orienta a la búsqueda del «*gozo en el Espíritu Santo*», como denominan al estado de comunión mística, a través de la adoración. Con este nombre designan a los actos del culto, entre los que juegan un papel central la alabanza musical y la oración, que suelen alternarse en el orden de la liturgia. Se trata de formas complementarias de comunicación con Dios y vías alternativas para alcanzar el éxtasis. En términos cuantitativos, la música congregacional es la actividad que ocupa mayor tiempo en el culto. En términos cualitativos, se trata de uno de los mecanismos de inducción de estados emotivos y experiencias enteógenas que, como dicen los pentecostales, «*ayudan a navegar por los ríos del Espíritu*».

La música es una de las principales vías de textualización del cuerpo, a través de las que la corporeidad se hace parte de la trama litúrgica. Su ejecución constituye un ejercicio congregacional, en el que la iglesia se muestra como un órgano social. El cuerpo de cada uno de los fieles es aquí una pieza del conjunto coral. Los concurrentes entonan con entusiasmo unos temas que conocen de memoria o que siguen con el himnario en la mano, de modo de poder participar en el canto. El paradigma pentecostal plantea que su interpretación debe ser con discernimiento y con espíritu.

El contenido doctrinario de las letras debe asumirse de modo reflexivo, pero además enunciarse con un tono emotivo propio de los actos de devoción que realizan. La música es aquí un modo de rendir culto a Dios y una vía de entrar en contacto con Él. Su repertorio presenta diversos tipos de piezas diseñadas con este propósito. La secuencia suele iniciarse con *himnos de adoración*, caracterizados por líneas melódicas lentas, que procuran sensibilizar a los participantes en su expresión de amor al Padre. Le siguen *himnos de alabanza*, caracterizados por líneas melódicas más rápidas que activan a la congregación, en los que se exaltan las



virtudes divinas y enaltecen su nombre. El conjunto puede incluir *«himnos de confirmación»*, que reafirman la palabra sagrada cantando a las obras del Señor; *«himnos de esperanza»*, que hablan de la promesa de salvación y vida eterna para los fieles; *«himnos de guerra»*, que refieren a la confrontación espiritual con las fuerzas diabólicas; *«himnos de victoria»*, que proclaman el triunfo cristiano en esta guerra; *«coros espirituales»* o de *«avivamiento»*, que relatan milagros y prodigios del Espíritu y buscan su presencia; *«coros de júbilo»* en los que se manifiesta una congregación exultante ante la presencia del Señor.

El encargado de coro es el responsable de la *«administración musical»*, como se denomina a la selección de los temas adecuados para las diversas partes y circunstancias del culto. Debe saber acompañar con cortinas musicales las palabras del predicador o los testimonios de los hermanos y escoger los temas que despierten la emotividad o animen el culto. Esta capacidad que, igualmente, se considera un don espiritual es fundamental para producir el ambiente en el que se despliegan los estados afectivos característicos del culto y las manifestaciones carismáticas valoradas como señales de la presencia del Espíritu Santo.

En este marco, es posible ver a los hermanos y hermanas entregados al canto con todo su cuerpo, con un compromiso ventroabdominal, laríngeo y bucal, que da volumen y modula la voz, y se acompaña de una fuerte actividad kinésica. Ésta sigue el compás de guitarras, acordeones, teclados y mandolinas –en el caso de las iglesias tradicionales–, bajos y batería –en las iglesias renovadas– y/o da cuenta del tono emocional de los participantes. La ejecución suele ser vibrante y resultar de efectos reconfortantes. Al respecto, se ha documentado que la música, al igual que la risa, estimula la producción de endorfinas, generadoras de una sensación de bienestar y contribuye a la disminución de los niveles de cortisol –hormona asociada al estrés– (Arias 2007). Por lo mismo, no es extraño observar que la música sea una de las vías de acceso al gozo espiritual.

La música tiende a sincronizar los ritmos corporales. La música fuerte, de ritmos marcados y líneas melódicas alegres (rápidas) produce una sensación de vitalidad (Zatorre 2005) y mueve al baile. La *«danza en el Espíritu»* se manifiesta en el culto asociada a la interpretación de piezas de marcado dinamismo sonoro, como los coros de avivamiento o los himnos de victoria. Durante estos episodios, los fieles se dejan llevar por la música, hacia un estado de trance en el que se suspende el ejer-

cicio reflexivo. Su mente se concentra en el acoplamiento a los patrones rítmicos de los movimientos corporales en un ejercicio que refuerza la producción de endorfinas.

No es el único camino hacia el gozo carismático. También lo es la oración. Los pentecostales emplean la plegaria de un modo persistente y repetitivo para comunicarse con Dios. Habitualmente cierran los ojos y se concentran en la enunciación de este discurso que muestra segmentos iterativos. De acuerdo con el testimonio de algunos fieles, la constancia en el ejercicio hace que éste se automatice. Se alcanza, así, un momento en el que ya no oran, sino son habitados por la oración que se despliega como un programa autónomo. Otro componente fenomenológico es la visualización interna de una imagen blanca, descrita –en ocasiones– como un manto, que envuelve a las personas o las abduce, disolviendo los límites corporales. Asociado a ello, se testimonian sensaciones de satisfacción y plenitud. Los pentecostales dicen que se ven colmados por el Espíritu que «llena» su «copa».

Este estado de comunión mística resulta similar a los descritos para los procesos meditativos por Newberg y D'Aquili (2001). Según los autores, éstos se explican por una remisión de la actividad de las zonas superior y posterior del lóbulo parietal que se encarga de la percepción corporal, lo que en términos fenomenológicos implica la pérdida de la distinción entre el individuo y el mundo. Al respecto, nos dice Cyrulnik (2007: 206):

*La forma percibida que evoca a Dios produce, como toda base de seguridad, un efecto apaciguador, dinamizante y organizador del Yo. El seguimiento científico de la existencia de Dios en el cerebro revela que el electroencefalograma segrega más ondas alfa a ocho ciclos por segundo en los creyentes. Este testimonio bioeléctrico de la atención calmada aumenta durante las oraciones mientras que los indicadores biológicos del estrés desaparecen. Hasta las neuroimágenes muestran que la amígdala rinoencefálica disminuye su funcionamiento y provoca la morosidad de la corteza parietal. La técnica permite observar lo que los místicos llaman «inmersión interior», se revela en efecto una desconexión del mundo exterior, mundo que quien está sumergido no percibe durante el tiempo que dura el acople de sufrimiento y éxtasis.*

La eficacia simbólica que muestra el culto puede explicarse por el proceso de activación y transformación de las emociones. Éste se representa

dramáticamente en el momento de ofrecer la administración del Espíritu Santo a los enfermos y necesitados, quienes pasan frente al púlpito para recibir la unción divina a través de la imposición de manos de pastores y evangelistas que actúan como instrumentos del Señor. La acción se plantea como una lucha espiritual en la que se enfrenta a las legiones demoníacas causantes de enfermedades, sufrimientos y desgracias. Por lo mismo, los concurrentes reviven aquí sus conflictos y experiencias traumáticas. Un ejemplo paradigmático de ello es el caso de liberación de un «demonio de depresión» que observamos en una vigilia del Ministerio Evangélico de Sanidad y Liberación Espiritual, realizada en la ciudad de Entrelagos. La protagonista es una joven diagnosticada psiquiátricamente de este problema de salud mental, derivado de una experiencia traumática producida durante su niñez.

Ema –como la llamaremos– a la edad de siete años fue testigo del asesinato de su madre a manos de un conviviente, quien reclama cometer este femicidio en nombre de Dios. El crimen se produjo luego de que ella denunciara haber sido abusada por este sujeto. Esta circunstancia hace que sus hermanos la culpabilicen del fatal desenlace de los acontecimientos. Este hecho marca la vida de la protagonista, quien señala que a partir de entonces –a pesar de que han transcurrido veinte años y tener hoy una familia– no ha podido volver a ser feliz.

Cuando la conocimos, Ema iba al culto a pedir sanidad de su hija menor, afectada por una gripe, pero el administrador del servicio –advertido de su enfermedad del ánimo– decide imponerle las manos para liberarla del «*demonio de la depresión*». Un grupo de instrumentos la rodea con sus manos extendidas hacia ella, para ayudar a transmitirle la unción divina, mientras el pastor administra la oración. Pero la joven no escucha la exhortación contra el demonio que realiza el oficiante, sino la voz del asesino de su madre, que repite una y otra vez que ha actuado en el nombre de Dios. Ema se tapa los oídos y grita. Pese a que sus experiencias la han hecho reacia a mostrar sus emociones, la joven se quebranta e irrumpe en llantos, para caer luego desvanecida. No obstante, en el proceso se ha producido algo importante. La mujer se da cuenta de que ella no es la culpable de la muerte de su madre y se siente enormemente liberada.

Al reincorporarse, se advierte en ella un notorio cambio del estado de ánimo. Ema baila plácidamente por cerca de diez minutos, con los brazos extendidos, y una sonrisa impresa en su rostro, exultante de feli-

cidad. Su cuerpo gira sobre sí mismo, batiendo los brazos como un ave, que señala el paso de su vuelo con un canto de carcajadas. Al detenerse la música se la puede ver con los brazos cruzados sobre el pecho, como si estuviese acurrucada sobre sí misma. En ese momento –nos dijo– estaba abrazando a su madre. Si bien esta experiencia terapéutica no ha supuesto la superación definitiva de su enfermedad, sí le ha ayudado de modo significativo a sobrellevar su sentido de culpabilidad. En nuestra perspectiva, la notoria transformación del ánimo experimentada por ella en la vigilia ilustra de manera ejemplar la eficacia simbólica del culto, donde el devenir de las emociones, con su componente neurofisiológico y endocrino, marcan simbólicamente la diferencia entre la salud y la enfermedad.

El culto se muestra como un sistema ritual que administra las emociones, proporcionando a los participantes una experiencia catártica y restauradora. La liberación de los mecanismos corticales inhibitorios de la emocionalidad permite a los fieles sumergirse y desplazarse desde los estados corporales distintivos del quebrantamiento –de carácter angustioso– hasta el éxtasis del gozo espiritual, proveyendo una experiencia encarnada del poder terapéutico de Dios. Las emociones son mediadoras de la presencia sobrenatural, en las que se vive el credo en carne propia. Su capacidad de ser evocadas y activadas desde el campo de las representaciones y de la expresión abre aquí una vía de acceso a la trascendencia.

# Poesis numinosa de la música pentecostal: cantos de júbilo, gozo de avivamiento y danzas en el fuego del espíritu<sup>10</sup>

*En coautoría con José Manuel Izquierdo y Claudio Valdés.*



---

<sup>10</sup> Una versión anterior de este artículo se encuentra publicada en la *Revista Musical Chilena* 212: 38-55 correspondiente al período julio-diciembre de 2012.



El presente artículo analiza el papel de la música en la producción de la experiencia religiosa pentecostal. En él mostramos el rol central que ésta desempeña en la retórica del evangelismo carismático, como apoyo de la estructura performativa del culto, elemento de continuidad y marcador de su evolución. Examinamos sus diversas funciones, pero sobre todo su papel como medio de avivamiento congregacional a través del que se produce la manifestación del Espíritu Santo. Por su capacidad para la sincronización somática y social, el ejercicio coral comunitario se muestra aquí como proveedor de una experiencia transpersonal, precursor de procesos de transformación emotiva e inductor de estados de conciencia corporal profunda en el baile, que se tienen como signos de un poder sobrenatural. La música se muestra como poderosa vía para la trascendencia del mundo de la vida cotidiana, de efectos cárticos y revitalizantes.

La música es uno de los principales instrumentos en la gestión de la experiencia carismática pentecostal, que se caracteriza por la intensificación de las emociones, las vivencias transpersonales y los estados dissociados o ampliados de conciencia corporal. Por lo mismo, en el culto ésta asume una impronta sobrenatural. En palabras de un pastor, «*la música es la puerta de entrada al mundo espiritual*». En la práctica teológica pentecostal,<sup>11</sup> ésta se valora como una de las formas de manifestación de la gracia del Espíritu Santo que derrama su presencia sobre la iglesia a través de la ejecución coral inspirada, la activación del talento de los instrumentistas y confirmación del don de administración musical de sus conductores. La música es aquí, predominantemente, expresión de poder que alienta a la congregación, gratifica a los fieles con una sensación revitalizante y gestiona estados de ánimo positivos, reforzando los sentimientos religiosos. Su lenguaje se pone al servicio de la administración de las emociones en lo que los pentecostales denominan las manifestaciones de «*júbilo*» y «*gozo espiritual*», al tiempo que es el medio de activación y el contexto en el que se desarrolla la danza extática o «*espiritual*».

En este capítulo argumentamos que, por su carácter de energía envolvente y su capacidad para la sincronización somática e interpersonal

---

<sup>11</sup> Nos referimos aquí a la hermenéutica pastoral que orienta las prácticas cúlitas. El pentecostalismo se caracteriza por un bajo nivel de desarrollo de una teología doctrinaria institucionalizada, la que tiene algún espacio sólo en las grandes iglesias.

dentro de ciertas estructuras expresivas, la música es una pieza clave de la mística pentecostal, que provee una experiencia transpersonal, tonifica la vida afectiva y permite la inmersión de estados de conciencia corporal. Esta capacidad configuradora de la experiencia religiosa revestida de un poder *«sobrenatural»* es lo que llamamos la *«poiesis numinosa»* de la música pentecostal, donde el término poiesis se emplea en su sentido etimológico, aludiendo a la capacidad productiva o generadora de la música, y el concepto *«numinoso»*, propuesto por Otto (2001: 13), refiere al misterio de lo sagrado que infunde respeto al tiempo que provoca inquietud.

**Como hemos visto, el pentecostalismo es una modalidad de evangelismo carismático que busca el encuentro directo con el Espíritu Santo, propicia las manifestaciones de su poder sobre la vida de los hombres y cultiva sus dones sobrenaturales. Su canon es el de la iglesia primitiva narrada en los evangelios, que da testimonio de prodigios y milagros donde se revela la presencia, naturaleza y grandeza divina, manifiesta bajo la forma de su Tercera Persona. La denominación del mismo proviene de un episodio ocurrido el día de Pentecostés, en el que los judíos conmemoran la entrega de las tablas de la ley por parte de Jehová al pueblo de Israel, cincuenta días después de la Pascua del cordero. Entonces se apareció el Espíritu Santo ante los apóstoles luego de la muerte de Cristo, para renovar su alianza. Así lo relata el libro de Hechos (2: 1-4):**

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

Este incidente, conocido como *«el fuego del Pentecostés»*, es enseña de identidad del evangelismo carismático, cuyos fieles buscan el sello del Espíritu Santo que *«bautiza con poder»*, tal como sucedió a los apóstoles.

De acuerdo a la hermenéutica pentecostal, vivimos en el tiempo de las *«lluvias tardías de fuego»*, en el que la Tercera Persona divina intensificará su magisterio, multiplicando signos portentosos para mover la conversión de las almas como preludio del fin de los tiempos. Desde esta

perspectiva, el sentido de la historia se rige por el sino profético de las Sagradas Escrituras:

*Sucedará en los últimos días, dice Dios: Derramaré mi Espíritu sobre todo mortal y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños. Y también sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu. Haré prodigios arriba del cielo y signos abajo en la tierra. El sol se convertirá en tinieblas y la luna en sangre, antes de que llegue el día grande del Señor. Y todo el que invoque el nombre de Dios se salvará (Hechos 2: 17-21).*

Los pentecostales viven reproduciendo las señales sobrenaturales en las que se verifica su particular visión de la omnipotencia divina, pero las emplean no sólo ni predominantemente en una perspectiva escatológica, como fuente de esperanza en la futura vida eterna, sino en un sentido temporal como un medio de transformación de la existencia de los fieles en la tierra y promesa de solución de toda clase de problemas de cada día. El suyo es un Evangelio de poder. «Dios está aquí, pide lo que quieras. Él te lo dará», es una de las ideas fuerza de su discurso ritual, que recogen sus himnos y repiten en sus prédicas. La energía vibrante que produce la música es una de las vías por las que se puede experimentar en el culto la potencia numinosa.

La praxis litúrgica pentecostal se encuentra marcada por la «retórica de la presencia», un conjunto de procedimientos y estrategias de comunicación ritual que se orientan a la activación o «avivamiento» del Espíritu Santo entre los miembros de la congregación. La expresividad de éstos a través de formas discursivas convencionales, gestos y comportamientos rituales codificados, permite el emplazamiento del poder divino en el espacio público del templo. La dinámica del culto muestra un doble movimiento de transducción: de lo simbólico en sintomático y de lo somático en semiótico. El servicio religioso se presenta, así, como una liturgia corporalizada que privilegia la vivencia por sobre la representación. La religiosidad pentecostal se particulariza por la propiciación de la experiencia enteógena donde el encuentro con Dios se produce en el propio cuerpo, como una configuración somática y afectiva. Como mostraremos, la música contribuye de un modo decisivo a ello.

Los signos de la presencia espiritual se encuentran en manifestaciones fisiológicas que experimentan los fieles, como la alteración de la fre-

cuencia cardíaca o cambios en la conductividad de la piel; en reacciones orgánicas como son los procesos de disociación somatomorfos, entre cuyos síntomas se encuentran los movimientos involuntarios de las extremidades; y en reacciones emotivas como el gozo espiritual, en ocasiones acompañado por la risa santa, o el quebrantamiento que conduce al llanto. Las sensaciones y emociones se acompañan de un importante correlato gestual. Sus componentes expresivos alimentan unos procesos de comunicación hipercodificados (Eco 2000: 210) de acuerdo con las políticas del sentido, que aseguran el valor significativo de estos comportamientos como componentes del texto ritual, regulando su lectura conforme al credo. El carácter reflexivo de esta experiencia de contacto íntimo con el Espíritu Santo se encuentra registrado en la letra de un himno pentecostal: «*Oh, mi Dios es real, real en mí / me ha lavado con su sangre Carmesí*». La teología aquí se vive cantando.

La metáfora del fuego se emplea de modo recurrente para referir la experiencia de comunión mística, caracterizada por la percepción de una llama interior que conmueve y purifica. De quienes han vivido este encuentro íntimo al menos una vez en su vida se dice han sido «bautizados en el fuego del Espíritu». De aquellos que mantienen una relación permanente con Dios como depositarios de ciertas capacidades sobrenaturales se dice son poseedores de «*los dones del Espíritu*» y se los califica como «*instrumentos del Señor*». Entre éstos bienes carismáticos se cuentan el don de sanidad, el de profecía, el hablar en lenguas, la interpretación de lenguas, la liberación de espíritus, el discernimiento, la palabra de sabiduría. En las iglesias de acento espiritual, también se consideran entre ellos la «*danza en el Espíritu*», como se designa al baile extático que se manifiesta en sus servicios litúrgicos, y la «administración musical», término que refiere a la capacidad de los encargados de coro para disponer las piezas más adecuadas para estimular los sentimientos religiosos en cada una de las fases del rito.

El servicio es el espacio donde estos dones se activan, reproducen y ostentan, actuando como piezas fundamentales de la retórica de la presencia. Asistimos en él a un espectáculo del Espíritu, en el sentido que éste se muestra en el culto para edificación de la iglesia y actúa en él a través de sus instrumentos para atender las necesidades de los fieles, administrando su poder. La experiencia vivificante que el ejercicio cúltilo provee a través de señales perceptibles internas y externas es una de las

claves del éxito de este movimiento religioso. La música es aquí una pieza central en la coreografía de lo sagrado.

Nuestra investigación se ha verificado a través del método de la observación participante, de modo que hemos podido experimentar en nuestros propios cuerpos los efectos de la música pentecostal y sido testigos directos de su influencia sobre las congregaciones. En forma complementaria, hemos empleado la entrevista en profundidad y la entrevista focalizada para abordar la experiencia religiosa de los fieles y explorar su relación con la textura sonora del culto. El trabajo etnográfico que alimenta este artículo se ha desarrollado en diversos contextos congregacionales, en el marco de éste y anteriores proyectos, con comunidades de variado tipo y tamaño, pero que tienen en común una intensa vida espiritual. Entre éstos se incluyen los servicios de la sede matriz de la Iglesia Evangélica Unión Cristiana con asiento en Valdivia; vigiliias organizadas por el Ministerio de Liberación y Sanidad Divina Jesucristo Rey de Reyes, un ministerio radial que organiza eventos litúrgicos en distintas localidades una vez al mes; cultos en locales de diversas denominaciones, como la Iglesia del Señor en Chile, la Iglesia Asambleas del Señor y la Iglesia del Señor Apostólica, emplazados en pequeñas comunidades rurales e indígenas de la Región de Los Ríos. El registro de la acción ritual se ha desarrollado a través de grabadoras de audio, fotografías y en formato audiovisual en el caso de las vigiliias del Ministerio de Liberación y Sanidad Divina. La entrevista ha sido el medio que nos ha permitido contrastar nuestras observaciones e impresiones con la experiencia de los fieles.

## Música de koinonía y pneumatología

*Alabad a Dios en su santuario;  
alabadle en la magnificencia del firmamento  
alabadle por sus proezas;  
alabadle conforme a la muchedumbre de su grandeza.  
Alabadle a son de bocina;  
alabadle con salterio y arpa.  
Alabadle con pandero y danza;  
alabadle con cuerdas y flautas.  
Alabadle con címbalos resonantes;*

*alabadle con címbalos de júbilo.*  
*Todo el que respira alabe a Jehová*  
(Salmo 150)

Una primera generalización empírica emergente del trabajo de campo es la preeminencia que muestra la música en el culto. Ésta constituye una de las principales actividades rituales, ocupando, por lo general, sobre el 50 por ciento del tiempo destinado al servicio religioso. El caso más extremo que hemos visto corresponde a las vigilias del ya referido Ministerio de Liberación y Sanidad Divina donde el 90 por ciento del tiempo aparece ocupado o acompañado por algún tipo de ejecución sonora. La música se emplea aquí como un modo de sacralización del tiempo y el espacio (Alviso 2002: 68). Se trata, por lo tanto, de uno de los medios básicos de ritualización en el sentido propuesto por Bell (1992: 204), a través del que se constituye, especifica y delimita el culto. Lo vemos, por ejemplo, en su uso como medio de demarcación ritual: el canto congregacional suele ser empleado para dar comienzo o finalizar el servicio.

A través de la observación participante, distinguimos diversas funciones desempeñadas por la música en el culto, que son relevantes en la experiencia religiosa carismática, las que –por lo mismo– referimos empleando categorías *emic*, es decir, expresiones tomadas de su propia cultura. Según los pentecostales, la música sirve para la «edificación de la iglesia», como se denomina al fortalecimiento de los fundamentos corporativos; es un importante instrumento de evangelización, que ayuda a la difusión y comprensión de la palabra; es una de las principales formas de comunicación con Dios; es un medio de avivamiento y administración espiritual; y finalmente, sirve también de acompañamiento de la acción ritual. Varias de estas funciones se encuentran presentes en la práctica musical de las denominaciones evangélicas precedentes. Su novedad en el pentecostalismo radica en la intensificación de algunos de sus rasgos, que favorecen su lectura como la revelación de un fenómeno trascendente.

El canto congregacional es su expresión musical maestra. La incorporación de éste en las iglesias protestantes de la Reforma busca hacer participar activamente a la feligresía en el servicio religioso (Prochell 1961: 40). La iglesia se asume entonces como un cuerpo social constituido por una comunidad actuante. Los pentecostales suelen recordar esto citando a Mateo (18: 20) «*Porque donde están dos o tres congregados en mi*

*nombre allí estoy yo en medio de ellos».* Esta unidad en la práctica de la fe es lo que se conoce como *koinonía*. Ella se vivencia con particular énfasis cuando la ejecución coral produce manifestaciones sonoras eufónicas, ofreciendo evidencias de las propiedades físicas y cualidades estéticas de la acción expresiva mancomunada. Ésta se ve favorecida por el empleo de temas de estructura melódica simple y repetitiva que favorece la participación de los asistentes quienes, tras escuchar la primera estrofa de los himnos, pueden prever su desarrollo.

En términos de Maturana y Varela (1994: 121), nos encontramos aquí ante un acoplamiento estructural de tercer orden, consistente en coordinación de acciones entre individuos en el curso de su devenir ontogenético, donde la biología da paso hacia la fenomenología de lo social.<sup>12</sup> Dicho de otro modo, se trata de un particular proceso de comunicación o de comunión, si seguimos la raíz etimológica de este último término, común-uniión, en la trama biográfica de los individuos que, en este caso, adquiere una especial connotación mística. Ello no sólo por las propiedades de la música sino por la actitud de los fieles.

El conjunto instrumental y vocal guía la ejecución, pero la interpretación es un ejercicio congregacional, que involucra a los individuos en la animación colectiva. Los miembros de la comunidad concurren al templo con sus himnarios para hacerse partícipes del canto, que sincroniza los cuerpos y las voces. Los neófitos y visitantes reciben prestados libros de cánticos para acoplarse a este ejercicio de celebración corporativo, que muestra un poder aglutinante y movilizador. Si el encuentro litúrgico es interdenominacional, como puede suceder en las vigilias, el empleo de los temas más conocidos del repertorio compartido hará posible el ejercicio coral en el que los participantes se sumen de una manera siempre entusiasta, con un gran despliegue de energía y efusividad.

El canto congregacional inspirado ofrece a los fieles una experiencia transpersonal (González 2005: 159) de rasgos numinosos que contribuye a los procesos de autorrealización personal y comunitaria, y la conjugación del sentido de trascendencia. Es, por lo mismo, una instancia fundamental para la edificación de la iglesia. Si en el comienzo de la Refor-

---

<sup>12</sup> Judith Becker (2005: 152) emplea de manera sugerente este concepto para destacar el enraizamiento orgánico de la ejecución musical y pensar su fenomenología comunicativa como *«un proceso biológico supra individual»*.

ma el ejercicio coral era un medio para el empoderamiento litúrgico y promoción de una vida religiosa activa, en el contexto carismático pentecostal es expresión de ésta como una comunidad mística. El empleo de los himnos como enseñanzas de la identidad pentecostal es un indicador de la importancia que se le asigna a esta actividad. En ellos se expresan componentes ideológicos o históricos propios del movimiento (Guerra 2008: 21-30), pero igualmente los rasgos distintivos del *habitus* musical (Becker 2004: 69).

La identidad pentecostal se manifiesta en la disposición que asumen los fieles, la convicción que connota la forma de la expresión, la fuerza de su enunciación, que se leen como signos de la presencia del Espíritu Santo. En la música, los participantes pueden constatar las propiedades integradoras y genéticas de la sinergia, propiedad constituyente de los sistemas. La metáfora de la iglesia como un cuerpo vivo se hace patente en ella. La fuerza y armonía en el acoplamiento de instrumentos y voces es una forma de experimentar directamente los frutos espirituales de la *koinonía*. La música ofrece un persuasivo medio de realización de las enseñanzas doctrinarias en la vida, erigiéndose como uno de los pilares sobre los que se edifica el movimiento pentecostal. Así lo ratifican sus historiadores y teólogos (Sepúlveda 2009: 124; Orellana 2008: 121-125).

Su importancia dentro de la liturgia y en tanto componente de su religiosidad tiene como contrapartida la existencia de instancias de organización formal para atender esta actividad. La totalidad de las iglesias observadas dispone de agrupaciones instrumentales y, en algunos casos, también de conjuntos de voces. Su conducción se deja en manos del *«director»* o *«encargado de coro»*, que es uno de los puestos importantes en la administración de la iglesia. Quien lo ejerce suele integrar la junta o consejo directivo de la misma, en sus diversos niveles (local, eclesial, zonal, central). Las personas que participan como voces e instrumentistas disponen de reuniones especiales para ensayar e instancias de encuentro con sus pares dentro de la corporación. Las congregaciones más pequeñas poseen al menos un responsable de la animación musical. Muchos de los líderes carismáticos son a la vez buenos cantantes, algunos son verdaderos artistas que realizan producciones musicales propias. Hay grupos musicales evangelistas que concurren a los encuentros religiosos, eventos especiales y un importante mercado de composiciones religiosas. La música es parte de la cultura y del *habitus* pentecostal.

Quienes se incorporan a las iglesias pronto son animados a dar testimonio de su fe a través del canto en números especiales u oportunidades destinadas a la expresión de gratitud y alabanza. Para participar plenamente en la iglesia hay que aprender a usar la voz.

«*Cantaré con el espíritu, pero cantaré también con entendimiento*» (1ª de Corintios 14: 15) es la máxima pentecostal para el ejercicio del coro. Esto significa que el canto debe entonarse con sentimiento, pero también en forma reflexiva, de modo que le sirva de enseñanza. Por lo mismo, los contenidos líricos de sus temas son uno de los principales medios para la evangelización. Las iglesias pentecostales disponen de un extenso y variado repertorio, con piezas propias tanto como heredadas de la rica tradición coral evangélica.<sup>13</sup> Los géneros dominantes son el himno y el coro. El primero es una composición conformada por una melodía con dos secciones a la que sobreponen diversas estrofas, una de las cuales sirve de estribillo. El segundo es una estructura musical de melodía simple con una o dos estrofas que pueden repetirse o encadenarse con otros coros de manera iterativa, generando secuencias musicales. La música impulsa la letra, dándole ritmo y altura, amplificando su poder poético y concretizando su recitación. Con ella aumentan sus atributos seductivos. Varios fieles nos confesaron haberse sentido originalmente atraídos hacia el culto por la animación y estilo celebrativo de su música, que los llevó a descubrir y disfrutar del canto como medio de expresión.

A través de sus letras los neófitos van internalizando las representaciones, las actitudes y disposiciones emocionales hacia lo sagrado. Estas composiciones se pueden clasificar de acuerdo a sus contenidos y funciones. Las compilaciones musicales incluyen *«himnos de llamado»*, que invitan a los infieles a seguir los caminos de Cristo; *«himnos de exhortación»*, que interpelan a los pecadores para cambiar su vida; *«himnos de redención»*, que refieren a los cambios que experimentan en sus vidas los cristianos; *«himnos de santificación»*, que indican el estilo de vida de los miembros de la iglesia; *«himnos de consagración»*, que hablan de la dedicación debida a la obra del Señor; *«himnos de confianza»*, que refieren la seguridad que otorga la fe en Cristo; *«himnos de esperanza»*, que anuncian la vida eterna para los que creyeren; *«himnos de confrontación»*,

---

13 Un detallado estudio sobre las fuentes de la música pentecostal del período fundacional se encuentra en el trabajo de Guerra (2008).

en los que se expresa la dialéctica espiritual entre las fuerzas divinas y diabólicas; *«himnos de triunfo»*, que profetizan la victoria de las primeras y las proclaman vencedoras. Un papel especialmente destacado juega en el culto el canto pneumatológico, que exalta las obras prodigiosas del Espíritu Santo a través de himnos y coros de *«avivamiento»*, que invocan su presencia, cuya función se analizará más adelante. La práctica coral no sólo es importante como medio de reproducción de los contenidos ideológicos del pentecostalismo, sino por su retórica musical que contribuye a producir la vivencia numinosa.

El culto es un proceso de comunicación ritual que busca el encuentro con el Espíritu Santo. La música se concibe aquí como un medio de interacción entre los fieles y la divinidad y constituye uno de los principales componentes de la retórica litúrgica. El análisis de su función comunicativa se debe realizar atendiendo a su papel dentro de la estructura textual del rito tanto como de las experiencias que el canto suscita en los fieles. La trama del servicio religioso se compone de una serie de actos en los que se invoca, prepara, activa, pone en escena, moviliza y celebra la presencia espiritual, constatable en las manifestaciones carismáticas. Su textura muestra una progresión dramática, cuyo clímax se encuentra en la *«administración espiritual»*, donde el Espíritu obra a través de la imposición de manos de sus instrumentos, para producir sanidad o liberación. La himnodia participa de manera activa en la realización de la acción comunicativa durante cada una de las fases. Por ejemplo, para la invocación se emplean las alabanzas musicales, por medio de las que los asistentes se dirigen a Dios, exaltando sus virtudes. Junto con exponer las representaciones de la divinidad, en su enunciación se definen las actitudes de los fieles en su manifestación de fe.

Este uso intencional de las composiciones en las diversas fases del culto para marcar o participar del sentido de las acciones rituales es lo que se conoce como *«administración musical»*. Cada uno de los actos rituales dentro de la estructura litúrgica se integra o acompaña de piezas vocales o instrumentales que contribuyen a la enunciación performativa. La música se perfila como una especie de malla que sostiene, da continuidad y marca las evoluciones de la acción ritual. La fase preparatoria del encuentro con el Espíritu Santo está dominada por el empleo de la oración. A través de ésta los fieles se presentan al Señor, exponiendo sus problemas y necesidades personales. Para contribuir al encuentro ínti-

mo, se suele emplear cantos de *adoración*. Su pulso interno lento, cuyo *tempo* se mantiene en *adagio*, con 60 a 80 pulsos por minuto; sus formas rítmicas y armónicas carentes de movimientos complejos y su reducido rango melódico, articulado por el timbre de las cuerdas o instrumentos con un estable rango de armónicos, produce una sensación de tranquilidad, un estado de aquiescencia que favorece la contemplación y el quebrantamiento.

En contraste, en la etapa de activación se recurre a diversos tipos de temas, de un *tempo* más rápido, que animan a la congregación. El uso de coros de júbilo y avivamiento, con un pulso de 120 negras por minuto, mayores saltos melódicos y desplazamientos en la línea del bajo, es característico de ella, propiciando la puesta en escena del Espíritu. En las vigiliat también hemos visto el empleo de canciones que utilizan ritmos festivos populares como la cumbia, corrido, guaracha. La textura de los mismos tiende a un *crescendo* simulado: se incorporan instrumentos, se circula por quintas ascendentes en la armonía y el bajo tiene un movimiento constante. Las melodías son más amplias en espectro y con uso de ritmos sincopados. Del mismo modo es el *tempo* el que aumenta, aunque comúnmente desde un tema al siguiente, dando la sensación de aceleración. Este ambiente sonoro produce la animación de la congregación. Es el momento en que los fieles ostentan los dones. Luego vendrá el mensaje a través de la lectura de la palabra y la *administración espiritual* por medio de la imposición de manos. Entonces el Espíritu se moviliza a través de sus intercesores para actuar sobre la vida de los presentes. Este momento de *unción sobrenatural* se puede acompañar de música instrumental o coros de avivamiento. La eficacia de sus obras será luego afirmada y celebrada a través de cánticos de triunfo, que asumen la forma de marcha.

De este modo, la expresión coral interviene activamente en el desarrollo narrativo de la liturgia, permitiendo que los contenidos doctrinales y las representaciones sobrenaturales sedimenten en las situaciones existenciales de los fieles. Si el canto contribuye a la mediación entre el orden y tiempo mítico y el biográfico, como lo destaca Guerra (2009: 137), es por su participación en la estructura performativa del rito. El culto no tiene un carácter predominantemente conmemorativo, sino uno realizativo, orientado a las necesidades de los creyentes. El discurso lírico precodificado de las alabanzas es un medio por cual la congregación y

los fieles se dirigen a Dios, llevándole sus propósitos. El suyo es un acto de enunciación situado, cuyo sentido se especifica en la intencionalidad con la que los participantes emplean las composiciones y la disposición con la que lo asumen. Su carácter polifónico o plurivocal supone necesariamente una tesitura heteroglósica (Bajtín 1984: 81), es decir, la existencia de distintos matices y modos de asunción, propio de la pluralidad de caracteres y circunstancias que trasuntan sus voces.

No obstante, el *habitus* pentecostal se encarga de socializar las disposiciones y modelar las emociones que se espera de los fieles. Así, el canto de adoración, caracterizado por su tono contemplativo, suele conducir a la experiencia de una comunión íntima con Dios, que conmueve a sus protagonistas. En contraste, la estructura rítmica de los cantos espirituales produce una animación entre los miembros de la congregación, que se considera una manifestación pública de la presencia sobrenatural que se mueve en el templo. «*Lluvias caerán, lluvias caerán, lluvias de gran poder. Avivamiento hay en mí. Todo lo debo a Cristo mi Señor, avivamiento hay en mí. // Manda fuego, Señor; manda fuego, Señor, y avívanos con tu poder. No dejes apagar, no dejes apagar, el Espíritu Santo de Dios*», pregonan lo coros. Sus letras, que exaltan e invocan el poder del Espíritu Santo, asumen un carácter reflexivo como descriptores de la experiencia que se vive en el culto.

## Coreografía del espíritu

*No os embriaguéis con vino, en lo cual hay disolución; antes bien sed llenos del Espíritu, hablando entre vosotros con salmos, con himnos y cánticos espirituales, cantando y alabando al Señor en vuestros corazones. (Efesios 5: 19)*

La implicación de los participantes en la estructura performativa del rito tiene como correlato el cambio de su tonalidad afectiva. El culto es un espacio de activación, modelación y transformación de las emociones. La música es una herramienta clave en la gestión de los afectos. Para entender su funcionamiento es indispensable retomar las características del contexto ritual.

Los pentecostales proclaman el magisterio de prodigios y milagros del

Espíritu Santo que se ofrece como vía para la solución de los problemas humanos. El templo se concibe como «casa de Dios y puerta del cielo» y, gracias a la práctica congregacional, se constituye en lugar de presencia espiritual, donde se pueden ver y vivir las obras pneumatológicas. Sus promesas son un llamado que apela de modo directo a los sufrientes y necesitados. Los neófitos habitualmente llegan al culto en búsqueda de respuesta a situaciones de crisis vitales, enfermedades, carencias o desgracias. La textura del rito invita a los participantes a presentar sus necesidades a Dios a través de la oración, que asume la forma de plegaria pública.

Los participantes claman al Señor a todo pulmón. La oración es enérgica, kinésica y emotiva. Su enunciación da lugar a la activación de las emociones que los asistentes traen al templo. El paradigma pentecostal de la oración eficaz es aquella que da lugar al quebrantamiento, lo que supone una remisión de los mecanismos inhibitorios de la expresión de las emociones. La oración poderosa es aquella que libera y conmueve al sujeto de la enunciación. Ello suele dar lugar a episodios de llanto angustioso, de efectos catárticos. Los fieles llaman a esto «*la entrega de cargas*», un ejercicio del que se dice permite «*dejar los problemas en las manos del Señor*».

Tras la descarga, la música sirve de contrapunto, marcado por los cánticos de avivamiento y júbilo que revivifican la congregación. Las letras de los primeros invocan el derramamiento del Espíritu y claman por el fuego divino; su música estimula y activa. Los segundos expresan el regocijo de la congregación. Si la oración tiene un efecto catártico, la música se orienta, fundamentalmente, a exaltar el ánimo. El canto pentecostal es un canto alegre, celebrativo y triunfal. Se trata de un canto con ritmos firmes y claros, que no tiende a la improvisación ni a la interpretación individual, sino a centrarse en la comunidad. La incorporación de himnos, asociados a marchas militares y cantos al unísono, le otorga a la ejecución musical una constante significación de triunfo.

En palabras de un encargado de coro, «*el culto debe ser una fiesta para el Señor, donde Él nos vea felices y congraciados en su presencia*». La música pentecostal juega un papel central en la gestión de las emociones. Uno de los mecanismos más poderosos es el «*enganche*» o «*rapto rítmico*» (Becker 2005: 151; Merker *et al.* 2009: 4), como se designa al influjo contagioso del pulso musical. Éste modifica los ritmos corporales al tiempo que conduce a los oyentes a seguirlo con movimientos de manos y pies (Scherer y Zentner 2001: 370-371; Schneck y Berger 2006: 144). Diversas

investigaciones indican que el *tempo* rápido se asocia a incremento de los indicadores fisiológicos (Krumhansl 1997: 347, 350) como el ritmo de la respiración y pulso cardíaco que producen una sensación de vigor (Iwanaga y Moroki 1999: 26) y sentimientos de felicidad (Nyklicek *et al.* 1997: 318).<sup>14</sup> La respuesta emocional positiva y las sensaciones placenteras que brinda la música se pueden explicar porque ella involucra los mismos circuitos neurales que los estados de euforia, el consumo de alimentos y la práctica del sexo (Blood y Zatorre 2001: 11818). Para los fieles pentecostales ésta es fuente de gozo espiritual.

La música moviliza al cuerpo, su fuerza emotiva se asocia a su calidad motora. La actividad mimética que suscita es posible por la sincronización endógena. Las emociones son configuraciones conductuales biopsicosociales, en las que se articulan procesos somáticos, cognitivos y comunicativos. Éstas se presentan habitualmente como respuestas orgánicas frente a estímulos perceptivos, las que se acompañan de patrones expresivos conspicuos. No obstante, los poderosos vínculos existentes entre estas dimensiones permiten su recorrido en diversas direcciones, de modo que las reacciones fisiológicas pueden gatillarse a partir de la evocación en la memoria de determinadas situaciones o por la adopción de gestos expresivos característicos de la emoción. Así sucede en el caso del enganche rítmico, donde la activación de los patrones motores inducen la exaltación del estado de ánimo. Un mecanismo que Scherer (2004: 7) denomina «*feedback propioceptivo*». En este caso, su efecto se encuentra intensificado por el hecho de que los participantes del culto no son simples auditores, sino coejecutores de las piezas de enunciación coral. Ello supone un mayor compromiso de acoplamiento corporal en la estructura musical, que potencia su impacto emotivo.

La experiencia del cantar en grupo surte un efecto vivificante (Unwin *et al.* 2002: 175). Así lo hemos podido comprobar durante nuestro trabajo de observación participante, cuando de modo recurrente nos hemos sentido fortalecidos y reconfortados tras involucrarnos activamente en prolongadas sesiones de canto durante los cultos. También lo afirman nuestros entrevistados, quienes atribuyen sus cambios anímicos al actuar del Espíritu Santo. La música tiene un poder simbiótico, pues se

---

14 Según señalan estos autores (Nyklicek *et al.* 1997: 317), el *tempo* es el determinante más importante en la inducción musical de las emociones.

comunica directamente con el cuerpo a través del lenguaje fisiológico (Schnek y Berger 2006: 24). Su energía vibrante se percibe no sólo por el sistema auditivo sino de un modo táctil por medio de toda nuestra corporalidad. Escuchar se inscribe dentro de lo que Csordas (2002: 244) denomina los *«modos de atención somáticos»*. Las ondas acústicas son capaces de estimular nuestros diversos sentidos produciendo fenómenos sinestésicos. Así, tras la ejecución de cadenas de himnos y coros, hemos escuchado el testimonio de fieles que aseguran haber «sentido el perfume de Dios» y otros que afirman haber visto al Espíritu Santo desplazándose entre el coro o percibido sus movimientos. En ocasiones, la intensidad de la estimulación acústica es tal que se produce la impresión visual de la agitación de las moléculas en el aire. Para los fieles esto es una clara manifestación de la presencia sobrenatural.

La música contribuye a producir la experiencia de inmediatez divina. Su fenomenología es numinosa. Aparece de naturaleza inefable ante los sentidos de los participantes, a la vez que revestida de credenciales de poder. Ella no sólo se muestra capaz de despertar emociones durante el culto sino de suscitar estados de ánimo perdurables entre los asistentes al templo. El grado de animación congregacional que ella suscita resulta un ejemplo paradigmático de los estados efervescentes durkhemianos (Durkheim 1995: 202-203). El canto se entona con vehemencia e intensidad sonora, acompañado del batir de palmas y el movimiento de cuerpos al compás de la música, gritos de alabanza y glorificaciones. La eufonía en la interpretación se estima como una muestra de la gracia divina, la exaltación de la feligresía se tiene como evidencia de su poder que se derrama sobre la comunidad. El ambiente de avivamiento hace aflorar los sentimientos religiosos. Se escuchan los gemidos o llantos de quienes caen en gozo o carcajadas de los que son tomados por la *«risa santa»*. Las manifestaciones emotivas que se suceden son consideradas nuevos signos de la presencia del Espíritu que ha tocado a las personas.

La expresión coral aún y estimula a la congregación, dotándola de una vida anímica común, que los pentecostales denominan *«avivamiento»*. Por su carácter transpersonal, por la transducción de la energía acústica en somática –que permite su verificación en carne propia– la música se distingue como una de las formas que asume la presencia del Espíritu Santo y, por lo mismo, es uno de los componentes sustantivos de la experiencia evangélica carismática. La poética numinosa de la música

pentecostal da vida a la coreografía del Espíritu. En medio de los cánticos suelen activarse los instrumentos de Dios, hablando en formas extrañas. Es el llamado *«don de lenguas»* o *«glosolalia»*, que suele asumir un tono profético y modo de exhortación, pero cuyos contenidos permanecen insondables, a menos que otro instrumento del Señor los interprete. Su manifestación suele multiplicarse entre los miembros de la asamblea; en ocasiones se enuncia en forma de diálogo y se proyecta en el canto a una o varias voces. La ininteligibilidad del enunciado verbal sitúa el evento en el campo de lo extraordinario. La opacidad del discurso asegura la atención en la forma lingüística –la fonología– que se ostenta como significante sobrenatural.

Más sorprendente es la *«danza en el espíritu»*, cuyo despliegue de energía contraviene el principio de la economía en la expresión comunicativa.

Cuando el *tempo* musical se acrecienta por la ejecución de las secuencias de coros, comienza a manifestarse el baile, que en este contexto se considera otro de los dones carismáticos.<sup>15</sup> El movimiento de los danzantes retroalimenta al grupo de instrumentistas y estimula a los cantantes, para prolongar e intensificar su interpretación a fin de permitir la expresión sobrenatural, en medio de la congregación bullente. Son las llamadas *«danzas en el Espíritu»*, cuya actuación se puede prolongar por media hora o más. El desplazamiento de los cuerpos se considera una evidencia de la potencia divina que toma el control de los participantes. Éstos se sumergen kinésicamente en la música, en ocasiones de un modo desahogado. Los ejecutantes se ven entregados a la música en el Espíritu. En términos neurofisiológicos, el impulso rítmico se explica por la interrelación entre la corteza auditiva y la corteza motora (Zatorre *et al.* 2007: 549-550). Los fieles se perciben movidos por una fuerza exterior que los anima. Algunos declaran sentirse *«volando»*, cogidos por una sensación de fuerza, armonía y plenitud. Esta capacidad terapéutica de la danza puede ser explicada por los efectos dopaminérgicos o endorfinicos de la activación corporal, responsables respectivamente del buen humor y de la sensación de placer (Toro 2008: 64).

El registro audiovisual nos ha permitido documentar los patrones de

---

15 Dentro del campo de los dones, el baile es el menos frecuente. Se trata, además, de uno de los más discutidos respecto de su estatus. Su presencia es un buen indicador de los grados de libertad y espiritualidad de la congregación.



expresividad kinésica y facial asociados a la danza. Este material constituye la fuente de información que alimenta nuestro análisis y sirve al diseño de entrevistas orientadas al conocimiento de la experiencia carismática. Si bien este corpus muestra la existencia de diversos géneros y estilos de baile, se advierte también la presencia de ciertas tendencias coreográficas transversales a las congregaciones. Las diferencias en la ejecución dentro de los mismos géneros aparecen asociadas, por lo general, a variables y factores individuales: sexo, carácter, contextura, motricidad. Como un rasgo constante se debe destacar que se trata de una actividad predominantemente femenina con un nivel de representatividad que supera las cuotas de distribución de género por culto.<sup>16</sup> Las mujeres se muestran más propensas a alcanzar la *«libertad»*, como denominan los pentecostales a la superación de los mecanismos inhibitorios de la expresividad.

El género dominante es el *«baile de gozo espiritual»*, que muestra la *«llenura del Espíritu»*, que se ve impulsada por la música. Si bien éste presenta una importante variabilidad estilística, la forma predominante que observamos es el salto acompasado con los dos pies, sobre una misma posición, acompañado del movimiento de brazos, con una intensidad que varía de acuerdo al ritmo. Este paso también se puede presentar acompañado por el movimiento del tronco que ayuda a impulsar el desplazamiento de los ejecutantes a través del espacio. Entre sus variantes frecuentes se encuentran los saltos altos y giros en una posición o en traslación. Su función en la retórica del culto es mostrar la presencia del Espíritu.

El baile presenta aquí un doble sentido performativo. Es una práctica ejecutiva a través de la que se desarrollan acciones comunicativas. En los cultos hemos visto *«danzas de lucha»*, en las que los instrumentos espirituales avanzan con movimientos enérgicos, batiendo sus extremidades superiores como espadas, para combatir contra potestades malignas. *«Danzas de limpieza y protección»*, ejecutadas por niños que se mueven por el templo extendiendo la pureza espiritual. *«Danzas de fue-*

---

16 Como lo han destacado diversos investigadores, el pentecostalismo es una religión mayoritariamente femenina. No obstante, este rasgo de género aparece de un modo aún más marcado en la danza. En contraste, resulta interesante señalar que los instrumentistas son fundamentalmente varones.

go», que muestran de manera ejemplar la potencia del Espíritu en la hiperactividad de los ejecutantes. Su despliegue de energía resulta difícil de explicar, como también la velocidad de los movimientos, la elasticidad que demandan y la duración de su ejecución. Ésta asume un carácter desahogado, fuera de los parámetros a los que estamos acostumbrados, con lo que se enfatiza su carácter paranormal. El contraste lo marca el «baile de adoración», de movimientos plásticos y sutiles, con juegos de manos, elongaciones y reverencias en un ritmo pausado.

Pero las virtudes del baile no son sólo retóricas, sino anímicas y físicas. Éste abre las puertas hacia un trance interior, facilitando un desplazamiento en las funciones cognitivas desde la actividad reflexiva y heteroceptica, hacia la propia corporalidad. La psiquiatría emplea el término «disociación» (Seligman y Kirmayer 2008: 32-34) para conceptualizar esta experiencia, que se caracteriza como una escisión de la conciencia, en la que ésta queda privada del acceso a ciertas fuentes o volúmenes de información, en este caso, fundamentalmente las externas. No obstante, esta noción tiende a obviar la polarización de la conciencia, pues el estado de vigilia supone, igualmente, terrenos vedados, como la propia corporalidad.

La danza espiritual propone un desplazamiento en la polarización de la conciencia, hacia la interioridad somática. Lo vemos, ejemplarmente, en las «danzas de gozo», que expresan un estado de comunión espiritual, caracterizadas por el equilibrio aeróbico que muestran los y las fieles. Los participantes evolucionan a un ritmo corporal de mediana intensidad sin manifestar esfuerzo, mostrando coordinación y armonía en los movimientos. Es como si cabalgaran perfectamente acoplados sobre la música. Los rostros de algunos muestran un rictus de placer; el de otros, una mirada fija perdida, que expresa un estado de disociación o, si se prefiere, de cambio de polarización cognitiva que los sume en una experiencia corporal intensa. Sus protagonistas informan que es como si sus mentes quedaran en blanco, otros afirman haberse sentido tomados «por una gran luz» y dan testimonio de un estado de plenitud y placidez. Respecto a los efectos posteriores de esta experiencia, informan encontrarse fortalecidos, «restaurados en el Señor» y anímicamente reconfortados.

La fusión de la música instrumental, el canto congregacional y la danza ofrecen una coreografía ritual vibrante. La transducción y acoplamiento de la energía acústica, fisiológica y kinésica sirven como evi-

dencia empírica de la manifestación de un poder sobrenatural que se moviliza en el culto. Sus efectos saltan a la vista o se perciben en carne propia. La música sincroniza, impulsa, anima y conmueve. Su enunciación coral brinda a los participantes la experiencia de una fuerza transpersonal, a la vez que añade contenidos y tonalidad emotiva. El canto congregacional resulta un elemento constituyente de la experiencia carismática pentecostal. A través de la modificación de los ritmos corporales, éste contribuye a la gestión de los estados de ánimo. Sus efectos somáticos se tienen como una prueba de la eficacia de la acción divina. Los estados focalizados de conciencia corporal a los que conduce la danza constituyen una manifestación intensificada del «enganche rítmico», que aquí se ostenta como don carismático. A través de esta coreografía ritual se verifica la presencia del Espíritu Santo en el culto. Las vivencias que suscita en los fieles son componentes sustantivos de la religiosidad carismática, por los que se confirma la fe. La gestión ritual de estas experiencias es lo que llamamos la *poiesis* numinosa de la música pentecostal.

# Dones espirituales y violencia de género en el culto pentecostal: emocionalidad, disociación y disciplinamiento





*Una de nuestras niñas del coro buscando la santificación, cayó al suelo y quedó tendida por varias horas, fuera de sí, a ratos orando, cantando, riendo, llorando. De repente se levantó con pelo desgreñado y tono ferviente, dio un mensaje que conmovió a toda la congregación, la que parecía emborracharse, riéndose, llorando, gritando... (Hoover 2008: 33-34).*

**D**otado de unas prácticas cúllicas liberadoras y una ideología conservadora, volcado hacia el trascendente para ordenar la vida inmanente, reivindicador de las manifestaciones del espíritu en la vivencia encarnada, el pentecostalismo no deja de presentarse como una religiosidad paradójica (Droogers 1991), donde los opuestos se unen. La suya es una práctica mediadora que integra y modula las contradicciones sociales, sobre la base de la administración de los bienes sobrenaturales. Así ocurre en el plano de las relaciones de género. Pese a su discurso androcéntrico, legitimador de la autoridad masculina, el pentecostalismo chileno ha sido caracterizado como una «*comunidad de mujeres*» (Orellana 2009).

En los templos, es notoria la mayor participación femenina. Una encuesta realizada por el Centro de Estudios Públicos (Fontaine y Beyer 1991) registra que el 71% de los evangélicos observantes son mujeres y sólo un 29% varones. Esta cifra es validada por los pastores que hemos entrevistado. Las mujeres pentecostales no sólo tienen una representación mayoritaria en las iglesias, sino un mayor compromiso en la vida comunitaria y un protagonismo en el culto que se acrecienta cuando los estilos litúrgicos promueven la «libertad» en la expresión del espíritu. Entre las motivaciones y gratificaciones que explican la participación femenina en el culto se consignan las posibilidades para su desarrollo personal fuera del hogar (Mosher 2010), la provisión de una red de apoyo comunitario, la integración en instancias organizacionales femeninas donde se establecen relaciones de sororidad (Montecino 2002), la autoafirmación de las definiciones de rol (Orellana 2009), oportunidades para el ejercicio del liderazgo y el empoderamiento espiritual (Goldsmith 1989, Griffith 1997) y su servicio como mecanismo compensatorio de las desigualdades de género.

En la actualidad, el pentecostalismo chileno presenta un grado importante de diferenciación interna, lo que se expresa en diversos modos

de vivir la religiosidad. No hay, por lo tanto, una sola forma de ser pentecostal, lo que conlleva la existencia de diversos tipos de gratificaciones asociadas a la participación religiosa. Nacido a comienzos del siglo XX como un movimiento de renovación carismática, a medida que se produce su institucionalización parte de las iglesias fundantes han experimentado un notorio proceso de burocratización y rutinización del carisma. En ellas predomina una religiosidad doctrinaria más que vivencial, el cuidado por el orden de la liturgia más que la expresividad del espíritu. Así, las manifestaciones sobrenaturales en este espacio aparecen como hechos realmente extraordinarios, porque son excepcionales, al punto que nos encontramos en algunos casos ante un pentecostalismo puramente nominal.

No obstante, en el seno del movimiento han nacido nuevas corporaciones y ministerios que mantienen viva la llama del avivamiento espiritual. Es lo que llamamos el «pentecostalismo carismático» que conoce la presencia encarnada del Espíritu Santo y da testimonio de un evangelio de poder. Sus cultos son emotivos y extáticos. En ellos predomina la libertad expresiva y la experiencia es la fuente de legitimación de la teología. El protagonismo de las mujeres se hace aquí aún más notorio por su mayor sensibilidad y receptividad en la activación de dones espirituales. Ellas aparecen como portadoras o beneficiarias de los bienes sobrenaturales que se administran en el culto y muchas veces actúan como «instrumentos del Señor». Nuestro análisis se dirige aquí a estudiar estas manifestaciones en el marco de las contradicciones de género.

El modelo de este liderazgo espiritual femenino se forja tempranamente en torno a la figura de Nellie (Elena) Laidlaw, joven profetisa que desempeña un rol activo en el avivamiento espiritual en la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso, en 1908, y es protagonista de los hechos que desembocan en la constitución de la primera iglesia pentecostal chilena. El pastor que encabeza este movimiento, Willis Hoover (2008), informa que ella se había educado en el orfanato metodista, pero se encontraba apartada de las enseñanzas religiosas. Por esto, la califica como una «niña mala». Al momento de su llegada a los servicios venía saliendo de una convalecencia hospitalaria producto de una operación. Kessler (1967) agrega que por «*borracha*» había sido despedida de su trabajo como empleada en la casa del cónsul norteamericano, cayendo en la prostitución. Su perfil encuadra con el de un sujeto carenciado, necesitado de

apoyo social y respaldo espiritual.<sup>17</sup> Las manifestaciones carismáticas se hicieron presentes en ella con particular intensidad, al punto que –según Hoover (2008:40)– el hecho «*causó extrañeza*» por lo neófito que era y produjo cierta desavenencia entre los miembros de la congregación.

Elena Laidlaw muestra tener el don de la palabra y capacidad de conversión y se la reconoce como profetisa. Al respecto dice Hoover (2008: 41):

*Cuando el Espíritu la tomaba, con los ojos cerrados iba a cualquier parte de la congregación, sacaba del medio a alguna persona, la hacía hincarse, le decía las cosas que tenía en su corazón, le llamaba al arrepentimiento, le ponía las manos encima, oraba y bendecía. Varios reconocieron la verdad y así se convencieron.*

El avivamiento espiritual de Valparaíso pronto adquirió cierta connotación pública por su carácter extraordinario, recibiendo la figura de la joven Laidlaw una especial atención. Así, *El Mercurio* del 3 de noviembre de 1909 atribuye estos hechos al fanatismo religioso:

*(...) en Valparaíso se ha producido cierto escándalo alrededor de un grupo de fanáticos, de los mismos que rodean a una histérica conocida entre ellos como la hermana Elena, y que se entrega a actos de fanática exaltación y pretende tener visiones, hacer curaciones y todo lo que es usual en estas enfermedades mentales (...) se hacen unas reuniones llamadas «noches de vigiliass», con ritos extraños, sangre de cordero, trance para expulsión de demonios, apariciones y demás paparruchas y accidentes histéricos comunes a la gente que cae en esas exaltaciones... (citado en Palma 1988: 7).*

En septiembre de 1909, Elena Laidlaw viaja a Santiago para visitar a una hermana enferma, respaldada por una carta de presentación del pastor Hoover para permitirle participar de los servicios de las iglesias metodistas de la capital. Durante un culto del día sábado por la tarde en la Segunda Iglesia, la joven pide que se le dé la oportunidad de hacer uso de la palabra, la que le es denegada, contra la opinión de la congregación. Los cerca de ciento ochenta asistentes salen del templo para escuchar a la profeta. Al regresar, se produce un incidente que termina con el pastor

---

<sup>17</sup> Kessler (1967) informa que Elena Laidlaw tuvo un destino trágico, pues murió adicta a la morfina.

oficiante rodando por los suelos y con la cabeza ensangrentada. Elena se presenta luego al servicio nocturno en la Primera Iglesia. Al intentar hablar ante la asistencia, el superintendente pide la intervención de la policía, que se lleva detenida a la joven, siendo acompañada en marcha por la multitud, al son del himno «*El fuego y la nieve*» (Guerra 2008).

Este episodio marca la ruptura al interior de la Iglesia Metodista, que conduce al nacimiento de la Iglesia Metodista Pentecostal. El pastor Hoover fue acusado en la Conferencia Metodista del año 1910 de propagar falsas doctrinas y permitir comportamientos escandalosos en la iglesia. Esta misma instancia desacredita la condición de Elena como profeta. Su superintendente la consideraba una «*mujer inmunda*» y opinaba que las manifestaciones espirituales de Valparaíso eran producto «*del hipnotismo más grosero*» (Hoover 2008: 44). Otros la estigmatizan como esquizofrénica (Kessler 1967). Al respecto, Lalive (1968) advierte que muchos han querido hacer de Elena Laidlaw el «*ángel negro*» de Hoover.

## Subordinación y compensación

La bibliografía de los cultos de posesión señala una preponderancia en la participación femenina en condición tanto de participantes y pacientes como de líderes y de agentes (Kehoe y Giletti 1981; Bourguignon 2004). El caso de Elena Laidlaw sitúa en la escena dos perspectivas teóricas que se pueden esgrimir para explicar esta representación de género: una psicobiológica, otra psicosocial. La caracterización patológica de Elena se inscribe en la primera línea, que atribuye las manifestaciones a un desequilibrio psicosomático de carácter individual. Su tipificación como «*histérica*», término que deriva etimológicamente de útero, nos sitúa en el campo de los desórdenes psicosomáticos de género.

Si bien esta categoría ha perdido su valor en términos nosológicos, la expresión persiste en uso en el marco del lenguaje común para referir a un cuadro de rasgos de personalidad entre los que se encuentran la sugestibilidad, la hipersensibilidad, el histrionismo y la hipocondría, que se atribuyen preponderantemente a las mujeres. Varios de estos atributos aparecen de modo recurrente entre las participantes del culto. La biografía de Elena, en tanto, nos conduce hacia la segunda línea explicativa, que aborda los fenómenos de trance como una respuesta psico-

dinámica ante situaciones de subordinación, inequidad y frustración (Bourguignon 1973, Lewis 1989). Sin descartar la consideración de marcadores neurobiológicos asociados a la identidad sexual, nuestro trabajo de campo en cultos pentecostales ha hecho evidente la pertinencia de la segunda vía explicativa, al exponer de manera recurrente la relación entre la manifestación de los dones espirituales y la violencia de género.

El carácter dramático de esta relación se nos reveló mientras realizábamos una entrevista a una *hermana* hace siete años atrás. Nuestra informante había accedido a conversar con nosotros acompañada de la *pastora* de su congregación, como se denomina a la esposa del pastor. Durante la entrevista, la mujer se mostró bastante parca, respondiendo superficialmente y de manera elusiva nuestras interrogantes. Parecía que nada interesante iba a resultar de este diálogo, cuando intervino la pastora: «*Cuéntale, cuéntale que cuando llegaste por primera vez a este templo querías asesinar a tu esposo de un hachazo en la cabeza*». La mujer asintió con ojos culpables. Nos explicó que sufría luchas en su hogar, pero no podía dejar a su marido porque carecía de recursos para mantener a su familia. Sostuvo que «*gracias a Dios*» había logrado superar el odio que sentía hacia ese hombre y perdonarlo. Terminada la entrevista, la pastora nos confidenció que el cónyuge de esta hermana había abusado de las hijas mayores de la pareja, las que debieron salir del hogar como una forma de resolver el problema. Con satisfacción, la esposa del pastor afirmó que «*gracias al Señor*» este matrimonio no se había deshecho, fruto de lo cual había llegado a la familia un nuevo hijo.

La congregación a la que asistía nuestra entrevistada se componía de diez integrantes, nueve de las cuales eran mujeres. Si bien se trataba de una comunidad pequeña, en ella se manifestaba una extraordinaria vida espiritual. En el culto se veía quebrantamiento, manifestación de lenguas (glosolalia, xenoglosia), profecía, canto en el espíritu y gozo místico. Su líder carismático era la pastora, dotada de una gran capacidad de oratoria e histrionismo, cuyo fervor se contagiaba a los asistentes del culto. El pastor, en tanto, tenía un papel puramente formal, supeditado al protagonismo carismático de su esposa. La biografía de ésta llevaba inscritas las marcas indelebles de la violencia de género.

Según nos relató, a los ocho años había abandonado su hogar huyendo de la violencia paterna. En una oportunidad, el padre había intentado asesinarla convencido de que su nacimiento era fruto de una relación adúl-

tera que había tenido su esposa. Por este motivo, nunca la había aceptado como hija ni la trataba en términos filiales, lo que la llevó a abandonar su casa. Muchos años después, encontraría en Dios a su verdadero padre y disfrutaría como hija privilegiada de la relación con Él. Esta situación se ponía en evidencia en los cultos, cuando el Espíritu Santo tomaba dominio de su cuerpo para hablar en primera persona, profetizando a los miembros de la congregación. Los episodios de posesión se alternaban con manifestaciones de glosolalia, en forma de oraciones, cánticos y hasta diálogos, acompañados de exhortaciones a los malos espíritus.

Un tema recurrente en estos cultos era la solicitud por la conversión de los esposos. A medida que nos insertamos en la congregación, se iba develando la trama subyacente a los estados de aflicción que se expresaban regularmente en sus servicios religiosos. El quebrantamiento y el clamor tenían como correlato episodios de violencia doméstica, el alcoholismo de los cónyuges, situaciones de abandono o desamor. Paradójicamente, en este contexto el discurso de los pastores enfatizaba la importancia de la familia organizada bajo la autoridad patriarcal, perfilando una situación de doble vínculo. Aunque amenazadas por sus maridos, debían guardarles respeto y cuidar el sacramento matrimonial. Esta contradicción pone en evidencia una de las funciones mediadoras de la religiosidad pentecostal, que hace de la gracia divina un medio para administrar *«las cargas»*, sin modificar las fuentes del problema. Así, a la vez que espacio de catarsis, que permite manejar las tensiones, el culto opera como mecanismo de contención de la estructura social, pues resguarda sus principios organizacionales. Si bien es cierto que en las iglesias pentecostales se produce una redefinición de la masculinidad (Mansilla 2009), la narrativa maestra del pentecostalismo reafirma la dominación de género (Algranti 2007), a través de una lectura androcéntrica del relato fundante de la Biblia. La subordinación de la mujer es parte de la cultura pentecostal.

Como portadoras de bienes carismáticos, las mujeres juegan un papel importante en las congregaciones y son protagonistas en la animación espiritual de los cultos, pero no desempeñan, por lo general, cargos de dirección ministerial. En algunas iglesias se les prohíbe la administración de la palabra o se les restringe para cultos especiales de las sociedades femeninas, conocidas como *«dorcas»*. El fundamento de esta exclusión lo encuentran en 1ª de Timoteo (2: 11-12):

*La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción. Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Porque Adán fue formado primero, después Eva y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión. Pero se salvará engendrando hijos si permaneciere en fe, amor y santificación, con modestia.*

En el libro del Génesis (2: 1-22) se explica el origen de esta subordinación, cuando Dios creó a Adán del polvo de la tierra y de una costilla de éste «*hizo una mujer y la trajo al hombre*». El orden natural del sometimiento es uno de los tópicos predilectos del magisterio de género pentecostal, que hemos encontrado de manera recurrente en las prédicas, como se ilustra pedagógicamente a través del siguiente fragmento de Efesios (5:21):

*Las casadas estén sujetas a sus propios maridos, como al Señor; porque el marido es la cabeza de la mujer, así como Cristo es la cabeza de la iglesia, la cual es su cuerpo, y Él es su Salvador.*

En el curso de nuestro trabajo de campo, excepcionalmente hemos encontrado situaciones donde el empoderamiento carismático femenino rompe con la estructura de subordinación de género. Es el caso de la hermana Sara, instrumento divino del Ministerio de Sanidad y Liberación Jesucristo Divino Salvador, cuyo llamado espiritual coincidió con su crisis matrimonial. Casada dentro de la iglesia, su marido se había apartado de los caminos del Señor.

*Comencé a tener muchos problemas con mi esposo. Él estaba haciendo su vida desordenadamente. Había mucho trago en mi casa, todos los días borrachera. Mi matrimonio empezó a sucumbir y yo me aferré a Dios. Yo llegaba de los cultos y el diablo estaba ardiendo en mi casa, enojado porque quería que yo esté sometida a él. Un día venía entrando con mi niña chica en los brazos y me botó dos dientes. Yo pensaba que si el Señor nos había bendecido en matrimonio, yo tenía que obedecerle, porque era voluntad de Dios. Pero cuando yo supe de su traición a mis espaldas, que estaba haciendo vida con otra mujer y llegaba ebrio amenazándome, yo dije «esto no puede ser». Yo era sumisa, demasiado pasiva, pero el Señor me fue fortaleciendo, me fue dando carácter, me hizo valiente para hacerme cargo de mis siete hijos.*

La hermana Sara es una atalaya, una guerrera espiritual, que danza en

los cultos blandiendo sus brazos como espadas para cortar ataduras y arremeter contra las presencias sobrenaturales malignas.

El Ministerio de Sanidad y Liberación Jesucristo Divino Salvador, al que pertenece esta hermana, tiene una marcada preponderancia femenina tanto en el cuerpo de *«instrumentos espirituales»* como del público asistente a las vigili­as, que organiza periódicamente. Entre los agentes carismáticos que lo animan destaca un grupo familiar compuesto por una madre y sus hijas de 18 y 13 años. Ellas viven en un sector rural de la Provincia de Ranco, junto al padre de las niñas, quien se desempeña como trabajador agrícola. Deben soportar la situación de aislamiento y precariedad material en la que viven, acuciadas por los problemas con la bebida del jefe de familia. Éste tiene un carácter dominante y suele ponerse agresivo y maltratador cuando consume alcohol, malgastando parte importante de los exiguos recursos del grupo familiar.

Estas mujeres son fieles seguidoras del programa radial que el pastor del Ministerio conduce los días sábado en la noche y asisten fielmente a sus cultos especiales. En ellos asumen el rol de *«instrumentos espirituales»* y se las tiene en alto aprecio, por su capacidad de entrar en éxtasis sagrado y la facilidad con que pueden activar sus dones sobrenaturales. En las vigili­as derraman lágrimas de quebranto, se ven sumidas en risa santa, danzan en el espíritu gozosamente, caen postradas al suelo y se ven más tarde restauradas. A la hija mayor la hemos visto gritar en el culto de modo desahogado entre contorsiones y revolcarse afectada de arcadas pues, de acuerdo con la visión preponderante aquí, los vómitos y esputos son medios a través de los que se expulsa el mal del cuerpo. La menor tiene visiones sobrenaturales y es considerada una especie de espíritu angélico que limpia el espacio con su danza. Para las integrantes de este grupo familiar, las experiencias carismáticas son un medio de compensación de los sufrimientos cotidianos.

Para ellas, el culto tiene efectos terapéuticos. La estructura comunicativa de éste se encuentra diseñada para permitir la gestión de las emociones con una función catártica y revivificadora. Los pastores invitan a los asistentes a entregarle las cargas a Dios, lo que se verifica a través del *«quebrantamiento»* en la oración. Los concurrentes le presentan su vida al Señor y le muestran sus intenciones y necesidades en forma de plegaria. Ello constituye una instancia de activación de los estados afectivos que cada uno trae al servicio religioso. Las estructuras neurofisiológicas

del cerebro femenino son responsables de una memoria emotiva más desarrollada que la de los varones (Canli *et al.* 2002, Wager *et al.* 2003). Lo distintivo de este tipo de memoria es que ella no es puramente reflexiva, sino actualiza la configuración somática propia de la emoción, lo que en este caso lleva a su emplazamiento en el culto.

Cuando las fieles evocan las situaciones que les producen aflicción o angustia, se reproduce el patrón bioquímico propio de estos cuadros emotivos y se libera cortisol, marcador neurofisiológico del estrés. El propio cuerpo se encarga de desplegar las medidas compensatorias a éste, como el llanto, que permite su eliminación, contribuyendo a recuperar la homeostasis. El *«quebrantamiento»*, entendido como la liberación de los mecanismos inhibidores de la emoción, tiene, fisiológicamente, efectos catárticos. A través del llanto, las mujeres entregan sus cargas. En casos traumáticos y de crisis vitales, cuando el nivel de angustia es muy alto, el cuerpo despliega mecanismos de respuesta compensadores, produciendo opiáceos naturales como las endorfinas, tendientes a revertir el cuadro de estrés. Así, no es extraño que episodios de llanto angustioso deriven en cuadros de hilaridad, llamados por los pentecostales *«risa santa»*.

Mientras mayores sean los problemas que se enfrentan en el mundo terrenal, mayor el anhelo de buscar el encuentro sobrenatural. El *«empoderamiento espiritual»* opera como una vía de compensación a los padecimientos temporales, ofreciendo una inversión simbólica de la situación. Los sufrientes y marginales son los elegidos y privilegiados en el espíritu, que se manifiesta en la experiencia enteógena. Es en el propio cuerpo donde se emplazan en primera instancia las señales de la presencia. Desde la vivencia interiorizada, ellos se proyectan hacia el espacio público del templo.

Por lo mismo, la búsqueda se realiza hacia adentro, por ejemplo, por la vía del ruego. Las fieles se someten a cadenas de oración, marcadas por secuencias de elementos semiestructurados y repetitivos. La concentración profunda en esta tarea da paso a la oración automática, donde la propia rogativa toma el control del sujeto. Asociado a esto se encuentra la percepción de un *«manto blanco»* que cubre a la persona y la experiencia de fusión con la divinidad. Este tipo de vivencias son explicadas por la neuroteología (Newberg, D'Aquili y Rause 2001) como el resultado de una baja en la actividad del lóbulo parietal, donde se encuentra el centro de procesamiento de la información somatosensorial. Su desactivación

supone la desaparición de la imagen del cuerpo, cuyos límites se disuelven en el universo.

Quien ha vivido esta experiencia en el culto encuentra en ella la confirmación de la doctrina pentecostal y la fuente de legitimación de su ética comunitaria. La mística es el más persuasivo medio de disciplinamiento. El *«bautismo en el Espíritu»* es fuente de consagración de la vida de los individuos a la identidad pentecostal. Si bien éste ayuda a los afligidos a sanar sus heridas, su doctrina conservadora frente al orden social lleva muchas veces a aceptar las causas de las mismas. En el caso de las relaciones de género, ella impone a las mujeres seguir cargando la cruz.

Al respecto, nos dice el pastor:



*Hay mucha mujer que sufre. Vienen heridas, llegan destruidas a buscar sanidad del alma. Mujeres que han sido violadas, mujeres a las que el marido con alcohol en la sangre las obliga a tener sexo, y como son cristianas y le temen a Dios, soportan. Niñas jóvenes que quieren irse de la casa, cansadas del maltrato psicológico que les dan sus padres, porque el maltrato psicológico duele más que los palos. Esa violencia mata, va hiriendo y se acumula. Mujeres deprimidas por falta de cariño y comprensión. Mujeres evangélicas que son maltratadas, a las que el marido hasta las golpea después de una vigilia. Ellas soportan y están autoconvencidas que estas son pruebas por parte de Dios. Esa gente que está muy enferma del alma viene a la vigilia, llora, se liberta. El Señor trata sus corazones, les da risa santa que es la mejor terapia, pero después vuelven a su hogar y se encuentran con la misma realidad. Lo ideal sería otro ambiente, para mantener la bendición que Dios les ha dado. El problema es que después retornan a su hábitat y eso le quita efecto a lo logrado, volviendo por los mismos caminos.*

Durante la experiencia mística, las fieles se sienten transportadas al reino de Dios, sus cuerpos son tomados por el Espíritu Santo, llevados a un estado de gozo que las aleja de las miserias y sufrimientos de la existencia cotidiana. La disociación, entendida como escisión de la propia conciencia, poseída por la alteridad divina, se muestra acá como un eficiente mecanismo adaptativo, que da fuerzas y sentido para sobrellevar las cargas de la vida.



# Caminar entre luchas y pruebas: funciones paradójicas de la enacción del Espíritu Santo en el culto pentecostal<sup>18</sup>

*En coautoría con Iván Oliva<sup>19</sup> y Sergio Toro<sup>20</sup>*



---

18 Artículo previamente publicado en Revista *Chungara* 45 (3): 461-471 del año 2013.

19 Académico del Instituto de Estudios Educativos de la Universidad Austral de Chile.

20 Académico del Instituto de Estudios Educativos, Universidad Austral de Chile.



El presente artículo muestra el carácter paradójico de las funciones que asume la enacción del Espíritu Santo en el culto pentecostal, como medio para administrar la aflicción y fuente para socializar la resignación frente a las causas de la misma. Por *enacción* entendemos aquí el proceso en que la acción humana se impregna de sentido, trayendo a la vida las distinciones cognitivas. En el caso de la liturgia pentecostal, esta noción comprende a los recursos por los que el Espíritu Santo se hace presencia encarnada y actuante en el culto, produciendo experiencias numinosas que inspiran admiración y *«temor a Dios»* entre los fieles. Nuestro análisis muestra cómo la estructura de la comunicación ritual, caracterizada por la *«retórica de la presencia»*, produce una experiencia somatognósica, en la que las concepciones sagradas se viven *«en carne propia»*. Los pentecostales denominan a esto *«el sello del Espíritu»*, lo que constituye uno de los rasgos distintivos de su religiosidad. El estudio del contexto de la comunicación ritual, de las situaciones sociobiográficas que enfrentan los fieles y los tópicos dominantes de la trama litúrgica, muestra que una de sus principales funciones psicosociales es el manejo de las aflicciones humanas. El culto ayuda a mitigar los estados angustiosos derivados de las crisis vitales, pero paradójicamente, en ocasiones, también se encarga de reproducirlos, generando un círculo causal donde aflicción y carisma se retroalimentan y potencian.

La religiosidad pentecostal se distingue y especifica por la enacción del Espíritu Santo en el espacio ritual. Es decir, por procesos de cognición encarnada, de estructura autopoética y cualidades transformadoras que proveen una experiencia sensible de las concepciones del Espíritu que, de este modo, se pone en acción y *«obra»* sobre la vida de los participantes. La mediación ritual, no obstante, tiene rasgos paradójicos. Si bien estos procesos de enacción producen en los fieles efectos terapéuticos y revivificantes, sirven también a la legitimación de un sistema ideológico que promueve el quietismo social y con ello favorecen la reproducción de las condiciones que generan crisis vitales y estados de aflicción. Sus prácticas religiosas resultan transformadoras a nivel personal, pero conservadoras en lo social, de modo que los fieles encuentran en el culto un lugar para *«liberarse»* momentáneamente y luego reinserirse en los contextos que generan el malestar. Las nociones de *«luchas»* y *«pruebas»* expresan, en la cultura pentecostal, la doble tensión que habitualmente enfrentan los fieles, amenazados por un mundo que se les

presenta adverso y ajeno, y exigidos por un Espíritu celoso, que somete a examen su fidelidad en las contrariedades. *«Luchas»* y *«pruebas»* son hitos que describen el tránsito existencial de los fieles en un ciclo que los conduce recurrentemente al culto y sirve a su reproducción. Para hacer frente a unas y sobrellevar las otras, el pentecostalismo ofrece la fuerza protectora y restauradora del Espíritu Santo, expuesta en un magisterio de *«obras»*, *«prodigios»* y *«señales sobrenaturales»*, que muestran la vigencia del misterio de Pentecostés. De acuerdo con el libro **Hechos de los Apóstoles** (2: 1-11), este día los discípulos de Cristo recibieron la visitación del Espíritu Santo, que se les apareció en forma de llamas de fuego y se manifestó en ellos a través de la glosolalia o *«hablar en lenguas extrañas»*. El evangelismo carismático, que se inspira en este acontecimiento, nos sitúa en el campo fenomenológico de la pneumatología y nos plantea el problema de la eficacia del símbolo y sus distintas expresiones históricas.

## Confesiones de teoría y método

Este trabajo se inspira en el paradigma de las mediaciones sociales (Martín Serrano 1977), que estudia las articulaciones de las instituciones humanas en diversos niveles de realidad. En la forma que lo asumimos (Moulian 2012), ello supone en un primer momento el despliegue de un esfuerzo comprensivo de las lógicas culturales y las experiencias de los actores en sus propios términos, lo que se caracteriza como la perspectiva *emic* (Pike 1967). En segundo lugar, el análisis de las determinaciones e intervenciones funcionales de sus prácticas en los diversos dominios sistémicos donde operan, es decir, una perspectiva explicativa o *etic*. La teología se lee aquí, por lo tanto, en su relación con los campos biológico, psicológico y social. En el caso del estudio de las mediaciones rituales, esto implica la atención sobre los procesos de comunicación litúrgicos, con sus componentes narrativos y retóricos, de los contextos socioculturales donde éstos operan y las situaciones que enfrentan sus participantes. Dicho de otro modo, se trata de atender tanto a las características internas del rito como a las condiciones sobre las cuales se desarrolla la acción simbólica, para ver sus articulaciones e implicaciones mutuas.

Como método de investigación empleamos el estudio etnográfico de caso. Durante tres años hemos seguido a un Ministerio Evangelista de

Sanidad y Liberación que realiza su trabajo de manera itinerante entre las regiones de Los Ríos y Los Lagos del sur de Chile. Éste organiza vigi-lias una vez por mes, en distintas localidades, donde convergen perso-nas de múltiples denominaciones pentecostales, lo que nos ha permitido conocer diferentes sensibilidades dentro de este movimiento. De modo complementario, realizamos trabajo de campo en dos iglesias estable-cidas de Valdivia. Estas congregaciones han sido seleccionadas por el carácter carismático de su religiosidad, donde se expresa nítidamente el paradigma pentecostal.

El ejercicio de observación participante se ha desarrollado por inves-tigadores con distinta formación disciplinaria, en campos como la an-tropología, la comunicación, la biología y las ciencias de la motricidad. Ello ha permitido la focalización de la atención en diversas dimensiones de la acción ritual, como el simbolismo, la retórica, la somática y la kiné-sica. Las prácticas cúlticas a las que asistimos fueron registradas en for-mato audiovisual, fotográfico y auditivo, lo que ha permitido la revisión, discusión y análisis de estos datos desde un posicionamiento interdisci-plinar. Las acciones y experiencias rituales que se recogen allí han sido contextualizadas y cualificadas a través de entrevistas en profundidad a los participantes. Éstas han sido conducidas con el propósito de espe-cificar el sentido de los actos litúrgicos, las condiciones y circunstancias biográficas de los asistentes y acceder a sus vivencias personales. A fin de ganar profundidad y precisión en los datos, durante las entrevistas hemos mostrado a nuestros informantes los materiales de registro de los cultos. Los resultados emergentes en estas conversaciones nos han permitido orientar nuestra atención por medio de la práctica de obser-vación dirigida y entrevistas focalizadas.

## Antecedentes del pentecostalismo

En Chile, el pentecostalismo es el movimiento religioso que muestra mayor crecimiento durante el siglo XX, posicionándose como la princi-pal corriente dentro del campo evangélico nacional. Por lo mismo, ha ganado visibilidad y derechos de ciudadanía sociocultural. No en vano el llamado «*Te Deum evangélico*» se desarrolla en la catedral de la Iglesia Metodista Pentecostal, la primera iglesia histórica de esta denomina-

ción y una de las que presenta mayor membresía. El censo estadístico de 1920, el primero que incorpora la variable religiosa, registra una adscripción evangélica de 1,4 por ciento de la población. Para el año 2002, esta cifra se eleva al 15,14 por ciento de los chilenos, lo que corresponde a un universo de 1.699.725 personas. Los investigadores del fenómeno coinciden en destacar el predominio pentecostal dentro de este espectro religioso. Así lo consignan trabajos como los de Bothner (1994), Corvalán (2009), Canales *et al.* (1991), Ossa (1991), Parker (1993), Poblete y Galilea (1984), Spoerer (1984) y Tennekes (1985), cuyas estimaciones sobre el rango de representatividad del pentecostalismo varían entre el 70 y el 95 por ciento de este universo. Dicho de otro modo, aun si nos situamos en los cálculos más moderados, hoy es pentecostal uno de cada diez chilenos.

El pentecostalismo constituye un movimiento religioso «de salvación» que rebasa los límites institucionales y se distingue por un modo particular de vivir la fe. No obstante, su crecimiento ha ido de la mano de un grado importante de diversificación interna que obliga a tener cautela con las generalizaciones. Orellana (2011) identifica cuatro tipos de manifestaciones organizacionales como principales formas de expresión de éste: **a)** grandes iglesias nacionales institucionalizadas; **b)** iglesias de tamaño medio de origen misionero o nacional y presencia zonal; **c)** cultos de la prosperidad de origen brasilero; **d)** pequeñas iglesias locales y ministerios autónomos. Es en este último tipo de iglesias donde se circunscribe nuestro trabajo.

Al respecto, es importante advertir que el proceso de institucionalización de las iglesias nacionales históricas ha producido una burocracia eclesial y se encuentra acompañado de una rutinización del carisma, de modo que algunas de sus congregaciones viven un pentecostalismo doctrinal o nominal más que experiencial. No obstante, las manifestaciones espirituales continúan cultivándose en las pequeñas iglesias locales, que reproducen el modelo carismático. Es esta forma de religiosidad la que nos interesa estudiar, porque constituye la matriz de la identidad pentecostal y nos plantea con mayor nitidez el problema de su eficacia simbólica.

El perfil sociobiográfico de los fieles se muestra aquí como un factor relevante. El crecimiento del pentecostalismo se concentra, fundamentalmente, en los sectores populares. Su religiosidad ha sido caracterizada como «*cultura de las clases bajas*» (Willems 1967), un «*refugio de las masas*» (Lalive 1968), «*una respuesta de fe desde la marginalidad*» (Mos-

her 1995), «*un mecanismo de empoderamiento de los impotentes*» (Sjørup 2002). Este rasgo constituye una constante en los diversos contextos socioculturales donde ha fructificado el movimiento. De allí que Hollenweger (1969) lo caracterice como una religión de los «*desheredados*». Al respecto, resulta sugerente la lectura de Chesnut (1997), quien sostiene que el pentecostalismo es una respuesta a los efectos patogénicos de la pobreza. Un reciente estudio de Corvalán (2009) sobre el crecimiento de esta denominación en nuestro país, desde las fuentes censales, ratifica que éste se expande en el último período en las comunas que muestran menor escolaridad, entre personas con menor calificación para el trabajo, en áreas con menor índice de desarrollo humano y tiene mayor representación entre la población más vulnerable del país: personas con algún tipo de discapacidad, indígenas y mujeres. Nuestra experiencia de investigación confirma estos antecedentes. Hemos encontrado que el pentecostalismo se erige como la principal adscripción religiosa en algunas comunidades mapuche-williche (Moulian 2012) y constatado un componente predominante de género femenino en sus cultos (Moulian 2010). Resulta relevante preguntarse, entonces, por las cualidades del culto que resultan atractivas y satisfactorias para estos tipos de destinatarios, marcados por la subalteridad, la marginalidad y la deprivación.

Con variantes y combinaciones diversas, las propuestas explicativas del crecimiento del pentecostalismo chileno exponen, de modo preponderante, argumentos funcionalistas y culturalistas, que ponen de relieve las condiciones o características sociales y simbólicas del contexto donde éste se produce. El evangelismo carismático ha sido considerado una respuesta adaptativa a la desestructuración de la sociedad tradicional (Willems 1967), el carácter anómico de una sociedad en transición (Lalive 1968), las condiciones de explotación y exclusión propias del capitalismo moderno (Parker 1993), ante las que viene a satisfacer las necesidades de integración, de provisión de sentido y sirve de mecanismo de compensación simbólica frente a la miseria. Según Bastian (1997), constituye un mecanismo de defensa y repliegue comunitario ante el reflujo de las ideologías, que permite a los sectores marginales reestructurarse. Su selección se debería a las relaciones de afinidad con la religiosidad popular (Tennekes 1985, Willems 1967) o con las religiones indígenas de procedencia de los neófitos (Foerster 1993, Guerrero 1994) que, al igual que éste, acentúan los aspectos instrumentales, tienen un carácter tau-

matúrgico o énfasis pneumatológico. Como apunta Bastian (1997: 209), «*el constante recurso al triple ejercicio de la glosolalia, de la taumaturgia y del exorcismo, perpetúan el universo cultural de las mayorías*». Lo que predomina en el pentecostalismo, sostiene este autor, «*es la fuerza emocional de la religión y no su fuerza cognitiva y crítica*» (Bastian 1997: 213).

Por lo mismo, consideramos que para entender el éxito del pentecostalismo es necesario avanzar en el conocimiento de los mecanismos sobre los que descansa la eficacia simbólica en el culto, para luego estudiar sus funciones. Dicho de otro modo, planteamos que no son el *nomos*, la ética o las relaciones de solidaridad las que explican el crecimiento del pentecostalismo, ya que estos elementos se encuentran también en otras iglesias cristianas. A la inversa, es el tipo de experiencia religiosa que el pentecostalismo ofrece lo que produce una comunidad provista de *nomos*, ética y relaciones de solidaridad forjadas bajo «*el sello del Espíritu*». Nuestra atención aquí se concentrará en la caracterización y análisis de la gestión de esta experiencia y en las funciones que ésta desempeña.

## Enacción del Espíritu Santo

La identidad pentecostal se funda en la enacción del Espíritu Santo, en tanto se considera que es la capacidad de los fieles de entrar en un contacto directo y sensible con éste lo que constituye y define a este movimiento. El término «enacción» proviene del verbo inglés *to enact* que, en el campo de las artes escénicas, significa «representar». Una segunda acepción del mismo es «llevar a cabo». El campo semántico de esta palabra se desplaza entre la actuación y las propiedades realizativas. Bruner (1968) la emplea para designar al aprendizaje fundado en la acción, provisto, por lo tanto, de un carácter sensomotriz. Como concepto, la «enacción» ha devenido en una de las nociones paradigmáticas de la epistemología constructivista. Varela *et al.* (1992) y Varela (2000, 2002) lo usan para designar el proceso de emergencia del conocimiento enraizado en el cuerpo y en la historia social del sujeto cognoscente. De acuerdo con estos autores, conocer no consiste en representarse un mundo independiente y preexistente, sino en producir una imagen de él. En otras palabras, la cognición es interpretada como un proceso enactivamente encarnado de codeterminación entre lo interno y lo externo, a la vez in-

separable del operar del organismo como un todo. Como apunta el clásico aforismo de Maturana y Varela (1994: 13), «*conocer trae un mundo a la mano*». Es lo que sucede en el culto pentecostal, donde las concepciones teológicas-carismáticas cobran vida en la experiencia corporalizada de los fieles que se gesta en el marco de una acción relacional aprendida (Toro 2011). En la acción ritual, los fieles sienten la presencia y experimentan las obras del Espíritu Santo en sus vidas. Como argumentaremos, ello es resultado de la vibrante trama comunicativa que despliega la liturgia pentecostal, a través de la que se produce la enacción espiritual.

Al interior del culto carismático, el Espíritu Santo se configura en la experiencia de los fieles, encarnado en las señales que emergen de la propia corporalidad, las que se impregnan de sentido en la enunciación litúrgica. Dicho de otro modo, el Espíritu Santo es enactuado en el culto. Este proceso posee una estructura causal recursiva y autorreferente, puesto que la acción ritual opera tanto como dispositivo de gestión de la experiencia cuanto como marco de referencia para la interpretación de aquella. De este modo, las concepciones distintivas de la pneumatología pentecostal cobran vida y se experimentan «en carne propia». Este anclaje corporal es la base para el testimonio y reivindicación de un Dios «vivo» y «real» que caracteriza el discurso pentecostal. Las propiedades terapéuticas y reconfortantes de los somatotropismos que gestiona el ritual, activadas en el contexto de crisis vital de los participantes, son una de las claves del éxito de la oferta religiosa, promovidas como obras del ministerio espiritual.

## Comunicación y encarnación

En nuestra perspectiva, la eficacia simbólica que exhibe el pentecostalismo descansa en los mecanismos de la comunicación ritual, que emplea principios que por sí mismos resultan productivos. Entre éstos se cuentan: **i)** la implicación pragmática de los participantes, que actúan como protagonistas de la acción ritual dirigida a la «*administración del Espíritu Santo*» en sus propias vidas; **ii)** el empleo de recursos comunicativos multimediales que envuelven y comprometen corporalmente a los asistentes en la ejecución del culto; **iii)** el despliegue de una estructura dramática realizativa, biográficamente anclada, sobre la base de

la enacción de las distinciones simbólicas por parte de los fieles; iv) el empleo de una *«retórica de la presencia»*, transversal a la acción ritual, que identifica las señales sobrenaturales en el desempeño comunicativo de los participantes y los efectos corporales que la propia comunicación ritual produce sobre éstos. Así, los procesos de transformación de las emociones, los cambios en los estados de conciencia y la modificación de las manifestaciones sintomáticas producidas en la dinámica del culto se interpretan como evidencias de la acción del Espíritu Santo.

El caso pentecostal muestra, de manera ejemplar, cómo los procesos de producción social de la corporalidad desempeñan un papel central en la construcción social de la realidad, de modo que ésta se funda a la vez que decanta en el cuerpo. La noción de *«enacción»* permite comprender la circularidad de esta articulación entre el conocimiento como experiencia corporizada y construcción social. Ésta refiere al proceso en el que la acción adquiere significado en la interacción humana, de modo que las distinciones culturales cobran vida y se *«naturalizan»*, es decir, se hacen parte del sentido común vivido. En el pentecostalismo, este proceso se muestra de un modo particularmente nítido, ya que la invocación a lo sagrado parte de la situación sociobiográfica de los recurrentes, de modo que la religiosidad se fundamenta en su experiencia. Como señalamos, el primer principio comunicativo sobre el que se construye la eficacia simbólica es la implicación pragmática de los participantes del culto. La comunicación litúrgica se encuentra diseñada para proveer una experiencia personalmente transformadora. En tanto, la doctrina socializa una ética social que favorece la adaptación o sobreadaptación a los contextos donde éstos se desenvuelven cotidianamente. Su eficacia en lo primero sirve para la legitimación de las representaciones y valores que hacen posible lo segundo. Estos preceptos se encargan, a su vez, de reproducir las condiciones que hacen necesario seguir yendo al culto.

## Niveles de análisis funcional

El ciclo en que se ven envueltos los participantes del culto va desde la *«liberación»* ritual a la resignación social. Si bien los servicios religiosos pentecostales muestran virtudes terapéuticas, su doctrina promueve una actitud conservadora incluso frente a los componentes patológicos

del orden social. La reproducción de ellos refuerza la necesidad de ir al culto en la búsqueda compensatoria de la unción del Espíritu Santo. Al respecto, resulta ilustrativo el caso de las mujeres afectadas por la violencia doméstica, que encuentran en el culto un espacio de liberación, acompañado de un mensaje providencialista que les señala su deber de continuar soportando esta situación.

Las mediaciones que ofrece el culto presentan un carácter contrastante con las de su ética social. Se deben distinguir, por lo tanto, dos niveles de análisis funcional del pentecostalismo: uno psicosocial y otro socio-cultural, cuyos efectos resultan paradójicos, pero se encuentran articulados al servicio de la reproducción de este sistema religioso. Como expon-dremos, son las características comunicativas de la liturgia, que modela los procesos de enacción del Espíritu Santo, la clave del éxito de este movimiento. La experiencia religiosa es el sustento de su doctrina y ética.

## Señales de la presencia

En términos psicosociales, el culto pentecostal se puede definir como un ritual de aflicción (Alexander 1989). La experiencia litúrgica es un medio para manejar los estados angustiosos. Su llamado se dirige, especialmente, a los que sufren a causa de la precariedad económica, soledad o enfermedades, a quienes invita a acercarse a un Padre Todopoderoso, calificado como el *«Gran Consolador»*. El contexto sociobiográfico de los fieles que entrevistamos confirma este perfil carenciado, donde encontramos testimonios de violencia doméstica, experiencias carcelarias, problemas de salud mental. En sus historias de vida se vislumbra una correlación tendencial entre la magnitud de los dramas personales y la intensidad de las manifestaciones carismáticas. A mayor sufrimiento, mayor la necesidad de buscar consuelo en el Espíritu, que se hace presente de manera sensible en sus cuerpos.

El servicio religioso pentecostal es un espacio catártico. Los concurrentes asisten a él para dejar sus *«cargas»* en las manos de Dios, mediante la plegaria y el llanto. Los pentecostales denominan a esto el *«quebrantamiento»*, pues supone el reconocimiento de la necesidad de Dios y la desactivación de los mecanismos de defensa y control de las emociones. Esto ocurre, habitualmente, en la oración inicial en la que los

fieles presentan sus necesidades y requerimientos. La evocación de las situaciones de crisis vital activa las emociones angustiosas asociadas a estas y sus correspondientes mecanismos fisiológicos de respuesta. La *anamnesis* afectiva opera desde la memoria somática, de modo que los participantes reviven su dolor en el culto. El llanto que le sigue, constituye un mecanismo homeostático natural, destinado a descargar a través de las lágrimas los niveles de cortisol generados por el cerebro en las situaciones de estrés. Esta descarga produce una sensación de liberación y paz interior. Para los pentecostales es una señal de que el Espíritu Santo comienza a obrar en la vida de los concurrentes. Así, la experiencia gestada por el propio proceso ritual se transforma en una pieza de su trama retórica que, como advierte Poewe (1989) para el caso del catolicismo carismático, tiene una estructura metonímica, pues se encuentra dominada por la idea de contigüidad. *«Quebrantarse»* es una de las formas de enacción del Espíritu.

El ejercicio del canto congregacional es el medio para conducir a los participantes desde la catarsis al *«avivamiento»* y desde el *«quebrantamiento»* al *«gozo»*. Una de las propiedades más notables de la música es la de la sincronización somática, consistente en la modificación del biorritmo y los estados anímicos asociados a ellos. Esto se verifica por el llamado *«enganche»* o *«raptó rítmico»* (Becker 2005, Merker *et al.* 2009), como se denomina a la tendencia instintiva a seguir el ritmo musical con movimientos del cuerpo, lo que se explica por la proximidad e inervación entre la corteza auditiva y motriz (Zatorre *et al.* 2007). Los temas de *tempo* rápido, también llamado *allegro*, producen una activación de la corporalidad e inducen estados anímicos positivos. En tanto, los de *tempo* lento tienden al apaciguamiento. Si bien las iglesias pentecostales administran un amplio repertorio, adecuado para las diversas fases del culto, en la liturgia carismática predominan los temas rápidos y alegres destinados a animar a la congregación. El culto se vuelve un espacio celebrativo, donde los concurrentes viven la fiesta de Pentecostés. El entusiasmo puesto por los participantes en la ejecución de los temas es tenido como señal de *«avivamiento espiritual»*. La experiencia revivificante y las sensaciones de energización y bienestar que ello suscita, denominadas *«gozo en el Espíritu»*, también se tienen como señal inequívoca de la presencia divina. El canto congregacional opera, así, como otra de las formas de la enacción del Espíritu.

La presencia divina también se encuentra denotada en los procesos de disociación inducidos por la acción ritual que experimentan los fieles. El concepto de disociación designa a los estados de conciencia marcados por la escisión funcional, la focalización de la atención y la restricción del procesamiento y flujo de la información (Seligman y Kirmayer 2008). Entre sus manifestaciones se encuentran, por ejemplo, el desplazamiento del pensamiento intelectual hacia una conciencia sensomotriz o bien, por el contrario, la disolución de la imagen corporal, que caracteriza a algunas manifestaciones carismáticas. De allí que, en términos fenomenológicos, el pentecostalismo sea clasificado como *«un ritual de posesión»* (Lewis 1989) o de *«trance»* (Bourguignon 1973), pues supone un descentramiento de la identidad y la conciencia de los participantes, que viven experiencias de posesión espiritual o éxtasis religioso.

La llamada *«danza en el Espíritu»* es un ejemplo de los fenómenos de posesión, pues según las concepciones pneumatológicas pentecostales, los fieles bailan *«bajo la cobertura del Espíritu Santo»*. Habitualmente ésta se despliega en el marco del *«avivamiento»* musical, durante el que algunos fieles se dejan llevar por el ritmo. Esta práctica supone una focalización de la atención en la propia corporalidad de los ejecutantes, de modo de ajustar los movimientos a la capacidad aeróbica y adecuarlos a los patrones de la música. Los danzantes se ven sumergidos en sus coreografías. En términos de Bourguignon (1973), se trata de un estado de disociación hiperactivo, pues supone un intenso compromiso kinésico, acompañado por la remisión del pensamiento reflexivo en favor del ejercicio sensomotriz y la conciencia somática, y un vuelco hacia la información propioceptiva en desmedro de la lectura del entorno. De acuerdo con el credo pentecostal, es el Espíritu Santo quien toma el control de sus cuerpos. Los fieles declaran sentirse *«movidos por una fuerza exterior»* que los conduce, impulsados *«por una corriente de fuego»*. La danza es, por lo mismo, un significante de poder.

La caída en el llamado *«manto blanco de Jesús»* constituye, en tanto, una de las formas de éxtasis místico. Una vía de acceso a éste es el ejercicio de la *«oración en el Espíritu»*, lo que supone un recogimiento en la oración. Quien se dispone a ella habitualmente cierra los ojos y concentra toda su atención en su enunciado, que sigue fórmulas estereotipadas y estructuras iterativas empleadas de manera persistente. Esta práctica se asocia a experiencias como la automatización de la oración, el desarro-

llo perceptivo de una imagen blanca que cubre a los fieles y la sensación de disolución del cuerpo. En términos neurofisiológicos (Newberg *et al.* 2001), ello se explica por una caída en la actividad del área de procesamiento de la información somatosensorial ubicada en el lóbulo parietal, producto de la focalización de la atención en la oración. Los pentecostales lo vivencian como una *«comunión con el Señor»* y *«cobertura por el manto blanco»*, que les produce un *«gozo en el Espíritu»*. La disociación es otra forma de enacción pentecostal.

## El sello del espíritu

La dimensión pragmática predomina en el culto. Su enunciación tiene un carácter realizativo, pues administra el poder del Espíritu Santo para atender las necesidades de los concurrentes. Aunque en la perspectiva pentecostal éste puede actuar en diversos momentos de la liturgia, el servicio religioso reserva un espacio especialmente diseñado para ello. Es el denominado acto de *«unción»* o *«administración espiritual»*, donde se realizan las *«obras de sanidad»* y *«liberación divina»* mediante un desempeño ritual performativo. Las acciones son dirigidas por los llamados *«instrumentos del Señor»*, entre los que hay *«apóstoles»*, *«evangelistas»*, *«profetas»*, a quienes se considera depositarios de sus dones divinos, por medio de cuyas manos opera el *«poder de Dios»*, que a través de *«sus obras de sanidad»* deja su *«sello»* sobre los fieles.

Estos *«instrumentos del Señor»* hacen el llamado a los asistentes para que pasen al púlpito quienes se encuentren en condición de necesidad, a fin de recibir la *«unción divina»*: *«Usted que se encuentra agobiado, usted allá atrás que está abatido por la enfermedad o el dolor, pase y recibirá bendición»*, proclaman los agentes rituales en un discurso que suele apelar a los problemas que caracterizan el fondo común de la experiencia humana. Quienes concurren al llamado reconocen públicamente su situación de necesidad, lo que activa nuevamente los estados emotivos que traen consigo al templo. El pentecostalismo trabaja sobre su vulnerabilidad.

El foco de la acción ritual se dirige a la situación biográfica de los solicitantes. Los agentes indagan sobre los requerimientos individuales de cada uno para dirigir su intervención hacia estos intereses particulares.

Aproximan sus manos con las palmas extendidas al cuerpo de los pacientes y realizan una *«oración de intercesión»*. Ésta suele contener una invocación divina, la propiciación y apelación al poder del Espíritu Santo, la exhortación de demonios y una serie de enunciados realizativos que marcan el sentido de la acción que *«purga», «sana», «libera», «unge con el poder de Dios»*. Los registros audiovisuales que hemos producido de este momento muestran la correlación entre el discurso ritual y la emergencia de señales corporales en los fieles, entre las que se encuentran llantos, gemidos, modificaciones en la expresión facial, temblor de las extremidades superiores, sudoración. Este correlato somático se corrobora en el testimonio de los fieles que informan de sensaciones de escalofríos, piel de gallina, irradiación de calor o electricidad, experiencias de gozo y remisión de síntomas asociados a la imposición de manos, los que consideran *«señales de la acción divina»*, cuyo poder *«se derrama sobre los cuerpos»*.

La congregación proclama la *«victoria del Espíritu sobre la carne»* y celebra cantando los triunfos de la fe. Las manifestaciones somáticas, como las descritas, proveen una experiencia sensible del Espíritu. La transformación de los estados afectivos en el culto, el acceso a estados alternativos de conciencia y el desplazamiento de síntomas, se valoran como obras de su magisterio sobrenatural. Estas vivencias se tienen como medio de legitimación de la doctrina, pruebas irrefutables de la verdad de la palabra, que conmina a los conversos a llevar una *«vida en santidad»*. Quienes las han experimentado se consideran *«sellados por el Espíritu»*.

Como consecuencia de este *«magisterio de poder»*, se impone a los fieles el deber de seguir la ética pentecostal que, en el campo social, promueve valores como la austeridad, la fidelidad e indisolubilidad matrimonial y el respeto a las autoridades temporales en los planos político, laboral y familiar. Se trata de principios que resultan funcionales a la reproducción del orden establecido y que favorecen la integración de los fieles en una familia nuclear, su incorporación al mercado del trabajo y ciertos grados de acumulación económica (Moulian 2012). Estos cambios en la situación de los devotos son conocidos como *«los frutos del Espíritu»*. No obstante, el análisis de las manifestaciones de la pneumatología en los cultos carismáticos nos muestra un segmento de participantes para los cuales las luchas no cejan, sino se reproducen de modo reiterativo. Los pentecostales califican estas situaciones que afectan a los creyentes

como *«pruebas»* que Dios pone para evaluar su fidelidad. La enacción del Espíritu Santo se vuelve aquí un medio de compensación para sobrellevar la adversidad.

## Carisma, compensación y sobreadaptación

La vida espiritual del ministerio evangelista que constituye nuestro principal caso de estudio ilustra, de modo ejemplar, esta circularidad en las manifestaciones del carisma. Aquí hemos conocido a un grupo de fieles asiduos al Espíritu, afectados por dramas que se muestran irresolubles, quienes buscan de manera periódica las manifestaciones de la presencia y las viven con particular intensidad. En medio de las cadenas terrenales *«se gozan en la libertad del Espíritu»*. El pastor confirma esta relación entre aflicción y carisma. *«Quien quiera trabajar en las cosas del Espíritu deberá soportar luchas y pruebas. Mientras más grandes sean las dificultades, mayores serán las bendiciones espirituales que recibirá»*, predica.

La variable de género resulta significativa en este contexto. Entre los agentes carismáticos destacan mujeres víctimas de violencia doméstica. Encontramos un solo caso en el que el empoderamiento espiritual ha sido el medio para romper la relación tormentosa. Para la mayoría, el culto es el espacio donde encuentran fuerzas para sobrellevar el dolor y adaptarse a las condiciones de su vida cotidiana. El conservadurismo pentecostal en materia de relaciones parentales y de género, que defiende el matrimonio y la supeditación de la mujer al varón como principios de la moral cristiana, favorece la perpetuación de sistemas interaccionales familiares patológicos. Las mujeres entienden que ellos son las *«pruebas»* que deben enfrentar en sus vidas como signo de fidelidad a Dios.

En este contexto, aflicción y carisma muestran una estructura de retroalimentación doblevincular, es decir, de efectos contraproducentes, puesto que, a la vez que terapéuticos, resultan patogénicos. Así, la aflicción lleva al carisma y este a la aflicción, en tanto favorece la mantención de las condiciones que la generan. La *«liberación espiritual»* que ofrece el culto es el fundamento de un disciplinamiento social donde se reproducen las *«cadenas»* que conducen a los fieles a continuar refugiándose en el Espíritu. Las funciones de la enacción del Espíritu Santo en el culto pentecostal se muestran, en este caso, contradictorias, pero integradas al

servicio de este sistema religioso. Por una parte, provee una experiencia sensible de la presencia divina de cualidades transformadoras; por otra, es fuente de legitimación de una ética social quietista.



Quienes han experimentado en carne propia *«el poder del Espíritu Santo»* se ven conminados por esta evidencia a guardar una vida de fidelidad a Dios. En términos sociales, ello supone un alejamiento del mundo temporal para consagrarse a la vida de la Iglesia, la familia y el trabajo. Para muchos fieles ésta es una vía para salir de la marginalidad e integrarse en la sociedad. No obstante, la concepción providencialista del orden establecido los hace conservadores incluso ante los componentes patológicos del mismo. Como hemos dicho, el culto se vuelve entonces doblevincular y sus funciones paradójicas pues, a la vez que ofrece a sus participantes una *«liberación espiritual»*, ayuda a reproducir las condiciones que producen su malestar.

Las nociones de *«luchas»* y *«pruebas»* como designios en la vida del cristiano expresan esta actitud fatalista frente al mundo. El culto pentecostal provee los medios para administrar las situaciones de aflicción, pero no para combatir sus causas estructurales. Su ética social, en ocasiones,

impone a los fieles la sobreadaptación a las mismas, es decir, una adaptación forzada a condiciones generadoras de frustración o dolor como, por ejemplo, sistemas de relaciones familiares patológicos. La enacción del Espíritu Santo sirve entonces como un espacio compensatorio y una vía de restauración para seguir *«caminando entre luchas y pruebas»*.

**«Sobre toda carne»:  
poética de la encarnación  
y epidemiología del  
pentecostalismo**





**E**l presente artículo analiza el proceso de encarnación o somatización de las representaciones pentecostales que explica la eficacia simbólica del culto y la propagación del evangelismo carismático. En él exponemos los recursos de gestión ritual de la corporalidad que proveen una experiencia transformadora y sirven de base significativa a la semiosis sagrada. Ellos se inscriben en una retórica de la presencia, un diseño comunicativo que permite el emplazamiento de las representaciones del Espíritu Santo en la intimidad del cuerpo y el espacio público del templo. El resultado es un texto ritual encarnado, donde los fieles viven una experiencia numinosa en su doble dimensión de misterio y poder.

**El pentecostalismo chileno ha cumplido cien años ungido en la principal denominación evangélica del país y en una de las identidades sociales fuertes de la nación.** Calificado como *«el refugio de las masas»* por su expansión entre las clases bajas (Lalive 1968), asimilado a la religiosidad popular por su apelación a lo real maravilloso (Tennekes 1985), considerado –por su eficacia simbólica– como una fuente de poder de los desposeídos (Sjørup 2002), se trata del fenómeno religioso con mayor crecimiento durante el último siglo. En él, sus fieles encuentran un Dios que proclaman no sólo verdadero, sino real, porque su liturgia les provee de evidencias sensibles de su presencia y el testimonio de un poder que sana, libera, restaura y cambia la vida de las personas. A nuestro entender, su éxito descansa en su capacidad de gestión cültica de la corporalidad, a través de un diseño de comunicación ritual que conduce a los fieles en un viaje por sus emociones y estados de conciencia, donde se somatizan las representaciones religiosas. La noción *«poiética de la encarnación»* alude aquí a la productividad psicobiológica y sociocultural de este proceso que caracteriza a la religiosidad pentecostal como emotiva y extática, *biográficamente* situada, experimentada en carne propia. En esta capacidad de implicación psicosomática situamos una de las claves del éxito de su reproducción sociosimbólica, es decir, en términos de Sperber (2005), de su *«epidemiología»*, como este autor denomina a la difusión de las representaciones sociales.

Los pentecostales asumen una concepción premilenarista de la historia, que los sitúa en el tiempo de las *«lluvias tardías de fuego»*. Así denominan al avivamiento que precederá a los *«postreros días»*, cuando se multiplicarán las señales del Espíritu Santo, según describe el libro **He-**

**chos de los Apóstoles:** «Derramaré de mi Espíritu sobre toda carne / Y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán / Y vuestros jóvenes verán visiones / Y vuestros ancianos soñarán sueños» (2: 17). La epifanía del Espíritu Santo en el día de Pentecostés es la enseña de identidad del movimiento, que reivindica el poder sobrenatural pneumático, representado en las llamas de fuego que se posaron sobre los apóstoles, aquel día de celebración judía, cuando éstos hablaron en nuevas lenguas (Hechos 2: 1-4). Como entonces, la experiencia de la «encarnación», la manifestación del Espíritu Santo en o a través de la corporalidad de los fieles, marca el sello distintivo de la «pentecostalidad». Su religiosidad es realizativa antes que conmemorativa, centrada en el acontecimiento más que en el credo, somatognósica antes que teológica. Por lo mismo, según Sepúlveda, se trata de un movimiento de protesta «*contra la cautividad occidental, tanto protestante como católica del evangelio caracterizada por una concepción logocéntrica y racionalista de la fe cristiana*» (2003: 14).

En Chile, el pentecostalismo emerge a comienzos del siglo XX como una corriente de avivamiento espiritual en congregaciones de diversas iglesias protestantes. Sus antecedentes doctrinarios se encuentran en el Movimiento de Santidad, de tendencia wesleyana, que anima las iglesias evangélicas europeas y norteamericanas, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Éste recupera y promueve las enseñanzas del padre del metodismo, John Wesley, en relación con la búsqueda de la presencia interior del Espíritu Santo como fuente para el desarrollo de una vida en santidad. Varios de los misioneros que propagan el protestantismo en nuestras tierras se encuentran influenciados por esta corriente. Entre ellos destacan William Taylor, precursor del metodismo; Henry Weiss, fundador de la Alianza Cristiana y Misionera; y Willis Hoover, considerado padre del pentecostalismo chileno.

Los primeros episodios de «*visitación*» o «*avivamiento*» espiritual registrados en la historiografía evangélica se remontan a los años 1884 y 1887 en las congregaciones de las colonias alemanas de Contulmo, Quillem y El Salto (Diener 1947), y a 1885 en la Iglesia Presbiteriana de Constitución (McLean 1932). Como ha puesto en evidencia Snow (2010), durante los primeros años del siglo pasado las manifestaciones de una religiosidad encarnada son comunes en congregaciones evangélicas. No obstante, el «*derramamiento espiritual*» más conocido e importante, en términos de la institucionalización del pentecostalismo en el país se produce en 1909

en la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso. Por lo mismo, es considerado su hito fundacional (Kessler 1967, Herrera 2000, Orellana 2008, Sepúlveda 2009) y en el mundo pentecostal chileno se lo emplea para referenciar su centenario.

Este *«avivamiento»* es el resultado de un esfuerzo deliberado y sostenido de propiciación del Espíritu Santo que la congregación porteña realiza desde 1902, bajo la dirección pastoral del misionero norteamericano Willis Hoover. Su propósito es revivir la experiencia de la iglesia primitiva de los tiempos de los apóstoles. *«¿Qué impide que nosotros seamos una iglesia como esta iglesia primitiva?»*, le preguntó un hermano al pastor en la Escuela Dominical. *«No hay impedimento alguno, sino el que esté en nosotros mismos»*, respondió aquel (Hoover 2008: 11). Para lograr esto, los fieles se sometieron disciplinadamente a ayunos, cadenas de oración, cultos especiales y vigiliias en una búsqueda corporizada de la comunión mística. Las representaciones encarnadas en sus experiencias religiosas se irán modelando de acuerdo con los relatos provenientes de avivamientos en lugares distantes, como Gales o Pandita Ramabai en la India. A través de cartas, notas de periódicos y folletos reciben las noticias de un *«bautismo de fuego del Espíritu Santo»* que se manifiesta en visiones, danzas colectivas, cantos espirituales, lenguas angélicas, la transformación de la aflicción en gozo y la santificación de la vida de los fieles. Los fundamentos teológicos de estas manifestaciones se escudriñan en la Biblia. Al respecto, testimonia Hoover (2008: 16):

*Así llegamos a convencernos que había profundidades de la experiencia cristiana que no habíamos alcanzado; y se despertó en nosotros una viva hambre de poseer todo lo que Dios tenía para nosotros.*

A mediados de 1909, una *«lluvia de fuego»* se apoderó de la Iglesia de Valparaíso. La historia de este avivamiento, escrita por el propio pastor Hoover, muestra una religiosidad corporeizada, somática, emotiva, sintomática. Durante los cultos, los fieles se revuelcan en el suelo compungidos, lloran en forma inconsolable, claman a gritos, produciendo un espectáculo desahogado y desconcertante, calificado por el ministro como *«una verdadera locura de gozo»* (33). El relato de Hoover sitúa las señales de la presencia del Espíritu Santo en la gestualidad y comportamientos de los fieles:

*[...] risas, lloro, gritos, cantos, lenguas extrañas, visiones, éxtasis en*

*los que la persona caía al suelo y se sentía trasladada a otra parte –al cielo, al Paraíso, a campos hermosos, con experiencias variadas- hablaban con el Señor, con los ángeles, o con el diablo. (39).*

Según el pastor, «*los que pasaban por esas experiencias gozaban mucho y generalmente fueron muy cambiados y llenados de alabanzas, del espíritu de oración, de amor*» (*ibid.*). A medida que estas experiencias se suceden, la feligresía se multiplica, pero el avivamiento genera, además de escándalo público, el cuestionamiento teológico de las manifestaciones. Esto deriva en un cisma al interior del metodismo, del que nace en 1910 la Iglesia Metodista Pentecostal, la primera corporación evangélica de corte carismático en Chile.

No obstante, la experiencia pentecostal rebasa estos límites institucionales. El pentecostalismo nace y se desarrolla como un movimiento religioso transdenominacional y organizacionalmente disperso. Hoy, se compone de más de mil corporaciones religiosas con personería jurídica y otras tantas comunidades cúllicas informales. Su crecimiento en la sociedad chilena es considerado uno de los fenómenos de la sociología de la religión más importantes del último siglo, constituyendo, en la actualidad, la principal corriente dentro del campo protestante (Spoerer 1984, Lagos y Chacón 1987, Tennekes 1985, Ossa 1991, Canales, Palma y Villela 1991, Parker 1993, Corvalán 2009). Si, de acuerdo con los datos censales, el año 1920 los evangélicos constituían el 1,44 por ciento de la población, al 2002 llegan al 15,44 por ciento. Conforme al censo de 2002, el total de evangélicos en el país asciende a 1.699.000 personas. Las estimaciones más conservadoras apuntan a que el pentecostalismo representa al setenta por ciento de este universo (Spoerer, 1984). En este marco de referencia, el número de fieles pentecostales equivaldría a 1.189.000 personas, cifra que comprende al diez por ciento de la población mayor de 15 años.<sup>21</sup>

El crecimiento del pentecostalismo en el país se ha dado especialmente en los sectores populares, en áreas urbanas marginales, poblaciones

---

21 Esta cifra la hemos calculado a partir de la estimación de Spoerer (1984), para quien los pentecostales corresponden al 70 por ciento de los evangélicos chilenos. Ella, no obstante, sería mayor si empleáramos otras estimaciones que aumentan su ponderación. Lagos y Chacón (1987) elevan la cifra al 75 por ciento. Tennekes (1985) y Ossa (1991) la ponderan en el 80 por ciento. Canales, Palma y Villela lo estiman en un 90 por ciento. Parker (1993) señala que representan entre el 80 y 95 por ciento del universo protestante nacional.

obreras, comunidades indígenas en proceso de transformación. Su representatividad estadística es sensiblemente mayor en las comunas con menores ingresos y bajo nivel de escolaridad (Corvalán 2009). En algunos casos, las cifras triplican el promedio nacional, como en las antiguas localidades carboníferas de Lota y Curanilahue, donde los protestantes llegan al 57 y 51 por ciento de los habitantes, respectivamente. Lo mismo sucede en poblaciones con un porcentaje importante de población indígena, como Lago Ranco y Colchane, donde la representatividad evangélica alcanza un 44 por ciento. Diversas investigaciones atestiguan que se trata de una religión de las clases bajas (Willems 1967, Lalive 1972, Tennekes 1985, Parker 1993, Mansilla 2009), que prospera en situaciones de crisis y adversidad.

Para explicar este crecimiento se han empleado distintos enfoques teóricos. Estructural-funcionalistas, como los de Willems (1967) y Lalive (1968), quienes explican su desarrollo como respuesta a los efectos desestructuradores del cambio social vinculado a la modernización. El de una perspectiva crítica, como la de Parker (1993), para quien las contradicciones propias del modelo de desarrollo capitalista son gatillantes de la explosión pentecostal. Marxistas, como el de Rolim (1980), quien lo considera una expresión ideológica propia de la sociedad de clases que se presenta bajo una doble faz: manifestación de la cultura del oprimido a la vez que instrumento de legitimación de las estructuras de dominación. Multiperspectivistas, como el de Tennekes (1985), quien a la mirada socioestructural añade una psicosocial, planteando que el pentecostalismo es una variante de la religiosidad popular, orientada al manejo de las necesidades humanas.

Un elemento común a estos enfoques es el emplazamiento del factor explicativo en aspectos externos al culto, fundamentalmente, el campo de necesidades que se consideran motivadoras de la demanda religiosa. Por lo mismo, descuidan la atención sobre los rasgos internos del mismo, que operan como criterios de selección del evangelismo carismático dentro del espectro de alternativas religiosas, potencialmente proveedoras de similares bienes de salvación. La provisión de una comunidad de sentido para enfrentar la anomia, la esperanza de una redención extramundana compensatoria de las frustraciones terrenas y el uso instrumental de recursos simbólicos para enfrentar las necesidades humanas son elementos comunes a otras variedades de evangelismo. ¿Qué distin-

gue, entonces, a la oferta pentecostal? Nuestra respuesta es que el rasgo distintivo es un tipo de experiencia religiosa, que les permite a los fieles reivindicar un Dios real y poderoso, porque conocen su presencia y obras en carne propia. La comprensión del éxito del pentecostalismo exige, por lo mismo, el análisis de la estructura de la comunicación ritual donde se gesta esta experiencia que es tanto psicobiológica como sociosimbólica.

## Magisterio del Espíritu

Lo que el pentecostalismo ofrece es un tipo de experiencia religiosa que rebasa los límites institucionales, como destaca Campos (1997), y se opone a la «*absolutización de cualquier mediación cultural del evangelio*», en palabras de Sepúlveda (2003: 14), porque –en su perspectiva– prevalece la libertad del Espíritu, el que «*puede manifestarse como él quiere*», según acostumbran a decir los fieles. No obstante, en su «*programa fuerte*» encontramos el cultivo de una religiosidad encarnada, representada en las imágenes del «*bautismo de fuego*» y el «*derramamiento del Espíritu*». Lo que caracteriza al pentecostalismo es la búsqueda de la experiencia enteógena, la vivencia íntima de un encuentro con la divinidad, emplazada en el propio cuerpo, donde «*el verbo se hace carne*». La gestión de la corporalidad en el culto va más allá del control de las apariencias y el modelado de las actitudes, expuestas por Mena (2007). Los fieles despliegan un modo somático de atención (Csordas 2002) para escudriñar las señales de la presencia del Espíritu Santo, que encuentran en la actividad propioceptiva de los procesos fisiológicos, expresiones sintomáticas y la transformación de los estados afectivos y de conciencia. El pentecostalismo se funda en una estética de la encarnación, que postula la posibilidad del conocimiento directo de Dios en las manifestaciones sensibles del cuerpo. El culto se encarga de la producción de los elementos significantes que permiten su representación. El sistema ritual dispone para esto de una serie de recursos de gestión de la corporalidad que producen manifestaciones sintomáticas indicativas de la visitación. Estos recursos se inscriben en el marco de una retórica de la presencia, un diseño comunicativo orientado a la representación del Espíritu Santo en el cuerpo y su puesta en escena en el espacio del templo. El resultado es un texto encarnado (Moulian 2008), donde los fieles pueden acceder a la vivencia de

lo numinoso (Otto 2001) en su doble dimensión de misterio y portento.

El mensaje central sobre el que se erige el pentecostalismo es el de un *«evangelio de poder»*, que se expresa en las representaciones de la *«sanidad divina»* y el *«bautismo espiritual»* y alimenta los ideales de *«santificación»* y las creencias sobre la *«salvación»* y *«milenio»* (Dayton 1991). La vivencia de las primeras por parte de los fieles lleva a la adscripción de las segundas. Este haz de representaciones es lo que se conoce como *«el evangelio quintuple»*, según el cual Cristo salva, sana, santifica, bautiza espiritualmente y pronto regresará.<sup>22</sup> El modelo que cultiva el evangelismo carismático es el de la iglesia apostólica. En su perspectiva teológica, los carismas o dones sobrenaturales entregados por el Espíritu Santo a los primeros discípulos de Cristo continúan manifestándose entre sus fieles. Sus depositarios constituyen *«instrumentos divinos»*. A través de ellos, se prodigan milagros para confirmación de la fe de los creyentes y señal para los incrédulos. Por lo mismo, en términos funcionales, el culto pentecostal constituye un *«ritual de sanidad»*, proveedor de ayuda terapéutica a los requerimientos de los solicitantes. En términos fenomenológicos, en tanto, puede ser tipificado como un *«ritual de posesión»*, pues procura la intervención de una alteridad espiritual que *«toma dominio»* y *«obra»* sobre la vida de los participantes. Más que en las promesas escatológicas, su atractivo radica en la oferta de un Espíritu prodigioso, disponible para enfrentar toda clase de problemas humanos y mundanos.

La trama litúrgica del culto presenta una estructura dramática y un planteamiento realizativo. Ella consiste en la propiciación, emplazamiento y administración del Espíritu Santo sobre la vida de los fieles. Su intervención se sitúa en el marco de una confrontación sobrenatural contra las fuerzas malignas, consideradas responsables de las desgracias humanas. La retórica de la presencia domina la textura del rito. Ella contempla el despliegue de un conjunto de recursos expresivos cuyo proceso de enunciación sirve a la gestión carismática de la corporalidad –como base significativa– sobre la que se activan los significados y emplazan las representaciones. Su eficacia simbólica es nuestro objeto de

---

22 Estas representaciones se desarrollan con diversos énfasis en las distintas corporaciones religiosas que participan del movimiento pentecostal. Una variante abreviada es lo que se conoce como el *«evangelio cuadrangular»* que enfatiza las ideas de salvación, sanidad, bautismo espiritual y regreso de Cristo.

estudio, que aquí signamos como *«poiética de la encarnación»* para destacar la productividad en los planos psicobiológico y sociocultural. En ambos dominios, el pentecostalismo crea nuevas realidades y las pone en relación: los cambios somáticos que provoca median en la generación de hechos simbólicos. La corporalidad aquí aparece como un campo de escritura donde se construye socialmente la realidad.

**Un punto central para comprender la epidemiología de las representaciones del pentecostalismo es su sedimentación *bio*-gráfica.** Éstas se inscriben en las condiciones de vida de los asistentes y se imprimen sobre su corporalidad. La subjetividad doliente es materia fértil para su ejercicio religioso. El templo se ofrece como refugio de los atribulados y cansados. El pentecostalismo llama a los necesitados, enfermos, abatidos para ofrecerles la intercesión del Espíritu Santo a su favor. Los testimonios de conversión muestran recurrentemente este anclaje en las crisis vitales. Su narrativa se despliega a partir de episodios trágicos e informa la desgracia humana en todas sus formas: pérdidas o desarraigo afectivo, enfermedades, alcoholismo, promiscuidad, impulsos suicidas, penas carcelarias, violencia doméstica, miseria y marginalidad, recorren los relatos de los *«salvados»*.

El cuerpo se presenta como un campo de batalla en la dialéctica espiritual entre las fuerzas celestiales y las potestades malignas. Su liturgia comprende la vida en sus momentos polares, considerando los episodios de enfermedad y sanación, sufrimiento y gozo, decaimiento y éxtasis, comportamiento anómico y disciplinamiento como expresiones de este antagonismo cósmico. Como agente o paciente de la acción ritual, el cuerpo deviene en actor principal del culto. Su liturgia supone un ejercicio de textualización de la corporalidad de los participantes en un proceso de mutua implicación que compromete al cuerpo en el rito, conduce a la somatización de las representaciones sagradas y permite el emplazamiento del Espíritu Santo en el templo. Las nociones de *«incorporación»*, *«encarnación»* y *«corporeización»* nos permitirán distinguir diversas formas y funciones del compromiso del cuerpo en el espacio ritual.

Por *«incorporación»* entendemos la inscripción de la corporalidad de los asistentes en la trama textual del culto a través de su compromiso en los actos rituales. Ello marca un nivel de implicación *biográfico* que sitúa sus necesidades, estados orgánicos y emociones como componentes del

proceso de comunicación ritual. Por «*encarnación*» entendemos al proceso de somatización de las representaciones sagradas que identifica y sitúa los significantes de la presencia y obras del Espíritu Santo en manifestaciones endosomáticas. Ello señala la vivencia numinosa de los participantes. Por «*corporeización*» entendemos la manifestación exosomática de la experiencia sagrada, a través de recursos expresivos precodificados que forman parte de la retórica de la presencia del Espíritu Santo.

La gestión de la corporalidad en el culto pentecostal supone un proceso que va desde la incorporación a la encarnación y desde ésta a la corporeización de las representaciones que se ponen en escena en el espacio del templo. El elemento distintivo y clave para el éxito del evangelismo carismático es el fenómeno de la «encarnación», sobre el que descansa la epidemiología de sus representaciones. Diversos tipos de eventos somáticos expresados en un amplio rango de variantes son considerados señales de la presencia del Espíritu Santo. En tanto tales, se transforman en componentes de la estructura retórica del culto. Entre estos se encuentran emociones (desde el quebrantamiento al gozo), estados alternativos de conciencia (desde la disociación a la fusión) y fenómenos sintomáticos (producción y remisión de síntomas).

En la perspectiva pentecostal, estas manifestaciones orgánicas son evidencias del «*bautismo del fuego espiritual*», o acción de la gracia divina que obra sobre el cuerpo. La *poiética* de la encarnación se funda aquí en la capacidad del culto de proveer una experiencia terapéutica transformadora. El proceso ritual conduce al cambio de los estados emotivos de los participantes, induce estados alternativos de conciencia y modifica la sintomatología de sus clientes. Esta vivencia transmutadora es fuente de validación del credo y principio de reproducción de la ética pentecostal. Quienes han experimentado el poder del Espíritu Santo en carne propia no pueden negar su verdad y se ven conminados a llevar una vida en fidelidad. La «*libertad del Espíritu*» que marca el culto tiene como contrapartida el disciplinamiento de la carne en la vida cotidiana.

## Modos de conjugación del Verbo encarnado

Como veremos, la *poiética* de la encarnación se sustenta en diversos recursos de gestión de la corporalidad que se administran en el culto.

Estos cumplen una función dual: proveer una experiencia somática transformadora y producir la base significativa que permite la vivencia de las representaciones del Espíritu Santo doblemente emplazadas: en la intimidad del cuerpo y en el espacio público del templo. La plegaria es uno de sus expedientes que permite la incorporación del cuerpo en el rito. Los encargados de la liturgia invitan a los asistentes a «entregarle los problemas al Señor» a través de ella. Ésta asume la forma de un clamor colectivo en la que cada cual pide en voz alta por sus necesidades. Pese al carácter público de la expresión, los pentecostales la consideran una instancia de comunicación íntima de cada uno con Dios. Por esta vía, los participantes le presentan su vida al Señor, le exponen las circunstancias y situaciones existenciales que los traen al templo, las sensaciones y emociones que los acompañan. La oración constituye, en esta medida, un mecanismo de implicación *biográfica*, que incorpora no sólo la psique sino al cuerpo de los requirentes como componente comunicativo del rito. Las convenciones del culto prescriben el «quebrantamiento» de los fieles durante la oración. Con este término designan a la expresividad emotiva propia de los estados angustiosos. La lamentación y el llanto se consideran señales de «*liberación espiritual*», evidencias de que el Espíritu Santo ha tocado el corazón de los fieles.

El carácter realizativo de la memoria emocional, donde el sustrato biológico prevalece y antecede al representacional, favorece las previsiones del culto. Su dimensión *poiética* –la potencia creadora del «*evangelio de poder*»– se perfila en los eventos somáticos que ésta genera. La memoria afectiva restablece las configuraciones corporales propias de cada emoción. La evocación de las necesidades y problemas activa las configuraciones orgánicas (bioquímicas y fisiológicas) propias de los distintos estados afectivos. La reminiscencia de las crisis vitales durante la oración emplaza la aflicción y el dolor en el culto. El recuerdo de las pérdidas devuelve la tristeza. La impronta bioquímica del estrés, propia de las emociones angustiosas, marcada por la producción de cortisol (Baum *et al.* 1992), produce como respuesta del organismo el llanto, que permite recuperar la homeostasis. El efecto es catártico, liberador. Los participantes reviven su angustia y experimentan su descarga, se sienten aliviados, «*descansados en Dios*». La experiencia del cambio del tono anímico que deviene tras el quebrantamiento aparece como una señal de poder. La semiótica de la corporalidad pentecostal lee este proceso

emotivo como una de las manifestaciones del Espíritu sobre la carne. Sus representaciones adquieren así una sedimentación somatognósica, que el culto trabaja a través de diversas vías.

Otro de los expedientes para la gestión de la corporalidad es la música. Por su capacidad de modulación de las emociones y provisión de una experiencia transpersonal, ésta constituye uno de los principales medios de despliegue de la *poiesis* numinosa del culto pentecostal. En los códigos litúrgicos carismáticos, esta capacidad generativa transformadora se denomina *«administración musical»*. Este término designa la competencia de los músicos para proveer las interpretaciones adecuadas a cada momento del culto, en orden a favorecer la presencia del Espíritu Santo. Su ejercicio supone aquí una función ministerial asumida por fieles especialistas quienes sirven a la iglesia participando en las agrupaciones instrumentales y conjuntos de voces bajo la conducción de un director o *«encargado de coro»*. La ejecución armónica y vibrante, con pertinencia litúrgica, es considerada en sí misma una manifestación carismática y, por lo tanto, evidencia de la presencia divina. La música en el culto produce un tiempo de *koinonía* y pneumatología, una manifestación mancomunada en la que se pone en escena al Espíritu.

El canto congregacional es la pieza maestra de la música pentecostal. De estructura melódica simple y repetitiva, y contenido lírico iterativo, se encuentra diseñada para hacer participar a la asamblea. El concurso de las voces de sus miembros es una de las vías de la incorporación de éstos en la comunicación ritual, de cuya enunciación se hacen partícipes. Tras escuchar las primeras estrofas, incluso los neófitos pueden prever su desarrollo y acoplarse al canto. Así la ejecución coral se vuelve un ejercicio corporativo en el que la voz de cada uno se fusiona en la del conjunto. La sincronización que produce es tanto biológica como social, implicando una articulación en los niveles corporal, expresivo y simbólico. La producción colectiva de la energía sonora en el marco de la acción ritualizada provee a los participantes una experiencia transpersonal. La empatía y el sentimiento de comunión que ésta suscita es lo que los pentecostales denominan el espíritu de *koinonia* o *«unidad en el Espíritu»*, que se considera una condición necesaria para experimentar la presencia de Dios. No obstante, la función de la música aquí no sólo es ambientadora sino realizativa, pues constituye un recurso litúrgico para el *«avivamiento espiritual»*, como denominan a la eferescencia de

la congregación que se tiene como signo de visitación del Espíritu Santo. El cambio anímico de los participantes es el modo como se constata su magisterio sobre la carne.

El ejercicio coral tiene efectos retroactivos. Además de ser medio de alabanza e instrumento evangelístico, permite administrar las emociones de los participantes. La música ejerce un influjo mimético sobre los cuerpos. A esto se denomina el «*enganche*» o «*rapto rítmico*» (Becker 2005, Merker *et al.* 2009), que se advierte en la tendencia espontánea a seguir con nuestros movimientos el pulso sonoro. En el plano endosomático esto se expresa en la modificación del biorritmo que se sincroniza con los distintos patrones musicales. Los temas con *tempo* lento aquietan, son más adecuados para suscitar actos de adoración íntima o mover al quebrantamiento. Las piezas de *tempo* rápido o *alegro* activan, vivifican, reaniman, producen un incremento de los indicadores fisiológicos (Krumhansl 1997), a niveles propios de los estados de ánimo positivo. Por lo mismo, son los predominantes en el repertorio litúrgico del culto, donde abundan las marchas, los coros vibrantes y los himnos de frases alegres. Algunas congregaciones incluyen además temas con forma de corrido, cumbia y guaracha de contenidos evangelísticos. El culto por momentos se vuelve una fiesta, de la que es imposible sustraerse de participar. El canto es expresión de júbilo, un medio que conduce al «*gozo espiritual*», una de las formas en las que, para los pentecostales, se produce la «*llenura del Espíritu*». En términos biológicos, esta práctica constituye un ejercicio terapéutico pues se asocia a la producción de endorfinas, que son analgésicos naturales, además de contribuir a mejorar el sistema inmunológico. Con el ejercicio coral, los fieles se ven fortalecidos y se sienten «*restaurados en el Señor*».

La inducción de estados alternativos de conciencia, a los que se les atribuye un carácter místico, es otra vía en la gestión de la corporalidad en el culto. El uso de procedimientos rituales, que comprometen y focalizan la atención de los fieles, facilita la disociación o escisión de las funciones psíquicas y modifica los flujos de información característicos del estado de vigilia. El baile es uno de los procedimientos a través de los que esto se produce. Su ejecución supone la concentración en la propia corporalidad para adecuar los movimientos y regular la capacidad aeróbica a los patrones de la música. El pensamiento lógico se suspende y la atención y representaciones se vuelcan al plano propioceptivo. Los fieles se sienten

tomados por una fuerza exterior que los mueve, a la que identifican como *«el Espíritu»* y experimentan *«gozo»*, una sensación de fuerza y bienestar que los llena. La proximidad entre las cortezas auditiva y motora explica este impulso en términos neurofisiológicos (Zatorre *et al.* 2007). Su impronta somática se configura por la liberación de dopamina y endorfinas, asociadas al baile, las que proveen una sensación de placer. Es la llamada *«danza en el Espíritu»*, uno de los medios de corporeización de las representaciones pneumatológicas que visibilizan lo numinoso en el espacio del templo. La entrega de los fieles a ella es aquí significativa de poder.

La llamada *«oración en el Espíritu»* es otra vía para el acceso místico. Supone el recogimiento de los fieles que concentran su atención en la comunicación con la divinidad a través de fórmulas repetitivas y preestructuradas que se alternan por períodos prolongados. Su ejercicio continuo permite el despliegue de mecanismos de automatización. Fenomenológicamente, ello provee la sensación de una ejecución autónoma, como si ésta tomara el control de los fieles, llevándolos a una experiencia de fusión y éxtasis divino. En el marco de nuestra investigación participante, nosotros mismos hemos podido vivir esta experiencia, imitando los patrones de oración que observamos en el culto. Los estudios de neuroteología (Newberg y d'Aquili 2001) asocian este fenómeno a una baja de actividad en el centro de procesamiento de la información somatosensorial ubicado en el lóbulo parietal. El resultado es la disolución de la imagen perceptiva del cuerpo y una sensación de integración o disolución en el universo, caracterizada por el llamado *«sentimiento oceánico»*. Para los pentecostales, se trata de un estado de unidad con Dios. Además de la inducción de este tipo de trance, en el culto se producen procesos de ritualización de fenómenos de disociación natural, generados como respuesta a los traumas vividos por los asistentes. Ellos se pueden acompañar de fenómenos de despersonalización y visiones místicas. Quienes tienen este tipo de experiencias encuentran en ellas las señales de una acción sobrenatural. Ello funda una narrativa de poder, conformada por testimonios de milagros y hechos prodigiosos que ocurren en el templo. Por esta vía se propagan las representaciones del poder del Espíritu de Pentecostés, que sana, reconforta y cambia la vida de las personas.

La liturgia carismática consume una trama realizativa. A los recursos ya señalados se añaden otros tipos de desempeños adecuados al contexto, como la glosolalia o *«don de lenguas»*, como se denomina el hablar

en formas extrañas.<sup>23</sup> También llamadas *«lenguas angélicas»*, constituyen un símbolo del poder de Pentecostés y señal de la presencia divina. Su desempeño performativo en el culto se dramatiza litúrgicamente a través de un acto ritual denominado *«administración del Espíritu»*, destinado a atender las necesidades especiales de los fieles. A través de la imposición de manos de los *«instrumentos del Señor»*, los requirentes reciben la *«unción del Espíritu Santo»*. Ello se verifica en el marco de un combate espiritual que incluye la exhortación a las entidades malignas, el uso de un lenguaje simbólico alusivo a los significantes de poder, como la sangre de Cristo, el fuego del Espíritu, el manto profético, el madero de la Cruz, y la provisión de actos ilocutivos que *«limpian»*, *«cauterizan»* o *«purifican»*. La acción puede incluir acciones figuradas como *«lavativas con la Sangre del Cordero»* u *«operaciones espirituales»* y acompañarse de las oraciones de la congregación o el canto comunitario de coros de avivamiento. Quienes pasan a recibir la unción, reconocen su situación de necesidad, sufren la activación de sus estados emotivos de base, se quebrantan o experimentan sensaciones corporales conspicuas: sudoración, escalofrío, calor, aumento de la electricidad de la piel, seguidos de remisión de los síntomas del malestar. Los encargados del culto proclaman el triunfo del poder divino. La congregación celebra con cánticos de victoria y *«gloria a Dios»*.

La *poiética* de la encarnación funda y reproduce al movimiento pentecostal. La somatización de las representaciones –producida a través de la gestión de la corporalidad e inscrita en la retórica de la presencia– es fuente de validación del credo e impulso para que los conversos sigan congregándose y lleven una vida en fidelidad. No obstante, las dimensiones comunitaria, comovisionaria y ética del pentecostalismo no son sustantivamente distintas a las de otras denominaciones evangélicas. La disponibilidad de un espacio de acogida e integración en redes de solidaridad –que conforman una hermandad–, la oferta de un sistema de creencias proveedoras de seguridad y esperanza, y un marco de prescripciones éticas funcional a la integración social de los fieles, son tipos de gratificaciones que se encuentran en otras iglesias. Lo que lo diferen-

---

23 No existe consenso en la bibliografía especializada sobre el estatus volitivo de la glosolalia. Mientras Goodman (1974) la analiza como forma de trance, Kavan (2004) la considera un tipo de comportamiento voluntario adecuado al contexto. En nuestra experiencia de campo, observamos que ambos tipos de manifestaciones son posibles.

cia es el modo de acceso a esta vida religiosa a través de la experiencia carismática sensible y biográficamente situada. Es lo que los pentecostales llaman «*el sello del Espíritu Santo*» que se derrama sobre la carne.





## Bibliografía

- Alexander, Bobby. 1989. «Pentecostal ritual reconsidered: Anti-structural dimensions of possession». *Journal of Ritual Studies* 3: 109-128.
- Algranti, Joaquín. 2007. «Tres posiciones de la mujer cristiana: Estudio sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo». *Ciencias Sociales y Religión* 9: 165-193.
- Alviso, Ricardo. 2002. «Feel the power: Music in a Spanish-language pentecostal church». *Pacific Review of Ethnomusicology* 10 (1): 62-79.
- Anderson, Justo. 1990. **Historia de los Bautistas: sus Comienzos y Desarrollo en Asia, África y América Latina**. El Paso: Casa Bautista Publicaciones.
- Arias, Manuel. 2007. «Música y neurología». *Neurología* 22 (1): 39-45.
- Austin, John. 1998. **Cómo hacer Cosas con Palabras**. Barcelona: Paidós.
- Bajtin, Mijail. 1989. **Teoría y Estética de la Novela**. Madrid: Taurus.
- Barker, John. 2003. «Christian bodies: Dialectics of sickness and salvation among the Maisin of Papua New Guinea». *Journal of Religious History* 27 (3): 272-292.
- Barría, Ramiro. 1993. **80 Años de Misión**. Santiago: Gráfica Cruz del Sur.
- Barrios, Angélica. 2009. «Canuto: un pasado presente a través de un concepto. Antecedentes históricos del pentecostalismo en Chile en la vida de Juan Canut de Bon Gil». En Daniel Chiquete y Luis Orellana. **Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II: Identidad, Teología e Historia**, pp. 27-44. Hualpén: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.
- Bastian, Jean-Pierre. 1997. **La Mutación Religiosa de América Latina: para una Sociología del Cambio en una Sociedad Periférica**. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baum, Andrew; Neil Grunberg y Jerome Singer. 1992. «Biochemical measurements in the study of emotion». *Psychological Science* 3 (1): 56-60.
- Becker, Judith. 2004. **Deep Listeners: Music, Emotion, and Trancing**. Bloomington: Indiana University Press.
- Becker, Judith. 2005. «Anthropological perspectives on music and emotion». En Patrik Juslin y John Sloboda (eds.), **Music and Emotion: Theory and Research**, pp.135-160. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Catherine. 1992. **Ritual Theory, Ritual Practice**. Nueva York: Oxford University Press.
- Berk, Lee. 2004. «Mind, body, spirit: exploring the mind body and spirit connection through research mirthful laughter». En Siroj Sorajjakool y Henry Lambertson (eds.) **Spirituality Health and Wholeness**. Nueva York: The Haworth Press.
- Blacking, John. 1977. «Towards an anthropology of the body». En John Blacking (ed.), **The Anthropology of the Body**, pp. 1-28. Londres: Academic Press.
- Blood, Anne y Robert Zatorre. 2001. «Intensely pleasurable responses to music correlate with activity in brain regions implicated in reward and emotion». *Proceedings of National Academy of Sciences* 98 (20): 11818-11823.
- Bothner, Matthew. 1994. «El sople del Espíritu: Perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile». *Estudios Públicos* 55: 261-296.
- Bourdieu, Pierre. 1990. **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourguignon, Erika. 1973. **Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change**. Columbus: Ohio State University Press.
- Bourguignon, Erika. 1980. «La danza en trance». En John White (comp.), **La Experiencia Mística y los Estados de Conciencia**, pp. 245-256. Buenos Aires: Kairós.
- Bourguignon, Erika. 2004. «Suffering and healing, subordination and power: women and possession trance». *Ethos* 32 (4): 557-574.
- Bruner, Jerome. 1968. **Processes of Cognitive Growth: Infancy**. Worcester: Clark University Press.
- Campos, Bernardo. 1997. **De la Reforma Protestante a la Pentecostalidad de la Iglesia. Debate sobre el Pentecostalismo en América Latina**. Quito: Ediciones CLAI.
- Campos, Bernardo. 2010. «Tipos de liderazgo pentecostal y demandas de poder. Pentecostalidad». *Revista Latinoamericana de Teología Pentecostal*. [www.pentecostalidad.com](http://www.pentecostalidad.com) [consultada en septiembre 2010].
- Canales, Manuel; Samuel Palma y Hugo Villela. 1991. **En Tierra Extraña II: para una Sociología de la Religiosidad Popular Protestante**. Santiago: Amerindia.
- Canli, Turhan; John Desmond, Zuo Zhao y John Gabrieli. 2002. «Sex differences in the neural basis of emotional memories». *Proceedings of National Academy of Sciences of United States* 99 (16): 10789-94.
- Chesnut, Andrew. 1997. **Born Again in Brazil: the Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty**. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Chile Evanjélico*. 1909. Concepción.
- Corrigan, John. 2008. **The Oxford Handbook of Religion and Emotion**. Nueva York: Oxford University Press.
- Corvalán, Oscar. 2009. «Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales». *Cultura y Religión* 3 (2): 76-98.
- Corvalán, Oscar. 2009. «Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales». *Revista Cultura y Religión* 3: 76-98.
- Csordas, Thomas. 2002. **Body, Meaning, Healing**. Nueva York: Macmillan.
- Cyrulnik, Boris. 2007. **De Cuerpo y Alma: Neuronas y Afectos: la Conquista del Bienestar**. Barcelona: Gedisa.
- Damasio, Antonio. 1996. **El Error de Descartes: la Razón de las Emociones**. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Damasio, Antonio. 2000. **Sentir lo que Sucede: Cuerpo y Emoción en la Fábrica de la Conciencia**. Santiago: Andrés Bello.

- Dartiguenave, Jean-Yves. 2001. **Rites et Ritualité. Essai sur l'Altération Sémantique de la Ritualité**. Paris: L'Harmattan.
- Davidson, Richard, Daren Jackson y Need Kalin. 2000. «Emotion, plasticity, context, and regulation: Perspectives from affective neuroscience». *Psychological Bulletin* 126 (6): 890-909.
- Dayton, Donald. 1991. **Raíces Teológicas del Pentecostalismo**. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Diener, W. 1947. **Medio Siglo de Testimonio para Cristo: Obra de la Alianza Cristiana y Misionera en Chile**. Temuco: Imprenta Alianza.
- Douglas, Mary. 1978. **Símbolos Naturales: Exploraciones en Cosmología**. Madrid: Alianza Editorial.
- Droogers, André. 1991. «Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile». En Barbara Boudenwijnse, Andre Droogers y Frans Kamsteeg (eds.), **Algo más que Opio: una Lectura Antropológica del Pentecostalismo Latinoamericano y Caribeño**, pp. 17-42. San José: Departamento Ecuémico de Investigaciones.
- Durkheim, Emile. 1995. **Las Formas Elementales de la Vida Religiosa**. México: Ediciones Coyoacán.
- Eco, Umberto. 2000. **Tratado de Semiótica General**. Barcelona: Lumen.
- Eliade, Mircea. 1993. **El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis**. México: Fondo de Cultura Económica.
- Florenzano, Ramón; Claudio Fullerton, Julia Acuña y Rodrigo Escalona. 2002. «Somatización: aspectos teóricos, epidemiológicos y clínicos». *Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría* 40 (1): 47-55.
- Foerster, Rolf. 1993. **Introducción a la Religiosidad Mapuche**. Santiago: Editorial Universitaria.
- Fontaine, Arturo y Harald Beyer. 1991. «Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública». *Estudios Públicos* 44: 63-124.
- Frey, William y Muriel Langseth. 1985. **Crying: the Mystery of Tears**. Minneapolis: Winston Press.
- Frey, William y William Savin. 1988. «Mirthful laughter and blood pressure». *Humor* 1: 49-62.
- Goldsmith, Peter. 1989. «A Woman's Place is in the Church: Black Pentecostalism on the Georgia Coast». *Journal of Religious Thought* 46 (2): 43-59.
- González, Ana María. 2005. **Colisión de Paradigmas: Hacia una Psicología de la Conciencia Unitaria**. Barcelona: Kairós.
- Goodman, Felicitas. 1974. **Speaking in Tongues: a Cross-cultural Study of Glossolalia**. Chicago: University of Chicago Press.
- Griffith, Marie. 1997. **God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission**. Berkeley: University of California Press.
- Guerra, Cristian. 2008. «La música en el movimiento Pentecostal de Chile (1909-1936): El aporte de Willis Collins Hoover y de Genaro Ríos Campos». Corporación Sendas. www.sendas.cl. [consultado 10 septiembre de 2010].
- Guerra, Cristián. 2009. «Tiempo, relato y canto en la comunidad pentecostal». *Culturas y Religión* 3 (2): 127-144.
- Guerrero, Bernardo. 1994. **A Dios Rogando: Pentecostales en la Sociedad Aymara del Norte Grande de Chile**. Amsterdam: Vrije Universiteit Press.
- Herrera, Manuel. 2000. **El Avivamiento de 1909: Estudio Histórico a Partir de las Noticias de la Época**. Santiago: Eben-Ezer.
- Hollenweger, Walter. 1969. «Pentecostalism and the Third World». *Ecumenical Press Service* 36: 13-14.
- Hoover, Willis. 2008. **Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile**. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.
- Iwanaga, Makoto y Youko Moroki. 1999. «Subjective and physiological responses to music stimuli controlled over activity and preference». *Journal of Music Therapy* 36 (1): 26-38.
- James, William. 1916. **Compendio de Psicología**. Madrid: Jorro.
- Karle, Werner; Richard Corriere y Joseph Hart. 1973. «Psychophysiological changes in abreaction therapy. Study I: Primal therapy». *Psychotherapy: Theory, Research and Practice* 10 (2): 117-122.
- Kavan, Heather. 2004. «Glossolalia and altered states of consciousness in two New Zealand religious movements». *Journal of Contemporary Religion* 19 (2): 171-184.
- Kehoe, Alice y Dody Giletti. 1981. «Women's preponderance in possession cults. The calcium deficiency hypothesis extended». *American Anthropologist* 83 (3): 549-551.
- Kessler, Jean Baptiste. 1967. **A Study of the Older Protestant Missions and Churches in Peru and Chile**. Goes: Oosterbaan & Le Cointre.
- Kirmayer, Laurence. 1984. «Culture, affect and somatization: part I». *Transcultural psychiatry* 21 (3): 159-188.
- Koss, Joan. 1990. «Somatization and somatic complaint syndromes among Hispanics: overview and ethnopsychological perspectives». *Transcultural Psychiatry* 27 (1): 5-29.
- Koss-Chioino, Joan. 2005. «Spirit healing, mental health, and emotion regulation». *Zygon*, 40 (2): 409-422.
- Krumhansl, Carol. 1997. «An Exploratory Study of Musical Emotions and Psychophysiology». *Canadian Journal of Experimental Psychology* 51 (4): 336-352.
- Lagos, Humberto y Arturo Chacón. 1987. **Los Evangélicos en Chile: una Lectura Sociológica**. Concepción: Lar & Presor.
- Lalive, Christian. 1968. **El Refugio de las Masas: Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno**. Santiago: Editorial Pacífico.
- Lalive, Christian. 1972. «Sociedad dependiente, clases populares y milenarismo. Las posibilidades de mutación de una formación religiosa en el seno de una sociedad en transición. El pentecostalismo chileno». *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14: 96-112.
- Lange, Carl. 1911. **Les Émotions: Étude Psychophysologique**. Paris: Félix Alcan.
- Lewis, Ioan. 1989. **Ecstatic Religion: a Study of Shamanism and Spirit Possession**. Londres: Routledge.
- Lex, Barbara. 1979. «The neurobiology of ritual trance». En E. D'Aquili, Ch. Laughlin y J. McManus. **The Spectrum of Ritual: a Biogenetic Structural Analysis**, pp. 117-151. Nueva York: Columbia University Press.

- Mansilla, Miguel. 2009. **La Cruz y la Esperanza: la Cultura del Pentecostalismo Chileno en la Primera Mitad del Siglo XX**. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.
- Mansilla, Miguel. 2009. «Palabra de un hombre de Dios: La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno». En M. Mansilla, **La Cruz y la Esperanza**, pp. 73-91. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.
- Martín Serrano, Manuel. 1977. **La Mediación Social**. Madrid: Akal.
- Martin, David. 1993. **Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America**. Oxford: Blackwell.
- Maturana, Humberto y Francisco Varela. 1994. **El Árbol del Conocimiento**. Santiago: Editorial Universitaria.
- McLean, James. 1932. **Historia de la Iglesia Presbiteriana en Chile**. Santiago: Imprenta Universitaria.
- McGuire, Meredith. 1996. «Religion and healing the mind/body/self». *Social Compass*, 43 (1): 101-116.
- Medina, Luis. 1993. **Historia de la Instauración de la Iglesia del Señor en Chile**. Temuco.
- Mena, Ignacio. 2007. «La fe en el cuerpo: La construcción biocorporal del pentecostalismo gitano». *Revista de Antropología Experimental* 7: 71-91.
- Merker, Bjorn, Guy Madison y Patricia Eckerdal. 2009. «On the role and origin of isochrony in human rhythmic entrainment». *Cortex* 45: 4-17.
- Minsal. 1999. **Las Enfermedades Mentales en Chile, Magnitud y Consecuencias**. Documento de trabajo. Santiago: Ministerio de Salud.
- Montecino, Sonia. 2002. «Nuevas feminidades y masculinidades: Una mirada de género al mundo evangélico de La Pintana». *Estudios Públicos* 87: 73-103.
- Mosher, Robert. 1995. «*Pentecostalism and inculturation in Chile*». Tesis doctoral. Vaticano: Pontificia Università Gregoriana.
- Mosher, Robert. 2010. «El pentecostalismo y la inculturación en América Latina. Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales». <http://www.relep.org>. Consultado 10 de septiembre, 2010.
- Moulian, Rodrigo. 2007. «Retórica de la presencia en el culto pentecostal: desde la necesidad al disciplinamiento». *Revista GHREBH*, 10. Correspondiente al capítulo 3 de este libro.
- Moulian, Rodrigo. 2008. «El texto encarnado: Desplazamientos desde la señal al síntoma en el culto pentecostal». En Carlos del Valle *et al.* (eds.), **Contrapuntos y Entre líneas sobre Cultura, Comunicación y Discurso**, pp. 373-384. Temuco: UFRO/UACH.
- Moulian, Rodrigo. 2009. «Somatosemiosis e identidad carismática pentecostal». *Cultura y Religión* 3 (2) 196-206.
- Moulian, Rodrigo. 2010. «Dones espirituales y violencia de género en el culto pentecostal: Emocionalidad, disociación y disciplinamiento». Ponencia presentada en el **VII Congreso Chileno de Antropología**, San Pedro de Atacama. Correspondiente al capítulo 7 de este libro.
- Moulian, Rodrigo. 2012. **Metamorfosis Ritual: Desde el Ngillatun al Culto Pentecostal**. Valdivia: Universidad Austral de Chile & Kultrún.
- Newberg, Andrew y Eugene D'Aquili. 2001. **Why God won't go Away: Brain Science and the Biology of Belief**. Nueva York: Ballantine Books.
- Norris, Rebecca. 2005. «Examining the structure and role of emotion: Contributions of neurobiology to study of embodied religious experience». *Zygon* 40 (1): 181-200.
- Nyklíček, Ivan, Julian Thayer y Lorenz van Doornen. 1997. «Cardiorespiratory differentiation of musically-induced emotions». *Journal of Psychophysiology* 11 (4): 304-321.
- Orellana, Luis. 2008. **El Fuego y la Nieve. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile: 1909-1932**. Concepción: CEEP.
- Orellana, Luis. 2011. «Hitos en la historia del movimiento pentecostal chileno». Ponencia presentada en el Congreso *La Identidad del Pentecostalismo Latinoamericano*. Quito: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.
- Orellana, Zicri. 2009. «La iglesia pentecostal: Comunidad de mujeres». *Revista Cultura y Religión*. 3(2): 112-126.
- Ossa, Manuel. 1991. **Lo Ajeno y lo Propio: Identidad Pentecostal y Trabajo**. Santiago: Rehue.
- Otto, Rudolf. 1993. **Lo Santo. Lo Irrracional y lo Racional en la Idea de Dios**. Madrid: Alianza Editorial.
- Palma, Irma. 1988. **En Tierra Extraña: Itinerario del Pueblo Pentecostal Chileno**. Santiago: Amerindia.
- Parker, Cristián. 1993. **Otra Lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización Capitalista**. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Peirce, Charles. 1974. **La Ciencia de la Semiótica**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Pike, Kenneth. 1967. **Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior**. Mouton: The Hague.
- Poblete, Renato y Carmen Galilea. 1984. **Movimiento Pentecostal e Iglesia Católica en Medios Populares**. Santiago: Bellarmino.
- Poewe, Karla. 1989. «On the metonymic structure of religious experience: The example of charismatic Christianity». *Cultural Dynamics* 2 (4): 361-380.
- Prochell, María Cristina. 1961. «El protestantismo, su música y sus músicos». *Revista Musical Chilena* 77: 39-51.
- Pyysiäinen, Ilkka. 2001. «Cognition, emotion, and religious experience». En Jensine Andresen (ed.), **Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience**, pp. 70-93. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rabanales, Ambrosio. 1954. «La somatolalia». *Boletín de Filología de la Universidad de Chile*, 8: 355-378.
- Rasmussen, Alice y Dean Helland. 1987. **Iglesia Metodista Pentecostal: Ayer y Hoy**. Santiago: Plan Mundial de Asistencia Misionera en Chile. Santiago.
- Richards, Douglas. 1990. «Dissociation and transformation». *Journal of Humanistic Psychology* 30 (3): 54-83.
- Rolim, Francisco. 1980. **Religião e Classes Populares**. Petropolis: Vozes.
- Rouget, Gilbert. 1985. **Music and Trance: a Theory of the Relations Between Music and Posses-**

- tion. Chicago and Londres: University of Chicago Press.
- Rubia, Francisco. 2007. **El Cerebro nos Engaña**. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- Salas, Yolanda. 1998. «Cultura, retórica y poder del pentecostalismo evangélico. Iglesia Dios es Amor». En Angelina Pollak-Eltz y Yolanda Salas (coords.), **Pentecostalismo en América Latina: Entre Tradición y Globalización**. Quito: Abya Yala.
- Scheff, Thomas. 1986. **La Catarsis en la Curación, el Rito y el Drama**. México: Fondo de Cultura Económica.
- Scherer, Klaus y Marcel Zentner. 2001. «Emotional effects of music: production rules». En Patrik Juslin y John Sloboda (eds.), **Music and Emotion: Theory and Research**, pp. 361-392. Oxford: Oxford University Press.
- Scherer, Klaus. 2004. «Which emotions can be induced by music? What are the underlying mechanisms? And how can we measure them?» *Journal of New Music Research* 33 (3): 239-251.
- Schneck, Daniel y Dorita Berger. 2006. **The Music Effect: Music Physiology and Clinical Applications**. Londres: Jessica Kingsley Publishers.
- Seligman, Rebecca y Laurence Kirmayer. 2008. «Dissociative experience and cultural neuroscience: Narrative, metaphor and mechanism». *Culture, Medicine and Psychiatry* 32: 31-64.
- Sepúlveda, Juan. 1999. **De Peregrinos a Ciudadanos: Breve Historia del Cristianismo Evangélico en Chile**. Fundación Konrad Adenauer y Comunidad Teológica Evangélica. Santiago.
- Sepúlveda, Juan. 2009. «Valparaíso, cuna del pentecostalismo chileno». En Daniel Chiquete y Luis Orellana, **Voces del Pentecostalismo Latinoamericano III**, pp. 17-42. Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.
- Sepúlveda, Juan. 2003. «El principio pentecostal. Reflexiones a partir de los orígenes del pentecostalismo». Ed. Daniel Chiquete y Luis Orellana. **Voces del Pentecostalismo Latinoamericano**, pp. 13-28. Concepción: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.
- Sepúlveda, Víctor. 2009. **La Pentecostalidad en Chile**. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.
- Sjorup, Lene. 2002. «Pentecostals: the power of the powerless». *Dialog: A Journal of Theology* 41(1): 16-25.
- Snow, Florrie. 2011. «Efectos del avivamiento en la Iglesia Metodista de Chile». En Mansilla y Orellana (eds.), **La Religión en Chile del Bicentenario**. Concepción: Relep Ediciones.
- Snow, Florrie. 2010. «Efectos del avivamiento en la Iglesia Metodista de Chile 1902-1918». Ponencia presentada en el Seminario «La identidad y la cultura pentecostal en el Bicentenario». Santiago: Comunidad Teológica Evangélica de Chile. 1 y 2 octubre.
- Sperber, Dan. 2005. **Explicar la Cultura. Un Enfoque Naturalista**. Madrid: Morata.
- Spoerer, Sergio. 1984. «Las transformaciones del campo religioso en América Latina». *Actas del Primer Congreso de Sociología Chilena*, pp. 5-19. Santiago: Academia de Humanismo Cristiano.
- Stephens, Randall. 2000. «Assessing the roots of pentecostalism: A historiographical essay». <http://are.as.wvu.edu/pentroot.htm> [consultada en septiembre de 2010].
- Tennekes, Hans. 1985. **El Movimiento Pentecostal en la Sociedad Chilena**. Iquique: Sub-Facultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Amsterdam & Centro de Investigación de la Universidad del Norte.
- Toro, Rolando. 2008. **Biodanza**. Santiago, Índigo & Cuarto Propio.
- Toro, Sergio. 2011. «La acción visible como texto relacional aprendizaje». Ponencia presentada en el *VII Congreso Internacional Chileno de Semiótica*, Valdivia.
- Turner, Jonathan. 2007. **Human Emotions. A Sociological Theory**. Londres: Routledge.
- Unwin, Margaret, Dianna Kenny y Pamela Davis. 2002. «The effects of group singing on mood». *Psychology of Music* 30 (2): 175-185.
- Varela, Francisco. 2000. **El Fenómeno de la Vida**. Santiago: Dolmen.
- Varela, Francisco. 2002. **Conocer. Las Ciencias Cognitivas: Tendencias y Perspectivas. Cartografía de las Ideas Actuales**. Barcelona: Gedisa.
- Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch 1992. **De Cuerpo Presente: las Ciencias Cognitivas y la Experiencia Humana**. Barcelona: Gedisa.
- Vergara, Ignacio. 1962. **El Protestantismo en Chile**. Santiago: Editorial Pacífico.
- Wager, Tor, Luan Phan, Israel Liberzon y Stephan Taylor. 2003. «Valence, gender, and lateralization of functional brain anatomy in emotion: a meta-analysis of findings from neuroimaging». *NeuroImage* 19: 513-531.
- Watzlawick, Paul. 1994. **El Lenguaje del Cambio: Nueva Técnica de la Comunicación Terapéutica**. Barcelona, Herder.
- Whitehouse, Harvey. 1995. **Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea**. Oxford, Clarendon Press.
- Whitehouse, Harvey. 2000. **Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity**. Oxford: Oxford University Press.
- Willems, Emilio. 1967. **Followers of the New Faith: Culture and Rise of Pentecostalism in Brazil and Chile**. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Williams, Colin. 1989. **La Teología de Juan Wesley**. Costa Rica: Ediciones SEBILA.
- Woldenberg, Lee, Werner Karle, Stephen Gold, Richard Corriere, Joseph Hart y Michel Hopper. 1976. «Psychophysiological changes in feeling therapy». *Psychological Reports* 39: 1059-1062
- Zatorre, Robert. 2005. «Music, the food of neuroscience?» *Nature* 437: 312-315.
- Zatorre, Robert, Joyce Chen y Virginia Penhune. 2007. «When the brain plays music: Auditory-motor interactions in music perception and production». *Nature Reviews, Neuroscience* 8:547-558.