



Polis, Revista de la Universidad Bolivariana

ISSN: 0717-6554

antonio.elizalde@gmail.com

Universidad de Los Lagos

Chile

Mansilla, Miguel Ángel

Entre la nostalgia y el sueño de la igualdad. Crítica y propuesta a los supuestos fundacionalistas de la comunidad pentecostal en Lalive d Epinay

Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 13, núm. 37, 2014, pp. 407-430

Universidad de Los Lagos

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30531107022>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Entre la nostalgia y el sueño de la igualdad. Crítica y propuesta a los supuestos fundacionalistas de la comunidad pentecostal en Lalive d'Épinay

Miguel Ángel Mansilla

Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile. Email: mansilla.miguel@gmail.com

Resumen: ¹ Este artículo analiza tres sustentos fundacionales que Lalive d'Épinay otorga a la comunidad pentecostal: el modelo hacienda; la iglesia-refugio y la iglesia de los pobres. Se enfatiza una crítica al modelo de hacienda que sostiene el autor por destacar como un modelo idealizado y benévolo a un sistema sustentado en la raza, en la clase y el desprecio por sus trabajadores. Sostenemos que es la nostalgia rural el fundamento ideológico del pentecostalismo en donde se realza una feminización de la comunidad y no la patriarcalización; y que el conflicto es el otro fundamento que define la comunidad pentecostal, y no la imagen armónica propuesta por el autor. Se concluye con una pequeña reflexión sobre la crisis comunitaria del pentecostalismo chileno.

Palabras clave: hacienda, refugio, comunidad, pentecostalismo, mujer, nostalgia.

Inbetween nostalgia and the dream of equality. Critique and proposal to the foundationalist assumptions of the Pentecostal community in Lalive d'Épinay

Abstract: This article examines three foundational sustentions that Lalive d'Épinay confers to the Pentecostal community: the 'hacienda' model, the shelter-church and the church of the poor. It emphasizes a critique to the 'hacienda' model that the author supports for spotlighting an idealized and benevolent model to a system based on race, class and contempt for its workers. We argue that rural nostalgia is the ideological foundation of Pentecostalism, where a feminization of the community, and not its patriarchalisation, is enhanced; and that conflict is the other foundation that defines the Pentecostal, and not the harmonic imaging proposed by the author. We conclude with a brief analysis about the community crisis of Chilean Pentecostalism.

Keywords: 'hacienda', shelter, community, Pentecostalism, women, nostalgia.

Entre a nostalgia e o sonho de igualdade. Crítica e proposta aos pressupostos fundacionalistas da comunidade pentecostal em Lalive d'Épinay

Resumo: Este artigo examina três bases fundamentais que Lalive d'Épinay

dá à comunidade Pentecostal: o modelo de fazenda; a igreja refúgio; e a igreja dos pobres. A análise enfatiza a crítica ao modelo de fazenda que defende o autor, destacado como um modelo idealizado e benevolente a um sistema apoiado na raça, na classe e ao desprezo de seus trabalhadores. Argumenta-se que é a nostalgia rural o fundamento ideológico do pentecostalismo onde é reforçada uma feminização da comunidade e não a patriarcalização, em que o conflito é o outro fundamento que define a comunidade pentecostal e não a imagem harmônica proposta pelo autor. Concluimos com uma breve reflexão sobre a crise da comunitária do pentecostalismo chileno.

Palavras-chave: fazenda, abrigo, comunidade, pentecostalismo, mulher, nostalgia.

* * *

Introducción

La preocupación por las comunidades pentecostales en Chile comienza bastante temprano de la mano de la teología (Hurtado, 1941; Caro, 1942; Muñoz, 1956; Damboriena, 1957; Poblete, 1960; Rosier, 1960; Veloza, 1960 y Vergara, 1960 y 1962). Los estudios antropológico del pentecostalismo, también comenzarían tempranamente en Chile con Emilio Willems (1960; 1963^a; 1963b, 1967). Luego encontramos una investigación histórico-comparativa entre el protestantismo chileno y el peruano de J.B.A. Kessler (1967). Aunque el trabajo más importante de esta época es del sociólogo C. L. d'Épinay quien estudia el pentecostalismo chileno entre los años 1965-1966 libro que publica en francés, inglés y luego publicado en español en Chile, como el *Refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno* (1968). El impacto de la obra fue inmediato. Opacó a otros autores, quizás porque sus publicaciones fueron en inglés y alemán. Trabajos que hasta hoy son desconocidos por los investigadores del protestantismo y pentecostalismo chileno.

No pretendo analizar el libro como tal. Trabajo que ya han hecho otros autores, como veremos más adelante. Mi interés estará centrado en uno de los conceptos más importante de su obra: comunidad. Concepto que por hoy es muy importante en la filosofía política, la sociología, la psicología y la antropología (aunque ésta siempre ha hecho de la comunidad su centro de atención). Hay un interés en la comunidad de parte de los liberales, comunitaristas y anarquistas. A su vez al interior del comunitarismo también aparecen distintas posiciones y posturas epistemológicas referidas a la comunidad conocidas como fundacionalistas, antifundacionalistas y postfundacionalistas. Este interés se puede sintetizar en lo que dice Zigmund Bauman “la palabra comunidad no sólo tiene significados, sino también sensaciones. Tenemos la sensación que la comunidad es siempre buena” (Bauman, 2003: 7), aunque el liberalismo tradicionalmente la consideró peligrosa por coartar la libertad de los individuos.

No obstante como destaca Tony Blackshaw la comunidad tiene distintas aplicaciones: concepto teórico, recurso metodológico, espacios imaginados tradicionales y virtuales, identidades comunitarias, políticas públicas vinculadas al desarrollo comunitario e ideología relacionada con el

comunitarismo (Blackshaw 2010 Citado en Flores 2011:20). Aunque en sociología la comunidad nace como un concepto teórico-metodológico destacado por Weber y Tonnies en la idea de tipo ideal. Es en este sentido que d'Épinay (1968) utiliza el concepto de comunidad para describir al pentecostalismo chileno. No obstante la comunidad deja de ser un tipo ideal teórico-metodológico para transformarse en un concepto fundacional. Para ello recurre a los sociólogos clásicos Durkheim, Marx y Weber. Pero finalmente termina pesando más la concepción comunitaria durkheimiana, porque la complementa con sociólogos de la religión comunitarista Troeltsch, Yingers, Wilson y Jhonsson quienes describen las comunidades religiosas (sectas) como los refugios por antonomasia, no sólo de la modernidad, sino también de otros momentos históricos en donde se produce incertidumbre, precariedad y perplejidad

El concepto utilizado por d'Épinay presenta cuatro debilidades importantes:

En primer lugar, la debilidad más grande del trabajo es que idealiza la hacienda al imaginarla como un modelo paternalista y protector y proponerlo como un fundamento ideológico del pentecostalismo. Es una comparación atroz. Ya que la hacienda es la expresión máxima de la desigualdad social en Chile. Es un sistema fundado en la diferencia de raza, clase y jerarquía. Mantenía sus trabajadores en estados miserables y en condiciones esclavista, pagándole a la mujeres la mitad del sueldo de los hombres y los niños, que comenzaban a trabajar desde los diez años, ganaban la tercera parte (Bengoa, 1990). Luego aplica este modelo al pentecostalismo, un grupo religioso sustentado en la realidad de la pobreza y con un claro sueño de igualdad. Este equívoco no ha sido desarrollado por analistas de la obra de d'Épinay (Álvarez, 2008; Bastian, 2008; Garma, 2008; Wynarczyk, 2008; Mariano, 2008; y Mansilla, 2008). En segundo lugar es la nostalgia rural el fundamento ideológico del pentecostalismo, por lo tanto no es la hacienda. Esta nostalgia se expresa en las predicaciones, testimonios, canciones y oraciones. En tercer lugar d'Épinay le asigna un valor excesivamente patriarcal a la comunidad pentecostal, cuando las metáforas con las cuales el pentecostalismo se representa el mundo, la sociedad, los líderes y las personas son fundamentalmente femeninas. En cuarto lugar deja de lado el conflicto al interior de la comunidad pentecostal y sólo la describe en el nivel institucional vinculado al cisma, pero deja de lado el conflicto local donde se producen las disputas, rupturas y separaciones.

Frente a lo destacado nos hemos propuesto como objetivo un análisis crítico y propositivo al concepto de comunidad sostenido por d'Épinay. Haremos una crítica a los supuestos culturales, sociales y políticos y propondremos otros supuestos que se encuentran en la misma obra.

Sociología de la comunidad pentecostal

El fundamento teórico de la comunidad pentecostal d'Épinay lo sustenta en Durkheim, Marx y Weber en una doble dimensión: comunitaria

e individual. En un primer nivel centrado en la postura de Marx la comunidad pentecostal es una protesta religiosa, un consuelo a la miseria y una conciencia de clase. Desde Weber el pentecostalismo es una comunidad carismática que genera entre los conversos una ética pentecostal centrada en el trabajo, la movilidad social y ascetismo, aunque puramente religioso. Desde Durkheim el pentecostalismo es una comunidad intermedia entre la tradición y la modernidad que mantiene fuertes vínculos afectivos y establece una clara diferencia entre el tiempo y el espacio profano y sagrado. Siendo lo sagrado el espacio y el tiempo de la efervescencia que libera de la carga e inyecta fervor para enfrentar el mundo profano. Desde el segundo nivel, el individuo se encuentra enajenado, no obstante la comunidad le devuelve su humanidad; vive en la anomia pero el pentecostalismo le brinda una clara evidencia normativa y coercitiva donde cada hermano se transforma en el “guarda del otro”; y vive la pérdida de sentido de la vida pero el pentecostalismo le brinda el lenguaje para verbalizar su extravío anterior y su reencuentro con el derrotero perdido. Pero lo más importante la comunidad le brinda la legitimidad, no sólo para identificar sus problemas, del tiempo catártico para la liberación.

El autor le atribuye tres sustento fundacionales a la comunidad pentecostal: un fundamento cultural en el modelo hacienda-mundo mapuche (el modelo mapuche no lo desarrolla); un fundamento social en la iglesia refugio y un fundamento político en conciencia de clase: iglesia de los pobres. Por último haremos una reflexión sobre la crisis de la propuesta comunitaria del pentecostalismo.

Fundamento cultural de la comunidad pentecostal

Desde una visión fundacionalista, una comunidad no puede estar orientada sólo al futuro común sino también a un pasado común. Pero ¿cómo una comunidad nueva puede tener un pasado? Se trata de la reinterpretación y de la invención de un pasado compartido que conecta la historia con el mito. Como destaca Axel Honneth, “se trata de un estado previo de valores comunes compartidos que en la fundamentación de normas y principios morales no resultan fáciles de soslayar; antes bien, toda fundamentación permanece ligada necesariamente a un horizonte de convicciones axiológicas compartidas” (Honneth, 1999:13). Para el caso del pentecostalismo este estado previo de valores compartidos serían la “hacienda” (d’Epinay 1968:71) y el “mundo indígena” (d’Epinay 1968: 69). Ambos ligados a una sociedad tradicional. Esta sociedad entra en crisis y por lo tanto se ven obligados, tanto inquilinos como indígenas, a emigrar a la ciudad donde se encuentran con una sociedad modernizada. Ahora estos migrantes no sólo están en un lugar diferente sino también en un tiempo distinto. Por un lado hay un tipo de sociedad en decadencia y por otro hay un nuevo tipo de sociedad que no crece ni se desarrolla. Esta última está cerrada a los desterrados y solo pueden quedarse en los márgenes. Es decir hay una doble crisis social: decadencia y estancamiento y una doble crisis individual: pobreza y anomia.

En aquella sociedad tradicional, ahora en decadencia, d'Épinay destaca que "las masas populares, vivieron en función de la imagen de organización social que les ofrecía la hacienda, institución fundamental del Chile tradicional, compuesta de una estructura familiar dilatada bajo la férula paternalista, opresora y protectora a la vez, del hacendado" (d'Épinay, p.65). A pesar que este patrón-padre trataba a sus "hijos como esclavos" no obstante estas masas desarraigas lo extrañan y viven en la ciudad "conservando la nostalgia del padre perdido" (d'Épinay, p.66). Así el campesino es un migrante-huérfano de una realidad espacial tan cerca, pero se siente tan lejos en el tiempo. Las personas de la ciudad hablan, comen, visten y tratan de manera distinta. No obstante este migrante-huérfano en su vagabundaje por los márgenes de la ciudad se encuentra con el pentecostalismo, evocación de una comunidad perdida. Esta comunidad presenta seis aspectos importantes para estos giróvagos: "tiene un lenguaje teñido de dialecto y de jerga, que sirve de vehículo para la voz del inquilino y del roto". Pero además es importante ¿quiénes lo predicán? "Un hermano de quien lo escucha". El mensaje es una experiencia de vida porque "viven lo que dicen, y viven en el seno de una situación social, de problemas y de dificultades, que comparten quienes los escuchan". En cuarto lugar, "el Evangelio es aquí literalmente una buena nueva, porque ofrece una respuesta al abandono humano y social de las masas populares". A continuación, "el Señor que predicán es más poderoso que los propietarios de la tierra, que el mayordomo de las minas o que el secretario del sindicato, puesto que Dios quiere que lo llamen Padre y trata al más miserable de los hombres como a su hijo". Por último, "el anuncio de un reino ultramundano, cuya irrupción es inminente" (d'Épinay, p.80).

Por lo tanto este apátrida del tiempo acepta el mensaje de salvación y decide ir al templo. En donde se encuentra con una comunidad pentecostal, una rémora del pasado y del tiempo del cual fue expulsado. Ve que allí le "ofrecen la certidumbre de la salvación, la seguridad de la comunidad, y dignidad humana" (p.67). Entonces ahora no está sólo, ni huérfano, ni es un extranjero del tiempo, sino que tiene la posibilidad de integrarse a una comunidad rememorada, imaginada y revivida en el espacio urbano. Ahora vive en un nuevo espacio pero reinventando el antiguo tiempo que nunca existió, reinención que hace en los ritos. Así "el pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición" (d'Épinay, p. 47). Esta transición es "el paso lento de una sociedad de tipo tradicional y señorial, hacia otra sociedad secularizada y democrática" (d'Épinay, p. 62).

Para d'Épinay el éxito de la comunidad pentecostal no basta sólo la rememora de un espacio-temporal perdido. Sino que además la comunidad pentecostal vincula a sus congregados a un pasado religioso común. Porque los conversos al venir del mundo campesino-popular e indígena, tienen características esenciales: "la sociedad chilena tradicional caracterizada, en el nivel de los estados mentales colectivos, por su religiosidad, y hasta por una mentalidad primitiva, subrayada en una "sensibilidad religiosa popu-

lar" y una "sed de Dios" (d'Epinay, p. 68). En segundo lugar: "los araucanos, animistas; y los mestizos chilenos conservan sus prácticas religiosas, como lo atestiguan las innumerables ánimas" (d'Epinay, p.69). La comunidad pentecostal, reproduce la existencia de la sociedad indígena: al cacique y a los jefes de familia, corresponden el pastor y los ancianos; a las machis, a la vez profetisas (manifestaciones glosolálicas) y curanderas, responde el cuerpo pentecostal de profetisas, que son generalmente las que operan las curaciones "difíciles" (d'Epinay, p.68). Por otro lado "el pastor sustenta el ejercicio de su poder en la inspiración del modelo de la hacienda. La comunidad pentecostal se organiza como una gran familia ampliada cuyo jefe indiscutido es el pastor, un "patrón", que encarna al padre perdido" (d'Epinay, p.71). No obstante la comunidad pentecostal no sólo es invención espacio temporal del pasado sino también una gran propuesta: "el pentecostalismo reconstituye la antigua sociedad señorial (continuidad), pero propone la igualdad (ruptura), (d'Epinay, p.71).

El análisis de d'Epinay evidencia dos limitaciones. Una porque presenta una doble idealización de la hacienda. La idealiza al compararla con la comunidad pentecostal que se sustenta en la propuesta igualitaria, mientras que el fundamento ideológico de la hacienda era la desigualdad de clase y de raza. En segundo lugar presenta la hacienda como el paraíso perdido y el patrón como el padre benévolo asignándole valores fraternos a una horrenda realidad con frontera de hierro. Al respecto José Bengoa dice que "la hacienda ha sido la expresión más clara de la desigualdad chilena del siglo XX" (Bengoa, 1990: 12). Entre el patrón e inquilino y la patrona y la inquilina existían diferencias abismales, una sumisión sacralizada. No había posibilidad de la transgresión, no había posibilidad de la propiedad. El inquilino nace en la imposible posibilidad de llegar a ser patrón. "La hacienda expresa una desigualdad chocante. Ella reflejó los aspectos más retrogradas de la sociedad chilena" (Bengoa, 1990: 23). El patrón no era un hermano, sino un patricio, una clase privilegiada y nada que ver con la protección o la defensoría, que alude la etimología de la palabra. La hacienda fue, y sigue siendo con nombre distinto, símbolo y bastión de la oligarquía. "Al lado de las grandes casonas hacendales, con parques diseñados por paisajista franceses, de lagunas y kioscos donde se tomaba el té, se encontraban los ranchos más insalubres. Una combinación monstruosa de afrancesamiento y esclavismo" (Bengoa, 1990:12).

De esta manera la propuesta de d'Epinay es plausible, pero falsa, porque en realidad la comunidad pentecostal está sustentada en una nostalgia mucho más profunda: es la nostalgia rural. No hubiese podido sustentarse en el modelo hacendal-patrón, ni siquiera como sistema simbólico o reinención. Una porque la hacienda se sustenta en la herencia de la tierra, en el esnobismo, los apellidos, la sangre, lo europeo, la propiedad y en el servilismo de los trabajadores. Mientras que el pentecostalismo ni siquiera apela a estos símbolos hacendales. La nostalgia que manifiestan en las distintas metáforas utilizada por el lenguaje pentecostal, en las relaciones sociales, en los liderazgos y en las utopías que logra elaborar, son rurales, pero no hacendales. La gran promesa pentecostal es la igualdad

vivida en la idea de “hermano”. Pero además propone la movilidad social en la idea que cualquiera puede llegar a ser pastor. Ambas propuestas sustentadas en la nostalgia rural. Mientras que “en la hacienda la jerarquía era su esencia” (Bengoa, 1990:23). El pastor no es un patrón, quizás sea un cacique o un padre. Siendo la comunidad pentecostal el recuerdo de la imagen de la familia rural. El pastor es el “hermano mayor”. Por ello los pentecostales acostumbraban a decirle: “mi hermano pastor”.

En Chile, como destaca José Bengoa, “la ruralidad tiene una importancia central. Frente a la soledad urbana, se rememora con nostalgia la comunidad que nunca existió, el campo abandonado ya por décadas, el mito “del sur”” (Bengoa, 1996: 31). Dentro de esta nostalgia, los pentecostales conciben su comunidad bajo la metáfora de casa de campo (y no de hacienda) en la que se reúne la familia espiritual. Cobra sentido para los migrantes campo-ciudad, pero también para resistir y tolerar la fuerte discriminación. En donde lo importante no es la familia consanguínea sino la espiritual. Cuando los campesinos se sitúan en los márgenes de la ciudad y construyen sus casas, como rémoras de la casa de campo. Una especie de pequeñas praderas en la ciudad. Donde crían animales domésticos para la subsistencia familiar. Persiste en el lenguaje cotidiano de llamar al otro con metáforas fáunicas como: gallo, gallina, vaca, burro, caballo, cabra, cancho, etc. En el lenguaje pentecostal la metáfora fáunica por excelencia es la alegoría ovina, pero abundan los símbolos agricultores. Las personas son tierra, sembrados, campos, cultivos. Las predicaciones pentecostales son semillas, riegos y fertilizantes. De esta manera hay tiempos fértiles o de sequía o lugares pedregosos o de buena tierra para el mensaje pentecostal.

Teniendo los pentecostales la nostalgia rural y campesina los creyentes eran ovejas y obviamente quienes más asumían este rol eran las mujeres, exaltadas en su roles reproductivos y hablantes. Se resalta un mundo antagónico entre las “ovejas rescatadas” y las “ovejas descarriadas”.² En este papel reproductivo de la comunidad estaban las mujeres. No se puede negar que a la mujer se le enfatiza ese rol por la sustancialización de su género, pero también porque su trabajo doméstico, le permitía organizar su tiempo para predicar. La metáfora ovina era mucho más amplia. La reproducción es el rol más importante de la comunidad pentecostal, vinculada a los nacimientos. Pero también la metáfora alude al acogimiento, protección seguridad y acompañamiento que brinda la comunidad. Aunque los hombres debían velar por los hombres y las mujeres por las mujeres, obviamente las comunidades pentecostales tenían más mujeres que hombres. Por otro lado los pentecostales asignaban más valor a la “mujer que predica” que la “mujer que cocina”. Pero también generaba una “doble jornada laboral a la mujer” porque ella debía trabajar en la iglesia y también en el hogar. Hasta que su marido se convierta al pentecostalismo y ayude en los quehaceres del hogar. Mientras su marido no se convirtiera ella debía asumir con silencio y sumisión su rol de esposa-madre y conversa-predicadora.

En segundo lugar está la minga. Un trabajo voluntario y comunitario que termina con comida, fundamentalmente en la construcción de los tem-

plos o apoyar trabajos a personas de la iglesia. Pero otras actividades pentecostales son vinculadas a comidas como las vigiliás, términos de ayunos, paseos, reuniones interiglesias, bautismos, velatorios, funerales, etc. En la alegría o en la tristeza, en el dolor o en la satisfacción la comida comunitaria era muy significativa para compartir los pocos alimentos. No obstante también la Biblia como lectura o estudio comunitario fue simbolizada como comida comunitaria. De esta manera la Biblia fue pan, carne y pescado con el cual había que alimentar el alma individual y comunitaria, pero también había que compartir.

Un tercer aspecto de la convivencia rural en el pentecostalismo lo encontramos en la música. El estilo musical campesino, generalmente rancharo-mexicano, de los cultos pentecostales y el uso de instrumentos de viento, fue introducido en el pentecostalismo a comienzo de la década de 1930 (Orellana, 2008; Guerra, 2009). La música pentecostal es la expresión máxima de esta nostalgia en donde se manifiesta el dolor, la soledad, la tragedia y el drama. Porque “la ruptura de las comunidades provocó dolor” (Bengoa, 1996: 4) y este dolor se expresa en la música, pero también soledad, tragedia y drama de un mundo desigual y escarpado.

Estos aspectos manifestaban esa nostalgia campesina y rural. Aunque en el campo se viviera en la pobreza, pero se vivía en familia; aunque en el campo no había mucho trabajo, pero la ocasionalidad del trabajo y su compartir en comunidad la precariedad económica y la incertidumbre por el futuro desaparecía o al menos disminuía por momentos. En donde la desgracia, tragedias, enfermedades, hambre y la muerte o la alegría de los nacimientos, casamientos y construcciones, se estaba acompañados. “La nostalgia es el recuerdo positivamente valorado. Es por ello que se lo desea revivir. Al no ser posible, se produce dolor. La nostalgia es un sentimiento doloroso de pérdida, de la inevitabilidad del tiempo” (Bengoa, 1996: 10). Así la comunidad pentecostal era como el regreso a casa. Una comunidad imaginada, idealizada y proyectada a una patria idealizada en distintos tiempos y espacio de la memoria humana.

Fundamento social de la comunidad pentecostal

Esto se refiere a la posibilidad de formación de grupos solidarios mediante los cuales los sujetos puedan eludir el peligro del aislamiento social, referido a un proceso histórico de individualización creciente que sólo puede ser contrarrestado, con nuevas fuentes de vínculo intersubjetivo o pueden ser revitalizadas las viejas fuentes religiosas (Honneth, 1999: 14). En este sentido d'Epinay elabora una muy conocida metáfora referida a la comunidad pentecostal como la “iglesia- refugio” (d'Epinay, p. 157), entendida como un lugar de acogida y amparo frente alguien que lo solicita o se le ofrece. Alude a una situación temporal y precaria, pero que el pentecostalismo extendió casi todo el siglo XX. La metáfora del refugio hace referencia a condiciones peligrosas pero contingentes. También alude a otras representaciones ya sea del mundo marítimo, urbano, cordillerano o

cualquier intemperie. De acuerdo a las definiciones y característica que el autor hace sobre la comunidad pentecostal se puede deducir dos metáforas: la casa y la isla. En cuanto a la metáfora de la casa, a pesar que d'Epinay, prefiere hablar más de la hacienda, el pentecostalismo es un ambiente familiar y fraterno; porque la comunidad es "siempre un lugar cálido, acogedor y confortable" (Bauman, 2003: 9). En esta metáfora casera el pentecostalismo es presentado como una comunidad de huérfanos, pero con el anhelo de romper con tales situaciones. Es la posibilidad de romper con la huerfanidad con la propuesta de reunirse en una gran familia espiritual, donde el pastor se presenta como el hermano mayor y Dios como Padre, Jesús como salvador y el Espíritu Santo como vínculo consanguíneo. Así la comunidad "tiene un dulce sonido, lo que evoca esa palabra es todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad, aplomo y confianza" (Bauman, 2003: 9).

Por otro lado en la metáfora isleña haciendo referencia a una sociedad tempestuosa, individualista y desigual. Cada uno se salva como puede y nadie ayuda a otros. En medio de este mar hay distintos espacios paradisiacos donde no entran los pobres. Así el mar como alegoría de la sociedad representa la desigualdad, el individualismo y la indiferencia frente al pobre: un naufragio para morir. Las metáforas isleña, marítima y del naufragio se unen para imaginar una sociedad desigual, clasista e incólume. Las personas naufragan en las enfermedades, el desempleo, el hambre o el alcoholismo. No obstante encontraron en la comunidad pentecostal su refugio: una capea. Porque "la comunidad es un tejado bajo el cual cobijarse cuando llueve mucho, una fogata ante la cual calentamos las manos en días helados" (Bauman, 2003: 9).

Al interior de esta comunidad de refugio, ya sea el exiliado, expatriado o el náufrago, encontraba "el compañerismo, la hermandad, la integración del individuo a la comunidad religiosa. El converso deja de ser hombre extraño o extranjero para otros y para sí mismo. En la comunidad pentecostal encuentra una familia" (d'Epinay, p.81). Encontraba un sentido de pertenencia: "llamar a uno hermano, es darle a entender que pertenece a una comunidad cuyos componentes quieren ser solidarios unos de otros; comunidad que se organiza sobre el modelo familiar" (d'Epinay, p.81). Alguien que se siente querido y valorado sin tener nada: sólo su alma. "Desde su primer contacto con la comunidad, el simpatizante descubre que es objeto de interés y se siente rodeado de calor humano" (d'Epinay, p.82). Lo más significativo donde el nuevo miembro familiar no es un pasivo sino un activo, porque "en la comunidad pentecostal encuentra un sentido de rol entre las mujeres, varones o jóvenes. Luego entrega su testimonio; predicará en la calle; posteriormente será aceptado como miembro" (d'Epinay, p.82). Es el espacio de la seguridad y la confianza. "En una comunidad nos relajamos; nos sentimos seguros y no hay peligros emboscados en rincones oscuros" (Bauman, 2003: 8). Ahora no sólo es mantenido por la comunidad sino que él debe aprender a ser responsable. Tiene la oportunidad de exhalar sus angustias, miedos y opresiones a través del éxtasis en cuya "catarsis individual, se acompaña de una catarsis social; a la experiencia maravi-

llosa de la conversión, se añade la integración en el seno de una comunidad” (d’Epinay, p.81). Como destaca Bauman “en una comunidad todos nos entendemos bien, podemos confiar en lo que oímos. Nunca somos extraños los unos para los otros” (Bauman, 2003: 8).

Nuevamente encontramos una doble limitación en la concepción comunitaria del pentecostalismo, concebida como refugio. En primer lugar hay una concepción hipostasiada de la comunidad y en segundo lugar una visión patriarcalista.

Se presenta como una comunidad armónica y sin conflictos. Al parecer d’Epinay quedó cautivado con el pentecostalismo chileno, que no vio ni se preocupó de ver o buscar los conflictos sociales, políticos y económicos existentes al interior de las comunidades pentecostales. Es un pentecostalismo idealizado, armónico y equilibrado. Cuando la realidad nacional del pentecostalismo manifiesta su carácter conflictivo, cismático e intolerante entre los mismos pentecostales, ¿cuánto más con otras denominaciones protestantes, cristianas o de otros credos religiosos?. En un comienzo para los pentecostales la única comunidad de salvación verdadera es su propia iglesia y su denominación. Paulatinamente se fueron abriendo a establecer organizaciones de pastores pentecostales, luego extendiéndose a los protestantes. Los cismas manifestaban ruptura y continuidad con el líder anterior, pero también era la manifestación del conflicto entre la igualdad y la movilidad religiosa.

En d’Epinay el conflicto más bien está entre pastores, entre dirigente en donde se produce el cisma. Pero muestra una comunidad exenta de conflictos. En donde se observa fraternidad, participación, seguridad, cooperación, igualdad o confianza. Estos aspectos sí están presentes, pero también hay competencia, rivalidad, luchas de poder y desigualdad. El autor ha definido como característico del pentecostalismo la sociabilidad inherente, la sumisión y el equilibrio. Observando la historia social y política del pentecostalismo chileno lo que los caracteriza es el antagonismo. Una insociable sociabilidad. Siempre en conflicto con el mundo, la familia, los católicos, los protestantes e incluso entre ellos mismos. Y esto no tiene que ver con que los pentecostales sean más conflictivos que los demás. Este antagonismo hay que buscarlos en su pesimismo antropológico, sustentado en premisas bíblicas, que resaltan la maldad natural del hombre. En el ser humano está la voluntad del bien, pero no la capacidad del bien, por lo tanto siempre tiende al mal.

En segundo lugar, el autor presenta el pentecostalismo como una comunidad de hombres. Donde los personajes principales son el pastor y el predicador. Se ve al hermano pero no a la hermana. Pero también describe una iglesia diversa en lo etario, pero termina siendo adulto-céntrica. Los jóvenes y niños son seres invisibles y pasivos, están ahí pero no dicen nada. Es un espacio-tiempo de llanto, alegría, consuelo y esperanza, es decir un espacio de vida, pero regida por hombres adultos. A pesar que algunas iglesias pentecostales eran verdaderas “comunidades de mujeres”

(Orellana, 2010). En la comunidad pentecostal no sólo hay más mujeres que hombres, sino que sus características familiares, afectivas, igualitarias, solidarias y confianzas se daban porque tenía características femeninas, aunque eran dirigidas por hombres pero su funcionamiento era femenino.

La sociedad era asimilada con la naturaleza (tierra, mar) y las personas eran ovejas- pastor, peces- pescador, tierra-agricultor o casa- obrero en donde cada uno de los vínculos laborales eran vínculos afectivos. El pastor se relaciona con su ganado de manera afectiva e incluso les asigna nombre: los cuida, protege y alimenta. De igual manera con el mar, para los pescadores artesanales el mar es femenino (es “la mar”) con la cual se relaciona y pelea con su carácter con las olas o las corrientes marinas. En cambio el hacendado o el latifundista no se relacionan con la naturaleza, sino que lo hacen sus trabajadores, ellos sólo disfrutaban de la naturaleza como símbolo de poder. De esa manera el templo pentecostal era una casa en doble sentido: era la casa de Dios y el templo que nace de una casa habitación.

La mujer pasa mucho tiempo en la iglesia, porque no es el templo sino la casa. En donde se establecen relaciones afectivas, somáticas, fraternas y cercanas. En primer lugar las relaciones al interior del culto eran de abrazos y estrechamiento de mano, recibimiento cordial y la visita tenía un lugar primordial. En los campos sureños la visita sigue teniendo una atención importante. Se le recibe en casa, se le atiende y se le da la mejor comida posible. Incluso a las visitas se le decía “Gente” (visita especial) a veces podía llegar un gentío u otras veces gentuza, pero merece el mejor trato. Esa es la relación que los pentecostales le daban a la visita. Aún más pensando que podía ser parte de la familia. La visita era una persona honrosa (en cambio esos mejores espacio hoy los ocupan los políticos y los militares).

Entre la casa-templo y la casa-hogar tampoco había mucha diferencia. En ambos espacios la feminización de las relaciones sociales fue importante. Por “ello se le dio un valor simbólicamente sagrado a la vivienda y la casa como elemento fundamental para la vida de ambos” (Ocampo, 2006: 7). En la casa-templo los pentecostales declaraban sus pecados en público. Pedían perdón o contaban su testimonio y podían llorar en público. Nadie se avergonzaba de mostrar sus debilidades, por el contrario era símbolo de humildad y valentía. Porque en una “comunidad nadie se burlará, nadie ridiculizará por las torpezas ni se alegrará de las desgracias. Si se da un mal paso queda el recurso de confesarlo y pedir perdón y arrepentirse” (Bauman, 2003: 8). Quizás uno de los aspectos más significativos de la comunidad pentecostal era el testimonio. Era el espacio que tenían o se les daba a las personas para contar cómo sus oraciones habían sido respondidas. “En una comunidad podemos contar con la buena voluntad mutua. Si tropezamos o caemos otros nos ayudarán a levantarnos” (Bauman, 2003: 8). El testimonio era un espacio en donde las mujeres, fundamentalmente, y hombres podían hablar frente al público. Muchas personas relatan que el testimonio fue la primera vez en que hablaron en público. A veces no salían palabras, sino sólo llanto y lágrimas, pero el grupo que escuchaba acompa-

ñaba con varias frases rituales como: “amén”, “aleluya”, “ten misericordia”, “gloria a Dios”, etc. No eran frases infinitas, sino un decálogo de frases que los pentecostales debían aprender y que evidenciaba su conversión. Es un lugar donde “nadie se burlará de nosotros, nadie nos ridicularizará nuestras torpeza ni se alegrará de nuestra desgracia. Si damos un mal paso nos ayuda el recurso de confesarlo y pedir perdón y arrepentirnos” (Bauman, 2003: 8).

La situación personal no es sólo un asunto individual sino también comunitario. “Porque la comunidad se dirige por el todo, pues cada individuo se considera como un elemento perteneciente a una totalidad, de manera que lo que afecta a ésta le afecta a él: al buscar su propio bien, busca el bien del todo” (Flores, 2011:30). De igual manera la casa de los pentecostales era considerada casa de Dios. Por lo tanto el hombre debía y tenía que integrarse porque era un hombre de Dios y no un hombre del mundo. Eso también conllevaba a la idea de que la casa-hogar de un creyente debía estar limpia, porque debía ser la expresión material de la limpieza espiritual. “Hay una diferencia entre los evangélicos y los otros; aunque tengan el mismo salario, sus casas están más limpias” (d’Epinay, p. 170).

En esta concepción de casa-templo y casa- hogar también se manifiesta en que en la casa-templo convergían las otras instituciones: la iglesia, la escuela, la política y el trabajo. Los hombres querían dejar el “trabajo del mundo” para dedicarse al “trabajo espiritual”. Un trabajo vinculado al cuidado, a lo afectivo y al servicio de los demás. El pastor vivía de los diezmos, ofrendas y primicias (alimento) que le daba su comunidad. Las personas dedicaban buena parte de su tiempo al trabajo voluntario: visitas a hospitales, a las cárceles y enfermos en casa. Predicación a la calle, visitar a los “hermanos”, arreglar el templo, etc. Las escuelas dominicales tuvieron una gran importancia para la alfabetización (un tema que falta investigar) en donde las mujeres fueron las principales educadoras.

Pero d’Epinay continua en la imagen pentecostal del regreso del “hijo pródigo” al hogar paterno. Cuando en la realidad del pentecostalismo chileno, se da más bien el regreso de la “hija pródiga”, porque son las mujeres las que buscan en primer lugar al pentecostalismo, para luego llevar a sus hijos o maridos. De esta manera no sólo la comunidad religiosa silenció a las mujeres, sino también los investigadores. Siendo que para los pentecostales el refugio es más casa que hacienda. La hacienda puede ser autónoma, no necesita salir necesariamente, para poder subsistir. En cambio los pentecostales tienen plena conciencia que su comunidad es casa: la llaman “casa de Dios” o también “puerta del cielo”. Lo que significa una doble salida. Algo que d’Epinay sí destaca. Se trata de “salir a predicar a la calle” y “salir a trabajar”. La salida a la calle guarda relación con la imagen de ir a rescatar a otros. Invitarlos a ser parte del refugio. Especialmente los alcohólicos y enfermos: liberarlos de sus prisiones y opresiones. Por lo tanto la comunidad no es pura contemplación, es más de lo que dice d’Epinay, “una comunidad conquistante” (d’Epinay, p.93), es también responsabilidad con el otro.

Fundamento político de la comunidad pentecostal

El pentecostalismo nace como religión de los pobres. En este sentido la comunidad adquiere tres características fundamentales: el consuelo, la compasión y la esperanza. Son los valores más vilipendiados por la modernidad como signos de debilidad y enajenación. Son vistos más bien como valores que despolitizan a las personas, pese a ser significativos por su concepción del *homo patients*. Esta desvalorización, se produce porque “la sociedad moderna necesita desvalorizar la esperanza, los sueños diurnos, la imaginación y la ficción: es una sociedad que necesita vivir el fin de las utopías, porque el sistema no tolera la crítica” (Torres, 2005:14), pero tampoco tolera la idea de ascetismo e igualdad sino que promociona la libertad para consumir y la competencia en la movilidad social individualista.

Quizás uno de los principios fundamentales de toda religión es el consuelo. Para algunos autores como Carlos Marx que la religión sea el consuelo de la criatura oprimida es un indicio de una sociedad explotadora ya que “la miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin alma. Es el opio del pueblo”.³ No obstante para Michel Löwy, no toda religión es enajenante. A su parecer la religión que se vincula al socialismo y al pensamiento revolucionario deja de ser opio (Löwy, 1999: 13). Otros autores también han discutido esta temática en relación al cristianismo católico y protestante y al judaísmo (Cohen, 2001, Alves, 1973). Aunque muy pocos logran ver o defender valores de liberación en relación pentecostalismo latinoamericano (Boudewijnse y Droogers, 1991). No obstante para muchos autores el pentecostalismo sería la esencia de la enajenación ya que encierra a sus feligreses en una comunidad alejándolo de la protesta política y social. Empero, d’Epinay rememorando a Marx destaca que “el pentecostalismo es la expresión de la miseria real; y la protesta contra esa misma miseria. Es el suspiro de la criatura fatigada, el sentimiento de un mundo sin sensibilidad, el espíritu de los tiempos privados de espíritu” (d’Epinay, p.68)

Para los pentecostales “como para la mayoría de la población chilena, la sociedad chilena aún era el mundo de la miseria, de la enfermedad y de la muerte” (d’Epinay, 1968: 158). Dado que la pobreza y la miseria generan grandes sufrimientos, la comunidad pentecostal ofrece el acogimiento y el acompañamiento frente al dolor, pero también entrega el lenguaje para expresar ese sufrimiento. Ahora se trata de un antes y un después, la muerte y la vida, pero sobre todo un contraste entre el mundo (sociedad) y la iglesia (comunidad). Por lo tanto “el origen de su rechazo se encuentra en el miedo pánico de un mundo del cual el nuevo cristiano, pobre entre los pobres y marginal entre los marginales, sólo ha recibido decepciones y sufrimientos” (d’Epinay, 1968: 158) y ahora el pentecostalismo es su consuelo.

El consuelo es un aspecto poco trabajado en la sociología de las religiones, es una idea que se ha vinculado a la psicología o bien conside-

rada como un concepto metafísico. Pero para las personas que se han convertido a un grupo religioso, cuales quiera sea su expresión, en medio del dolor, la soledad y la pérdida, el consuelo es un recurso simbólico muy significativo. El consuelo es tanto un sentimiento personal como de la comunidad, aunque nadie vive sólo de consuelo. Frente a esto el pentecostalismo “es el lenguaje de aquellos que no tienen lenguaje, es el medio de expresar la vida, el encuentro con algo que le sobrepasa, la manifestación agradecida de la liberación que se opera en el individuo por medio de la acción de las comunidades pentecostales” (d’Epinay, p.86).

Un segundo aspecto importante que brinda la comunidad pentecostal es la compasión, un atributo fundamentalmente humano. Como decía Horkheimer, “mientras la moral tenga una razón de existir, es decir, mientras la historia sea para una mayoría de la humanidad historia de sufrimiento y esas mayorías queden fuera de la felicidad, en ella habitará la compasión” (Sánchez, 2001:229). Es decir mientras haya seres humanos y existan personas que sufran, por otro lado, seguirá existiendo la compasión, aunque no exista la religión. Para compadecerse de alguien o de algo es necesario haber vivido o experimentado tal situación. Como destacaba Erich Fromm “la esencia de la compasión consiste en que se “padece con” o, en un sentido más amplio, se siente con la otra persona” (Fromm, 1970: 95), por ello no basta una experiencia puramente abstracta. Los pentecostales se compadecían de los pobres, no tanto por ser religiosos, sino por ser pobres, “compadecer significa compartir la desgracia ajena, sentirla y dolerse de ella” (Villar, 2007: 917), pero el vivir en una comunidad religiosa le ayudaba a asignarle la compasión valores trascendentales.

Como destaca d’Epinay “la enfermedad, el accidente o la dificultad imprevista, son los momentos más propicios para la conversión, pues en su paroxismo está involucrada la inseguridad y abandono en que vegeta la masa popular” (d’Epinay, p.80). De esta manera “la compasión orienta e impulsa la ayuda o la realización del bien del otro. Es un acto caritativo, cuya máxima es: “ayuda a todos todo cuanto puedas” (Villar, 2007: 924). En las comunidades pentecostales también estaban las visitas carcelarias y a los hospitales, algo que no destaca d’Epinay. No obstante la oferta concreta era referida a la sanidad y salud divina. “Dios, para el pentecostal, no es una idea, sino una presencia y un poder. Dios sana, tiene el poder de sanar de la enfermedad. Conversiones innumerables han sido precedidas por una curación, obtenida por la oración y la imposición de las manos” (d’Epinay, p.243). En este sentido “la compasión tiñe la acción solidaria de “carne y hueso” y permite transitar de lo que se siente a lo que se puede y se debe hacer, en busca de otras respuestas posibles” (Villar, 2007: 940). Aunque esta búsqueda de respuesta del pentecostalismo no son políticas ni sociales, son milagrosas. Había que buscar la respuesta a la sanidad no al origen de la enfermedad. Si se buscaban responsables, no se piensa en la sociedad, sino en el individuo. “El pentecostalismo lleva en sí la necesidad de una fe concreta, que atestiguan los signos materiales que se transcriben en un cambio vital: la curación por la fe “es la prueba adecuada de Dios” (d’Epinay, 1968: 248).

No obstante la compasión siempre ha estado bajo la lupa del recelo. Se sospecha de quien la ejecuta y se critica quien no la ejerce. Por que “la compasión ha ocupado un lugar central en la historia de los sentimientos morales, sea por el encomio con que la han patrocinado sus defensores, sea por la suspicacia y aun el desprecio que ha encontrado entre sus detractores” (Gómez, 1998: 163). Como destaca Erich Fromm “la compasión y el conocimiento verdadero del hombre han sido por mucho tiempo menospreciados como factores revolucionarios en el desarrollo del ser humano” (Fromm, 1970: 97). Para la sociedad modernizadora, industrial y neoliberal “todas las cualidades humanas que no están al servicio del progreso no son virtuosas y todas aquellas que no la promueven son consideradas pecaminosas” (Fromm, 1970: 97). Incluso esos valores desinteresados las transforman en rentabilidades. Por ello “la compasión ha sido reemplazada por la filantropía” (Fromm, 1970: 98), o actualmente en responsabilidad social de la empresa o en industrias caritativas.

Pero el consuelo y la compasión son recursos circunstanciales. El pentecostalismo no podría fundamentarse ni crecer sostenidamente durante todo el siglo XX, si sólo hubiese sostenido estos valores paliativos. Una comunidad que sólo provee de estos recursos simbólicos a sus congregados los reduce a la sobrevivencia. Entonces tanto el consuelo como la compasión comienzan a manifestar su lado negativo. La pregunta que se podrían hacer aquí a parte de las que ya hizo d’Epinay ¿qué mantenía unido al pentecostalismo a pesar de su diversidad? ¿Por qué las personas estaban tan disponibles a predicar y traer nuevos conversos? ¿Qué empujaba a los pentecostales a predicarles a las personas pese al rechazo social que generaban? Era la esperanza. La esperanza de una mañana mejor, de un Chile mejor y otro mundo mejor. La esperanza es un principio ontológico (Bloch, 1977), una necesidad ontológica (Freire, 1993), es revolucionaria y paradójal (Fromm, 1970). Esta esperanza era “ganar Chile para Cristo”. Es decir imaginar un mundo igualitario y fraterno, perdido en el tiempo. Pero se podía fundar en el discurso de Cristo, aunque fue ahogado en el mar de la desigualdad. Vale la pena imaginarlo y construirlo, ahora con imágenes más cercanas vinculadas a la ruralidad chilena.

El pentecostalismo tenía una clara conciencia de clase de su religión. Su mismo nacimiento, su ruptura con el metodismo d’Epinay lo interpreta como “el cisma que expresa la revuelta de los pobres que fundan una religión que responda a sus necesidades” (d’Epinay, 1968:262). Es la idea de construir algo distintos y alternativo en el cual “solo la esperanza perseverante y segura de sí, puede producir fuerza capaz de construir renovación y nuevos caminos” (Ahlert, 2008: 77). Es la conciencia de los excluidos, de los exiliados y de los expulsados. Primero excluidos por los misioneros de que los pobres lideren el mover religioso y aunque ellos no querían salir del metodismo, sino chilenizar y popularizar un movimiento misionero extranjero (Kessler, 1967). Luego expulsados, o forzados a salir, debieron reconocer su pobreza y desamparo social y económico. Pero cuando el ser humano “se hace consciente de su finitud, se capta en el presente como inconcluso, como inacabado, en camino hacia la plenitud ausente, presentida y expresa-

da en su dimensión simbólica. Este mismo hombre es quien crea utopía” (Parra, 2007: 460). Primero debieron poner un nombre a su utopía, les llamaron pentecostalismo. Luego les faltaba un lugar y un tiempo de realización, porque “la esperanza no es una utopía de un “sin lugar”, sino que se orienta hacia aquello que “todavía no tiene lugar” y que puede llegar a tenerlo” (Ahlert, 2008:77), ese lugar era Chile.

¿Acaso el campo no era Chile? No. Era un mundo aparte donde no habían llegado las instituciones estatales. Chile era el mundo urbano. La sociedad desigual comparada con el mar, al que había que construir puentes e islas para atracar y capear. Pero también la sociedad era la tierra en donde había que sembrar la semilla de la igualdad: una tierra muy estéril, pero que había que trabajarla. En eso consistía el “ganar Chile para Cristo”. ¿Porque había que ganarlo? Porque implica luchar y combatir. La igualdad no es algo que se entregue o se dé voluntariamente como un don. Es siempre una lucha social, política, cultural y económica. Siempre está la posibilidad de perder y nunca de ganar, pero es un sueño, una esperanza. De esta manera “la esperanza libera la frágil libertad humana de caer en la frustración ante el fracaso real o posible” (Parra, 2007: 460). La problemática es cómo pensar en algo, que Ernst Bloch (1977) diría, que todavía no es. Pero “el todavía no, tiene dos espacios centrales: el “todavía-no-consciente” y el “todavía-no-ha-llegado-a-ser” constituyen en sus dimensiones ideológicas y materiales o sus aspectos subjetivos y objetivos” (Levita, 1999:12). Entonces lo importante es la conciencia de lo que es, y de algo que es posible que llegue a ser diferente. Los luchadores y trabajadores lo encontraron en la nueva población de exiliados del campo, los desterrados y los desempleados. Como destaca d’Epinay, “el resultado de la ‘expulsión’ de campesinos empobrecidos es una simple transferencia de los problemas de miseria del campo a la ciudad” (d’Epinay, p.192). Pero la conversión masiva de campesinos y obreros brindó de los obreros que tenían la necesidad y el deseo, la imagen y nostalgia, de un lugar cercano al que pensaban construir. Pero había que comenzar desde las ciudades a los campos. Este sueño igualitario les brindó la posibilidad de entender que “la utopía es la expresión de la esperanza, una esperanza construida, no sólo como emoción, sino como acto orientado de la naturaleza cognitiva” (Levitas, 1999:19).

No obstante a lo que dice Ernest Bloch que “desde los púlpitos se predica la esperanza, bien encerrada en la interioridad, bien con un consuelo en el más allá” (Bloch, 1977:3). Los pentecostales relacionaban ese consuelo con el más allá, pero la esperanza con el más acá. Porque no pueden negar la miseria, la pobreza, las enfermedades y el hambre. Tampoco pueden negar su condición de pobres y miserables de la tierra. Por lo tanto necesitaban construir, una comunidad centrada en la nostalgia se podía construir en un mas allá, como un acto divinamente humano. Pero también elaboraron un sueño en el más acá como una posibilidad humanamente divina. Una construcción que fundamentó, sustentó e hizo crecer al pentecostalismo chileno, sobre todo en tiempo de crisis. Encontraron en “la arquitectura de la esperanza una arquitectura del hombre, que sólo habían percibido como

sueño y como vislumbre elevado, hartó elevado, pero es una arquitectura de la tierra nueva” (Bloch, 1977: 13). Tierra nueva que será cuando Chile sea para Cristo. Pero antes de eso se necesitan “hombres nuevos” y “mujeres nuevas”.

Ese sueño pentecostal de “ganar Chile para Cristo” fue extender los principios de la igualdad a todo Chile, teniendo como modelo la comunidad pentecostal fundamentada en la igualdad y la seguridad comunitaria. Pero había que partir por los pobres de las grandes ciudades luego extenderla a todo Chile. La gran angustia era “el todavía- no-ha llegado-a-ser”. “Pero esto es fundamental, ya que solo así se puede afirmar que el mundo material está esencialmente inacabado, el futuro es indeterminado y, en consecuencia, el futuro constituye un seno de posibilidades” (Levita, 1999:18). Porque el sentimiento trágico y miserable no desaparece con la esperanza, pero “no hay esperanza sin angustia ni angustia sin esperanza” (Bloch, 1977: 250). La esperanza no hace desaparecer la pobreza, pero ella permite ver más allá de lo concreto y del pesado presente. Un pobre que se convertía al pentecostalismo seguía siendo pobre, pero cambiaba su visión de la vida. Al respecto d’Epinay destaca un testimonio: “...Y en el mismo instante mi vida cambió, absolutamente, de tal manera que al salir del templo, tenía la impresión que todo había cambiado, las calles, los árboles eran distintos. Era un barrio muy pobre, casas viejas, las calles sin pavimentar. Pero para mí todo era nuevo, todo estaba transformado” (d’Epinay, p. 81). Porque “tener esperanza, es estar presto en todo momento para lo que todavía no nace” (Fromm, 1970:18). Y “una vez que el mundo es visto como un estado en constante procesualidad, pero con un proceso cuya dirección y resultado final no están determinados, se abren siempre muchos futuros posibles, futuros que son posibilidades reales, en lugar de meramente formales” (Levitas, 1999:18).

D’Epinay dice: “los rostros, marcados por una vida difícil, y a veces también por el alcoholismo, brillan con la llama que encienden las grandes certidumbres, porque estaban en la conquista de Chile, ‘Chile para Cristo’” (d’Epinay, p. 83). Por ello “por su carácter ascendente, la esperanza tiene algo de común con la angustia en lo que respecta el estado de ánimo: no como desamparo de la noche sino como la efusión crepuscular de la alborada” (Bloch, 1977: 83). Ante esta angustia, predicar el mensaje pentecostal a todo Chile, especialmente a los pobres, es lo que los mueve. La esperanza “se corresponde a aquel apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que consiste esencialmente como ser insatisfecho” (Bloch, 1977:56). Esta visión expansionista implicaba que todos y cada uno debían esforzarse por predicar y llegar a las ciudades y campos desde Arica a Punta Arenas predicando e instalando comunidades. Porque “el pentecostalismo tiene su razón de ser en la predicación del Evangelio y el esfuerzo proselitista. La clara y constante voluntad de expansión es Chile para Cristo” (d’Epinay, p.257). Entendiendo que “la comunidad tiene por fundamento el servicio, no el cálculo del propio beneficio. Cada quien tiene la obligación de prestar una contribución al bien común, y ese servicio es el signo de la pertenencia a la comunidad” (Flores, 2011:30).

La conciencia de clase fue muy significativa. Los pastores pentecostales decían: “Nosotros somos iglesias pobres, nuestros miembros son muy pobres” (d’Epinay, p.177). En la comunidad aprendían a soñar a pesar de su miseria y pobreza. Aprendía a desear y soñar un Chile para Cristo, porque “las personas son seres miméticos. Desean los que los otros desean, los que los amigos sueñan” (Torres, 2005: 14). No obstante en esa época también ya había un interés de “dejar de ser la “iglesia de los pobres y de los miserables” y ser concebida con el rango de “religión respetable”” (Epinay, p.177). Aunque “el deseo puede ser completamente irracional, pero subsiste aun cuando nada puede cambiar. El deseo es siempre insatisfacción. Nunca se conforma en lo que consigue, siempre aspira a más” (Torres, 2005: 15).

Crisis del sueño pentecostal

Ya en los años sesenta se evidencia una crisis del sueño igualitaristas de las comunidades pentecostales.

En primer lugar “los dirigentes han llegado hasta comparar las denominaciones pentecostales a una iglesia con dos puertas, una para entrar y la otra para salir” (d’Epinay, p.68: 261). En cuanto a la puerta de salida se da por dos motivos: una intra-movilidad religiosa, es decir que las personas salen de una iglesia pentecostal para ir a otra, porque la competencia interpentecostal siempre ha sido fuerte. Pero también esta salida tiene que ver, con que las personas ya no toleran la excesiva exigencia de la comunidad religiosa. “Estar en comunidad es un privilegio que tienen un alto precio; inofensivo e invisible, en tanto que la comunidad siga siendo un sueño. El precio se paga con la moneda de la libertad” (Bauman, 1993: 9). Es la crítica que siempre ha hecho el liberalismo estar en comunidad implica pagar con la libertad.

En segundo lugar se manifiesta una crisis en la segunda generación de pentecostales. En los pentecostales de cuna, que ya no concebían el pentecostalismo como refugio ni casa. “Está lejos de haberse probado que los hijos de los pentecostales permanezcan siendo pentecostales. Puede admitirse que permanecen fieles a su iglesia hasta ser mayor edad, pero la inquietud manifestada por varios pastores de congregaciones antiguas, hace creer que la integración de la segunda generación, no se hace sin dificultad, ni sin pérdidas” (d’Epinay, p.261). Porque el pentecostalismo libera al individuo, pero lo encierra en la responsabilidad con la comunidad. He aquí un meollo interesante, ya que está el lado oscuro de la comunidad. Como destaca Marta Segarra “una habitación puede constituir un refugio, o bien una prisión asfixiante” (Segarra, 1993: 154). Ahora el pentecostalismo tiene una doble misión: “los perdidos” y “los descarriados”. Los “descarriado” son aquellos que no ven en la comunidad un refugio, sino una un refugio falaz. Es el “hijo pródigo” que hace del pentecostalismo un refugio con entradas, pero también con salidas. El descarriado-prodigo es el nuevo mensajero, es el que reinventa el mensaje dramático, doloroso, sufriente y solitario de la nostalgia pentecostal.

Tanto el converso como el hijo prodigo revitalizan el pentecostalismo. Pero el prodigo es el símbolo del conflicto y la reconciliación.

En tercer lugar, algunos ya se habían olvidado de esos pobres y habían transformado sus comunidades religiosas en refugios en donde no entraba ni se preocupaban de nadie más: “en la región del carbón, donde pululan pequeñas iglesias, reducida a la sola función orante y de culto. Estas comunidades se estancan, feneciendo en el quietismo. Totalmente plegadas sobre ellas mismas. Estos rompen con el sueño pentecostal de Chile para Cristo” (d’Epinay, p.87). Es la expresión del miedo que otros inoculen la comunidad. “Perder la comunidad significa perder seguridad; aunque ganar comunidad significa perder libertad” (Bauman, 2003:11). Por lo tanto algunas optan por los invisibles y cálidos ligamentos de hierro contruidos por la comunidad. Es el pesimismo y la desesperanza de que el sueño igualitario es imposible hacerla extensiva a la sociedad. Es más bien la creencia de que el igualitarismo solo se puede recrearse en una comunidad pequeña y cerrada. Ante el miedo de que lleguen otros y puedan poner en crisis ese igualitarismo y esa seguridad, es preferible el auto-encierro, “porque la comunidad es otro nombre para referirse al paraíso perdido al que deseamos con todas nuestras fuerzas volver, por lo que buscamos febrilmente los caminos que puedan llevarnos allí” (Bauman, 2003:9), aunque ese camino implique romper el puente.

En cuarto lugar, d’Epinay observa otras debilidades del pentecostalismo. “Impiden que las diversas denominaciones se ligen entre ellas para constituir una sola fuerza política. Se tiene la idea de que cada iglesia forma un pueblo privilegiado, el pueblo de Dios, que debe vivir sin contacto con los otros, con los que llamamos gentiles.” (d’Epinay, p.172). El pentecostalismo es el extremo del principio *rectam doctrina* la cual sólo está en su propia denominación. Los otros, aunque pentecostales son sospechosos de ser los impuros doctrinales, pero además el miedo que se promueva una migración de feligreses. El miedo a fraternización intercomunitaria es el miedo y la desconfianza entre pastores pentecostales. Porque cientos de denominaciones pentecostales han nacido producto de la ruptura. Porque algún líder discrepaba con su pastor y por lo tanto se fue o lo expulsaron. Pero esta salida o expulsión no se produjo sin antes convencer a algunos a fundar una nueva iglesia y recrear una vez más la nostalgia y el sueño pentecostal de la igualdad. La salida y la expulsión están en la memoria de la reinvenición comunitaria del pentecostalismo.

En la década de 1960 se evidenciaba este escepticismo comunitario entre algunos sectores del pentecostalismo; de la imposibilidad de la igualdad y la fraternidad como fue otrora. “Aquella comunidad perdida o rota. Aquella edad perdida donde la comunidad se tejía con vínculos estrechos, armoniosos e irrompibles” (Nancy, 200: 21). Es el inicio de la creencia que “la comunidad sólo puede durar teniendo la intensidad de la muerte, y se descompone desde que falta la grandeza particular del peligro” (Blanchot, 2002:30). No obstante “la ausencia de comunidad no significa el fracaso de comunidad” (Blanchot, 2002: 38). Sólo implica crisis y redefinición.

Notas

¹ Este artículo es parte de la investigación Postdoctoral Fondecyt con el proyecto “Protestantismo y pentecostalismo aymara en la Región de Tarapacá desde 1990 al 2010”. N° 3120162.

² Lo interesante de estos antagonismo es que no se manifiestan diferencias esenciales entre los pentecostales y no pentecostales, nadie es irredento, ni moralmente superior ni inferior. Todos son buenos y malos a la vez.

³ Aquí dos aspectos como destaca Michel Löwy, no fue Marx el originado de esta frase. Antes de él hubo atores como: La comparación de la religión con el opio no es original de Marx ya que autores como Heine que en 1840 ya decía: “Bienvenida sea una religión que derrame en el amargo cáliz de la sufriente especie humana algunas dulces, soporíferas gotas de opio espiritual, algunas gotas de amor, esperanza y creencia” y Moses Hess que en 1843 decía: “La religión puede hacer soportable la infeliz conciencia de servidumbre de igual forma el opio es de buena ayuda en angustiosas dolencias” Löwy, Michael (2006), op. Cit, p. 282. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P2C3Lowy.pdf>

Bibliografía

Alvares, Carmelo (2008), “Del refugio de las masas al neopentecostalismo empresarial”. En *Revista Cultura y Religión* Vol. II, N° 2, Universidad Arturo Prat, Chile, pp. 1-2. En <www.revistaculturayreligion.cl> (visitado el 14 de junio del 2012).

Alves, Rubem (1973), *Cristianismo ¿Opio o Liberación?*. Ediciones Sígueme. Salamanca.

Ahlert, Alvori (2008), “La esperanza como eje en la formación docente: aportes de la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann”. En *Revista Fundamentos en Humanidades*. Año IX, N° I, Universidad Nacional de San Luis, Argentina, pp. 71-84.

Bastian, Jean (2008), “En dialogo con la obra de Lalive, d'Epinay. Búsquedas de una sociología histórica del cambio religioso en América Latina”. En *Revista Cultura y Religión* Vol. II, N° 2, Universidad Arturo Prat, Chile, pp. 3-27. En <www.revistaculturayreligion.cl> (visitado el 14 de junio del 2012).

Bauman, Zigmunt (2003), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI, Argentina.

Blanchot, Maurice (2002), *La Comunidad Inconfesable*. Editora Nacional, Madrid.

Bengoá, José (1990), *Haciendas y Campesinos. Historia Social de la Agricultura Chilena Torno II*. Haciendas. Ediciones SUR, Santiago, Chile.

Bengoá, José (1996), *La comunidad perdida. Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile*. Ediciones SUR, Chile.

Bloch, Ernest (1977), *El principio de la esperanza*, Tomo I. Editorial Aguilar, Madrid.

Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans (1991), *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. DEI, Costa Rica.

Caro, José María (1942), *Las sectas pentecostales*. Imprenta. Sdo. Corazón de Jesús. Santiago.

Freire, Paulo (1993), *Pedagogía de la Esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo XXI, México.

Flores, Goergina (2011), “Comunidad, individuo y libertad. El debate filosófico-político sobre una triada (pos)moderna”. En *Tramas* N° 34 • UAM-X • México. pp. 15-46

Garma, Carlos (2008), "El dialogo inconcluso. Recepción de "El Refugio de las Masas" de Christian Lalive D'Épinay en México". En *Revista Cultura y Religión* Vol. II, N° 2, Universidad Arturo Prat, Chile, pp. 28-34. En <www.revistaculturayreligion.cl> (visitado el 14 de junio del 2012).

Cohen, Geral (2001), "El opio del pueblo. Dios en Hegel, Feuerbach y Marx", en *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Paidós, Madrid.

Damboriena, Prudencia (1957), "El Protestantismo en Chile". En *Revista Mensaje* VI, 1957, Santiago, Chile. pp. 145-154.

D'Épinay, Christian (1968), *El refugio de las masas: estudio sociológico del Protestantismo Chileno*. Editorial Pacifico, Santiago, Chile. (Libro reeditado por USACH y CEEP en el año 2009).

Fromm, Erich (1970), *La Revolución De La Esperanza Hacia una tecnología humanizada*, Biblioteca Libre, <www.omegalfa.es> (visitado el 12 de junio del 2012).

Guerra, Cristian (2009), "Tiempo, relato y canto en la comunidad pentecostal". En *Revista Cultura y Religión* Vol. III, N°2, 2009. Universidad Arturo Prat. Chile, pp. 133- 150. En <www.revistaculturayreligion.cl>(visitado el 14 de junio del 2012)

Honneth, Axel (1999), "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual". En *Isegoría*, N° 20, Instituto de Filosofía, SCIC, Madrid, España, pp. 5.15.

Hurtado, Alberto (1941/1995), *¿Es Chile un país católico?*- Prólogo de Renato Poblete. Editorial Los Andes. Santiago, Chile.

Kessler, Juan (1967), *A study of the older Protestant missions and churches in Perú and Chile*. With special reference to the problems of division, nationalism and native ministry. Goes: Oosterbaan & le Cointre N.V.

Levitas, Ruth (1999), "La Esperanza Utópica: Ernst Bloch y la reivindicación del futuro". Documento de trabajo extraído de <<http://132.248.9.1:8991/hevila/MundosigloXXI/2008/no12/2.pdf>> (Visitado el 14 de junio del 2012).

Löwy, Michael (1999), *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. Editorial siglo XXI. México.

Mansilla, Miguel (2008), "Del refugio a la protesta. El refugio de las masas 1968-2008: A cuarenta años de su publicación". En *Revista Cultura y Religión* Vol. II, N° 2, Universidad Arturo Prat, Chile, pp. 67-80. En <www.revistaculturayreligion.cl> (visitado el 14 de junio del 2012).

Mariano, Ricardo (2008), "El refugio de las masas: recepción de la obra de Lalive D'Épinay en Brasil". En *Revista Cultura y Religión* Vol. II, N° 2,

Universidad Arturo Prat, Chile, pp. 48-66. En <www.revistaculturayreligion.cl> (visitado el 14 de junio del 2012).

Muñoz, Humberto (1956), "Situación del Protestantismo en Chile". *Revista Mensaje* V. Santiago, Chile. pp. 166-169.

Nancy, Jean-Luck (2000), *La Comunidad Inoperante*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, <www.philosophia.cl>

Ocampo, Alicia (2006), "La dimensión de lo femenino en la perspectiva comunitarista". En I Encuentro Iberoamericano de Comunitarismo DANCIAL, Bogotá, Colombia. Archivo en: <<http://www.comunitarismo.info/Ponencia%20Comunitarismo%20y%20G%C3%A9nero/Ponencia%20Central%20Alicia%20Ocampo.pdf>> (Visitado el 14 de junio del 2012).

Orellana, Luis (2008), *El Fuego y la Nieve. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile 1909-1932*. Ceep Ediciones. Concepción- Chile.

Orellana, Zicri (2010), *Mujeres Pentecostales: Construcción del género a través de la experiencia Religiosa*. Editorial al Aire Libre. Tomé, Chile.

Parra, Fredy (2007), "Desafío del tiempo, memoria y esperanza". En *Teología y Vida*, Vol. XLVIII, Universidad Católica, Santiago, Chile. pp. 449 – 469

Poblete, Renato (1960), "Consideración Sociológica de las Sectas Chilenas", *Revista Anales*, N 11. Universidad Católica, Santiago, Chile, pp. 74-87.

Rosier, Irineo, (1960), "Estudio del Protestantismo en Chile", *Revista Anales*, N 11. Universidad Católica, Santiago, Chile, pp. 88-120.

Sánchez, Juan (2001), "Compasión, política y memoria El sentimiento moral en Max Horkheimer". En *ISEGORÍA*, N°25. Instituto de Filosofía, SCIC, Madrid, España, pp. 223-246.

Segarra, Marta (1993) , "Los avatares del refugio en el universo de Henri Michaux". En *Anales de Filología Francesa*, Vol. 5. Universidad de Murcia, España. En: <<http://revistas.um.es/analesff/article/view/16881>> (visitado el 14 del 6 del 2012).

Torres, Andres (2005), "Elpidología: la esperanza como existenciario humano". En *Revista Teológica Xaveriana* N°154, Universidad Javeriana, Bogotá Colombia, pp. 165-184.

Veloso, Mario (1960), "Visión General de los Pentecostales Chilenos", *Revista Anales*, N 11. Universidad Católica, Santiago, Chile, pp. 121-137.

Vergara, Ignacio (1955), "Avance de los 'Evangélicos' en Chile", *Revista Mensaje*, N°3, Santiago, Chile, pp. 257-262.

Vergara, Ignacio (1962), *El Protestantismo en Chile*, Ed. del Pacifico, Santiago, Chile.

Villar, Alicia (2007), "La ambigüedad de la compasión". En *Revista Sal Terrae* N° 95, Madrid, 917-930.

Wynarczyk, Hilario (2008), "Un ensayo sobre sociología del pentecostalismo en clave política a partir de Christian Lalive D'Epinay y El Refugio". En *Revista Cultura y Religión* Vol. II, N° 2, Universidad Arturo Prat, Chile, pp. 35-46. En <www.revistaculturayreligion.cl> (visitado el 14 de junio del 2012).

Willems, Emilio (1960), "Protestantismus und Klassenstruktur in Chile". En *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12:4: 652-671.

Willems, Emilio (1963), "Culture change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile". En Shmuel N. Eisenstadt (ed.) *The Protestant Work Ethic and Modernization*. New York: Basic, pp. 184-210.

Willems, Emilio (1963), "Protestantismus und Kulturwandel in Brasilien und Chile./Protestantism and culture change in Brazil and Chile". En R. König & J. Winckelmann (eds) *Max Weber zum Gedächtnis. Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 7. Köln & Opladen: Westdeutscher Verlag*, pp 307-333.

Willems, Emilio (1967), *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Vanderbilt University Press, Nashville, Tennessee.

* * *

Recibido: 15.06.2012

Aceptado: 13.07.2013