



Si Somos Americanos, Revista de Estudios
Transfronterizos
ISSN: 0718-2910
sisomosamericanos@unap.cl
Universidad Arturo Prat
Chile

Mansilla Agüero, Miguel Ángel
LAS REPRESENTACIONES SIMBÓLICAS DEL PENTECOSTALISMO CHILENO SOBRE EL
ESTADO
Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos, vol. VIII, núm. 2, 2006, pp. 109-132
Universidad Arturo Prat
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337930325007>

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

LAS REPRESENTACIONES SIMBÓLICAS DEL PENTECOSTALISMO CHILENO SOBRE EL ESTADO

The symbolic representations of Chilean pentecostalism on the State

Miguel Ángel Mansilla Agüero. mansilla.miguel@gmail.com
Universidad Arturo Prat, Chile.

Recibido: Agosto 2006. Aprobado: Diciembre 2006.

RESUMEN

Son distintas las perspectivas desde la cual se ha abordado el Estado. La filosofía, el derecho, la historia, las ciencias políticas y la sociología han sido las más significativas; sin embargo, la antropología del Estado ha estado ausente (a pesar de que encontramos un notable desarrollo de la antropología política). Es importante hacer un abordaje antropológico del Estado, para desvelar las representaciones que grupos religiosos minoritarios se hacen al respecto; grupos, que tradicionalmente han sido considerados como apolíticos, escapistas y huelguistas. Pero no han puesto atención en el lenguaje y mitos con los que hacen referencia a la sociedad y al Estado. Así, en el discurso pentecostal chileno, el Estado se ha considerado como una entidad mágica, mística y suprema; autocalificándose como demiurgo, que linda entre un Dios y un demonio; un padre protector o un Dios providencialista, según los gobiernos; frente al cual el pentecostalismo se opuso tenazmente. Sin embargo, el Estado es la imagen y semejanza del espíritu de quienes lo gobiernan, sea un Dios o un demonio.

PALABRAS CLAVES: Estado, Pentecostalismo, Representaciones Simbólicas, Mito.

ABSTRACT

There are several perspectives from which the State has been approached. Philosophy, law, history, political sciences and sociology have been the most significant; nevertheless, the anthropology of the State has been absent (although we find a remarkable development in political anthropology). It is important to perform an anthropological approach on the State, in order to reveal the representations that minority groups do on the subject. Groups that have traditionally been considered as apolitical, escapist and striker. But they have not paid attention to the language and myths with which they refer to the society and the State.

Hence, in the pentecostal Chilean speech, the State has been considered as a magical, mystic and supreme entity; naming itself as a demiurge, verging on a God or a demon; a protecting father; or a providential God, according to the governments. In this sense the State is image and likeness of the spirit of those who rule, either Gods or demons.

KEY WORDS: State, Pentecostalism, Symbolic Representations, Myth.

I. LA DEIFICACIÓN DEL ESTADO

El Estado ha sido objeto de deificación con ofertas paradisíacas para los fieles, e instan a Plutón para crear espacios purgatoriales que van cambiando de nombre según la historia: mazmorras, ergástulos, galeras, penitenciarías, destierro y *ghettos*, expulsando a estos oscuros y ciénegos lugares a los bárbaros, heresiarcas, apóstatas, teófobos y descarriados. A los recalcitrantes se les empuja a beber cicuta, cruz, hoguera o tortura. A los demás se les insta a elegir entre el libro o la espada y los que aceptan lo primero se transforman en ciudadanos de segunda clase que generalmente son excluidos o invisibilizados y, hagan los méritos que sean, siempre serán inferiores: los otros son expulsados al hada.

Por ello nadie queda impertérrito ante el Estado; incluso los filósofos han elaborado distintos mitos para explicar su existencia y el rol histórico.

Para Hobbes (1998:141), el Estado es un Leviatán, un Dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esa autoridad que le es conferida por cada hombre particular, el Estado posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que se puede definir como una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, con el objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común.

El Leviatán es un hombre artificial gigantesco. Este ser mítico aparece, imaginado por Hobbes, emergiendo de una colina, a medio cuerpo, con la mirada dilatándose hacia un paisaje de bosques, colinas y valles que preceden a una ciudad importante; su mirada es fija, penetrante, con una sonrisa leve, casi imperceptible y sarcástica. Su cuerpo está hecho de individuos aglomerados que se juntan en miles; en la mano derecha sostiene, levantada sobre el campo y la ciudad, una espada; en la izquierda, un báculo episcopal. Más bajo, encuadrando con el título de la obra, aparecen dos series de emblemas; unos de orden temporal-militar y otros de orden espiritual-eclesiástico, o sea: un fuerte y una catedral, una corona y una mitra, un cañón y los rayos de la excomunión, una batalla con caballos

encabritados y un concilio cuyos personajes llevan grandes vestimentas.

Para Hegel (1997:100-109), el Estado es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad. El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbre, comodidades de la vida. En él la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente; el individuo tiene existencia racional, esencia y realización; adquiere valor, realidad espiritual y conciencia; sólo así participa en la costumbre, en la vida jurídica y moral. El Estado es la vida moral realizada. La existencia de este orbe moral es el interés absoluto de la razón; y en este interés de la razón se funda el derecho y el mérito de los héroes fundadores, por imperfectos que hayan sido. El Estado coexiste para los fines de los ciudadanos; pero no es una abstracción que se oponga a ellos. Lo divino del Estado es la vida orgánica, tal como existe sobre la tierra y es el espíritu mismo del pueblo; es el lazo sagrado que une a los hombres. Las leyes y las instituciones son suyas; suyos son los derechos, la propiedad exterior sobre la naturaleza, el suelo, las montañas, el aire, las aguas y la patria. La historia, sus hechos y los hechos de sus antepasados son suyos, viven en su memoria, han producido lo que actualmente existe, le pertenecen, todo es su posesión, lo mismo que todo es poseído por él, pues constituye su sustancia, su ser. Nada queda tras él, ni salta por encima de él. Esta esencia espiritual es la suya; él es un representante de ella, procede de ella y en ella reside.

Pero la esencia del Estado no es parlamentar, sino violentar¹ y, en el siglo XX, esta violencia no ha sido tan notoria, porque se solapa en la violencia simbólica. Así, todos quieren estar en el Olimpo estatal, porque concentra los diferentes tipos de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural, capital simbólico; concentración que, en tanto que tal, convierten al Estado en poseedor de una especie de metacapital, otorgando poder sobre las demás clases de capital y sobre sus poseedores. La concentración de diferentes especies de capital (que va aparejada con la elaboración de los diferentes campos correspondientes) conduce en efecto a la emergencia de un capital específico, propiamente estatal, que permite al Estado ejercer un poder sobre los diferentes campos y sobre los diferentes tipos de capitales particulares (Bourdieu, 1997: 97-99).

Así, el Estado tiene las llaves para construir reinos en este mundo para sus apólogos rodeándolos de oro áureo, blanco o negro, mientras que a las masas le dan migajas en esta tierra y se le ofrece recompensas diferidas, tortas en los Campos Elíseos. Se elaboran mitos constitucionales para salvaguardar la exclusividad y oficialidad de los “ángeles guardianes” y excluir libertades de conciencias, consideradas como ideas infernales que pueden conllevar a la anarquía social. En estos mitos constitucionales, los hombres son

¹ Para Weber (2001:94), el Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio, reclama para sí el monopolio de la violencia física legítima.

libres hasta donde sus cadenas les permiten, pero jamás tienen la posibilidad de elegir individualmente sus dioses. Dividen el mundo en dos: quienes viven en el yermo, donde está la mayoría, con escasos recursos, para que siempre dependan de la casta real; y quienes viven en los valles rodeados de los manjares, mientras expanden el mito de la igualdad, libertad y movilidad social, que como cualquier fenómeno desértico es un espejismo. Exploran a la mayoría como el Coloso de Goya. Los holocaustos más glamorosos y balsámicos son la opresión de los trabajadores, los pobres y la exclusión de la mujer de los espacios castizos. Luego mitifican y santifican la pobreza, la ignorancia y la obediencia ciega del pueblo.

II. EL ESTADO CHILENO: DE LA CRUZ Y LA ESPADA A LA LEY Y EL SABLE

En cuanto a la construcción del Estado nacional chileno, iniciado en 1810 y que dio fin al Estado imperial en 1817, no fueron los argumentos cívicos, sino la violencia su partera. Frente a distintas experiencias constitucionales (1818, 1822, 1825, 1828), la formalización del Estado en 1833 se basó en la negación de la participación ciudadana. Institucionalizó la voluntad de una oligarquía casi en los mismos términos con que el Estado imperial formalizó la voluntad del Rey. Basado en la voluntad oligárquica más que en la legitimidad nacional, el Estado de 1833 se vio forzado a iniciar complejas maniobras de legitimación. El Estado de 1833 fue el Estado de los mercaderes: el poder central arrasó con los poderes locales para despejar su ya amplio dominio mercantil de circulación. Un bloque de acero frenó la entrada de los grupos opositores al Estado, mientras el voto censitario negó la ciudadanía formal a la masa popular. Como si fuera poco, el comandante en jefe del Ejército Nacional ocupó simultáneamente el cargo de Presidente de la República, o el brazo derecho del sillón presidencial. Todo por 30 años. Es claro que la oligarquía mercantil criolla (de origen y mente colonial) pudo y supo construir un Estado atingente a su proyecto clásico de expansión (Salazar y Pinto, 1999: 34-36).

Las condiciones económicas favorables, debido a los minerales de plata de Agua Amarga (1815), Arqueros (1825), Chañarcillo (1832) y Tres Puntas (1848) y la explotación de un sinnúmero de pequeñas y medianas minas de cobre a partir de 1826, daban a Chile la sensación de prosperidad, descrita por Eusebio Lillo como “la copia feliz del Edén”. Estos recursos permitieron a la “canalla dorada”² sustentar la construcción del Estado ultramontano de Portales, cuya trilogía era catolicismo, patria y ley, según el juramento presidencial de la Constitución de 1833. Sin embargo, como señala Jocelyn-Holt (1999:28-29) este Estado, como tal, no era otra cosa que un instrumento al servicio de una élite social cuya base de poder residió en la estructura social más que en un aparato propiamente estatal; siendo este último sólo un instrumento auxiliar de la oligarquía, se

² Nombre que le asigna Arturo Alessandri Palma, Presidente de Chile (1920-1925), a la oligarquía chilena.

percibió como un peligro potencial que había que controlar antes que intentara dividir a la misma élite.

La historia del Estado chileno puede compendiarse en la divisa del escudo nacional: “por la razón o la fuerza”³. Desde sus principios aparece armado, su símbolo es la espada de la justicia y su representante por excelencia es el rey justiciero, que empuña la espada para sustentar el derecho en las tierras y gentes de sus señoríos. Con ella contiene al malhechor y sostiene al desvalido. Su razón de ser no es otra que hacer prevalecer el derecho sobre la violencia (Bravo, 1996:16).

Es tanto la majestuosidad y portentuosidad del Estado chileno, por su magnificencia bélica y heráldica en el siglo XIX, que autores como Góngora (2003:59-60) señalan que la nacionalidad chilena ha sido formada por un Estado que la ha antecedido a ella. La nacionalidad se ha ido formando paulatinamente por los acontecimientos bélicos y la imposición de símbolos patrios. Por lo tanto, la nación no existiría sin el Estado que la ha configurado a lo largo de los siglos XIX y XX. Citando a Burke, el Estado debe ser considerado con reverencia; es una sociedad sobre toda ciencia; una sociedad sobre todo arte; una sociedad sobre toda virtud y toda perfección. No es solamente una sociedad entre los que viven, sino entre los que están vivos, los que han muerto y los que nacerán.

Esta deificación estatal de los intelectuales y la conquista ibérica que nos dotó de estructuras políticas centralizadas y de culturas “estado-dependientes”, conllevó a mantener como herencia la tradición centralista hispánica. Esto desarrolló una cultura del conformismo en que los grupos sociales frente a las necesidades emergen con demandas y peticiones, planteando cambios o reformas, pero cuando éstas se alcanzan, desarrollan una política de aceptación y legitimidad del *statu quo*. Los grupos sociales tienen en su paradigma cultural la visión de un ente superior que se preocupa del bienestar de todos. El devenir latinoamericano no hizo otra cosa que fortalecer esas estructuras y esta cultura, e incluso deben agregarse las situaciones históricas que reforzaron tal situación, como el modelo de sustitución de importaciones con sus estrategias de industrialización, lo que fortaleció el poder del Estado y la centralización (Podestá, 2000:73-75).

De esta manera, aunque el Estado es una construcción histórica, no son todos los grupos quienes participan en su formación. Están los demiurgos del Estado, quienes obligan a los otros a postrarse ante esta obra ajena a sus decisiones y están los que no han participado en su construcción, quienes ven una obra ajena a su realidad y más que proteger la libertad y la igualdad de todos, sólo protegen la libertad y la propiedad de sus

³ El lema, dice Bravo (1996:16), es una versión castellana del latín *aut consilis aut ense-* o por consejo o por espada-, que remite a los mismos orígenes del Estado de derecho de la Europa medieval.

creadores. El Estado es visto como el “Dios de este mundo”, que encarna un sinnúmero de representaciones, casi todas provenientes de símbolos divinos.

III. PENTECOSTALISMO Y POLÍTICA: EL MITO DE LA HUELGA SOCIAL

Lalive D’Espinay (1968) dice que el pentecostalismo reproduce la estructura tradicional de la hacienda entre los trasplantados del campo a la ciudad, sustituyendo el patrón por el pastor, apartando a los pobres de la acción política, haciéndolos conservadores y pasivos ante la autoridad. Se rechaza este mundo para gozar de la contemplación del más allá. El juicio pronunciado sobre los espacios políticos como el sindicato y el partido político son “lugares de perdición”. Por otro lado, los políticos se dirigen al pastor como antes se dirigían al hacendado, subrayándole las ventajas que obtendrían él y su Iglesia si sus fieles votasen por el partido. De esta manera, el pentecostalismo enseña a sus adeptos la huelga sociopolítica pasiva, limitada por el mandamiento de las autoridades; y esto sumado a la reconstrucción de una sociedad moribunda, como heredera de las estructuras del pasado, más que como precursora de la sociedad emergente. Para el autor, no hay esperanza en un cambio dentro de esta concepción pentecostal a su ética política social⁴.

Tennekes (1985) señala que el rechazo de los pentecostales para participar activamente en política se debe más que nada a consecuencias lógicas, ya que un cristiano pentecostal sólo puede ser fiel en un ambiente de reafirmación y retroalimentación, es decir, participar únicamente en su comunidad religiosa. De otra manera, sólo participando en un partido político no podría enfrentar las tentaciones de volver a la “vida vieja”. Por otro lado, la participación partidista demanda tiempo, lo que el creyente debe ocupar en la evangelización callejera o la asistencia a la iglesia; es por ello que el rechazo de los pastores hacia los compromisos en actividades de orden político es unánime; es perdición. Pero, no

⁴ Sin embargo, Lalive D’Espinay (1968) señala que varios signos muestran que esta evolución está ya en camino: tales son esos apetitos políticos de ciertos dirigentes, la relativa aceptación de la afiliación de hecho de los fieles; pero producto de la existencia marcada del dualismo y de su anticomunismo, hace improbable un elemento motor del cambio. Aunque la huelga sociopolítica practicada hasta ahora haya hecho del pentecostalismo una fuerza apolítica, más favorable al pasado y al orden que al porvenir, este movimiento podría evolucionar hacia una posición política de centro-derecha.

⁵ Por otro lado, en las entrevistas que Tennekes (1985:105) hace a los pastores se infiere que su rechazo no es a la política en sí, sino más bien es al “quehacer político” de la época: “la política no es pecaminosa en sí. Es probable que algún día los pentecostales lleguen a participar en actividades de esta naturaleza, sin que ello signifique poner en peligro la salvación de sus almas. Entonces habrá regidores, alcaldes y parlamentarios de esta creencia, y quizás hasta logremos un día elegir Presidente de la República a uno de los nuestros. Pero aún no es el tiempo. Nuestra gente no está preparada para un cambio de esta envergadura. La mayor parte de la actual generación es contraria al compromiso político. Habrá que esperar la emergencia de los nuevos pentecostales, que comienzan ya a actuar en sus iglesias. Para estos hermanos, que nacieron en el Evangelio, la situación es distinta porque ellos nunca se han comprometido en acciones de tipo político. Se explica entonces que muchos de ellos estén interesados por incursionar en este terreno”. Otro pastor señala “si algún día nos organizáramos los pentecostales con ese propósito, al cabo de pocos años podríamos presentar con posibilidades de éxito nuestro propio candidato a la Presidencia de la República”. Por lo tanto, perciben que si los evangélicos llegan a obtener puestos de importancia en el sistema político, entonces la situación cambiaría.

deja de ser importante la concepción premilenarista de la sociedad, que lo conlleva a esta pasividad sociopolítica y al aislamiento social⁵.

Esta visión de paro político y de escapismo social que estos investigadores tuvieron del pentecostalismo, se debe al doble impacto de la secularización. Primero, la utilización de una sociología modernizante que esperaba ver religiones secularizadas hizo que los autores no vieran en el pentecostalismo una “ética protestante” sino más bien una visión marxista de la religión (Marx, 1983). Y, en segundo lugar, hay que tomar en cuenta las condiciones históricas que vivía Chile en el momento en que se desarrollan estas investigaciones.

Estos autores vieron en el pentecostalismo una miseria religiosa como parte expresiva de una miseria real, y en parte una protesta contra la miseria real. Nada más que una ilusión para soportar el valle de lágrimas; flores imaginarias que adornan las cadenas para soportar las fantasías de un mundo mejor en el más allá. Así, el pentecostalismo no sería más que un sol ilusorio para los huérfanos del hacendado que huían esperanzados a la ciudad para transformarse ahora en desheredados del capitalismo y renacuajos del pantano. La única vía posible era la comunidad pentecostal que sacaba su poesía del pasado con una supersticiosa veneración. La hacienda y el patrón conjuraban temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, tomando prestado sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para que con este disfraz venerable y este lenguaje prestado se representara la nueva escena de la historia nacional. Así, la hacienda se disfrazó de pentecostalismo y el patrón de pastor.

En realidad, lo que los investigadores tenían frente a ellos eran pastores reticentes a que su feligresía participara de la política, porque existía una conciencia weberiana (que no incluyeron en sus investigaciones) sobre la relación “vocación política” y “vocación religiosa” como dos éticas irreconciliables. La política tendrá que comprometerse con los poderes diabólicos que acechan en toda acción violenta; el reino de la ética pastoral “no es de este mundo”, aunque sí tiene influencia en este mundo. Por lo tanto, quien busque la salvación de su alma y la salvación de otras almas que no la busque por el camino de la política, que tiene tareas muy distintas, que sólo pueden cumplirse con la violencia, ya que el demonio de la política vive con el Dios del amor en una tensión interna tal que puede explotar en cada momento en un conflicto irresoluble (Weber, 2001:160-161).

En segundo lugar, durante la década de 1960 comenzó con mucha fuerza la influencia del “espíritu secular” por la secularización⁶ que se concebía como el único mundo real al alcance de la humanidad, un mundo que es conocible por los métodos de las ciencias naturales. Todo lo que esté más allá de este mundo es inconocible o ilusorio. Más radicales que los atenienses, en este espíritu, ni siquiera quedaba espacio para una imagen al “Dios (no) conocido”, un “ser alejado del ser”, sino que Dios se había transformado en una hipótesis que necesitaban sólo aquellos individuos desvalidos, medrosos y pávidos que no podían enfrentar la realidad como la finitud humana, la contingencia de la existencia, la relatividad de todos los juicios humanos y la inseguridad de las creencias. Nada debía considerarse como absoluto y final, ni siquiera Dios. Los humanos ahora eran libres de crear sus propios destinos, por su adultez social, por lo cual debían librarse de cualquier tutela religiosa, mítica o metafísica, y debían aprender a vivir como hombres que pueden pasarla muy bien sin Dios.

La mayor parte de las iglesias comenzaron a acomodarse en distinta medida al proceso de secularización institucional (protestantismo histórico, teología de la liberación y partidos políticos de inspiración socialdemócrata y católica). Casi todas ellas, sin embargo, comenzaron aceptando una visión desencantada del mundo, dejando para la ciencia la tarea de explicar el funcionamiento de la naturaleza y la sociedad humana y reduciendo, en la mayor parte de los casos, la capacidad de intervención de lo divino en la vida cotidiana. La frecuencia de la intervención divina en los eventos diarios se debía reducir: los milagros deberían ser hechos excepcionales. Este ambiente invadió las universidades, medios de comunicación, sindicatos, revistas especializadas y partidos políticos.

En lo sociopolítico, en esta época se intensificó una matriz ideológica que resignificó al Estado en cuatro aspectos centrales: importancia económico-social asignada al Estado; afirmación de la necesidad de cambios sociales; valor asignado a la democracia; y aceptación al pluralismo ideológico y político (Vergara, 1985:22-23).

⁶ Para Biglieri (2000) y Frigerio (1998), el concepto de secularización se transformó en un concepto multidimensional. Significa laicización, es decir, un proceso de diferenciación donde se desarrollan instituciones que realizan diferentes funciones y que además son estructuralmente diferentes. Así, la religión se convirtió en una institución, junto con otras, que perdió su pretensión totalizante. Por otra parte, implica participación religiosa que hace referencia al comportamiento individual y mide el grado de integración en corporaciones religiosas; y cambio religioso, que expresa el cambio que ocurre en la postura de organizaciones religiosas: iglesia, denominaciones y comunidades religiosas en materia de creencias, moralidades y rituales. La secularización no es sólo un concepto sino un paradigma que se basaría en tres conceptos claves: diferenciación, racionalización y mundanización. Alrededor de éstos se aglutinarían otros que les estarían lógicamente subordinados: autonomización, privatización, pluralización y colapso de la cosmovisión. Según la descripción del paradigma brindada por estos autores, en el curso de la historia la religión se habría diferenciado progresivamente de otros dominios de la vida social, emergiendo eventualmente como un dominio institucional específico dentro de un nuevo tipo de estructura social compuesta de varias instituciones (educación, política, economía, etc.). Esta diferenciación tiene una serie de consecuencias importantes: independencia y autonomía institucional de la religión, pérdida de control de ésta sobre las otras esferas de la vida, etc.

La valoración del papel central asignado al Estado en la economía tenía dos sentidos principales. Por un lado, se le atribuía una responsabilidad fundamental como promotor directo del desarrollo económico (en particular de la industrialización) y como agente de fomento de la actividad privada. Por otro lado, era visto como regulador de las desigualdades sociales, rol que debía cumplir a través de medidas a favor de la democratización social en campos como la salud, la educación, la vivienda y la previsión. En este sentido, el Estado era visto como instrumento de realización del interés general. En lo que respecta a la educación que se desarrolla con la reforma de 1964, tiene una fuerte promoción en la inserción de los sectores populares, logrando movilizar y aumentar la participación de una gran cantidad de alumnos que, en menos de 10 años, logra crecer en un 10%, algo nunca logrado antes en la historia educacional.

Este estatismo se vinculaba, a su vez, con la afirmación de la necesidad de cambios sociales, en donde al Estado se le atribuía toda significación para promover transformaciones sociales y económicas. Las reformas económicas que se postulaban significaban imponer regulaciones a la iniciativa económica de los particulares a través de controles de precios, de la fijación legal de salarios, del control de créditos para que éste circulara de un modo relativamente “igualitario” en la sociedad. Una política de reformas sociales significaba también reforzar la influencia del Estado en la educación, fortalecer su presencia en la salud, en la previsión social. En este aspecto no sólo se reforzaba la idea del Estado como realizador de los intereses generales, sino también como actor de reformas sociales.

La democracia era visualizada como un “ideal” político, por lo que las libertades públicas y la participación política eran valoradas como la principal garantía de las demás libertades personales. Por eso mismo, las libertades políticas debían extenderse a todos los ámbitos (derecho de reunión, de expresión e información, de organización, etc.), lo que significaba reconocer el derecho de cada persona o grupo a presionar públicamente por sus reivindicaciones y de luchar por imponer sus proyectos sociopolíticos. Esta valoración del régimen democrático, central en la cultura política predominante hasta 1973, se relaciona directamente con el pluralismo político; es decir, la idea de que el sistema político debe contener todas las expresiones de sectores o grupos sociales significativos. Este pluralismo se defendía como “buen orden” y por otro lado como “libertad de todos”.

De esta manera, ambos fenómenos -el cultural (la secularización) y el sociopolítico (el Estado de compromiso)- se pueden explicar como factores que influyeron en la concepción que el pentecostalismo tuvo del Estado y la sociedad chilena y como consecuencia del estancamiento del pentecostalismo en Chile, en esa época. Según Sepúlveda (1999:136-137), producto de la mayor participación social y política que vivieron el campesinado y los pobladores (los marginales) -para quienes aparecieron nuevas y amplias posibilidades de participación social impulsada por el propio Estado-, se produjo, por un breve tiempo,

una multitud de organizaciones y se comenzó a vivir una presión social por la participación. En la medida que estos sectores constituyan la “clientela” típica del pentecostalismo, este proceso significó un gran desafío: la disminución de la receptividad ante la predicación del mensaje evangélico en las calles y plazas. Ahora había otras voces que atender, las cuales sugerían caminos más concretos y reales para salir de la pobreza. La gente comprometida en asuntos de orden social estaba menos dispuesta a prestar atención a los predicadores evangélicos. En efecto, el Censo de Población de 1970 dio cuenta de un fuerte descenso en el ritmo de crecimiento evangélico. Haciendo una proyección de acuerdo a la tendencia de los años 1930 al 1960, se podía esperar para 1970 un número aproximado a los 850.000 evangélicos. Sin embargo, sólo se contabilizaron 549.904, es decir 300.000 evangélicos menos de lo que podía esperarse.

La reacción que tuvieron las iglesias pentecostales, según Sepúlveda (1999), fue doble: la emergencia de un sector del pentecostalismo que manifiesta una incipiente apertura a la preocupación social. La presión externa e interna por participar lo llevó a plantearse seriamente la pregunta: ¿corresponde o no a los creyentes que participen en organizaciones sociales? Al buscar respuesta bíblica comenzó el redescubrimiento de una serie de pasajes, temas y dimensiones antes opacados por la interpretación espiritualizante. En consecuencia, el servicio y la participación social se revelaron como una mediación idónea del cumplimiento del mandato bíblico de amor al prójimo⁷. Otro importante sector reaccionó en el sentido opuesto. Preocupado por la posibilidad del “contagio” de los vicios mundanos que podría acarrear la participación social, la disminución en la dedicación del tiempo libre a las actividades tradicionales de las iglesias, los posibles cuestionamientos a la autoridad pastoral por quienes se habitúen a elegir sus dirigentes y, finalmente, molestos por la competencia que ejercían las organizaciones sociales, este sector tendió a reafirmar el tradicional rechazo a la participación social y a la exigencia de una separación total del mundo. En consecuencia, inició una predica contraria a la participación social, la que era vista como desviación de la “recta doctrina”.

La efervescencia social y política de la sociedad chilena iba de la mano con la promesa de una mayor y más participativa distribución económica, lo cual conllevó que, al igual que en muchos momentos de la historia, los seres supremos de estructura celeste tienden a desaparecer del culto: se “alejan” (por la indiferencia de sus seguidores) de los hombres, se retiran al Cielo y se convierten en un “Dios ausente” (Mardones 1998), que se repliega y que se autolimita, se encoge para dejar sitio a lo creado. Lo divino que lo

⁷ El sector pentecostal que optó por un evangelio de mayor participación social se adecuó a tal contexto con una crítica a la sociedad y se presenta a “Dios contra la injusticia social”, de lo cual los grandes responsables son los líderes políticos, económicos y religiosos, que establecen relaciones simbióticas entre sí. Por lo cual muchos líderes empresariales ven en la religión y su obra una especie de “banco del cielo” para invertir en los pobres, pero administrado por la Iglesia Católica.

penetra todo abre un espacio en su ser, del que se retira, para que pueda aparecer lo creado. Dios desciende a sus propias profundidades, para hacerse a sí mismo a partir de ellas, explicando así la Creación desde la nada, según la imagen de la dialéctica de un Dios que se contrae y crea un abismo al que desciende, sobre el que se repliega, liberando así el espacio que han de ocupar las criaturas.

Eliades (1964) señala que este Dios, más que auto-retirarse, es forzado a hacerlo en tiempos de optimismo, de abundancia y prosperidad. En estas épocas en que pierde su actualidad religiosa está ausente del culto; sólo se le invoca como último recurso en tiempos de calamidad; los hombres se acuerdan de Él y le imploran en última instancia, cuando todas las gestiones hechas a los otros dioses y diosas han fracasado, cuando se ha ensayado todo en vano, sobre todo en tiempos de desastres procedentes del cielo: sequía, tormenta y epidemias; entonces los hombres y mujeres se vuelven hacia el ser supremo y le imploran. Así, en tiempo de situaciones extremas, donde está en juego la propia existencia de la colectividad, se abandona a las divinidades que aseguran y exaltan la vida en tiempos de normalidad para ir al reencuentro del Dios supremo.

En épocas de prosperidad, los dioses y diosas menores se transforman en “divinidades de la normalidad”, mientras que el ser supremo es “la divinidad de crisis”. Los dioses menores resaltan la cotidianidad y la vida terrenal y sus componentes como las juergas y el jolgorio; son poco críticos de la desigualdad social y de las injusticias, son divinidades de la mundanidad, del corto y del mediano plazo. En cambio, el Dios supremo resalta la abnegación, el autocontrol y el ascetismo; preocupado no sólo de esta vida, sino también de la vida ultraterrena, en donde se centra la gran mayoría de las promesas como signo de recompensas, por el desempeño moral y ético en la sociedad; por ello es exigente en cuanto a sacrificios, holocaustos y ofrendas, ya que el compromiso con Él es de cada día, durante toda la vida. Mientras que las divinidades menores sólo exigen una vez o una semana al año: sacrificios, ofrendas y holocaustos y que generalmente van acompañados de celebración, jolgorio y juergas.

En este sentido, así como durante la época veterotestamentaria, en tiempos de prosperidad, los únicos que eran fieles y persistentes al supremo eran los profetas, que generalmente llamaban a volverse a Dios y anuncianaban las crisis sociales, políticas, económicas y climáticas como juicios de Dios, pero sus predicciones eran ignoradas hasta que éstas ocurrían; entonces las personas creían y se volvían a un Dios único. Así, el pentecostalismo se transformó en “profeta de las crisis”, con discursos de las calamidades y desastres, denunciando el pecado individual y nacional. Por ello el crecimiento

pentecostal siguió principalmente en aquellos lugares caracterizados por la pobreza dura, el desempleo, la violencia, temores e inseguridades, donde el optimismo social y político no llegó. Ya que, mientras la secularización predicaba la “ciudad secular” en las élites intelectuales, la situación de los pobres se parecía más a la “ciudad de las tinieblas”.

IV. PENTECOSTALISMO Y SIMBOLIZACIÓN DEL ESTADO

El pentecostalismo utilizó distintos símbolos para referirse al Estado y a la sociedad, que en general eran protestas simbólicas que estaban en lenguaje religioso; por ello nadie las consideró relevantes. Aun consideraban dicho grupo religioso como indiferente a todos los fenómenos políticos, sociales y culturales, que sólo se encerraban en sus templos para evadir su miserable realidad ignara, oprimida y absurda.

Hoy, a lo lejos vemos que el pentecostalismo sí tenía conciencia social y política de lo que estaba ocurriendo; sin embargo, los distintos investigadores no entendieron el lenguaje que ellos utilizaban para referir su protesta social y política. Entre ellos estaba el considerar al Estado con símbolos fáunicos y mefistofélicos; y a la sociedad con sociedades mesopotámicas, que en el pasado representaron ser tremadamente opresoras, con castas militares y sacerdotiales que legitimaban el endiosamiento de sus gobernantes frente al Estado.

1. EL DIABLO

Es una figura mítica bíblica; tanto en su origen como en su desarrollo no puede ser disociado del lenguaje religioso. Está relacionado con el origen mismo de la humanidad, según la concepción judeocristiana. No obstante, el lenguaje religioso mismo respecto al diablo ha variado quizás universalmente:

1. No hay ninguna definición objetiva del diablo.
2. El diablo sólo puede definirse históricamente.
3. La definición histórica del diablo puede obtenerse en referencia a las definiciones del mal que son a su vez existenciales.
4. El diablo es la personificación de lo que se percibe socialmente como malo.
5. El concepto del diablo consiste en la tradición o las tradiciones de las percepciones de esa personificación.

Así pues el diablo concentra, personifica y representa el mal en contextos sociales e históricos particulares. Nuestra tarea es entonces observar concretamente qué o a quién representa el diablo y la forma y circunstancias en las que se aparece (Burton, 1995, citado por Luna, 2002). El diablo es símbolo del mal.

Cassirer (2003:47-49) concibe al hombre como animal simbólico. El hombre ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la especie humana. El hombre no puede ya enfrentarse con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. El hombre no acepta vivir en un mundo de crudos hechos a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas, temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y sus sueños.

La concepción patrística del cristianismo de los siglos III y VI juntaron las imágenes del diablo contenidas en el Antiguo Testamento, los evangelios sinópticos y las epístolas de los apóstoles y con esos materiales elaboraron el concepto cristiano del diablo en el Concilio de Toledo en el año 447 d.C. A la hora de determinar la naturaleza del diablo, los patricios eclesiásticos basaron sus observaciones en la serpiente del Jardín del Edén, el Satanás de Job, el Lucifer en Isaías y el dragón rojo del Apocalipsis que fue derrotado por Miguel, expulsado del paraíso y encadenado por un milenio. Luego lo relacionaron con la visión neotestamentaria, en donde se describe al diablo en su papel de tentador de Jesús para tratar de disuadirlo de que tomara su lugar en el Calvario. Él fue quien sedujo a Judas para que traicionara a Jesús. Como supremo espíritu del mal fue asesino y embuster. Afanoso y buscador de víctimas entre los seres humanos débiles; se deleita en prolongar los sufrimientos de los justos; es el enemigo natural del ser humano. Además de ser el adversario moral del hombre, Satanás es la antítesis de Dios, planificando en todo momento la perdición de los humanos, poniendo toda clase de obstáculos en su camino y haciendo todo lo posible por inducirlo a pecar (Sánchez y Quintana, 2006).

El símbolo no es una imposición de nuestra psicología, sino una creación del hombre, una invención destinada probablemente en su origen a complementar el dominio de las señales que eran accesibles al hombre en su evolución. El hombre vive en un mundo simbólico. No es un mundo de estímulos alarmantes o tranquilizadores, sino un mundo de objetos, un mundo ordenado, clasificado e interpretado. El símbolo no se apoya en la experiencia de una sucesión de hechos, sino en la existencia de una regla o convención que

atribuye a tal símbolo tal significado. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas.

Así, los símbolos diabólicos han sido asignados a distintos imperios y grupos: los imperios asirios, babilónicos, medos-persas, griegos y romanos; los moros, los herejes, las culturas indígenas, etc. El cristianismo católico trajo las imágenes del diablo y se popularizó, haciéndose parte de la religiosidad popular. El diablo como símbolo ha sido utilizado tanto por el catolicismo como por el protestantismo, pero desde que estos grupos religiosos se constantinizaron⁸ con los “poderes de este mundo”, han abandonado este lenguaje y lo han reappropriado los grupos religiosos minoritarios como el pentecostalismo, quienes le han dado distintos énfasis de acuerdo al contexto.

El pentecostalismo ha utilizado indistintamente diablo (del griego) como Satanás (Hebreo), y en ambos significa adversario. La frase más escuchada es “Satanás está suelto”, y vaya que en Chile lo estuvo y por bastante tiempo. A pesar de que para el pentecostalismo el comunismo también era una amenaza diabólica; lo mismo para el militarismo (Lagos y Chacón, 1987). Sin embargo, lo que representó el gobierno militar, para el pentecostalismo fue más sutil su crítica, pero no menos violenta, en donde el diablo adquiere varias sinonimias.

Un caballo blanco. “El que lo montaba tenía un arco; y le fue dada una corona, y salió venciendo para vencer”. Es uno de los símbolos apocalípticos, que representa la imagen mesiánica y milenarista que se autoatribuyeron estos generales cuando se apropiaron del Estado. Venían como enviados de Dios y salvadores del mundo del caos, e imponían el orden, no con espadas ni arcos, sino tanques y metralletas. Se transformaron en los príncipes de este mundo, ayudados por los partidos y medios de comunicación derechistas.

El símbolo del diablo como caballo blanco, en Chile, puede ser entendido, a contar de los años 1920, con el gobierno de Arturo Alessandri, con el “ruido de los sables” y así comienza a pulular el espectro de los distintos golpes militares que caracterizará al Estado chileno. A partir de 1924, existen varios momentos de interregnos político-institucionales.

⁸ Es aquel fenómeno conocido como la conversión de Constantino al cristianismo, en la cual se le reconocía los mismos derechos que las otras religiones. Sin embargo, el problema se intensificó con Teodosio el Grande, quien decreta castigo a todo culto pagano como crimen de lesa majestad. Los únicos que desde entonces tienen derecho de ciudadanía en el imperio son los cristianos. Los herejes son considerados fuera de la ley. De ahí en adelante el constantinismo sería considerado como la alianza entre Iglesia y Estado, el reino del otro mundo con el reino de este mundo. Aquí existe intercambio de legitimidad religiosa por favores de oficialidad religiosa, por sobre otras religiones (Boye, 1983:46). Así, el cristianismo consideraría a las otras religiones como paganas, y éstas al cristianismo como ramera.

Serán los generales del Ejército de turno, los hombres de confianza del Presidente de la República, los que asumirán hasta 1989 el gobierno del Estado chileno.

Encontramos distintos momentos de violencias militares entre los años 1924 y 1925, cuando la Escuela de Caballería destrona a otros militares. En el año 1927, el caudillismo militar hace renunciar al Presidente Emiliano Figueroa, para que asuma el gobierno el coronel Carlos Ibáñez del Campo, quien renuncia en julio de 1931. En el mismo año, el Presidente electo decide como medida bajarle el sueldo a los funcionarios públicos, tanto civiles como militares. La Escuadra se levanta en armas en Coquimbo. El año más paradigmático será 1932; el más anárquico y caudillista de todos, en donde una vez más la violencia militar hace renunciar al Presidente electo, para asumir una nueva junta militar. Sólo en ese año habrá ocho presidentes distintos, en donde la tónica serán los pronunciamientos militares. Seguirán los “boinazos”, e incluso algunos generales serán elogiados por la prensa como “salvadores de la patria”, como es el general Ariosto Herrera en 1939, quien en ese mismo año junto al general Carlos Ibáñez, intenta derrocar al Presidente Aguirre Cerda; luego se repite el intento de golpe militar en 1948.

Ibáñez Del Campo, cuando es elegido Presidente en 1952, es denominado el “general de la esperanza”. Ibáñez participó en diversos golpes y conspiraciones anteriores. Había participado en los golpes militares de 1924 y 1925. Después de dejar el poder público en 1931, sus seguidores conspiraron en contra del gobierno de Juan E. Montero. De regreso al país, Ibáñez se involucró en conspiraciones en contra del gobierno de Arturo Alessandri (1932-1938), en contra del gobierno del Frente Popular de Pedro Aguirre Cerda (1939); y sus seguidores no estuvieron ausentes en el accionar del GOS (Grupo de Oficiales Selectos) hacia fines del gobierno de Juan Antonio Ríos M. De forma tal que en esta dinámica de la búsqueda del poder por parte del caudillo no resulta extraño verlo involucrado en el “complot de las patitas de chancho” (1948) en contra del Presidente Gabriel González Videla. Ibáñez será el “general de los golpes militares”.

Chile tuvo interminables conspiraciones militares, que se detenían cuando gobernaba la derecha. Pero se renuevan en 1969, cuyas manifestaciones se extienden hasta 1973. Durante el gobierno del Presidente Allende, varios militares son incorporados a tomar cargos de responsabilidad política, asignándosele incluso el Ministerio del Interior. Hasta que en 1973 es llamado a comandante en jefe del Ejército el general Augusto Pinochet Ugarte, quien aprovecha dicho puesto de confianza para el despojo del poder al Presidente de la República.

Ángel de luz (en latín, Lucifer). Representa un ángel de la más alta jerarquía del cielo que se insubordinó contra su jefatura, a la que le siguieron la tercera parte de los ángeles. Este supremo comandante no logró su afán en el cielo, pero sí lo logró en Chile,

y prácticamente en toda América Latina desde mediados de la década de 1960 hasta fines de los 80.

Por ello es deducible y no es novedad que en esa época justamente es cuando aparecen los más destacados predicadores pentecostales en América Latina. El puertorriqueño Yiye Ávila, los argentinos Alberto Motesis, Luis Palaus, Omar Cabrera y Carlos Anacondia. Era contra esta imagen del diablo que luchaban los predicadores. Hasta que estos generales se transforman en “ángeles caídos” a finales de los 80, y cambia también la temática de predicación de estos evangelistas.

En las décadas de los 60 y los 70, los golpes militares se hicieron algo corriente. Pero ya no era un general, o un coronel, el que con apoyo de sus compañeros se lanzaba a la conquista del Estado, sino la corporación militar en pleno la que intervenía en la vida política. Esta situación se vio facilitada por el surgimiento de una conciencia corporativa entre la oficialidad, la creciente burocratización de los ejércitos y una mayor participación en la vida económica. Pero el intervencionismo militar no era un fenómeno autónomo, sino que era fomentado desde la sociedad civil, dada la incapacidad de los partidos y del propio sistema para resolver determinadas cuestiones políticas.

Frente a ello los símbolos más terroríficos y fantasmagóricos serán:

El dragón (del latín *draco* y éste del griego *drakon*, “víbora” o “serpiente”) es un animal mitológico que aparece en diversas culturas en todo el mundo. Se le representa como una gran serpiente o lagarto escamado (o emplumado en América), provisto de alas de murciélago, y que escupe fuego por la boca. El cristianismo, sin duda, contribuyó a la ofiophobia tan extendida a la serpiente en la cultura popular.

Sin embargo, a pesar de que etimológicamente dragón signifique serpiente, el primero adquiere un temor muy distinto. El dragón es el animal fantástico que más leyendas ha generado. Se define como una especie de gran reptil, con cuatro patas, dos alas y una o más cabezas horribles, que expulsa fuego por las narices o por la boca y es terriblemente devorador. Estos símbolos proclamados por el pentecostalismo, aplicados al contexto de las dictaduras militares de la época, podemos relacionarlos con el Plan Cóndor y la doctrina de seguridad del Estado, implementados por los gobiernos militares.

El Plan Cóndor es un verdadero “plan del terror” implementado por los servicios de inteligencia militar de Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, Chile y Bolivia en los años 70, que implicó las desapariciones de miles de personas, a través de atentados y asesinatos internacionales. Los Archivos del Terror, encontrados en Paraguay, aclararon otras sospechas: que las autoridades de la época, bajo el Plan Cóndor, habían ideado un operativo siniestro para desaparecer a niños nacidos de madres en cautiverio, a quienes

se les cambió sus identidades para más tarde ser “adoptados” por militares o civiles colaboracionistas.

La doctrina de la seguridad nacional es una teoría militar cuya aplicación supone la intervención constante y sistemática de las Fuerzas Armadas en la vida política. Al asumirse como los últimos garantes del orden constitucional, los militares se convierten en los árbitros de la situación y son los que deciden, unilateralmente, el momento más adecuado y las formas de su actuación. Por ello, en la lucha contra la guerrilla, y ante el grave peligro que la subversión supone para la patria, cualquier método es válido, aunque se recurra a actuaciones ilegales. La norma será entonces la actuación de grupos paramilitares o parapoliciales, el secuestro, la tortura, el asesinato y la desaparición de personas, en definitiva, el terrorismo de Estado y la violación sistemática de los derechos humanos. Desde mediados de la década de los 60, en los países del Cono Sur (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay), los militares comenzaron a elaborar doctrinas que justificaran sus continuas intervenciones en la política interna y la creciente participación en la represión de los movimientos populares (movimiento sindical y estudiantil, partidos de izquierda). Los argumentos que justificaban la guerra interna no conformaban un cuerpo de doctrina orgánicamente estructurado, sino un vago conjunto de ideas, que admitía las más diversas interpretaciones. En ella se privilegia el concepto de guerra interna, que difiere del de guerra civil.

Para ser más efectivos estos planes se necesita inteligencia militar, es decir espionaje y “soprones”. Para la simbología pentecostal, éstos tendrían dos funciones:

El acusador. Satán es uno de los hijos de Dios que vive con Él en la corte celestial, y que tiene confiada una misión especial. Su función consiste en recorrer la tierra y enterarse de todo lo malo que hacen los hombres, para acudir raudo a referírselo a Jehová. Satán es, pues, una especie de fiscal de la creación. De ahí su nombre: Satán, en hebreo, significa “el adversario”. Satán es el adversario del hombre, porque si Satán no cumpliera su misión de espionaje, Jehová tranquilo en el cielo, no se enteraría de las malas acciones de los hombres. Debido a que vive su misión con tanto celo, es que comienza a incitar al hombre a las malas acciones, para después acusarlo; por ello posteriormente se le asigna otro nombre, diablo, cuyo significado etimológico es “quien pone división” o “el calumniador” (Bustos, 2002:24).

El lobo vestido de oveja. El lobo se representa en las leyendas como animal sanguinario, enemigo de los hombres, compañero del hambre, por lo que ha sido siempre considerado un animal dañino en el medio rural, sobre todo en una sociedad con base ganadera. Por ello, en distintos momentos históricos, el lobo ha sido identificado como el espíritu del diablo.

Nadie pone en duda que para gobernar, los gobiernos dictatoriales necesitan eliminar las amenazas y sus oponentes, tanto en el interior del país como en el exterior; estos dictadores viven con el fantasma del complot. Para mantener el control y ser más efectivo, no sólo son necesarios los espionajes, sino que los más eficientes son los “soplones”, que son verdaderos lobos vestidos de ovejas, por su aparente aspecto de confianza para extraer información e inducir a la información comprometedora; por ello estos personajes son los más temidos y odiados.

Para las ciencias sociales, el diablo es un símbolo, no menos cierto o verdadero que otros símbolos patrios o científicos. El símbolo permite una participación mística en lo sagrado, puesto que es manifestación suya, y aspecto esencial de la hierofanía. Mediante el símbolo, el hombre puede percibir la presencia de lo sagrado. Por ello, ocupa un lugar central en el culto, y en todo ritual, y constituye la base del lenguaje religioso, precede al lenguaje y a la razón discursiva. Los símbolos constituyen aperturas hacia un mundo transhistórico: imágenes, símbolos y mitos no son creaciones irresponsables de la psique, sino que responden a una necesidad, la de dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser. Si el espíritu se vale de las imágenes para aprehender la realidad última de las cosas es, precisamente, porque esta realidad se manifiesta de un modo contradictorio y, por consiguiente, no puede expresarse en conceptos (Eliade, 1964).

2. LA SOCIEDAD MESOPOTÁMICA

Las iglesias pentecostales jugaron un rol significativo en la vida de “mujeres y hombres pobres y marginales”. La necesidad de un escape para los resentimientos contenidos y las frustraciones recanalizadas contribuyeron a que los servicios religiosos (cultos evangélicos) fueran considerablemente impresionantes, extáticos y emocionantes, a diferencia de las iglesias protestantes. Se expresaban en fervientes cánticos de los salmos y personajes veterotestamentarios, acompañados de ruidosas afirmaciones de “amén”, “aleluya” y “glorias a Dios” cuando el predicador hacía referencia a los desprecios que la sociedad expresaba hacia ellos. La necesidad del pentecostal, de tener espacios de participación en un mundo que le negaba totalmente todo tipo de participación, produjo entusiastas participaciones de los niños, jóvenes y adultos en coros, escuelas dominicales y directivos de iglesias.

En su poética histórica de las canciones espirituales, muchas de ellas están basadas en relatos bíblicos, en donde los pentecostales se sentían identificados con la condición de ellos; aparentemente sin redención terrena, donde sólo la meritocracia de los oprimidos los hacían llegar al poder; en donde ningún derecho humano los redimía, ya que los esclavos y excluidos no tienen tales derechos. En estas identificaciones aparecen dos personajes, con dos imperios distintos: José en Egipto y Daniel en Babilonia, por lo cual los pentecostales se auto-representaban con estos personajes y a la sociedad como tales imperios.

En estos imperios mesopotámicos, los dioses se identificaban y se confundían con los poderosos, en donde los humanos corrientes eran llamados a ser esclavos, para estos patrones lejanos y altaneros, señores y soberanos, pero de ningún modo “amigos de los oprimidos”. Había que someterse a ellos, se les temía y los hombres se inclinaban frente a ellos temblando. Aquí los dioses estaban demasiado altos y los gobernantes eran sus representantes. Los dioses eran señores y dueños que permanecían siempre envueltos en majestad, lejanos y temibles, aislados en sus esferas propias, inaccesibles a cualquiera de naturaleza social, cultural y política distinta a ellos (Bottoró, 2001: 60).

Egipto está caracterizado por el “poder de Faraón”, que significa “casa grande”, o que en este caso simboliza la “casa de gobierno”, que es un rechazo al Estado confesional; un rechazo al señor Estado. En este sistema político, los grandes protagonistas eran los sacerdotes y los militares, que eran respaldados y protegidos por el Estado y además porque eran gobernados, aunque indirectamente, por ellos. Este sistema político se presentaba a sí mismo como el “Estado providencialista”, pero dicha providencia no llegaba a todos, especialmente a los campesinos que inmigraban a la ciudad en vista de la crisis agrícola, pero en la ciudad no eran integrados.

Los sistemas faraónicos son sistemas centralizados, jerarquizados y establecidos en la ciudad; los constituyen aquellos que son mucho más que hombres; no se sientan en una silla común y corriente sino en un trono; no pisán la tierra, sino que lo hacen a través de alfombras púrpuras, que se apellan los “purpurados”, aunque generalmente son llevados por los esclavos para que los demás se inclinen ante ellos y les besen los pies o el anillo. No usan gorro o sombrero, sino coronas; no viven en casas corrientes, sino en palacios; no usan ojotas, sino vestimentas y atuendos revestidos de joyas, anillos, báculos y diademas de oro con figuras de estrellas, sol y luna, representando su divinidad y reflejando su verdadero poder sobre el universo. No se parecen al hombre, sino que son llamados nuncios de Dios o representantes de Dios. Es imposible ver sus rostros excepto en tiempos de ceremonias; ellos no mueren, sino que son inmortalizados, con pompas fúnebres o le esculpen imágenes y sus nombres son sinónimos de milagros y poder (De Wit, 1988: 170). Cuando mueren, sus nombres son esculpidos en los espacios públicos y populares como las calles, escuelas y barrios.

Aunque no dirija las fuerzas de la naturaleza, ni habite santuario local alguno, ni reine algún día sobre los muertos, el rey no deja de ser un Dios. Desde los tiempos de las primeras dinastías del título oficial pone en evidencia su naturaleza supraterrenal y sus caracteres divinos. Por ello se le pone a una serpiente protectora en su corona, que monta guardia en su frente. El señor del reino es considerado en los nomos, hijo de los grandes dioses locales. El rey, dios de la tierra, tiene su clero especial; en su honor se componen himnos, cuando los centinelas lo despiertan por la mañana, a la misma hora se entonan

himnos en los santuarios. Heredan de los dioses, se preocupan por satisfacer necesidades de éstos; construyen para ellos templos espléndidos, jardines colgantes y pirámides de cultos, de los cuales es por derecho el único ministro y de hecho el jefe supremo. Mediador entre los dioses y los hombres, patrocina las instituciones funerarias y el más allá garantiza a sus súbditos la renovación de los bienes terrenales y sus respectivas satisfacciones. Los reyes son seres apartes, muy diferentes de las otras criaturas. Inmortales por derecho de nacimiento; tienen poderes que les aseguran el dominio del mundo. Más fuertes, más inteligentes que los habitantes de la tierra, cuyos destinos modifigan a su gusto, gobiernan las grandes fuerzas de la naturaleza (Fare, 1964:30-31).

En este sistema político, en que existe la religión de Estado, no hay lugar para la diversidad; aquí no hay esperanza inmediata. Toda acción política y social desde abajo es vista como insurrección, se hacen dignos de torturas ejemplares, muerte o bien son estigmatizados, para que queden como ejemplos de aprendizaje social. Por otro lado, también es imposible porque nadie está dispuesto a cuestionar dicho único universo conocido; la única esperanza para romper con esta sociedad es el éxodo. La migración siempre ocurre cuando existe crisis y no se ven posibilidades de salir de ella. La salida se hace porque ya no es posible seguir viviendo como antes, ya no es posible respirar, y los que deciden el éxodo, sufren mucho, no sólo por dejar aquella vida a la que están habituados, sino por la incertidumbre que implica dicha diáspora, no sólo por los riesgos del viaje, sino también por la meta, ya que es una promesa que no se conoce, porque nadie ha vuelto de allá, así que hay que iniciar dicho viaje por la fe; pero como no hay nada que perder, porque ya se ha perdido todo, sólo queda la esperanza en el viaje hacia el lugar proyectado. Pero los peligros de la salida y del viaje son atenuados por el sentido de comunidad y la concepción de la Divina Providencia.

Mientras, el sistema faraónico tiene sus propias divinidades. Su sede está en la ciudad en medio de las plazas y son los patrones y patronas del sistema sociopolítico vigente, en donde la religión oficial es parte de la ideología del Estado que conviene para mantener y reactualizar el mito constitucional, ya que así es posible resolver la permanente crisis del aparato estatal, con un sistema políticamente represivo y culturalmente excluyente, que se torna organicista y homogeneizador. En este sistema político-religioso existe una planta sacerdotal que es parte del señorío del poder, que juntos construyen grandes y colosales pirámides, sin cualificar los costos sociales.

V. CONCLUSIÓN

EL DISCURSO PENTECOSTAL COMO PROTESTA SIMBÓLICA

¿Qué formas y qué animales habitarán el espíritu diabólico hoy, tanto en Chile como en América Latina? ¿Cómo se podrán simbolizar fenómenos como la destrucción del medio ambiente, la exclusión social, la xenofobia, la corrupción política, la delincuencia? ¿Cómo se simbolizan fenómenos como la incertidumbre, la angustia y el miedo? ¿Se pueden expresar estos fenómenos sociales y culturales sólo en un lenguaje puramente real? ¿No desbordarán los sentimientos hacia lo inefable y prodigioso?

Debemos entender que las construcciones literarias más grandes de la historia están en lenguajes simbólicos; como Goethe y el Quijote. No son puras ilusiones y fantasías individuales, expresan un sentimiento social. La grandeza de Grecia no fue sólo su filosofía, sino también sus mitos. Porque el mito es una objetivación de la experiencia social del hombre, no de su experiencia individual, señala Cassirer (2004:60).

Los predicadores pentecostales percibían que algo pasaba en el continente que no podían explicar con palabras, pero la locura o la genialidad les permitió un discurso con códigos lingüísticos, simbolizando aquello que los investigadores no supieron o no quisieron interpretar, porque consideraban que la utilización de tal lenguaje era supersticioso y mágico, que no cabía en una ciudad secularizada, donde en el cielo ya no habitaban los ángeles, sino aviones y astronautas. Bajo la tierra, ya no más infiernos y demonios, sólo minerales que explotar. La idea era desalojar a los dioses de sus tronos. Eran épocas de revoluciones: “revolución pacífica” le llamó Ibáñez (1952-1958); “revolución en libertad”, le llamó Frei (1964-1970); “revolución socialista” le llamó Allende (1970-1973). Por lo cual, siguiendo los consejos de Marx, esas revoluciones no podían sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No podían comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa del pasado. Las revoluciones del siglo XX debían dejar que los muertos entierren sus propios muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido (1983:110). Lo único que les interesaba era hacer su propia historia.

Los inspirados olvidaron al inspirador que dijo: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas opriime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su exilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este

disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal” (Marx, 1983:107).

Los mismos autores que habían leído a Marx no hicieron caso de su lenguaje, de sus mitos y símbolos, quien hablaba de fantasmas, espectros y profecías. Los mismos investigadores habían escuchado a Nietzsche, que Dios había muerto, por lo cual la religión se había transformado en huecas doctrinas; pero resulta que nadie había anunciado que el diablo había muerto, y era eso lo que los predicadores pentecostales señalaban, con tanta insistencia, en que el “diablo estaba suelto”. La historia demuestra que el diablo no se suelta solo sino que alguien lo suelta; para lograrlo hay que tener los poderes económicos, políticos y culturales.

En todos los lugares hay un héroe que los mata, tanto a las serpientes como a los dragones. En un comienzo fueron los héroes católicos como San Silvestre, Santa Marta, San Felipe, San Jorge, que los mataban con la cruz y la espada. Ahora son los predicadores pentecostales que lo hacen con diatribas y conjuros. El dragón es un animal que produce terror, al igual que el Leviatán de Hobbes; es un monstruo alado, pirómano e indestructible, que guarda su tesoro inmisericordemente (princesas, fuente de la juventud, vírgenes, castillos) y el gobierno del Estado. Pero en el discurso pentecostal, a diferencia de los mitos católicos, el dragón no se mata, sino que se le ata por 1.000 años, y en esos años gobierna la paz y la justicia. Pero luego el dragón es soltado, lo que significa que la consigna del “nunca más” construido por las democracias, no es más que un mito, ya que en algún momento el dragón será soltado para que nuevamente siembre el terror, dejando “ríos de sangre”, expulsando fuego con sus tanques y aviones cazas contra el tesoro del Estado y la casa de gobierno.

Es posible que en esos momentos los símbolos del diablo adquieran otras connotaciones y serán otros los heraldos y profetas que anuncien su llegada. Porque los símbolos son el indicio de la situación humana en el corazón del ser. Por ello tienen valor ontológico, y manifiestan una doble dependencia: dependen del inconsciente y, a la vez, de lo sagrado. Pero cada símbolo sagrado es un símbolo arcaico que está en la base de una estructura profunda que nos relaciona con lo real y, de este orden simbólico, surge el lenguaje. Por ello, no todo el lenguaje es de tipo conceptual. La forma del relato no es accidental ni de segundo grado, sino esencial y constitutiva. El mito ejerce su función simbólica mediante el instrumento específico del relato, puesto que lo que quiere decírnos es ya un drama en sí mismo. Este drama fundamental es el que revela el sentido escondido de la experiencia humana. Hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus múltiples sentidos, a un trabajo de interpretación. Lo que motiva este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido. Por eso no hay símbolo sin un principio de

interpretación; donde un hombre sueña, habla, profetiza, otro se alza para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido. Esta apelación a la interpretación que procede del símbolo nos asegura que una reflexión sobre el símbolo requiere una filosofía del lenguaje y aún de la razón. Ese símbolo envuelve una semántica propia, suscita una actividad intelectual de desciframiento, de “criptoanálisis”. El símbolo, pues, da que pensar (Ricoeur, 1980).

Pero si nadie quiere escuchar a los predicadores, escuchemos una vez más a Marx (1983:107), que nos dice, citando a Hegel, que “todos los grandes hechos y personajes de la historia aparecen, como si dijéramos, dos veces: una como tragedia y otra como farsa”.

REFERENCIAS

- Biglieri, Paulo. 2000. “Ciudadanos de la fe: práctica religiosa y conducta cívica en comunidades sociopolíticas”. Buenos Aires. Consulta agosto, 2004 (www.clacso.edu.ar/libros/anpocs/frige.rtf).
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Ediciones Anagrama.
- Bravo, Bernardino. 1996. *Por la razón o la fuerza. El Estado de derecho en la historia de Chile*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Bustos, José. 2002. “El demonio cristiano: invariantes”. En *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América.
- Bottoró, Jean. 2001. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Madrid: Editorial Totta.
- Boye, Otto. 1983. *La no violencia activa. Camino para conquistar la democracia*. Santiago: Editorial Aconcagua.
- Cassirer, Ernest. 2003. *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chacón, Arturo y Humberto Lagos. 1987. *La religión en las Fuerzas Armadas y de Orden*. Santiago: Ediciones LAR y PRESOR.
- De Wit, Hans. 1988. *He visto la humillación de mi pueblo. Relectura de Génesis desde América Latina*. Santiago: Amerindia.
- Eliade, Mircea. 1964. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- Fare, Jean Sainte 1964. *La vida religiosa en el Antiguo Egipto*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Frigerio, Alejandro. 1998. “El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica”. Consulta marzo, 2003. (www.fflch.usp.br/sociologia/postgraducao/jornadas/papers/mr02_4.doc).

-
- Góngora, Mario. 2003. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Jocely-Holt, Alfredo. 1999. *El peso de la noche. Nuestra frágil fortaleza histórica*. Santiago: Editorial Planeta.
- Hegel, G.W.F. 1997. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Editorial Ataya.
- Hobbes, Thomas. 1998. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lalive D'Epinay, Cristián. 1969. *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago: Editorial Pacífico.
- Luna Rogelio. 2002. “La construcción social del miedo por estrato social”. Consulta 4 julio, 2006 (<http://sincronia.cucsh.udg.mx/zamora.htm>).
- Mardones, José. 1998. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona: Editorial Anthopos.
- Marx, Carlos. 1847/1983. “El 18 de brumario de Luis Bonaparte”, en *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Madrid: Editorial Sarpe.
- Podestá, Juan. 2004. *La invención de Tarapacá. Estado y desarrollo regional en Chile*. Iquique: Edición Miriam Salinas, Universidad Arturo Prat.
- Ricoeur, Paul. 1980. *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad.
- Salazar, Gabriel y Julio Pinto. 2002. *Historia contemporánea de Chile. Tomo I. Estado, legitimidad, ciudadanía*. Santiago: Editorial Lom.
- Sepúlveda, Juan. 1999. *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago: Editores Fundación Konrad Adenauer, FET y CTE.
- Tennekes, Hans. 1985. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique: Centro de investigación de la Realidad del Norte (CIREN).
- Vergara, Pilar. 1985. *Auge y caída del neoliberalismo en Chile*. Santiago: FLACSO.