



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

Chiquete, Daniel
METAMORFOSIS SAGRADA: APUNTES SOCIO- TEOLÓGICOS SOBRE ALGUNAS
CONCEPCIONES URBANAS Y ARQUITECTÓNICAS EN EL PENTECOSTALISMO
Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos, vol. XI, núm. 2, 2011, pp. 39-61
Universidad Arturo Prat
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337930340003>

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

METAMORFOSIS SAGRADA: APUNTES SOCIO-TEOLÓGICOS SOBRE ALGUNAS CONCEPCIONES URBANAS Y ARQUITECTÓNICAS EN EL PENTECOSTALISMO

Sacred metamorphosis: notes on some socio-theological urban design and architectural pentecostalism

Daniel Chiquete¹

Universidad de Hamburgo, Hamburgo, Alemania.

Recibido: marzo 2009. Aprobado: marzo 2011.

RESUMEN

En este artículo se comparten algunos apuntes respecto a la relación entre el mundo social y la visión teológica-religiosa del pentecostalismo, y sobre la incidencia de este binomio en la comprensión pentecostal de la arquitectura y el urbanismo. Se realiza una exploración de algunos pocos elementos, donde la relación entre la sociología y la teología son más evidentes. Se desarrolla el análisis teológico de la arquitectura pentecostal, tomando en consideración otros trabajos (Chiquete 2006). Se organiza la reflexión en dos segmentos, lo urbano y lo arquitectónico, aunque consciente de que ambos obedecen a circunstancias y motivaciones interrelacionadas. Para sustentar mejor estas opiniones, se entrega información que permita situar las aseveraciones desde la perspectiva de la teología histórica, nombre que viene desplazando el tradicional de historia de la iglesia.

PALABRAS CLAVES: Urbanismo, Pentecostalismo, Teología.

ABSTRACT

¹ Licenciado en Arquitectura por la Universidad Autónoma de Sinaloa, México; licenciado en Teología con especialidad en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica, doctor en Teología por la Universidad de Hamburgo, Alemania. Actualmente es director de estudios de la *Missionsakademie* de la Universidad de Hamburgo. Pertenece a la iglesia pentecostal Centro Cristiano Casa de Vida. Miembro de la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP). Correo electrónico: dchiquete@hotmail.com

This article will share some notes about the relationship between the social and theological-religious vision of Pentecostalism, and her impact in the Pentecostal understanding of architecture and urbanism. There is an exploration of a few elements, where the relationship between sociology and theology are more evident. There is an analysis of the Pentecostal theological architecture, taking into account other work (Chiquete 2006). The reflection is organized into two segments, urban and architectural, while aware that both are due to circumstances and motivations that are intertwined. To support these views, we provide information that allows us to assume the perspective of historical theology, displacing the traditional perspective of history of the church.

KEYWORDS: Urbanism, Pentecostalism, Theology.

I. INTRODUCCIÓN

La arquitectura es siempre más que construcciones. Es la acción del ser humano sobre su entorno para generar o transformar los diversos espacios que necesita para el desarrollo de la vida. Estos espacios revelan formas humanas de habitar, organizarse, trabajar, creer y ser. Por reflejar las ideas y las ideologías de sus constructores, ya sea como individuos o grupos, los edificios pueden entenderse como signos o símbolos, portadores de un mensaje y exponentes de una visión del mundo (Richter 1999:82). Asimismo, la ubicación de los edificios construidos en el espacio geográfico y urbano es una forma de situarse frente a ese espacio, de la comprensión de su entorno vital, lo que puede revelar mucho de la identidad y autocomprendión de un grupo determinado de la sociedad (Rosen Dahl 1996:38). En este sentido, la arquitectura y el urbanismo son también productos sociales y partícipes del entramado social.

Los conflictos sociales se objetivizan en los espacios que los diferentes grupos determinan, ya sea por apropiación, negación o transformación. En toda ciudad, los grupos sociales se identifican por la arquitectura que producen y por los espacios urbanos en que se sitúan. Así, es posible leer la historia social de una ciudad por medio del estudio de su arquitectura y urbanismo. Por ello, la historia social y la historia urbana-arquitectónica pueden leerse como una única historia, diferenciándose solo por los énfasis que cada disciplina determina.

En su calidad de símbolos y signos, los espacios construidos son capaces de provocar reacciones en quienes los usan o los contemplan. Los mensajes emitidos pueden com-

prenderse razonablemente en algunos casos, aunque en la mayoría solo son asumidos de manera inconsciente, son más sentidos que entendidos. Sus mensajes pueden ser claros o confusos, ambiguos o polisémicos (Pfeifer 1999:18). También debe tomarse en cuenta que, como las palabras en diferentes contextos, las construcciones en diferentes espacios urbanos pueden transmitir mensajes diversos.

A nivel geográfico, también las ciudades en su conjunto son portadoras de mensajes, y se requiere de la participación de varias disciplinas para el desciframiento de los mismos. Ciencias como la sociología, el urbanismo, la psicología social, la historia y la geografía, entre otras, pueden participar en el trabajo de hermenéutica urbana. En particular, creo que también la teología y la sociología de la religión pueden aportar mucho en este esfuerzo interpretativo, pues las ideas religiosas y el poder de las instituciones que las promueven han jugado un papel central en la conformación de las ciudades en todo el mundo, en toda la historia, así como en la formación de las identidades grupales (Grünberg 2004:49-62).

Tomemos como ejemplo sencillo las catedrales o iglesias mayores en nuestro continente. Ellas, en su fundación, ocupaban por lo general el lugar más céntrico de un emplazamiento, y a partir de estas se organizaba urbanística y socialmente la ciudad. Las clases ricas quedaban ubicadas cercanas del centro; luego venían las clases medias o “arribistas”, y las pobres eran desplazadas hacia las periferias. Con el tiempo y con las posibilidades de comunicación y transporte, después de cambios en el uso y valorización de los espacios urbanos, las clases altas estuvieron en posibilidad de desplazarse “más allá” de las periferias urbanas, llevándose todos los servicios urbanos y la plusvalía del suelo, transformando con ello la visión tradicional que concebía el centro como reservado a los ricos y la periferia a los pobres.

En su concepción original, las catedrales eran también el edificio más alto de la ciudad, con lo que simbolizaban el poder de la institución religiosa que representaban. También es de notarse que en las ciudades latinoamericanas, el núcleo urbano lo constituyen desde su origen colonial la Catedral, el Palacio de Gobierno o Ayuntamiento, la Casa de la Moneda y la Plaza de Armas, mostrando así la unidad simbólica y fáctica entre los poderes religioso, económico, político y militar, base de la estructura del dominio colonial. En la actualidad, los bancos y los edificios de grandes empresas transnacionales disputan con ventaja ese posicionamiento central en el mapa urbano: es el reflejo del triunfo de la economía neoliberal y sus símbolos, los que se han impuesto en nuestro sistema económico y cultural de capitalismo periférico subdesarrollado. Hay una directa correspondencia en el pentecostalismo latinoamericano entre la pertenencia social y la

visión teológica; ambas son, a su vez, influyentes en la forma de sus espacios para el culto religioso y en la ubicación de estos dentro del espacio urbano.

II. PREÁMBULO HISTÓRICO MÍNIMO

La construcción de los templos pentecostales está determinada principalmente por dos factores: 1) la composición social de las comunidades que los construyen, y 2) las ideas teológicas dominantes en la tradición religiosa de esas comunidades. La composición social dejará su impronta en la construcción de sus lugares de culto, debido a la formación estética (o falta de ella) de sus miembros, la disponibilidad de recursos económicos para construir, el lugar de la ciudad donde pueden construir, las tensiones sociales al interior del grupo, entre otros.

Es evidente que hasta los años 80, las comunidades pentecostales se caracterizaban por una relativa homogeneidad social. En los últimos años, la composición interna se ha ido modificando pero, en términos generales, se han mantenido características de grupo que permiten estudiarlas como unidades sociales, si bien unidades en tensión. Es así que es posible aproximarse a la exploración de las dimensiones y funciones sociales de la arquitectura pentecostal, desde el estudio de la composición social de las comunidades. Para apreciar mejor las dimensiones y funciones sociales de la arquitectura pentecostal es importante tener presente cierta perspectiva histórica, especialmente visualizar el origen y la evolución de algunas de las ideas religiosas centrales del movimiento.

El pentecostalismo nació como movimiento de renovación religiosa con carácter marcadamente milenarista. En las primeras décadas del movimiento, una convicción dominante era que el Señor regresaría en cualquier momento a la tierra para llevarse a sus fieles al cielo. Por ello la construcción de templos no fue prioritaria; más bien hubiera sido visto como un sin sentido o falta de fe. Además, el pentecostalismo surgió como una religiosidad muy centrada en la transformación de la persona, con una espiritualidad que promovía el encuentro de cada creyente con el Espíritu Santo y el posterior ejercicio de los dones por Él concedidos. Esas creencias limitaban el interés por los espacios de culto de la religión: la experiencia personal, interior, restauradora, era lo más importante, en tanto que lo exterior era de interés secundario. Era más importante tener siempre listo “el cuerpo de Cristo” o iglesia para el ansiado momento del encuentro con el Señor, que construir lugares de culto que tal vez no iban a ser usados por mucho tiempo.

En sus orígenes en los Estados Unidos, el pentecostalismo fue un movimiento interétnico, donde blancos, negros e inmigrantes de las más diversas nacionalidades y oficios celebraban juntos los servicios religiosos. La experiencia espiritual intensa era un factor homogeneizador que daba cohesión social a los primeros pentecostales: todos y todas se sentían hermanados por el avivamiento espiritual y las diferencias sociales y étnicas dejaban de tener importancia, al menos en ese período inicial.²

Tanto en los Estados Unidos como en Latinoamérica, los lugares de reunión de las primeras comunidades pentecostales eran muy sencillos, sin grandes pretensiones estéticas, siendo con frecuencia solo casas particulares de algunos de los miembros de las comunidades, bodegas, fábricas y carpas, las que se convertían en lugares de encuentro e identificación social y religiosa, y donde generalmente se diluía cualquier distintivo social. Todas las personas participantes se volvían un cuerpo en la búsqueda de una experiencia religiosa intensa de renovación. En esos inicios no hubo una arquitectura pentecostal propia; hubo solo espacios que se usaron para las prácticas cílticas pentecostales, las que con el tiempo se fueron adaptando de acuerdo a las necesidades litúrgicas y otras actividades que la comunidad fue asumiendo (Chiquete 2006:68-73).

Pero, ¿cuáles son las experiencias e ideas heredadas que posibilitaron que en el pentecostalismo no hubiera un interés real por la creación de una arquitectura específica? ¿Qué visión teológica daba el sostén ideológico a estos grupos para romper con la tradición de rendir culto religioso solo en lugares específicamente consagrados para ello? Creo que una rápida visión a la historia de la iglesia puede ayudar a entender mejor esta disposición.

El cristianismo nació como una religión sin templos. Los templos cristianos surgieron sólo con la adopción del cristianismo como religión imperial en el tiempo del Emperador Constantino, en el siglo IV. Los primeros modelos de iglesias reproducen en su organización espacial la estructura social del Imperio, que era en forma piramidal, teniendo al Emperador en la cúspide, lugar que en la jerarquía eclesiástica ocuparía el obispo de la ciudad más importante del Imperio (Anaya Duarte 1996:109-19).

En el tiempo previo a la Reforma, las iglesias eran el lugar de trabajo del clero, y la organización jerárquica clerical se materializaba en los espacios de las iglesias; por ejemplo, en la forma de colocar las sillas, las que seguían una estricta ordenación según jerarquías y funciones eclesiásticas. También se marcaba espacialmente la diferencia y

² Anota V. Synan (2006:15): “Los aspectos interraciales de Azusa fueron una excepción notable frente al racismo y la segregación imperantes en esa época. El fenómeno de que blancos y negros adoraran juntos bajo el liderazgo de un pastor negro, parecía increíble para muchos observadores”.

distancia entre el clero y el pueblo laico. El lugar más importante estaba reservado al Príncipe. Las capillas laterales estaban a disposición de determinadas asociaciones y gremios. El espacio interno de las iglesias reflejaba la organización social, por lo que las familias ricas se podían sentar en las primeras bancas y las pobres se mantenían de pie en la parte posterior del templo (Grünberg 2003:169-75). De cualquier modo, el pueblo no entendía el latín de la misa, ni tenía idea clara del significado de los ritos celebrados.

La Reforma tuvo cierto efecto igualitarista, especialmente debido a su enseñanza del “sacerdocio universal de todos los creyentes”, la que teóricamente ponía al mismo nivel a clérigos y laicos, hombres y mujeres, ricos y pobres. La predicación, expuesta en los idiomas vernáculos, se convierte en el momento litúrgico más importante, desplazando al rito del sacrificio eucarístico o misa. La arquitectura interna se modifica para que la acústica mejore y eso lleva a un acercamiento físico y óptico entre el predicador y la comunidad oyente. Pero una vez escuchada la predicación y celebrados los sacramentos, reducidos a dos por el protestantismo, las iglesias se convertían de nuevo en espacios sociales donde se podía enseñar, convivir, realizar transacciones comerciales, tomarse acuerdos comunitarios (Chiquete 2006:208-10).

Para el siglo XIX las iglesias habían perdido su papel como lugar de administración política y de control social, que habían ido adquiriendo en el transcurso de los siglos XVII y XVIII. Su función social terminó de ser transferida a otros espacios comunitarios, como el mercado y la plaza pública. En el siglo XX las comunidades protestantes se siguen desarrollando todavía como espacios sociales, pero no es el templo el lugar principal del intercambio social, sino la casa de la comunidad, los espacios de la escuela bíblica u otro espacio específicamente construido para la convivencia comunitaria.

El concepto de culto en el protestantismo es siempre más independiente del templo y más cercano al espacio social que constituye la comunidad celebrante. La espiritualidad protestante no se centra en el templo, sino que se despliega en todas las áreas de la vida. Culto y vida social están estrechamente ligados, especialmente en la ética del trabajo. Es en la vida cotidiana que se rinde culto a Dios. La sacralidad se vuelve por ello más amplia, al mismo tiempo que más difusa. El protestantismo convierte su religiosidad en ética, y toda ética solo se puede desplegar y concretizar socialmente (Weber 1969).

Cuando surge el pentecostalismo ya estaba, entonces, abonado el terreno para el surgimiento de una espiritualidad que no dependía del templo para expresarse. El creyente pentecostal vive su fe de manera individual de forma intensa y, en un primer momento, de manera vertical, en una relación individuo-divinidad. Pero luego se avoca a compartir

su experiencia horizontalmente, en todos los espacios donde desarrolla su vida, generando un movimiento expansivo que va del individuo a la familia, al vecindario, al barrio, a la ciudad. El templo es así un lugar importante, mas no exclusivo, para el encuentro con el Espíritu Santo, pero son todas las áreas del espacio urbano a las que luego se dirigirá para comunicar su experiencia religiosa.

Esta dimensión urbana de la religiosidad pentecostal es muy importante, aunque es un área que no ha sido estudiada con amplitud. Pero empíricamente, y a través de información marginal que se puede obtener de estudios que abordan otros aspectos del pentecostalismo, se constata una tendencia básica de crecimiento y expansión que sigue patrones repetitivos y similares. Cuando una comunidad adquiere cierto tamaño y complejidad, se generan dinámicas que tienden a la reproducción del grupo, ya sea por división o por trabajo evangelístico organizado. Grupos que se separan por cuestiones doctrinales, administrativas, de luchas de poder o de otra índole, tienden a conformarse en comunidades independientes, dentro de la tradición pentecostal, pero con énfasis propios.

Otra manera es la organización de subsedes en barrios o sectores de la ciudad considerados estratégicos. Con diferentes denominaciones (centros de predicación, misiones, avanzadas, etc.), en varios países, las comunidades grandes tienden a expandir la organización en forma de redes. De esta manera, la ciudad va siendo ocupada por una red de comunidades pentecostales de diferentes orientaciones, tamaños, presencia social y otras características. Estas comunidades construyen sus propios templos o adaptan espacios para el culto religioso. Así, la expansión pentecostal en el espacio urbano va acompañada por una presencia óptica más o menos perceptible para la sociedad general. Urbanismo y arquitectura pentecostales van así “marcando espacios”, al mismo ritmo que la religiosidad pentecostal va ganando adeptos y espacios sociales en América Latina.

III. ¿URBANISMO SACRALIZADO? LOS PENTECOSTALES Y SU EXPERIENCIA DE LA CIUDAD

El pentecostalismo es un fenómeno religioso fundamentalmente urbano y semi-urbano. La ciudad es el único espacio posible para que se den cita los factores que permiten la irrupción de esta expresión cristiana que se nutre de múltiples elementos, algunos de los cuales se presentan como paradójicos entre sí. En sus orígenes en los Estados Unidos, las ciudades fueron el escenario primero de su aparición. La más importante de ellas, Los Ángeles, se caracterizaba al inicio del siglo XX –como sigue caracterizándose

todavía a principios del siglo XXI – por ser una ciudad multiétnica, multilingüística, polo de confluencia de ideas y grupos humanos muy diversos, con una economía dinámica y una oferta laboral suficientemente amplia para atraer a personas de diversa índole y latitudes (Bartleman 2006; Synan 2005). Una sociedad con estas características se convierte en escenario y laboratorio de ensayo de diversas propuestas políticas, sociales y religiosas. A principios del siglo XX era la ciudad ideal para convertirse en uno de los polos más importantes para el surgimiento y expansión de un movimiento carismático con las características del pentecostalismo.

La complejidad del pentecostalismo surgido ahí es un reflejo de la complejidad social contenida en esa ciudad y de la complejidad de sus raíces religiosas y teológicas (Dayton 1987). Grupos del protestantismo evangélico con afanes de renovación espiritual, de negros en lucha por sus reivindicaciones sociales y políticas e impregnados por su religiosidad africana ancestral, de inmigrantes latinoamericanos en búsqueda de opciones de vida más favorable, de asiáticos de segunda y tercera generación moviéndose entre dos mundos culturales, de europeos buscando la tierra prometida después de ser arrojados de sus propias tierras por la pobreza, y otros grupos, cada uno cargando sus mentalidades, expectativas, intereses y religiones, confluyen en ese gigantesco laboratorio humano llamado Los Ángeles (Synan 2005). El pentecostalismo que allí se origina y expande a muchas partes del mundo, estará marcado por la experiencia humana y religiosa asumida en esa ciudad. Muchas metáforas religiosas, actitudes cílticas, ideas eclesiológicas y soteriológicas, llevarán la impronta de la experiencia urbana de esos primeros pentecostales.

Acontecidas sus primeras experiencias carismáticas en casas o escuelas humildes, el pentecostalismo desde sus orígenes quedará ligado afectiva y tácticamente a estos espacios profanos. Por ello, la actuación del Espíritu Santo no se concebirá nunca circunscrita a espacios tradicionalmente comprendidos como “sagrados”, como los templos.

La siguiente narración de la primera experiencia pentecostal, ayuda a situarnos en el ambiente de esos orígenes:

En una casa de la calle Bonnie Brae 214 cayó por primera vez el Pentecostés sobre Los Ángeles el 9 de abril de 1906, cuando varias personas hablaron en lenguas. [...] El fenómeno del don de lenguas y el dinámico mensaje fueron tan emocionantes que a la noche siguiente se reunió aún más gente en la calle, delante de la entrada de la casa, para escuchar al hermano Seymour predicar sobre un púlpito improvisado en el porche (Synan 2005:65).

La casa de una familia negra en una calle insignificante de la ciudad marcará el hito histórico-religioso del origen del pentecostalismo, para luego pasar por necesidad de espacio de la casa a la calle. Esta dinámica se repetirá en la expansión pentecostal: de la casa a la calle, a la plaza, a la ciudad; será un movimiento expansivo típico. Dentro de este esquema se irán incluyendo la fábrica, la carpa, el mercado y, posteriormente, el estadio y otros espacios de gran capacidad.

También el pentecostalismo establecido en Latinoamérica, con o sin influencia directa del fenómeno de Los Ángeles, presentará dinámicas similares. Respecto al caso chileno, informa Orellana:

Sus lugares de reunión [hacia 1932] eran modestos y sencillos, se ubicaban en la periferia de las ciudades y localidades urbanas y semi-urbanas pero con estrechos vínculos rurales. Las personas que integraban las comunidades eran obreros, labradores, campesinos, inquilinos, lavanderas, vendedores ambulantes, expresidiarios, etc. (2006:102).

Lo que Orellana registra para Chile es similar para la mayoría de los países de Latinoamérica. Así pues, se percibe que el pentecostalismo surgirá en las ciudades, pero entre gente que no disfruta las ventajas de la ciudad, sino que sufre sus desventajas, que han sido obligadas a vivir en las periferias, en ese espacio que no es del todo urbano, pero que tampoco es el rural que muchos de los primeros pentecostales conocen por proceder de él.

Los creyentes pentecostales de las primeras generaciones estarán impregnados por una experiencia urbana conflictiva. Por lo general serán los pentecostales gente que percibirá la ciudad como un escenario de conflictos donde hay que luchar mucho para adaptarse, por no ser expulsados de ella nuevamente hacia sus lugares de origen, de donde han salido buscando mejores opciones de vida.

Señala Barrios en su análisis de la situación chilena en los años 40 y 50:

El modelo industrializador requirió de diversas prevenciones para su funcionamiento. Sin embargo, no fue previsible el crecimiento explosivo de las principales ciudades de Latinoamérica. Miles de campesinos migraron con esperanzas de mejorar en la calidad de vida, salud, vivienda y educación, atraídos por las ofertas de un Estado que parecía canalizar sus beneficios desde los centros urbanos y las posibilidades de ocupar un puesto de trabajo en el área fabril (2007).

La ciudad será para ellos promesa de salvación socioeconómica, al mismo tiempo que amenaza de sus valores y cosmovisión tradicionales. Paulsen apunta, refiriéndose al avivamiento de Valparaíso de 1909:

Aparecía en el escenario social una tipología de poder, tan escaso y específico como todos, el poder de Dios, el cual desde que se instala es capaz de construir y/o reconstruir ‘cielos nuevos y tierras nuevas’, espacios de esperanza y de nuevas dimensiones de cambio personal y social (Paulsen 2005).

Algunos de estos aspectos han sido estudiados en investigaciones sobre pentecostalismo de los últimos 20 años, provenientes de diferentes disciplinas científicas. La sociología, y más específicamente la sociología de la religión, ha ido mostrando la relación entre las composiciones y conductas sociales y los sistemas de creencias y conductas religiosas. Precisamente esa es una de las tareas principales de esta disciplina en relación al estudio de los grupos religiosos. Como afirma uno de los principales representantes de esta disciplina en Latinoamérica, el brasileño Leonildo S. Campos:

La sociología de la religión tiene como una de sus metas ligar lo simbólico-religioso y el universo cultural a la realidad social en la que esa interacción se concretiza. Ese universo, todavía, no es algo dado para siempre, sino heredado y continuamente reconstruido. En él, una institución religiosa encuentra la sustentación para su red de símbolos y actividades típicas, símbolos esenciales que mantienen una eficiente capacidad funcional de mediación, cuando están engarzados en una cultura que los garantiza y los legitima (1999: 86).

En Latinoamérica, en las décadas del proceso de mayor institucionalización del movimiento (del 30 al 60), el desarrollismo industrial y la pobreza del campo arrojó grandes oleadas de campesinos a las ciudades, las que, al ser repelidas por la dinámica urbana, se asentaron en las periferias de las ciudades, en donde intentaron rearticular su mundo perdido, al mismo tiempo que por necesidad intentaron adaptarse a sus nuevas condiciones territoriales y sociales. Ya no vivían en el campo y tampoco pertenecían plenamente a la ciudad. Vivían en una especie de limbo espacial que requerían construir y reconstruir para no perderse en un caos identitario y sociocultural. En esa búsqueda, la experiencia pentecostal jugó un papel fundamental al protegerlos de la anomia (Lalive D'Epinay 1968), otorgarles la posibilidad de integrarse a redes sociales, tener en el templo un espacio de convivencia espiritual y social, salvaguardar su dignidad humana por medio de una autovaloración como hijos e hijas de Dios y receptores del Espíritu Santo.

La identidad pentecostal fue su mejor forma de transformar, al menos emocional y simbólicamente, el caos urbano y semiurbano agresivo en un espacio ordenado y habitable.

Si en sus orígenes urbanos el pentecostalismo fue un refugio de las masas (Lalive D'Epinay 1968), con el tiempo fue abandonando ese refugio, pues se sintió lo suficientemente fuerte y seguro para salir a expandir ese refugio y ofrecerlo a toda la sociedad. Surge una ideología de conquista que se convierte en lema del movimiento a nivel continental: "Chile para Cristo", "Brasil para Cristo", "México para Cristo", etc. La ciudad ya no es un espacio para ser temido y del que hay que defenderse, sino un objetivo de evangelización, a la que hay que salir para anunciar el poder transformador del Evangelio de Jesucristo. Por eso los pentecostales chilenos salen en marchas por las calles cantando alabanzas y predicando en espacios públicos (Orellana 2006:60-2); los pentecostales brasileños penetran en las favelas y ofrecen espacios de reconciliación entre las bandas enemigas; los pentecostales venezolanos se incorporan a proyectos de transformación social, o los inician; los pentecostales mexicanos realizan marchas por las principales calles de sus ciudades proclamando a Jesucristo y exigiendo el fin de la violencia del crimen organizado. Anota A. Barrios:

La predicación al aire libre es una de las peculiaridades que identifican a la comunidad pentecostal de otros grupos religiosos. Un grupo de evangélicos se reúnen en una calle para cantar y testimoniar su conversión, llamando a las personas al arrepentimiento y a la integración en la comunidad pentecostal. Su origen se debe a los días del avivamiento de 1909, y se constituye desde el cosmos pentecostal en la principal labor y participación de la congregación en el mundo. La predicación o evangelización al aire libre es una cruzada, una lucha contra el mal, y a la vez la remisión de los males de la sociedad a través del conocimiento del evangelio (2007).

Las ciudades no son espacios neutrales en ningún aspecto. Ellas van creciendo y se van transformando en procesos políticos, económicos, sociales, que pueden ser muy conflictivos (Pfeifer 1999:35). Los grupos humanos van marcándolas y transformándolas, en ocasiones de manera radical. En ciertos casos, esas marcas son como cicatrices en un cuerpo producidas por heridas violentas, como lo muestran las ruinas prehispánicas en la ciudad de México, los espacios dejados después de los desalojamientos violentos en Colombia, el espacio estéril y vacío de lo que fue Managua antes del gran terremoto de los 80, o lo que son los barrios miserables en todas las periferias urbanas de Latinoamérica.

En ese complejo urbano las religiones y las instituciones religiosas juegan un papel muy importante. La Iglesia Católica ha sido fundamental en la conformación de la imagen urbana de nuestras ciudades, así como en la conformación del mapa mental que

todos los latinoamericanos tenemos de nuestras ciudades de referencia existencial. En nuestro sistema de orientación y referencias urbanas, las catedrales y otras iglesias importantes por lo general son hitos históricos y arquitectónicos, elementos básicos del mapa mental y emocional de los habitantes de una ciudad. “A dos cuadras hacia el este de la Catedral”, “nos encontramos al frente de la Iglesia X”, etc., son formas de orientarnos y comunicarnos. Además, la Iglesia Católica, al organizar el espacio urbano en diócesis y parroquias ofrece a sus fieles referencias espaciales específicas, así como un sentimiento de pertenencia espacial y social (Rosendahl 1996:58-63).

En modo diferente a la Iglesia Católica, en el pentecostalismo la territorialidad es informal y fugaz, no limitándose a una estructura territorial formal y perenne, expresada como las parroquias y diócesis católicas, que son espacialmente delimitadas y permanentes. El pentecostalismo se conforma en redes y espacios expansivos urbanos menos formales y organizados. Es un proceso de expansión menos controlable y predecible. Las nuevas comunidades pentecostales surgen con frecuencia por iniciativas personales y en espacios improvisados. El movimiento pentecostal va abarcando paulatinamente la ciudad, pero no en forma planificada ni rítmica, sino como un proceso aleatorio y explosivo. La presencia religiosa pentecostal penetra casi todos los espacios urbanos, aunque no siempre deja marcas edilicias: los templos pentecostales no van transformando la imagen de una ciudad en la misma medida que lo hace la religiosidad pentecostal en la sociedad urbana, al menos en algunas de sus capas sociales.

Podría decirse que la expansión urbana pentecostal es un proceso de conquista, de santificación de la ciudad, por la estrategia de ganarle espacios al “mal” (lo mundo-nio). Por ello también es que en países como Brasil, Argentina y otros, las comunidades pentecostales adquieren cines, donde habitualmente se exhibían películas pornográficas, y los convierten en lugares de culto, donde se invoca la presencia del Espíritu Santo. De esta manera santifican el lugar, al mismo tiempo que lo convierten en base para ampliar la presencia de lo sagrado en la ciudad. Similar lógica se descubre en el uso de estadios y otros lugares de mucha capacidad, que normalmente son usados para espectáculos deportivos o artísticos, y que los pentecostales transforman temporal o definitivamente en lugares de proclamación y oferta de salvación religiosa.

Desde esta perspectiva, en términos generales la ciudad no siempre es vista por los y las creyentes pentecostales como espacio de perdición, sino que con frecuencia también como espacio de conquista, como posibilidad de hacerla partícipe de las ofertas divinas de redención. Señala A. Paulsen: “podemos inferir que los grupos humanos existentes en el interior de un espacio urbano definido, pueden configurar diversas concepciones

espaciales de acuerdo a sus formas específicas de vivir, entender y sentir el espacio social que les circunda” (Paulsen 2005).

Siendo los pentecostales absolutamente renuentes a aceptar hierofanías en espacios naturales (ríos, montañas, árboles) o construidos (templos, iglesias, altares), la única hierofanía que aceptan es la que acontece en las personas mismas, o en la comunidad creyente congregada. Así, los espacios urbanos se convierten en posibilidad y promesa para hacerse receptores de lo sagrado solo por medio de la presencia de los creyentes pentecostales y de sus comunidades celebrantes. En algunos barrios o centros habitacionales de países como Chile, Brasil, Guatemala o Colombia, cada calle puede tener un templo pentecostal (en ocasiones más de uno). Me parece que para los y las pentecostales esas son formas de “santificar” los espacios urbanos, de marcar de manera material, pero especialmente de forma simbólica, la presencia de lo sagrado en la ciudad.

Para los “outsiders” esas señales no son claramente perceptibles, pero los pentecostales sí son muy sensibles a ellas. Los humildes templos, las casas de oración, los lugares de predicación, las plazas de concentración, etc., disputan con ventaja a los grandes hitos y monumentos públicos, la resignificación urbana. Esos son sus espacios, con los que están unidos por experiencias existenciales y religiosas. Son espacios que han adquirido una significación biográfica, una trascendencia que va mucho más allá de la materialidad. Según D. Harvey:

Se debe considerar que las colectividades o grupos sociales existentes en el interior de la ciudad pueden tener una capacidad muy distinta para esquematizar el espacio, y en consecuencia, el espacio urbano resultante es complejo, discontinuo y heterogéneo (1992 en Paulsen 2005).

Son espacios “vitales” porque marcan hitos en la vida de los creyentes (el pasado “pecaminoso”, la conversión, la predicación, el encuentro con lo divino, etc.), y son espacios de sacralidad temporal porque ahí experimentan o experimentaron la presencia o la revelación de lo divino, el encuentro con lo numinoso, el descubrimiento de la trascendencia, pero de manera puntual. Por ello el pentecostalismo tiene una experiencia muy propia de lo urbano, como espacio que puede experimentar un cambio en su identidad ontológica: que puede ser “santificado”, y en cuyo proceso de santificación los creyentes pentecostales son los principales instrumentos de Dios para hacerlo. Ellos se sienten partícipes activos de una especie de “metamorfosis sagrada” de los espacios urbanos y arquitectónicos.

Una de las imágenes más presentes en el imaginario religioso pentecostal es marcadamente urbana: la Nueva Jerusalén. Descrita en el libro del Apocalipsis, capítulo 21, como un enorme cubo, cuyas calles son de oro puro, sin templo, pues Dios la habita plenamente, sin sol ni luna porque el Señor la ilumina, con 12 puertas maravillosas que solo sirven para entrar y no para salir, donde no existe la muerte ni el dolor, con un río transparente como el cristal que irriga el árbol de la vida, el que ofrece frutos de salvación a las naciones. La aspiración de casi cada creyente pentecostal es habitar esta ciudad, y ese anhelo está reforzado de manera correspondiente por el contraste con su propia experiencia de la ciudad terrestre, pues generalmente el creyente pentecostal es habitante de zonas insalubres, con servicios urbanos deficientes o nulos, donde sí existe muerte y dolor y las calles son polvorrientas y de difícil tránsito. Los cantos pentecostales con frecuencia aluden a la esperanza de llegar a esta ciudad celestial, lo que implícitamente significa la expresión de su insatisfacción de la ciudad real. Las imágenes urbanas de la Biblia son un referente importante en su esperanza futura, y al expresar su anhelo de estar allá, implícitamente critican las condiciones de su ciudad terrenal actual.

Otra gran imagen urbana que marca la religiosidad pentecostal es la del “Reino de Dios”, tema central de la predicación de Jesús de Nazaret. Aunque Jesús principalmente se refería al reinado de Dios sobre la vida de las sociedades humanas, es decir, uno basado en la justicia, la santidad y la fraternidad entre las personas, y las imágenes que usó en sus parábolas para ilustrarlo son rurales y no urbanas, en el pentecostalismo este Reino es concebido principalmente como un lugar topográfico que tiene a Dios o a Jesucristo como el rey y donde los creyentes ocuparán lugares de prominencia. Dios ejerce su dominio y lo comparte con los suyos. Así pues, esta imagen es compensatoria a la falta de poder terrenal de la mayoría de los y las creyentes pentecostales, que por ello tienen que vivir en espacios urbanos poco ventajosos, desde los cuales reelaboran su imaginario religioso. Según G. Alvarado López:

Se puede decir, con cierta certidumbre, que el Pentecostalismo cumple múltiples funciones en estos sectores marginados de la población: el Pentecostalismo les ofrece normas de conducta, una participación activa dentro de la organización, modifica las vidas de los creyentes, los dota de prestigio social, crea vínculos comunitarios, propicia una relación muy cercana entre dirigentes y congregación; el acceso a las experiencias sacras se generaliza; se canalizan demandas sociales por vías rituales (2006:187).

El Reino de Dios es concebido espacialmente y como una dinámica de inversión de poderes fácticos y no como una forma de convivencia donde se vive una lógica diferente a las sociedades contemporáneas. Según Paulsen:

Es por esto que sin importar la condición que presenten los individuos en la sociedad, si el proceso de construcción del espacio inevitablemente deviene en relación de fuerzas de dominación, es menester esperar que hasta los espíritus más dominados ejerzan al menos una de las pocas facultades humanas que le van quedando en el círculo de su localidad, la organización y construcción de su propio espacio pertrechado para los avatares de la sobrevivencia diaria, en un mundo cuya única propuesta espacial, no está 'hecha a su medida' (2005).

Estas y otras imágenes bíblicas urbanas son interpretadas y asumidas por los creyentes pentecostales desde su propia experiencia de la ciudad. Su visión teológica pasa por el lente de una hermenéutica eminentemente urbana. La ciudad y sus espacios son referentes primarios en su forma de concebir lo sagrado y de formular su esperanza cristiana.

IV. COMPONENTES SOCIO-TEOLÓGICOS DE LA ARQUITECTURA PENTECOSTAL

En el pentecostalismo los componentes sociales y los teológicos están indisolublemente ligados en la comprensión y construcción de sus lugares para el culto, o templos. La visión teológica pentecostal está mediada por la pertenencia social y las experiencias socio-urbanas propias de los creyentes pentecostales. A su vez, sus experiencias religiosas son la principal fuerza de motivación para transformar sus condiciones sociales adversas, incluyendo los espacios materiales donde desarrollan su vida, al menos en muchos casos. Por ello, la arquitectura pentecostal solo puede ser adecuadamente comprendida tomando en consideración ambos aspectos, lo social y lo religioso, tanto de manera independiente como en sus intrínsecas relaciones de interdependencia. En las próximas líneas se presentan sintéticamente algunos de los argumentos desarrollados con mayor amplitud en otros trabajos, aunque también agregando nuevas intuiciones y observaciones.

Hay que plantear tres convicciones teológicas que son muy importantes en el ideario pentecostal, en relación a su comprensión y construcción de sus espacios para el culto, las que están muy ligadas entre sí, dos de ellas procedentes de una lectura literalista de la Biblia y una herencia de sus raíces o influencias protestantes. La primera de ellas es la ya referida convicción de que la presencia de Dios o del Espíritu Santo santifica los espacios y las personas. Los creyentes pentecostales se saben llenos de la presencia de Dios, o al menos "tocados" por ella, así que su vida se ha transformado en una vida santificada, consagrada para mantenerse en relación con lo divino. La persona creyente, habitada por esa

presencia divina, es ahora también sagrada, ha sido transformada en espacio sacralizado, apartado del “mundo” en su esencia, aunque no en su materialidad. Dos textos bíblicos importantes en el ideario pentecostal son los siguientes:

¿O no saben que su cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en ustedes y han recibido de Dios, y que no se pertenezcan? ¡Han sido bien comprados! Glorifiquen, por tanto, a Dios en su cuerpo (1 Corintios 6, 19-20).

Así pues, ya no son extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor, en quien también ustedes con ellos están siendo edificados, para ser morada de Dios en el Espíritu (Efesios 2, 19-22).

En esa lógica, también los espacios donde se celebra el culto son espacios sagrados, pues ahí se manifiesta la presencia de Dios, de acuerdo a la interpretación que hacen del texto bíblico: “Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mateo 18, 20). Por ello, aunque los protestantes y los pentecostales no creen que haya espacios que *per se* sean sagrados, sí creen que la presencia divina y, en menor grado, la presencia de la comunidad creyente santificada, pueden otorgar cualidad sacra al lugar donde se realiza el servicio religioso. La cualidad de santidad la conciben como un poder que puede irradiarse, que al ser tan abundante se desborda y tiende a extenderse.

En segundo lugar, una convicción central –particularmente de las más valiosas– es la percepción pentecostal del cuerpo humano como habitáculo de la divinidad. El espacio más sagrado es la misma persona humana, “morada del Espíritu Santo”, canal de bendición para otras personas, receptor de la redención y destinado a una “vida abundante” (Juan 10, 10) en su existencia terrena y en la prometida existencia celestial. Esta convicción es una tremenda fuerza generadora de autoestima y la base para restructurar la personalidad de los creyentes pentecostales, que de haber sido pobres, excluidos sociales, frecuentemente enfermos, alcohólicos, “don nadie” o “doña nadie”, ahora se conciben como hijas e hijos de Dios, o del Rey, como expresan con frecuencia en sus cantos y acciones de gracias. Por eso el culto pentecostal no es la congregación de los excluidos sociales, sino la asamblea de las elegidas y los elegidos de Dios. Una reunión de gente tan magnífica no requiere un lugar físico magnífico para celebrar su fe y agradecer su experiencia de salvación (en lo cual no se deja de percibir cierto sentido paradójico). Todas las personas reunidas son sacerdotisas y sacerdotes de Dios, quienes no requieren mediaciones humanas ni materiales para acceder a la divinidad, sino más bien ellas pueden desempeñar ese papel mediador para otras personas. El pentecostalismo concretiza

así en su experiencia cíltica y en su vida cotidiana, un aspecto de lo que la teología de la Reforma, en su vertiente luterana, postuló como “el sacerdocio universal de todos los creyentes”.

En tercer lugar, debe mencionarse la herencia teológica de la Reforma protestante en la actitud pentecostal respecto a los templos. La teología protestante se ha manifestado siempre ambigua respecto a los lugares de culto (Beier 1995). Los principales reformadores tenían aprecio por el espacio de culto como lugar de reunión de la comunidad para escuchar la predicación de la Palabra y recibir los sacramentos. Coincidían en atribuirle a estos espacios un valor pragmático superior a su valor religioso. Martín Lutero, por ejemplo, escribió en una colección de sermones del año 1526: “No hay otro motivo para construir iglesias sino para que los cristianos se reúnan, oren, escuchen la predicación y puedan recibir los sacramentos”. Varios años más tarde, Lutero se mantenía en sus convicciones, como se desprende de la siguiente afirmación:

En las iglesias no acontece nada aparte de que nuestro amado Señor mismo habla con nosotros por medio de su santa palabra y, a su vez, nosotros hablamos con él por medio de la oración y el canto de alabanza (Luther 1926:162).

Lutero limitó el valor del templo al concebirlo solo como el espacio necesario para el culto religioso y no le concedió un valor sacro en sí mismo. Juan Calvino fue aún más radical y rechazó la mediación de las imágenes y cualquier otro factor sensitivo como mediación de lo sagrado. En los primeros años de la Reforma se continuó la costumbre medieval de usar los templos cristianos también para actividades profanas como la enseñanza secular, el almacenamiento de víveres, las asambleas ciudadanas o la realización de transacciones comerciales. Desde el punto de vista social, las iglesias eran la única posibilidad para reuniones comunales, las cuales no solo eran de carácter religioso, sino principalmente social (Grünberg 2003:169-70). En tiempos difíciles, como durante las guerras, ellas eran un refugio seguro para la población.

Reformadores del ala radical, como Tomás Münzer, negaron al espacio de culto cualquier valor sacro independiente de la comunidad celebrante y los sacramentos. La espiritualidad anabaptista valoró más la vivencia individual de la fe que la intermediación de la razón en su práctica religiosa. Reconoció la eficacia de los rituales litúrgicos y de la celebración de los sacramentos en relación estrecha con la comunidad, pero como independientes al lugar mismo de la celebración. Desplazó, pues, el valor religioso y espiritual del exterior del espacio material al espacio interior de cada individuo (Beier 1995). Esta herencia teológica y litúrgica está presente aún con mucha fuerza en el pentecostalismo.

A partir de este sustrato socio-teológico básico es posible entender otros aspectos de la arquitectura pentecostal, pues en general se derivan de forma directa o indirecta de estas tradiciones protestantes. Las determinantes socioculturales de las comunidades pentecostales (proveniencia de los estratos sociales más bajos; un pasado religioso católico al que pretenden negar; una experiencia negativa de la ciudad y sus lógicas organizativas; etc.) y sus herencias religiosas (provenientes de la Reforma, aunque mediadas por las iglesias evangélicas; del catolicismo popular; en ocasiones de las religiones regionales no cristianas, como las indígenas o afrobrasileños; etc.) se dan cita para conformar el universo religioso pentecostal. La arquitectura pentecostal, en su aparente sencillez, es el resultado de una religiosidad también aparentemente sencilla, pero que en realidad es el complejo resultado de diversas influencias y diferentes procesos de transformación (Chiquete 2006:178-81).

Más que descubrir la presencia divina en un espacio y construir un templo para señalizar esa presencia (Eliade 1984), el pentecostal construye sus templos de acuerdo a criterios pragmáticos, como lugares necesarios para reunirse a celebrar el culto y otras actividades comunitarias, protegidos de la lluvia o el sol. No construye templos en obediencia a una revelación, por el descubrimiento de una hierofanía, sino respondiendo a una necesidad comunitaria. La única hierofanía que acepta es la de la presencia del Espíritu Santo en cada creyente o en medio de la comunidad celebrante (Chiquete 2006:198-201).

El templo entre los pentecostales desempeña importantes funciones sociales. No debe olvidarse que la mayoría de los creyentes pentecostales habita en espacios reducidos y periféricos. La reunión en el templo es también la posibilidad de salir de la periferia espacial y existencial para ingresar a un espacio construido y social más amplio y significativo. Anota P. Beier:

Poco se ha tratado la importante función social de las construcciones eclesiásticas, que consiste en que también las iglesias deben ofrecer oportunidad para fiesta, celebración y encuentro, ya que la mayoría de los miembros de nuestras comunidades están muy limitados en sus espacios de vivienda, por lo cual la invitación a la iglesia también es un llamamiento a salir de la prisión de las cuatro paredes para ir a un espacio mayor (1995: 42).

Ir al templo es también enlazarse a una red de relaciones amplias donde el estatus personal se modifica casi de manera automática, donde se valorará a la persona de acuerdo a su ejemplo de vida cristiana y el ejercicio de sus dones carismáticos. Por ello tiene implicaciones religiosas y sociales, las cuales casi siempre van de la mano.

Como los espacios construidos y las actividades en ellos desplegadas tienen una incidencia directa en las conductas humanas, los pentecostales tienen que aprender a conducirse ante estas nuevas relaciones generadas al interior del templo. Ahí se habla de otro modo, se siente diferente, los estatus sociales son trastocados, las valoraciones afectadas. Ahora hay que actuar de acuerdo a nuevas normas, lo cual significa iniciar un proceso pedagógico que incide en la autovaloración religiosa y en el reconocimiento social. La visita al templo y lo que ahí acontece afecta entonces no solo la conducta individual, sino también las reglas sociales, de las cuales algunas se refuerzan mientras otras pierden su vigencia (los hombres lloran, los tristes ríen, personas de poca relación se tocan, marginados sociales se ponen en el centro de la atención, etc.).

En el imaginario pentecostal, el espacio de culto o templo es transformado en su esencia, al convertirse en lugar de encuentro con la divinidad. Adquiere una sacralidad temporal, la que es determinada por la función religiosa que cumple. Al mismo tiempo, los individuos que se convierten en comunidad celebrante también experimentan una transformación profunda: los campesinos, obreros, amas de casa, estudiantes, etc., son ahora parte del cuerpo de Cristo, son morada del Espíritu Santo, son un “espacio de santidad”, aún más importantes que el templo material mismo. La transformación del espacio material y la transformación del espacio humano acontecen de manera mutua, se afectan positivamente, se transforman de manera simbiótica. La arquitectura pentecostal y la comunidad pentecostal son así milagros sociales y milagros religiosos; juntos experimentan una “metamorfosis sagrada”.

V. CONCLUSIONES

Evidentemente un tema como el aquí esbozado no puede darse por acabado, pues apenas se inicia su investigación. Por ello, esta “conclusión” solo pretende recoger un par de observaciones ya expuestas y generar inquietudes de investigación para seguir profundizando en el asunto.

El estudio de la composición y las dinámicas sociales del pentecostalismo son indispensables para comprender mejor la arquitectura que producen, así como su comprensión y vivencia de la ciudad y sus espacios urbanos. En nuestras ciudades latinoamericanas, tan marcadas por los símbolos religiosos católicos como las catedrales y otras iglesias, generalmente de estilos barroco o neoclásico, los símbolos del poder político, del poder militar y del poder económico, los pentecostales responden con una simboliza-

ción procedente de los márgenes, de los “sin poder” desde las categorías dominantes, que funciona más como negación de lo existente que como elaboración de otros símbolos de poder que puedan concurrir con los existentes. Según Paulsen:

[Los pentecostales] estructuran un espacio social de acuerdo a una concepción de la actividad humana totalmente diferente a la dominante en dicha ciudad, que les permite resistir los embates de un medio social que les es hostil y les asegura a la vez, la supervivencia mediante relaciones sociales que no se fundamentan en la centralidad de la producción, sino en la solidaridad y en una idea de comunidad que escapa a los cánones de una sociedad dominada por la tradición Católica y un Estado en Forma (2005).

Los símbolos pentecostales son de orden religioso, simbólico y arcano. Se elaboran por la negación de los existentes al tratarlos con indiferencia, ignorarlos o negarlos. Así, le roban existencia y eficacia.

En lo urbano, los templos pentecostales surgen en diferentes espacios, generalmente en los márgenes, y luego van avanzando hacia zonas más céntricas, a medida que las comunidades también van accediendo a otras posibilidades económicas y sociales. También debe tenerse presente que en sociedades donde el pentecostalismo ya se ha convertido en un referente social, en una verdadera concurrencia religiosa, su arquitectura se ha vuelto visualmente presente en el orden urbano. Un ejemplo de ello es la Catedral Evangélica, en Santiago de Chile, iglesia matriz de la Iglesia Metodista Pentecostal, o los diferentes lugares de reunión de la neopentecostal Iglesia Universal del Reino de Dios³, en Brasil. Pero estos son casos especiales, pues el pentecostalismo sigue siendo una religiosidad popular y su arquitectura una arquitectura popular, que surge principalmente en las zonas urbanas periféricas de las ciudades latinoamericanas.

La pentecostal es una arquitectura pragmática, que busca dar respuestas constructivas a una liturgia centrada en la emotividad y la experimentación carismática, pero que no tiene confianza en la dimensión óptica de la liturgia. En la liturgia pentecostal, oír y sentir son más relevantes que ver y meditar. Sus espacios no son mediadores de la experiencia religiosa, sino solo contenedores de ella, marcos espaciales de referencia. Además, son espacios temporales destinados a la caducidad, para el tiempo que la comunidad creyente tiene todavía que vivir en “este mundo”. Son espacios que tienen que ser flexibles, adaptables a circunstancias variables dentro de las comunidades, como el crecimiento de la membresía, generalmente acelerado, o la necesidad de nuevos salones para la escuela dominical, oficina

³ Dos excelentes estudios sobre esta organización pertenecen a L. S. Campos (1999) y J. C. Schmidt (2006).

pastoral u otros. Son espacios sociales, de encuentro y convivencia, por ello deben ser apropiados para que sus visitantes “se sienten en casa”, cómodos, no extraños en ellos.

El creyente pentecostal viene generalmente de la tradición católica y su experiencia pecaminosa previa a su conversión, la liga a esta religiosidad. Por ello, para reforzar su presente de bendición, niega su pasado y el mayor referente de ese pasado: el catolicismo y sus símbolos, siendo los más visibles los templos y la simbólica que contienen. Eso explica en parte que los pentecostales en su arquitectura intenten ser lo menos católicos posible, con una arquitectura vaciada de símbolos, ni siquiera la cruz o el uso de veladoras es tolerable. Es una negación por contraste, por el silenciamiento (Chiquete 2006).

También en lo urbano es perceptible esta actitud pentecostal, pues también en la ciudad el poder visual y simbólico del catolicismo es muy fuerte. Por ello el pentecostalismo extiende su simbólica de negación a esta dimensión. Los templos pentecostales surgen en zonas discretas, periféricas, camuflados con el resto de las construcciones de la población pobre, poco visibles. Esta homogenización con el entorno urbano puede ser entendida como una renuncia al ejercicio del poder visual sobre la ciudad, contrastando con la práctica católica en América Latina. ¿Seguirá vigente esta práctica en 20 o 30 años, cuando el pentecostalismo sea la religión mayoritaria del continente?

REFERENCIAS

- Alvarado L., Gilberto. 2006. *El poder desde el espíritu. La visión política del pentecostalismo en el México contemporáneo*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Anaya D., Juan. 1996. *El templo en la teología y la arquitectura*. México: Universidad Iberoamericana.
- Barrios, Angélica. 2007. “¿Ser comunista o pentecostal? Respuestas sociales en el contexto de modernización en las periferias urbanas de Santiago a finales de los 50.” Trabajo inédito. Santiago: Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas.
- Bartleman, Frank. 2006. *Azusa Street. El avivamiento que cambió el mundo*. Buenos Aires: Peniel, 2a. edición.

-
- Beier, Peter. 1995. "Über die Schwierigkeiten der Protestanten, mit Räumen umzugehen". Pp. 39-45 en *Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht*, editado por R. Bürgel. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Campos, Leonildo S. 1999. *Teatro, templo e mercado. Organização e marketing de un empreendimento neopentecostal*. Petrópolis; São Paulo; São Bernardo do Campo: Vozes/UMESP, 2a. edição.
- Chiquete, Daniel. 2006. *Silencio elocuente. Una interpretación teológica de la arquitectura pentecostal*. San José, Costa Rica: CETELA.
- _____. 2007. *Haciendo camino al andar. Siete ensayos de teología pentecostal*. San José, Costa Rica: Centro Cristiano Casa de Vida.
- Dayton, Donald W. 1987. *Theological Roots of Pentecostalism*. Metuchen, N. J.; Londres: The Scarecrow Press.
- Eliade, Mircea. 1984. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt: Insel Verlag.
- Grünberg, Wolfgang. 2003. "Was ist eine Kirche-Wahrzeichen, Versammlungsraum, Gotteshaus?". Pp. 158-179 en *Räume riskieren. Reflexion, Gestaltung und Theorie in evangelischer Perspektive*, editado por W. Grünberg. Schenefeld: EB-Verlag.
- _____. 2004. *Die Sprache der Stadt. Skizzen zur Großstadtkirchen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Lalive D. 'Epinay, Christian. 1968. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del pentecostalismo chileno*. Santiago: Ediciones del Pacífico.
- Luther, Martin. 1926. *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakramenten* (1525), WA XVIII. Berlin: Luther-Studien Reihe.
- Orellana, Luis. 2006. *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile, 1909-1932. Tomo 1*. Concepción: CEEP Ediciones.
- Paulsen, Abraham. 2005. "Los espacios de redención en la ciudad contemporánea. Aproximaciones al avivamiento pentecostal de 1909 en Valparaíso, Chile". *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 194: 100.
- Pfeiffer, Günter. 1999. "Raum und Psychologie. Anmerkungen aus der Sicht eines Architekten". Pp. 11-35 en *Raumerfahrungen. Raum und Transzendenz. Beiträge zum Gespräch*

zwischen Theologie, Philosophie und Architektur, Bd. 1., editado por D. Ansorge, Ch. Ingenhoven y J. Overdiek. Münster: LIT.

Richter, Klemens. 1999. "Heilige Räume. Eine Kritik aus theologischer Perspektive". Pp. 82-100 en *Raumerfahrungen. Raum und Transzendenz. Beiträge zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Architektur, Bd. 1.*, editado por D. Ansorge, Ch. Ingenhoven y J. Overdiek. Münster: LIT.

Rosendahl, Zeny. 1996. *Espaço e religião. Uma abordagem geográfica*. Río de Janeiro: UERJ/NEPEC.

Schmidt, João C. 2007. *Wohlstand, Gesundheit und Glück im Reich Gottes. Eine Studie zur Deutung der brasilianischen neupfingstlerischen Kirche Igreja Universal do Reino de Deus*. Berlín: LIT.

Synan, Vinson. 2005. *El siglo del Espíritu Santo. Cien años de renuevo pentecostal y carismático*. Buenos Aires: Peniel.

Weber, Max. 1969. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.