

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO**



**PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ**

“Cultura y conversión pentecostal: individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima. El caso del *Centro Misionero Ríos de Agua Viva* de San Juan de Lurigancho”.

Tesis para optar el Grado de Doctor en Antropología

**Presentada por
José Manuel Sánchez Paredes**

ASESORA

Dra. Catalina Eugenia Romero Cevallos De Iguiñiz

JURADO

**Dr. Oscar Espinosa
Dr. Luis Mujica
Dra. Veronique Lecaros
Dr. Victor A. Huerta-Mercado**

**LIMA - PERU
2018**

RESUMEN

La cuestión fundamental que plantea la tesis son las causas de la persistencia, arraigo y difusión del pentecostalismo en algunos sectores populares urbanos peruanos, especialmente entre los más pobres. Se plantean nuevas respuestas a esta vieja pregunta centradas en el papel que el cuerpo y las emociones tienen en la centralidad que el pentecostalismo da al individuo en este sistema religioso. Las prácticas rituales, las creencias, discursos, formas de integración, participación y demás elementos del sistema pentecostal actúan sobre los mecanismos simbólicos de la individuación para redefinir las percepciones, concepciones y relaciones de los pentecostales respecto de sus propios cuerpos. Se plantea que, como resultado de un proceso de “transformación”, más que de “conversión”, el pentecostal, consciente e inconscientemente, hace del cuerpo un centro fundamental de su nueva condición e identidad religiosa, legitimándola mediante el bautismo en el Espíritu la su efusión de dones carismáticos que sacraliza su corporalidad, y sosteniéndola mediante el nutrido y riguroso sistema de normas éticas para el cuidado y control de la conducta, del cuerpo y de la persona en la vida cotidiana. La eficacia de dicha ética pentecostal radica en su fuerte dimensión emocional, al mismo tiempo que moral, en tanto que el miedo y temor a retornar a la vieja condición social y religiosa de procedencia, otorgan al cuidado del cuerpo, “templo espiritual”, un papel central en la vida personal y social. Esta es una condición funcional a sectores que encuentran en el cambio pentecostal un medio de ascenso y “mejora” social. La tesis muestra que, en el fondo, es relativa la oposición del pentecostalismo al catolicismo y cultura popular peruanos, ya que ambas culturas religiosas comparten símbolos y emociones sobre las que construyen sus imaginarios. En este sentido, creencias como las del diablo, fantasmas, aparecidos, espectros, entre otras, son extremadamente importantes en la construcción de la cultura pentecostal y son, además, parte del vínculo del pentecostalismo con el catolicismo popular. Dichas creencias tienen un sentido y significado social y político que reflejan los mundos sociales en oposición y disputa. Se concluye que el éxito del pentecostalismo en los sectores que lo asumen radica en su capacidad de articulación simbólica de dos mundos sociales en tensión, mediante una cultura pentecostal que se centra en el individuo y le da centralidad al cuerpo en el proceso de cambio religioso. La investigación describe y analiza el proceso de surgimiento, desarrollo y transformación de una iglesia pentecostal del distrito popular de San Juan de Lurigancho en donde se observa esta compleja transformación individual de los pentecostales. Se ha considerado además otros distritos y zonas populares para efectos de comparación. El método empleado ha sido el etnográfico con observación participante y su enfoque es fundamentalmente cualitativo, centrado en narrativas e historias de vida, entrevistas en profundidad, cuestionarios y encuestas.

Palabras clave: *pentecostalismo, cuerpo, emociones, miedo, diablo, símbolos, conversión, dones espirituales.*

SUMMARY

The fundamental question of the thesis is the causes of the persistence, rootedness and diffusion of Pentecostalism in many popular urban sectors of Peru, especially among the poorest. There are new answers to this old question centered on the role that the body and emotions have in the centrality that Pentecostalism gives to the individual in this religious system. Ritual practices, beliefs, discourses, forms of integration, participation and other elements of the Pentecostal system act on the symbolic mechanisms of individuation to redefine the perceptions, conceptions and relations of the Pentecostals with respect to their own bodies. It is argued that as a result of a process of "transformation", rather than "conversion", the Pentecostal consciously and unconsciously makes the body a fundamental center of its new religious identity and identity, legitimizing it through baptism in the spirit and its production of charismatic gifts that sacralizes its corporeality, and sustaining it through the rigorous and nourished system of ethical norms for the care and control of the conduct, body and person in daily life. The efficacy of the Pentecostal ethic lies in its strong emotional and moral dimension, while the fear of returning to the old social and religious condition of origin, give to the care of the body, "spiritual temple", a central role in personal and social life. This is a functional condition to sectors that find in Pentecostal change a way of promotion and social "improvement". The thesis shows that, in fact Pentecostalism's opposition to peruvian catholicism and popular culture is relative, since both religious cultures share symbols and emotions on which they construct their imaginaries. Beliefs such as the devil, ghosts, specters, among others, are extremely important in the construction of Pentecostal culture and are also part of the link between Pentecostalism and popular Catholicism. Such beliefs have a social and political meaning that reflect the social worlds in opposition and dispute. It is concluded that the success of Pentecostalism in the sectors that assume it lies in its capacity of symbolic articulation of two social worlds in tension, through the Pentecostal culture that focuses on the individual and gives centrality to the body in the process of religious change. The research describes and analyzes the process of emergence, development and transformation of a Pentecostal church in the popular district of San Juan de Lurigancho where this complex individual transformation of the Pentecostals is observed. Other districts and popular areas have also been considered for comparison purposes. The method used has been the ethnographic with participant observation and its approach is fundamentally qualitative, centered on narratives and life histories, in-depth interviews, questionnaires and surveys.

Keywords: *Pentecostalism, body, emotions, fear, devil, symbols, conversion, spiritual gifts.*

AGRADECIMIENTOS.

Esta tesis doctoral completa un ciclo muy importante en mi formación y carrera académica y profesional y, como toda investigación antropológica, además de su valor científico y personal, por su tema, contenido y relaciones sociales involucradas tiene un aspecto muy humano y hasta existencial. Su culminación plantea una mirada hacia atrás, para ver en el camino recorrido durante tantas e interminables madrugadas de trabajo lo mucho que les debo a mi familia, amigos y colegas el haberlo logrado. No es posible mencionar y agradecer aquí a todas las personas que debiera en este momento, por eso me limito, en primer lugar a agradecer a mi familia, a mis padres cuya memoria agradecida mantuve en todos estos años, ellos apoyaron sin reparos mi vocación y carrera elegida. A mi querida y única familia, Gina, mi esposa, a Gonzalo e Ivanita, mis hijos, a ellos les sacrifiqué muchas vacaciones, veranos y tantos momentos especiales por la “bendita” tesis; sin su paciencia y comprensión no podría haberla terminado.

Agradezco a mis asesores. En primer lugar y postumamente a Manuel Marzal, SJ., maestro, colega y amigo; él me asesoró los primeros años hasta su fallecimiento y a sus indicaciones iniciales me aferre tenazmente. A mi colega, la Dra. Jeanine Anderson por “adoptarme” como asesorado hasta su jubilación. Mi colega y amiga la Dra. Catalina Romero fue quien finalmente me ayudó a cerrar esta etapa académica. Con ella y con Manuel creamos hace varios años el SIER, Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Religión en donde fueron madurando muchas de las ideas contenidas hoy en la tesis. Una mención muy especial a la Dra. Elsa Tueros, colega, amiga y compañera de comunidad, por su permanente confianza, aliento y certeza en que este momento llegaría. Al Mag. Felix Anchi Aguado quien me asistió muy eficazmente en la última fase del Trabajo de Campo en San Juan de Lurigancho y Ate-Vitarte.

Un especial agradecimiento a mi *Alma Mater*, la PUCP y al Departamento de Ciencias Sociales, al que pertenezco. Varios de sus Jefes de departamento me apoyaron con algunas solidarias descargas lectivas que me ayudaron a avanzar la tesis temporalmente lejos de las arenas de las aulas. Juan Ansion, Norma Füller, Patricia Ruiz Bravo, Aldo Panfichi y Alejandro Diez, todos ellos colegas pero sobre todo amigos, tienen mi agradecimiento. Agradezco a DARAP por concederme su permanente apoyo y desde luego a mi colega y amigo Oscar Espinosa, Coordinador del Pos Grado de Antropología, a quien debo el aliento e impulso decisivos cuando veía lejana la meta.

Finalmente, mi entrañable agradecimiento a mis amigos pentecostales del CAMRAV, la iglesia Rios de Aguas Viva, de San Juan de Lurigancho. Ellos me abrieron las puertas de su iglesia permitiendo que ingresara en sus vidas, en su mundo, en sus vivencias más sentidas, en sus tristezas, alegrías; ellos compartieron conmigo sus esperanzas, su visión religiosa de la vida y del mundo y, sobre todo, su amistad y respeto, más allá de nuestras respectivas identidades religiosas. A ellos mi agradecimiento.



A la memoria de mis padres

CONTENIDO

Agradecimientos	4
Presentación	12
Introducción	15
1) El tema y el objeto de estudio	16
2) Preguntas centrales de investigación	20
3) Objetivos de la investigación	21
4) Hipótesis de trabajo	23

PRIMERA PARTE	
<i>APROXIMACIÓN TEÓRICO METODOLÓGICA</i>	25

Capítulo 1	El pentecostalismo en el Perú: panorama histórico, balance de estudios y estado de la cuestión pentecostal.	26
1.1	A tecedentes en el cristianismo primitivo	26
1.2	El pentecostalismo en el mundo	27
1.3	Evangelismo y pentecostalismo en el Perú	29
1.4	Crecimiento evangélico y pentecostal en Latinoamérica y el Perú	33
1.5	Resumen: el pentecostalismo en contexto	37
1.6	Balance y estado de la cuestión sobre pentecostalismo	38
1.6.1	Estudios del pentecostalismo en Latinoamérica	39
1.6.2	Estudios del pentecostalismo en Perú	44
1.6.3	Resultados del balance del pentecostalismo en Perú y mundo	53
Capítulo 2	Marco teórico general de la investigación y estado de la cuestión teórica.	54
2.1	¿Por qué la perspectiva del cuerpo y la persona en un tema de religión?	55
2.2	Estado de la cuestión teórica de este estudio. Religión, cuerpo, persona y emociones	56
2.2.1	Cuerpo y persona como objeto de las Ciencias Sociales	56
2.2.2	Debates en Ciencias Sociales sobre las nociones de persona y cuerpo	58
a)	La persona en el debate antropológico	58
b)	El cuerpo en el debate antropológico	60
c)	Cuerpo y <i>embodiment</i> ¿Qué se debe estudiar?	67
2.3	Aportes de la actual sociología del individuo	69
2.4	Conversión, cambio y transformación religiosa	72
2.5	Religión, cuerpo y emociones	80
2.6	Sufrimiento, cuerpo y conflictos personales y sociales	82
2.6.1	Sufrimiento, concepto y enfoques	83
a)	Sufrimiento social: perspectivas personales y sociales	85
b)	Sufrimiento social y modernidad	88
2.6.2	Religión, teodicea, cuerpo y sentido del sufrimiento humano	91

Capítulo 3	Estrategias metodológicas: un estudio cualitativo de casos específicos.	95
3.1	El diseño original y la opción cualitativa	95
3.1.1	¿Por qué un diseño flexible?	95
3.1.2	¿Por qué etnográfico?	96
3.1.3	¿Por qué un enfoque cualitativo?	97
3.1.4	¿Por qué el estudio de casos?	98
3.2	Lugares y sectores seleccionados para el estudio	99
3.3	El Trabajo de Campo y sus vicisitudes	101
3.4	Las técnicas de recopilación de datos	103
3.4.1	Observación participante	104
3.4.2	Historias de vida	104
3.4.3	Entrevista en profundidad	105
3.4.4	Entrevista semi-estructurada	106
3.4.5	Observación estructurada.	106
3.4.6	Encuesta	106
3.4.7	Fotografía y grabación	107
3.4.8	Recopilación documental	108
Capítulo 4	Marcos sociales, sectores, grupos e iglesias estudiados.	109
4.1	Distritos comprendidos en el estudio	110
4.1.1	San Juan de Lurigancho	110
4.1.2	Independencia y Ate	115
4.1.3	Procesos históricos	119
4.1.4	El marco religioso de los distritos	121
4.2	Iglesias y grupos pentecostales estudiados	123
4.2.1	Iglesias evangélicas pentecostales	124
	a) <i>El Centro Apostólico y Misionero Ríos de Agua Viva CAMRAV (SJL.)</i>	124
	b) <i>Iglesia Cristiana Pentecostés del Perú (Ate-Vitarte)</i>	124
	c) <i>Iglesia Misión Evangélica Emmanuel. (Ate-Vitarte)</i>	125
	d) <i>Iglesia “La Hermosa”, Asambleas de Dios del Perú (Ate-Vitarte)</i>	125
4.2.2	Los grupos católicos carismáticos	126
	a) <i>Grupo carismático Católico “Emmanuel”, El Ermitaño (Independencia)</i>	126
	b) <i>Grupo carismático Católico “Cristo Jesús”, Santa Clara (Ate-Vitarte)</i>	126
4.3	Características sociológicas de los pentecostales evangélicos	127
4.3.1	La iglesia Centro Misionero Ríos de Agua Viva, San Juan de Lurigancho	127
4.3.2	Los grupos pentecostales en Ate-Vitarte	130
4.4	Características sociológicas de los carismáticos católicos	136

**SEGUNDA PARTE.
DEL GRUPO AL INDIVIDUO**

142

Capítulo 5	Del grupo al individuo I: El Centro Apostolico y Misionero Rios de Agua Viva (SJL). Carisma Vs. Institucion.	143
-------------------	---	-----

5.1	Una historia del proceso social del CAMRAV de San Juan de Lurigancho	143
-----	--	-----

5.2	Orígenes, desarrollo y cambios sociológicos en el CAMRAV	144
5.2.1	Nace una iglesia pentecostal de origen migrante en SJL	145
5.2.2	La iglesia se asimila a las Asambleas de Dios del Perú	149
5.2.3	Conflictos normativos y jerárquicos con las Asambleas de Dios	152
5.2.4	Crisis de autoridad y transición a la autonomía institucional	156
5.2.5	Renovación pastoral y espiritual y ruptura con las ADDDP: nace la iglesia CAMRAV	157
Capítulo 6	Del grupo al individuo II: El sistema religioso del CAMRAV. Renovación pentecostal y revitalización del individuo en SJL.	164
6.1	Fundamentos doctrinales del pentecostalismo	165
6.1.1	Fundamentalismo bíblico	165
6.1.2	Doctrina trinitaria y cristológica	166
6.1.3	Conversión y salvación humana por la fe y la gracia	166
6.1.4	La promesa del Bautismo en el Espíritu Santo y sus dones	166
6.1.5	La capacidad de sanar y hacer milagros	167
6.1.6	El demonio existe y está al acecho	168
6.1.7	Una ética pentecostal puritana	169
6.1.8	El final de los tiempos se acerca: creencias escatológicas	170
6.1.9	Iglesia comunitaria al estilo neotestamentario y apostólico	170
6.2	La reinterpretación del modelo doctrinal en “Ríos de Agua Viva”	171
6.2.1	La ideología ¿Cómo se define a sí mismo el CAMRAV?	172
6.2.2	La organización y el funcionamiento religioso	176
	a) Movimiento celular: misión y liderazgo pentecostal	176
	b) Iglesia celular ¿En qué consiste?	177
	c) Iglesia misionera ¿Por qué?	179
	d) Iglesia apostólica	180
6.2.3	Sistema de acción: resocialización e individuación del creyente convertido	180
6.2.4	Las células y la formación de líderes	183
6.3	Las creencias religiosas en el CAMRAV	185
6.4	La práctica ritual y la experiencia espiritual	191
6.4.1	El bautismo en el Espíritu	192
6.4.2	El Encuentro	193
6.4.3	Otras celebraciones	194
	a) Semana Santa	194
	b) Navidad	195
	c) Bautismo cristiano (de agua)	195
	d) Santa Cena	195
Capítulo 7	De la masa al individuo. Sufrimientos del cuerpo y del alma en las narrativas de la transformación pentecostal.	196
7.1	Sufrimiento, individuación y transformación pentecostal	196
7.2	Narrativa como método	197
7.3	Narrativas de sufrimiento, conversión pentecostal y proceso carismático católico	199
7.3.1	Condición religiosa inicial. Mi vida antes de ser pentecostal	200
7.3.2	Mi experiencia familiar de origen	204
7.3.3	Mi experiencia en el mundo: “era uno más... muy vacío”	208

7.3.4	Tomando conciencia de sí mismo y buscando salidas.	212
7.3.5	Mi conversión	214
7.4	Cuerpo y emociones en la transformación pentecostal	220

TERCERA PARTE		
DEL INDIVIDUO A LO SAGRADO. DOCTRINA, RITO Y PERSONA		227

Capítulo 8	Del hombre viejo al hombre nuevo: Un Encuentro personal con el Señor en la conversión pentecostal en SJL.	228
-------------------	--	------------

8.1	¿Qué es el Encuentro?	228
8.1.1	Aspectos básicos del Encuentro	230
8.1.2	Estructuras, secuencias, temas y dinámica ritual	231
8.1.3	El individuo como objetivo: estableciendo vínculos personales	234
	a) Unos temas centrados en la vida personal e individual	235
	b) Un discurso personalizado, dirigido en primera persona	235
	c) Unos textos bíblicos que “reflejan” situaciones personales	236
	d) Unos “testimonios” personales para los participantes	236
	e) Unos actos y gestos rituales centrados en la persona	236
8.2	El proceso del Encuentro	237
8.2.1	Entrando al Encuentro: separando a la persona del mundo	237
8.2.2	Del <i>hombre viejo</i> al <i>hombre nuevo</i> : renovación personal en el Encuentro	241
	a) Reconocerse como un hombre viejo	242
	b) Reconocer a los falsos ídolos	243
	c) Reconocer lo que destruye la mente	245
	d) Sexualidad, Biblia y Satanás	246
8.2.3	Sanando en el encuentro al hombre viejo	247
	a) El necesario Arrepentimiento del hombre viejo	248
	b) La Urgente Necesidad de sanidad interior	249

Capítulo 9	Rito, cuerpo, emociones y mística pentecostal. La experiencia del cambio personal desde sus narrativas.	253
-------------------	--	------------

9.1	Proceso ritual de transformación pentecostal. Etapas y contenidos	254
9.1.1	El rito del Perdón	254
	a) Preparación de la persona para el ritual	254
	b) Curando el rechazo	255
	c) ¿Quiénes sufren rechazo?	255
	d) ¿Efectos del rechazo en la persona?	255
	e) ¿Cuál es el remedio para curar el rechazo? El Perdón	255
	f) Ritualizando el perdón	256
9.1.2	El rito de la liberación: <i>limpiando la casa</i>	257
	a) ¿Qué es la liberación?	258
	b) ¿Quién es el enemigo?	258
	c) ¿Cuáles son las puertas abiertas al diablo?	258
	d) Consecuencias de las ataduras del diablo	258
	e) ¿Cómo derrotar a los demonios?	258
	f) ¿Quién necesita liberarse?	259

	g) Ritualizando la liberación: limpiar y purificar el cuerpo	259
9.1.3	El rito de la luz	261
9.1.4	El rito del Ágape	264
9.1.5	El Bautizo en el Espíritu. Preparación, estructura y contenidos	265
	a) La intercesión	266
	b) Las armas de la intercesión	266
	c) La oración y sus niveles	266
	d) La Guerra espiritual	267
	e) Santificación del <i>hombre nuevo</i> y <i>llenura del Espíritu Santo</i>	270
	f) Bautizados en el Espíritu Santo	270
9.2	Interpretando desde la antropología el largo y complejo proceso ritual de transformación pentecostal	273
9.2.1	El bautizo en el Espíritu desde el cuerpo, las emociones y la antropología	276
	a) Experiencia personal pero colectiva	280
	b) Experiencia extraordinaria, única e imprescindible	282
	c) Experiencia emocional, muy intensa y profunda	285
	d) El cuerpo: receptor y mediador de la experiencia	285
9.3	Elementos para una antropología de los fenómenos místicos	288
9.3.1	Visiones, sueños e imágenes: un marco antropológico	288

CUARTA PARTE.

RETORNO DEL INDIVIDUO A LO SOCIAL.

PERSONA, CUERPO Y EMOCIONES EN LA CULTURA Y ETICA PENTECOSTAL 291

Capítulo 10	Cultura, <i>Communita</i> y emociones entre los pentecostales “populares” de SJL. Ensayo de interpretación antropológica.	292
10.1	Cultura ¿concepto o realidad?	292
10.2	Pentecostalismo, símbolos culturales y emociones	294
10.3	Creencias en seres malignos: soportes culturales del pentecostalismo popular	298
10.4	Su cultura, comunidad y <i>liminalidad</i> en el pentecostalismo popular	304
	10.4.1 <i>Communita</i> pentecostal y expresión de emociones	305
	10.4.2 <i>Communita</i> pentecostal, alternancia social, adaptación religiosa y cultura	307
	10.4.3 <i>Communita</i> pentecostal, alternancia dialéctica y “campo” religioso	311
10.5	¿Es posible una interpretación estructuralista de la cultura pentecostal?	313
	10.5.1 Mitos pentecostales y sustentos simbólicos socioculturales	313
	10.5.2 Mito y ética pentecostales ¿fundamentos de un pensamiento “salvaje”?	316
Capítulo 11	Religión y sociedad. Ética, cuerpo y emociones en las representaciones sociales de los pentecostales de SJL.	324
11.1	Construyendo un marco interpretativo de la ética pentecostal	324
	11.1.1 Aproximación etnográfica a las bases de la ética pentecostal	325
	11.1.2 Centralidad simbólica del diablo	326
	11.1.3 El diablo, las emociones y el mundo social	327
11.2	El diablo y el mal en el mundo pentecostal	329
	11.2.1 “El diablo existe, es real, ¡está aquí!”	329
	11.2.2 El pecado y el mal en el mundo pentecostal	331

11.2.3	Causas del pecado: el diablo entre los pentecostales	336
11.2.4	El cuerpo como vehículo de la acción del diablo. Estrategias de defensa	338
11.2.5	El cuerpo y la posesión demoniaca	344
11.2.6	El cuerpo: templo y campo de batalla espiritual	347
11.2.7	Cuerpo y <i>habitus</i> pentecostal	349
11.3	Cuerpo, <i>habitus</i> y mundos socioculturales en la ética pentecostal	352
CONCLUSIONES		358
-	Conclusiones a nivel del tema y objeto planteados	358
-	Conclusiones a nivel teorico	360
-	Conclusiones a nivel metodologico	365
BIBLIOGRAFIA		367
ANEXOS		391
<i>Anexos:</i>	Instrumentos de recopilación de datos.	391
	1. Guías de entrevistas aplicadas a pentecostales.	391
	2. Encuestas aplicadas a pentecostales	393
<i>Anexos:</i>	Documentos del CAMRAV	395
	3. Acta de fundación de la Iglesia	395
	4. Acta de afiliación del CAMRAV a las ADDDP	396
	5. Fragmento de la historiad del CAMRAV escrita por sus propios fundadores.	397
	6. Mensaje al pentecostal después de participación en el Encuentro.	398
	7. Carta enviada al prticipante durante el Encuentro.	399
	8. Mensaje de renovación al recién convertido.	400
	9. Invitacion a participar en el Encuentro.	401

PRESENTACIÓN.

Esta tesis es resultado de un largo proceso de investigación antropológica, prolongada por diversos imponderables surgidos en el camino que tuvieron el efecto positivo de enriquecerla con una actualización bibliográfica y de datos etnográficos que abarca hasta el 2016 inclusive. Pero ¿Qué más se puede decir todavía del pentecostalismo? ¿Qué relevancia antropológica puede seguir teniendo?

Según los datos demográficos y estadísticos disponibles ¹, la filiación católica en el Perú ha descendido en casi un 13% en los últimos 40 años, con el consiguiente incremento de la población “evangélica” y de los que profesan “otras”. El principal factor de crecimiento evangelico es justamente el pentecostalismo en sectores populares urbanos, rurales campesinos y hasta entre poblaciones mestizas de la Amazonia. En tal sentido pensamos que el pentecostalismo tiene aún mucho que contarnos y ayudarnos a entender y explicar sobre los procesos de transformación social, cultural y religiosa en nuestro país y sobre los estilos de vida y formas de ver la realidad en algunos sectores populares peruanos ¿Por qué persiste una cultura religiosa que es enormemente opuesta a la que sirvió histórica y culturalmente para constituir al Perú como nación?

Con un fundamental propósito de objetividad científica, pero sin perder de vista la importancia de los estudios clásicos sobre pentecostalismo, esta tesis explora otros “territorios” conceptuales, distintos de aquellos clásicos que, etnocéntrica, valorativa y hasta ideológicamente, interpretaron al pentecostalismo como la religión de “los” pobres, socialmente “desmovilizadora” e ideológicamente “alienante”, con unas peculiares manifestaciones² que hacen dirigir la mirada al cielo en lugar de fijarla en este mundo, en donde están los problemas. Mas allá de cualquier interpretación a priori sobre el pentecostalismo, en primer lugar cedemos la palabra al propio pentecostal para que nos dé su versión y, en segundo lugar, la analizamos desde las perspectivas de la *persona*, el *cuerpo*, las *emociones*, los procesos de *individuación*, de *transformación religiosa*, de *construcción simbólica de significados*, entre otros, evitando reducir las muy complejas dimensiones del pentecostalismo a variables psicológicas, ideológicas o meramente religiosas.

Así, tratamos de ver el pentecostalismo como un fenómeno no solo religioso sino también social y cultural, condiciones en las que hay que buscar las raíces de su tenaz persistencia. Fenómenos como la glosolalia o don de lenguas, las visiones, las profecías, las curaciones milagrosas, las creencias en espíritus malignos y demoniacos, entre otros fenómenos, tan frecuentes entre los pentecostales, lejos de ser expresión “irracional” de una religión altamente espiritualizada y emocional, constituyen uno de los

¹ Últimos Censos de Poblacion. Ver el cap. 1 de esta tesis, *Crecimiento evangélico y pentecostal en Latinoamérica y el Perú*.

² Fenómenos como los de la mística pentecostal y sus manifestaciones: visiones, dones, extasis, glosolalia, etc. que tendrían un escaso valor interpretativo del impacto popular del pentecostalismo.

fundamentos sociales del pentecostalismo. Tras ellos hay que ver las representaciones con que los pentecostales construyen, ven y expresan su relación con el mundo social popular.

La tesis consta de once capítulos distribuidos en cuatro partes. La **Introducción** muestra los detalles formales de la investigación: el **tema**, el problema, el **objeto**, las **preguntas** así como los **objetivos**.

La **PARTE I**, teórica y metodológica, incluye un panorama histórico del pentecostalismo en el Perú así como un balance de estudios realizados y las dimensiones de su crecimiento. El Marco Teórico hace un balance y panorama de los estudios sobre cuerpo, persona, emociones, sufrimiento e individuación; la parte metodológica describe el proceso de selección y construcción del objeto de estudio, el diseño y enfoque metodológico asumido: cualitativo, etnográfico, comprensivo, así como la selección de técnicas y métodos utilizados. Además se indican los lugares en que se realizó el estudio. Un capítulo está dedicado a describir las características y detalles sociales, culturales y religiosos de los sectores sociales investigados, los distritos de San Juan de Lurigancho, Ate e Independencia. Se utiliza el método de las narrativas.

La **PARTE II**, “del grupo al individuo”, describe y analiza (caps. 5, 6 y 7) el proceso por el que la iglesia pentecostal estudiada crea las condiciones que favorecen un proceso de individuación en cuyo marco se producirán entre los pentecostales transformaciones enfocadas sobre el cuerpo y la persona; se describe el sistema religioso pentecostal de la iglesia estudiada, sus creencias y sistemas de prácticas rituales. El capítulo 7 analiza el proceso de transformación pentecostal, que se inicia desde las más tempranas etapas de socialización en la vida personal y familiar, destacándose situaciones de sufrimiento social y personal que desembocan en la necesidad de cambios radicales en la vida personal. En este proceso se generan las bases para los cambios en las nociones y percepciones del cuerpo y la persona.

La **PARTE III**, “del individuo a lo sagrado”, describe y analiza (caps. 8 y 9) las experiencias de “encuentro” personal y espiritual del pentecostal con lo Sagrado, es decir con Jesucristo y el Espíritu Santo, experiencias que constituyen el núcleo de la conversión al pentecostalismo y que tienen un decisivo impacto en las dimensiones sociales, personales y corporales de las personas. Se describe y analiza la profusa actividad ritual orientada al desarrollo y sostenimiento de la conversión pentecostal. Las emociones juegan un papel vital en este proceso de tránsito de un modelo de persona a otro totalmente distinto.

La **PARTE IV**, (caps. 10 y 11) describe el “retorno del individuo a lo social” analizando los procesos de construcción cultural y vida comunitaria de los pentecostales así como del sistema de normas éticas que, más allá de su sentido religioso, expresa los vínculos y relaciones sociales del pentecostal con la sociedad y sectores culturales y religiosos con que interactúa en la vida cotidiana. Es un análisis de los factores que, desde el propósito de la tesis ayudan a entender la persistencia del pentecostalismo como un sistema cultural, no solo religioso, que se articula fuertemente sobre las bases universales de construcción cultural de la realidad.

ANALISIS ETNOGRAFICO Y ENFOQUE CUALITATIVO DE HISTORIAS DE VIDA. El enfoque metodológico asumido es, como se dijo, cualitativo y etnográfico en el que se recojen numerosas entrevistas en profundidad de los pentecostales. Por la naturaleza de los problemas planteados en la tesis y por el carácter cualitativo del estudio es necesaria una breve nota explicativa del conjunto del estudio.

La etnografía y su énfasis en datos cualitativos de personas tienen como punto de partida dar la voz y la palabra a los actores sociales cuyos discursos serán posteriormente analizados e interpretados. Esto es lo que hemos hecho en esta tesis. En varios de los diversos capítulos escritos ofrecemos los resultados de una etnografía cuyos datos obtenidos han seguido un complejo proceso de transcripción de grabaciones, clasificación, sistematización, organización por categorías, codificaciones, entre otros; todo lo cual constituye un riguroso proceso de análisis de datos cuya calidad y orden influyen en las interpretaciones que de ellos se haga. Justamente, parte del enfoque metodológico cualitativo e interpretativo se basa en dejar que los datos “hablen” por sí mismos sin encasillamientos teóricos y conceptuales forzados. Como se ve en la PARTE I, nosotros no prescindimos de marcos teóricos, sin embargo no condicionamos a ellos nuestros datos etnográficos.

En este sentido en los capítulos que exponen los datos etnográficos se verá un estilo de redacción que aparentemente es sólo descriptivo, sin embargo, dichas descripciones encierran una lógica, un fondo teórico, unas categorías conceptuales que estamos adaptando a los datos, mas no a la inversa. De modo que no es simplemente descripción literal de datos etnográficos recogidos. Ellos, además de estar subsumidos en ese orden lógico y teórico mencionado, están intercalados por análisis más específicos que reflejan un mayor nivel de abstracción de los datos en función de nuestros modelos teóricos de referencia. Algunos capítulos, los dos últimos especialmente, sin perder ese carácter más interpretativo del análisis, se desarrollan un poco más ceñidamente al lente teórico planteado.

INTRODUCCIÓN.

CONCIBIENDO UN ESTUDIO ANTROPOLOGICO DEL PENTECOSTALISMO PERUANO

¿Qué estudiar de un fenómeno religioso del que parece haberse dicho ya casi todo? ¿Cómo abordarlo sin el riesgo de reeditar las mismas cuestiones ya planteadas e investigadas sobre este tema? ¿Qué nuevos problemas nos suscita hoy el pentecostalismo que lo hagan un fenómeno de permanente interés antropológico? ¿Por qué es un tema que sigue despertando el interés desde diversas disciplinas?

Una cuestión crucial en toda investigación es definir el *objeto del estudio*, esa parte de la “realidad” que será colocada bajo la “lupa” de la abstracción, “diseccionada” con los instrumentos técnicos y sometida al escrutinio teórico y metodológico planteado para, desde ahí, arribar a formulaciones conceptuales, comprensivas o interpretativas, de los hechos según su “ontología” y según la “epistemología” asumida.

Una primera disquisición sobre el objeto fue que, no obstante, siendo parte del pentecostalismo una serie de fenómenos muy peculiares, que son su principal característica y en las que tendría que radicar su mayor interés científico, paradójicamente han sido a los que menos atención se les ha prestado, al menos en las ciencias sociales latinoamericanas. Tal es el caso de los *fenómenos místicos* y sus manifestaciones; la estrecha relación entre creencias y prácticas pentecostales y el cuidado e importancia dadas al *cuero*; su carácter fuertemente *emocional*, expresado, entre otros, en el miedo exacerbadado al demonio y rechazo al pecado; el excesivo *rigorismo ético*; o con la relativa facilidad con que se convierten al pentecostalismo los sectores populares y rurales. Producción de visiones e imágenes, “don” de lenguas o glosolalia, “don” de profecía, emociones religiosas, “exorcismos”, maldiciones demoniacas, posesión espiritual, etc., han sido muchas veces considerados de un modo que recuerda el valor cultural que antropólogos decimonónicos daban a similares aspectos de las culturas “primitivas”. Esos hechos eran interpretados *a priori* como expresión de “atraso”, “irracionalidad”, “misticismo” y hasta de “ignorancia” o de “herejía” cristiana, desde luego frente a la racionalidad, objetividad y pensamiento científico moderno.

Así, tanto desde la ciencia como desde diversas iglesias históricas, entre ellas la propia Iglesia Católica, el pentecostalismo ha sido tradicionalmente considerado como la religión de los pobres, de la gente “inculta”, de bajo nivel educativo y con un muy limitado cultivo religioso, razones que “explican” una fácil heterodoxia y conversión basadas en el desborde emocional, el gesto “irracional”, la creencia en los demonios, la interpretación literal de la Biblia entre otros rasgos. Sin embargo, su creciente expansión mundial convirtiéndolo en la primera “fuerza” constitutiva del cristianismo evangelismo, su presencia en casi todos los ámbitos sociales, tradicionales, rurales, modernos, con o sin instrucción, sugiere que se trata de algo más que una mera expresión de “pobreza” religiosa de los sectores pobres con escasa educación. El pentecostalismo parece ser el centro de confluencia de una serie de aspectos y dimensiones sociales, culturales y humanas, de alcances universales, concomitantes con la definición de la vida humana en

sociedad. En cualquiera de los casos, además de las nuevas preguntas, siguen habiendo cuestiones fundamentales que es necesario volver a revisar frente a un fenómeno religioso de tanta persistencia como el pentecostalismo:

¿Qué encuentran algunos sectores populares y sectores pobres peruanos en el pentecostalismo que les hace abandonar su cultura y religión original? ¿En qué consiste la conversión al pentecostalismo? ¿Qué sentido y racionalidad cultural tienen los elementos “irracionales” propios del pentecostalismo? ¿Qué significa social y culturalmente el “milagro” para los pentecostales? ¿Qué relación tiene el pentecostalismo con las dimensiones corporales y emocionales de la persona convertida? ¿Hay concomitancia entre algunos aspectos del pentecostalismo con los fundamentos de la vida social humana? Son algunas de las cuestiones que orientan nuestra búsqueda de un nuevo planteamiento del pentecostalismo en el Perú.

1. El tema y el objeto de estudio³.

El *tema general* de nuestro estudio es *la relación entre pentecostalismo, la cultura, la sociedad y la persona*, tema clásico en ciencias sociales debido al impacto social que este movimiento religioso ha tenido y tiene en los lugares en donde surge. Con distintas variantes, los problemas específicos que se han planteado sobre el pentecostalismo se enmarcan dentro de este amplio campo temático. En nuestro caso, se trata del impacto sociocultural que el pentecostalismo tiene en algunos sectores populares urbanos de Lima Metropolitana.

En este vasto campo de elementos ¿De qué modo delimitar específicamente el planteamiento de nuestro problema de estudio?

El pentecostalismo ha contribuido a la adaptación y transformación social, cultural y religiosa de algunos sectores populares pobres en el Perú. Ha permitido enfrentar situaciones de anomia, desarraigo étnico, religioso y diversos modos de crisis experimentadas por migrantes y gente pobre en los contextos urbanos. Así, tradicionalmente las ciencias sociales han enfocado al pentecostalismo desde la perspectiva de la *resocialización*, la *conversión religiosa*, la formación de “*sectas*” religiosas, la formación de nuevas *identidades*, su “potencial” frente al catolicismo y, más recientemente, desde su relación con los *espacios públicos* en los que algunos pentecostales ha empezado a participar en la esfera política; es decir, se ha enfatizado sobre todo los aspectos *sociales y funcionales* más visibles del hecho.

³ Distinguimos, en primer lugar, entre el *tema* y el *objeto de estudio* de esta investigación, considerándolos modos complementarios de abstracción de la realidad a estudiar. El *tema*, de un nivel de abstracción más general y amplia, es el contexto o marco en el cual se sitúa el *objeto de estudio*, éste último de un nivel más específico de abstracción. El *objeto de estudio*, queda así destacado por su *especificidad* en relación con lo *genérico* del tema.

Sin embargo, en esta investigación penetraremos en el tema desde los aspectos que han sido menos abordados por las ciencias sociales. *¿Cuáles son estos aspectos? ¿Por qué constituyen temas de interés para las ciencias sociales? ¿Qué nuevos problemas se pueden plantear sobre este tema que sean también originales e importantes?*

Planteamos que las explicaciones dadas hasta el momento en ciencias sociales sobre el pentecostalismo, sobre su *naturaleza religiosa*, sus procesos e implicaciones personales, sociales, religiosas y políticas, aun cuando han contribuido mucho a esclarecer y a explicar objetivamente este complejo fenómeno religioso y las causas de su aparición en diversos sectores sociales, no alcanzan a dar cuenta de la gran complejidad que tienen sus vínculos con los sectores populares peruanos. Por ejemplo, no se toma muy en cuenta los aspectos extremadamente subjetivos del pentecostalismo, como si no tuviesen valor científico para entender los cambios en la sociedad peruana. Fenómenos como las manifestaciones de la mística (dones y carismas), los fisiológicos y somáticos, psíquicos, psicológicos y hasta parapsicológicos, están notoriamente ausentes del debate científico actual sobre el pentecostalismo. No han faltado las interpretaciones de estos aspectos como expresión de un influjo religioso “extranjero” y “alienante” para quienes los viven. Sin embargo estos elementos parecen ser como la punta de un “iceberg” desde la cual se pueden encontrar nuevos elementos de interpretación de la naturaleza social del pentecostalismo en relación con los sectores populares que lo asumen.

Las ciencias sociales se producen en contextos sociales, culturales e históricos concretos y por ello no son independientes de la realidad que analizan. Así, los estudios sobre pentecostalismo en Perú y Latinoamérica, ha tendido a reflejar una visión crítica de realidades sociales en las que el factor religioso ha sido una dimensión fundamental.

Recién en las últimas décadas, los giros epistemológicos y teóricos en las ciencias sociales, los grandes cambios culturales en la modernidad y hasta los procesos de afirmación de las democracias en nuestros países, configuran inéditos contextos actuales de producción del pentecostalismo. Procesos culturales mundiales como la globalización y mundialización de la cultura, la modernidad latinoamericana, un acelerado proceso de urbanización y transformación estructural de nuestras sociedades, entre otros, añaden complejidad a los nuevos escenarios del pentecostalismo.

Las condiciones sociales, culturales, ideológicas y religiosas de la producción del pentecostalismo han cambiado, lo mismo que los marcos científicos de su estudio, pero lo que en nuestra opinión, parece no haber cambiado, son las universales necesidades religiosas de la población. La necesidad de respuestas eficaces a problemas existenciales, respuestas a la necesidad de dar sentido a la vida, de rodearse de normas éticas y morales en relación con la sexualidad, de reforzar religiosamente su vínculo con la sociedad, de reconstruir el equilibrio emocional personal, de dar significado religioso a la creciente individualidad,

sufrimiento y sensación de despersonalización, entre otras necesidades. Frente a estas necesidades el pentecostalismo ofrece su alternativa religiosa como respuesta.

El catolicismo cultural y las grandes instituciones religiosas, propias de las iglesias establecidas, evidencian en la actualidad gran descredito y debilitamiento de su capacidad de respuesta a las necesidades religiosas individuales, lo que se evidencia en el descenso demográfico de la población católica en el Perú desde hace varios censos nacionales. Siguen siendo parte de nuestra realidad el desigual desarrollo socio-económico de la población, la persistencia de falta de integración social, cultural y religiosa en muchos sectores de la población, el crecimiento y expansión urbanos que sigue manteniendo en la periferia a los sectores pobres. Sin embargo, la sociedad experimenta también nuevas necesidades asociadas a un consumo de bienes cada vez mas personalizado; hay nuevas y más liberales actitudes y formas de conducta relacionadas con la sexualidad. Todo esto constituye, entre muchos otros los elementos, el contexto de surgimiento de religiones como el pentecostalismo. Este panorama actual de situaciones afecta profundamente las bases sociales, culturales y religiosas que sirven de soporte a la persona y que sustentan la relación que mantiene consigo mismo, con su cuerpo y con su individualidad, en la perspectiva de su vínculo mayor con la sociedad. Es necesario dar un nuevo sentido social, cultural y religioso a la individualidad y al cuerpo en un contexto de vida en el que cada vez tienen un mayor protagonismo en la construcción del mundo social. Nada más representativo de las sentidas necesidades con que los pentecostales llegan a las iglesias que los problemas ligados al alcoholismo, al desorden sexual, la violencia física doméstica, las conductas antisociales que vulneran la integridad física, la frustración, el sufrimiento emocional, las enfermedades del cuerpo y del alma, así como la percepción de cómo su mundo de relaciones sociales y familiares se deteriora a causa de estos factores. Muchas de las necesidades religiosas de los futuros pentecostales tienen su origen en este conjunto de cuestiones que llegan a afectar muy profundamente el sentido y la integridad de toda su persona. El pentecostalismo actúa sobre esas áreas de experiencia de las personas, contribuyendo a dar nuevo sentido y significado a un cuerpo, antes fuente, medio y expresión de “pecado” y ahora expresión de “virtud”, “orden” y “Espíritu” divino.

En este contexto nuevos paradigmas han construido y siguen construyendo modelos teóricos en los que el *individuo*, la *persona*, el *cuerpo*, los procesos de *producción simbólica*, las *emociones* y otras dimensiones asociadas al individuo, constituyen las nuevas variables de los nuevos fenómenos y procesos sociales y religiosos. Estos nuevos paradigmas, aun no totalmente aprovechados en su amplia posibilidad explicativa, constituyen “nuevos” marcos de referencia para las “viejas” cuestiones del pentecostalismo.

Así, en un intento de definición del *problema de investigación*, tomando como base y sujeto de estudio a *la persona*, y su *subjetividad*, sus *concepciones de cuerpo*, sus *dimensiones emocionales*, sus universos *cognitivo y simbólico*, planteamos la necesidad de *comprender el modo en que el proceso de conversión religiosa pentecostal actúa sobre estas dimensiones de la persona, haciéndoles tomar un rol*

decisivo en el replanteamiento de su relación con la sociedad, la cultura, consigo mismo y con la religión popular de la cual procede. Sin embargo, dado que el *sujeto* no se entiende sino en el marco social, cultural y religioso de su producción, ambos, *sujeto individual* y *sujeto social*, son indispensables e interdependientes en la comprensión integral del proceso de transformación de la persona en el pentecostalismo. Por ello, *el grupo y cultura pentecostal*, las condiciones sociales, familiares y hasta el contexto local de procedencia de los pentecostales, son factores condicionantes de la reproducción del pentecostalismo en nuestra sociedad.

Se quiere comprender el proceso de *producción subjetiva de las representaciones pentecostales, sus contenidos simbólicos y emocionales, la experiencia cultural, religiosa y espiritual que desencadena estos procesos, así como su impacto en la reconstitución de las nociones e imágenes del propio cuerpo y la persona pentecostal.* Creemos que la comprensión social del pentecostalismo no pasa única ni exclusivamente por la condición socioeconómica de los pentecostales o el abandono del catolicismo popular. Hay que verla, más bien desde esa compleja articulación de elementos subjetivos, desde la que se reconstruye la identidad, la percepción social y cultural y, por ende, la visión del propio papel en la sociedad.

En este sentido, por el tipo de aspectos a considerar en relación con los pentecostales, su subjetividad, el cuerpo, persona y experiencias, se hace necesario enfatizar los procesos de su *transformación religiosa. Transformación* más que de *conversión*, cuestionando así las limitaciones de la teoría clásica de la conversión que tiende a verla como un cambio dramático en la personalidad, creencias y conductas, en lugar de un complejo proceso de cambios graduales y acumulativos en el que la *conversión* parecer ser solo un aspecto. En ese proceso de transformación de la persona en el pentecostalismo se operan cambios fundamentales en la forma de sentir, entender y concebir el cuerpo, la persona y sus posibilidades de ser agencia religiosa que, desde esas nuevas concepciones, reordene su sentido y formas de pertenencia social y religiosa. Redefinición, no solo del sentido de pertenencia a unos sectores socioeconómicos y culturales de origen y procedencia sino también del modo de interactuar y de la imagen construida de los demás en esa interrelación. Es decir, la “conversión” religiosa deviene en un proceso de profundos cambios, no solo religiosos sino también de carácter social y cultural entre los pentecostales.

Estos cambios y transformaciones solo pueden producirse y tienen sentido en un marco social y grupal que los propicie y soporte, creando las condiciones para la producción simbólica de imágenes, representaciones, prácticas y discursos que destaquen y privilegien al sujeto individual como centro de la construcción religiosa del sujeto. Cualquier grupo no produce un sistema religioso como el pentecostal en cuyo seno se generen las condiciones desde la cual se reconfiguren las dimensiones y nociones fundamentales del sujeto: *cuerpo, persona, individuo*, entre otras. También, la noción de *habitus*, como veremos, involucra parte de estos procesos en que se basa la articulación individuo-sociedad. Postulamos

que en el pentecostalismo se producen cambios fundamentales en las nociones y representaciones del *cuerpo* y la *persona*, que son cruciales en los procesos socio-culturales de abandono de una cultura para asumir otra muy diferente a la de origen. Se puede decir que se produce una reconfiguración del *habitus* fundamental en los sectores pentecostales que devienen en nuevos patrones estructurantes de las conductas, normas de conducta y producción de representaciones sociales y religiosas. En tal sentido, se reestructuran y dotan de nuevo sentido, las percepciones y formas de acción ante situaciones vitales en toda vida humana y que son altamente vulnerables por depender de ellas el bienestar y seguridad en general: preservación y ordenamiento de la vida familiar, comunitaria y sexual, la preservación de la salud frente a la enfermedad, la solución de los desajustes emocionales, la superación del sufrimiento y del dolor, tanto físico como emocional, entre otros.

Estos cambios suponen en el pentecostalismo un cierto proceso de *individuación* por el que las personas van gradual y progresivamente tomando conciencia de sí, de su cuerpo y de su persona. Dicha *individuación* se irá produciendo en el marco del tránsito de las personas por las diferentes formas de inserción, pertenencia y participación en la iglesia, en cuyo marco ritual y doctrinal, se irá produciendo esa reestructuración de sus concepciones y representaciones de cuerpo y persona.

En este proceso de transformación tienen un papel de vital importancia los elementos de la subjetividad ligados a las experiencias psico-espirituales más representativas y típicas del pentecostalismo como las de la mística pentecostal y sus manifestaciones. Postulamos así que toda la simbología, representaciones y prácticas místicas deben entenderse en la lógica de su función de sostener la estructura de transformación del individuo y de mantenerla vigente y continua, más allá de la conversión. En este sentido es posible hablar de una antropología de los fenómenos místicos, pues estos tienen sentido y parte en la construcción de la cultura pentecostal.

2. Preguntas de investigación. Las cuestiones que se abordarán a lo largo de la tesis se pueden sintetizar en el siguiente conjunto de preguntas:

- 1) En tanto rama del cristianismo que no corresponde a las que históricamente estuvieron en la base de la sociedad y cultura peruana,

¿Por qué, en general, el pentecostalismo se difunde en los sectores pobres, urbanos y rurales de la sociedad peruana con una tradición religiosa distinta? ¿Qué lo hace atractivo para los sectores populares peruanos? ¿Qué factores de la sociedad peruana influyen en este proceso? ¿Qué nuevas interpretaciones se pueden proponer de este hecho?

- 2) En relación con dimensión personal e individual de los pentecostales,

¿Qué cambios ocurren en las concepciones y percepciones que del propio cuerpo y persona se producen entre los pentecostales en su proceso de incorporación al pentecostalismo? ¿Qué factores

sociales, culturales e individuales influyen en la transformación de estas nociones entre los pentecostales?

- 3) Siendo el pentecostalismo una variedad del “entusiasmo religioso”, caracterizado por su intensa emotividad, individual como colectiva,

¿Qué significado social, cultural y religioso tienen las diversas emociones y sentimientos desplegados en el proceso de transformación pentecostal? ¿Qué actitudes se desarrollan frente al cuerpo entre los pentecostales? ¿Qué tipo de emociones se construye entre los pentecostales frente al catolicismo y cultura popular?

- 4) En relación con el marco grupal y comunitario pentecostal,

¿Qué aspectos comunitarios y grupales favorecen el proceso de transformación de las dimensiones individuales y corporales de las personas en el pentecostalismo?

- 5) En cuanto a los ámbitos más amplios en cuyo marco se produce el pentecostalismo,

¿Qué relación hay entre todos estos procesos, prioritariamente vistos desde la persona individual, con la sociedad, la cultura y los campos religiosos de la realidad peruana? ¿Por qué son duraderas las conversiones al pentecostalismo?

- 6) En relación con la profusa manifestación de fenómenos “místicos” o “espirituales”,

¿Cuál es el significado social y cultural que tienen estos fenómenos y cómo se pueden interpretar antropológicamente? ¿Qué expresan culturalmente a través de ellos los pentecostales?

3. Objetivos de la investigación.

Considerando:

- Que el pentecostalismo en el Perú tiene ya una trayectoria de estudios realizados, pero que no agotan ni abordan las nuevas interrogantes que surgen como consecuencia de los cambios sociales y culturales vividos en el Perú;
- Que se dispone hoy de renovados marcos teóricos en ciencias sociales que, basados en nuevas variables, dimensiones, conceptos y enfoques metodológicos que se muestran de sumo interés para renovar la comprensión e interpretación antropológica del pentecostalismo,
- Que desde sus orígenes en el Perú se ha tratado de un importante agente de cambios religiosos en algunos sectores sociales populares y pobres, que encuentran en él un medio de ascenso y movilización social;

- Que se le ha visto en ocasiones, como *El* modo de expresión de “alienación” religiosa de las poblaciones “incultas”, en un contexto de colonialismo y dependencia política y económica propios del Tercer mundo (Vidales 1977; Stoll 1985);
- Que suele ser el pentecostalismo objeto de un fácil reduccionismo subjetivo, sin considerar la complejidad que tiene como fenómeno religioso, cultural y social;
- Que también es visto como expresión de “modernidad”, de adaptación cultural, de asunción de nuevos roles políticos por los sectores populares, etc.,

De acuerdo con estas premisas, el propósito general es entender el pentecostalismo y sus dimensiones menos estudiadas, desde la perspectiva de modelos teóricos aun no utilizados para su estudio, partiendo desde la “lógica” de sus propios protagonistas como expresión de la creatividad de algunos sectores populares para construir sus propias estrategias de cultura religiosa en situaciones de cambio cultural. Creemos que tras aquellos elementos considerados como “exóticos”, “raros”, “extravagantes” y hasta “enajenantes” de la realidad social y cultural, hay en ellos una naturaleza fundamentalmente antropológica que contribuye a dar sentido y racionalidad al nuevo modo de ser cristiano y miembro de la sociedad.

De manera específica, los objetivos del estudio son:

- 1) Construir y proponer un modelo alternativo y diferente de comprensión del proceso de conversión religiosa de los pentecostales populares peruanos, en términos de algunos elementos sociales, individuales y religiosos escasamente considerados o ignorados en las ciencias sociales peruanas.
- 2) Describir los procesos de **transformación y/o conversión pentecostal** y su relación e impacto con la subjetividad, concepciones, actitudes e imágenes asociadas a las nociones de **persona**, **cuerpo** e **individuo**, las mismas que experimentan cambios de significado durante el proceso de conversión y socialización pentecostal.
- 3) Identificar, describir e interpretar antropológicamente los **fenómenos místicos** más comúnmente experimentados por los pentecostales, así como el marco sociocultural de su producción personal y la relación que tienen con los procesos de transformación de las nociones de **cuerpo** y **persona** e **individuo** del pentecostal.
- 4) Describir el proceso de construcción de **sentimientos y emociones** asociadas a la experiencia de la transformación pentecostal y analizar el papel que desempeñan en la reconstrucción de las relaciones del pentecostal con el mundo social, cultural y religioso popular de procedencia.

- 5) Describir los elementos simbólicos, sociales y religiosos, relacionados con el cuerpo y la persona, desde los que se constituye el sistema de normas éticas pentecostales; e interpretar antropológicamente su función social y cultural en la relación del pentecostal con el mundo.
- 6) Describir e identificar los aspectos de continuidad del pentecostalismo con el catolicismo popular; y analizar e interpretar el conjunto de creencias y representaciones católicas que los pentecostales comparten pero al mismo tiempo rechazan.
- 7) Aportar conocimientos, reflexiones y material etnográfico que contribuyan al desarrollo de una antropología de los fenómenos místicos, de las emociones y del cuerpo que, a su vez, contribuya a una mayor comprensión de los fenómenos religiosos espirituales.
- 8) Contribuir al desarrollo de los enfoques socio antropológicos e interdisciplinarios que, desde los enfoques del cuerpo, corporalidad, individuo y emociones, revitalicen y actualicen los estudios de los fenómenos religiosos en el Perú.
- 9) Procurar interpretar este movimiento religioso en el contexto mayor de los procesos sociales y culturales de alcance estructural vividos por el Perú en las últimas décadas.
- 10) Identificar y proponer líneas de análisis que, en la misma perspectiva planteada en esta investigación, contribuyan a entender la lógica de relación, percepción y acción de los sectores pentecostales con las condiciones sociales y económicas objetivas en que desarrollan su vida. Por ejemplo, modos de interpretar la pobreza, el inadecuado acceso a los servicios de salud, de educación, etc.

4. Hipótesis general de trabajo.

Las ideas y principios centrales de este estudio las podemos organizar y estructurar en los siguientes enunciados a modo de hipótesis de trabajo orientadora de la investigación:

En el proceso de conversión religiosa seguido por los pentecostales se opera una transformación de las concepciones, nociones, actitudes e imágenes y representaciones sobre el cuerpo y la persona, las cuales son resignificadas a partir de los principios fundamentales de la doctrina pentecostal. En este proceso de reconfiguración de los contenidos cognitivos sobre el cuerpo y la persona desempeñan un rol importante las emociones y sentimientos de las personas, asociados a sus experiencias de vida traumáticas así como a sus encuentros y contactos con la vida comunitaria de la iglesia pentecostal. Esa transformación a nivel cognitivo y emocional operada en los pentecostales constituye un largo proceso de varias etapas en el cual, y en el contexto y curso de varias ceremonias y ritos, se producen cambios reestructurantes de la

persona. Dichos ritos y ceremonias constituyen verdaderos ritos de iniciación y de tránsito por el cual las personas abandonan, reemplazan o reformulan los elementos fundamentales de sus conductas, creencias y prácticas para transformarse en pentecostales. Tales personas en adelante necesitarán del apoyo social, simbólico, emocional y espiritual de la comunidad pentecostal para sostener la nueva estructura cognitiva, emocional y religiosa adquiridas. Todo este proceso tiene como soporte un sistema de normas éticas que, más allá de representar la fuerza moral de los símbolos pentecostales sobre las conductas personales, sirve de marco para redefinir sus relaciones con el mundo social popular de procedencia; en este proceso creencias populares como las del “diablo” tienen, no solo un sentido regulador de las conductas personales, sino también de re-interpretación de las características sociales populares de procedencia.

Esta compleja formulación del problema contribuye a comprender de modo diferente el éxito del pentecostalismo en los sectores populares y/o pobres urbanos peruanos. Insistimos en el hecho de que, en la cultura pentecostal, los procesos de cambio dependen, más allá de los factores religiosos, de otros procesos y hechos antropológicos universales que son básicos para definir la pertenencia al mundo social y sobre los cuales actúan, redefiniéndolos, las doctrinas y prácticas pentecostales. La “conversión” al pentecostalismo no es solo de carácter religioso, sino de carácter sociocultural, actuando sobre los procesos de construcción, definición y redefinición de las nociones de *cuerpo y persona*, básicos para replantear la pertenencia a la sociedad. En estos procesos, las dimensiones mística y emocional, inseparables de la experiencia de lo sagrado en que se funda la transformación personal del pentecostal, tendrán un papel fundamental como soportes del nuevo sistema de prácticas y creencias desde el cual se reinsertarán en la vida social. No es solo un cambio de visión religiosa del mundo lo que está en juego en el pentecostalismo sino una radical transformación de las bases sociales, culturales y simbólicas concomitantes de toda vida humana. Más que la activación de procesos de carácter religioso específicos de tipo pentecostal, estamos ante profundos, fundamentales y universales procesos de producción de la vida humana y social que, mediante el pentecostalismo, provocan cambios duraderos y profundos entre sus seguidores.

PRIMERA PARTE
APROXIMACION TEORICA, METODOLOGICA Y CONTEXTUAL



CAPITULO 1

EL PENTECOSTALISMO EN EL PERU: PANORAMA HISTORICO, BALANCE DE ESTUDIOS Y ESTADO DE LA CUESTION PENTECOSTAL

La perspectiva histórica ayuda a comprender mejor la naturaleza del pentecostalismo como movimiento religioso vinculado con la sociedad y la cultura en que surge. No hay una sola historia del pentecostalismo, hay muchas debido al proceso de “dispersión” y de relativa autonomía de las iglesias pentecostales que siguen rumbos y tradiciones evangélicas diferentes, cada cual reivindicando su propia y confesional tradición histórica⁴. Ello no es un defecto sino una de las cualidades del pentecostalismo. Sin embargo con distintos grados de profundidad y detalle hay algunas historias generales del pentecostalismo que intentan una visión de conjunto del mismo y que podemos considerar clásicas en las ciencias sociales (Hollenweger 1976, Gérest 1977, Wilson 1970)⁵.

1.1 Antecedentes en el cristianismo primitivo.

En la historia de las religiones, el pentecostalismo constituye una variedad del *entusiasmo* religioso y comparte características con otras religiones, dentro y fuera del cristianismo, en tiempos y en contextos sociales, culturales, ideológicos, religiosos e históricos diferentes. La historia cristiana está llena de movimientos religiosos opuestos a la organización institucional de la Iglesia y que se separan para seguir el “verdadero” cristianismo. El *entusiasmo* religioso es una forma muy frecuente de esta “protesta” religiosa frente al orden institucional y jerárquico⁶ y se expresa en los “reavivamientos” religiosos que propician renovación individual, búsqueda del éxtasis y desborde emocional, con el de objetivo “restaurar” las fuentes bíblicas originales de la práctica religiosa y retornar a las formas primitivas de las comunidades cristianas⁷.

⁴ Existen varios centros internacionales y confesionales de muy alto nivel académico, especializados en la historia del pentecostalismo, con sus respectivas publicaciones sobre este tema.

⁵ Probablemente la mejor historia que se ha escrito sobre el pentecostalismo sea la del teólogo suizo Walter Hollenweger, *El pentecostalismo. Historia y doctrinas* (1976), traducción española para Latinoamérica de *The pentecostals* (1972), en la que se hace una bien detallada relación de los principales antecedentes históricos así como los matices doctrinales del movimiento en sus distintas etapas.

⁶ Quien ha realizado uno de los mejores estudios de los movimientos espirituales cristianos de entusiasmo religioso es Ronald Knox, teólogo y escritor inglés, convertido del anglicanismo al catolicismo en 1917: *Enthusiasm. A chapter in the history of religion with special reference to the XVII and XVIII centuries*, Oxford University Press, New York, 1950.

⁷ “Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la convivencia, a la fracción del pan y a las oraciones. Toda la gente estaba asombrada, ya que se multiplicaban los prodigios y milagros hechos por los apóstoles. Todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían. Vendían sus bienes y propiedades y se repartían de acuerdo a lo que cada uno de ellos necesitaba. Acudían diariamente al Templo con mucho entusiasmo y con un mismo espíritu

Quizás el antecedente histórico más antiguo del pentecostalismo sea el registrado por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*⁸, en donde relata cómo Montano, líder espiritual del siglo II de la era Cristiana, se autoproclamó el “Paráclito” (Espíritu Santo), prorrumpiendo en expresiones “extrañas” que decía eran de diálogo con el Espíritu Santo. Recién convertido al cristianismo, Montano cuestionó su orientación más mundana y humana que espiritual, su indisciplina y falta de dones espirituales entre los obispos. Anunció el retorno de Cristo para iniciar un milenio de paz, para el que los cristianos debían prepararse, apartándose de la vida mundana y reglamentación estrictamente su conducta (evitar apostasía, homicidio, lujuria, adulterio, cultivar el celibato, dejar el matrimonio y seguir una vida espiritual de oración comunitaria, ayunar, *no exhibir adornos corporales*, etc.). Fue un movimiento de tipo ascético, profético y místico que, como muchas otras controversias cristianas se prolongaron hasta el siglo VII, aproximadamente, para ser, en adelante, duramente reprimidas y expulsándose de la Iglesia a los “herejes” y “cismáticos”.

1.2 El pentecostalismo en el mundo.

Los prolegómenos del pentecostalismo fueron los movimientos espirituales del “*Gran Despertar*”, surgidos en Norteamérica desde el siglo XVIII, por influencia de otro movimiento conocido en Inglaterra como el Avivamiento “wesleyano”, producido en la primera mitad del siglo XVIII en un contexto de deterioro de las condiciones de vida, durante la Revolución Industrial (Gérest 1977: 295). El Avivamiento Wesleyano no rompió con la Iglesia anglicana y fue base de otros movimientos orientados a la búsqueda de experiencias personales de renovación espiritual. Llegó hasta América a través de la Iglesia Metodista Episcopal, cuando se separan las colonias americanas de Inglaterra en 1784 (Baker 1981: 282-283)⁹. El revivalismo tuvo un fuerte impacto social entre los migrantes e inmigrantes de zonas urbanas norteamericanas y entre la gente pobre de la zona de “frontera” (el frente de avance, colonización y conquista de los territorios indígenas en el Oeste norteamericano). Eran gente pobre y analfabeta, culturalmente desarraigada, en busca de mejoras económicas, y viviendo en un contexto de violencia, corrupción moral y delincuencia. Los “camp-meeting” del revivalismo reunían en medio del campo a la gente después de sus agotadoras jornadas laborales diarias. Eran reuniones de oración emocionalmente muy intensas y descontroladas: gritos, agitaciones del cuerpo, gritos onomatopéyicos (ladridos de perro), sollozos, llantos, cantos, etc. que generaron el rechazo de las grandes iglesias establecidas. Al no poder

y compartían el pan en sus casas con alegría y sencillez. Alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo; y el Señor cada día integraba a la comunidad a los que habían de salvarse” (He 2, 42-47).

⁸ Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, versión española de Armigiro Velasco Delgado, La Editorial Católica, BAC, Madrid, 1973, tomo I.

⁹ Baker, Robert, *Compendio de la Historia cristiana*, Casa Bautista de Publicaciones, 1981, USA.

justificar bíblicamente esa emocionalidad, se la interpretó como los signos de la conversión, una “primera bendición” a la que habría de seguir otra experiencia más propiamente divina, una “segunda bendición”.

Fueron los *movimientos de santidad* los que desde 1830 buscaron esa “segunda bendición” o “santificación”, considerándola una experiencia trascendental cuyo signo vivible era el “bautismo en el espíritu”, “revestimiento de potencia de lo alto” o “consagración”. Conformaron asambleas de oración ecuménicas (protestantes, presbiterianos, cuáqueros, metodistas, entre otros) en busca de esa “segunda bendición”. Pronto, estos grupos entraron en conflicto con las iglesias oficiales, separándose de estas y constituyendo iglesias de santidad *autónomas*, con escuelas bíblicas para el estudio del “bautismo en el espíritu” y el don de lenguas como su señal divina. Esta interpretación bíblica del don de lenguas como divino es, prácticamente, el origen del pentecostalismo.

El llamado *pentecostalismo clásico*, constituye el hito principal en este proceso religioso que se constituye en grupos que justifican bíblicamente su emocionalidad por los relatos del Nuevo Testamento sobre la experiencia del pentecostés. Es decir, interpretan las manifestaciones psicológicas como señales del Espíritu Santo. Es famoso el episodio, considerado primer Bautizo en el espíritu, ocurrido en la Escuela Bíblica de Topeka, en Kansas, en 1900, en donde después discutir el tema del Espíritu Santo y sus dones y de orar en grupo, se produjo este fenómeno acompañado del don de lenguas o glosolalia. Este episodio es una especie de mito de origen del pentecostalismo moderno. En 1906 están ya difundidos por California los grupos “carismáticos”, en conflicto con las iglesias establecidas por sus “extravagancias”, relaciones con los negros y manifestaciones glosolálicas. Se formaron federaciones de grupos “carismáticos” de diferentes confesiones que fueron la base de las primeras iglesias pentecostales, como las Asambleas de Dios, iglesia a la que perteneció nuestro grupo investigado. Pronto se institucionalizan y crean organizaciones más complejas con escuelas bíblicas, pastores profesionales, revistas y periódicos, reglamentaciones, etc.

Lo sociológicamente significativo de esta historia del pentecostalismo es su estrecha relación con los contextos sociales en que surge: acelerado crecimiento y desarrollo urbano norteamericano, gran cantidad de inmigrantes empobrecidos, familiar y culturalmente desarraigados, etc. El pentecostalismo surgió en ciudades con altos índices violencia y problemas morales y dió alivio temporal y sentimientos de liberación a quienes, siendo pobres e iletrados, carecían de posibilidades para el cultivo intelectual de doctrinas o para la reflexión y lectura bíblicas de su experiencia de sufrimiento social.

El crecimiento pentecostal fue muy acelerado. En cálculos muy globales y aproximados, para 1906 había unos 1000 pentecostales, 22,000 en 1922, 126,000 mil en 1926, más de 350,000 en 1936 y más de un millón en los años 50', distribuidos mundialmente en unas treintaseis confesiones pentecostales (Wilson 1970: 76). Sus miembros eran siempre en general, gente empobrecida, sin instrucción; sin embargo el pentecostalismo también logra penetrar en algunos sectores instruidos.

Desde Norteamérica, se difunde al resto del mundo: Inglaterra, Austria, Suiza y Francia, Noruega y Escandinavia, Alemania, Dinamarca, Finlandia, Italia, Irlanda del Norte, entre los primeros países de llegada. Acogido al comienzo en el seno de las iglesias establecidas pronto, sin embargo, se autonomiza en iglesias independientes. Se extiende al Canadá, a Australia, Nueva Zelanda y Sudáfrica. En Latinoamérica los primeros lugares en llegar fueron Chile, en 1909, y luego Brasil, Argentina, asociada siempre su llegada al crecimiento urbano y migración.

Las décadas de los años 50' y 60' son de ahondamiento del antagonismo entre las iglesias pentecostales y las grandes iglesias históricas establecidas que rechazaban y marginaban a las primeras. Sin embargo los pentecostales en este período se mostraron menos anticlericales y menos antisacramentalistas, propiciándose así nuevos movimientos pentecostales adheridos a las principales iglesias establecidas, tolerados y aceptados por estas. Este movimiento se extiende por las principales iglesias cristianas de Europa y los Estados Unidos, entre luteranos, anglicanos, episcopalianos, excepto católicos.

Esta etapa coincide con la apertura ecuménica en torno del Concilio Vaticano II, que favoreció, en un principio, el dialogo a nivel intelectual y académico, entre teólogos católicos y pentecostales, como los producidos en la Universidad de Duquesnes, de Pittsburg en Pennsylvania, en 1966. En 1967, en un retiro mixto entre católicos y pentecostales episcopalianos los católicos experimentan por primera vez el bautismo en el Espíritu, iniciándose así la formación de comunidades “carismáticas” católicas. Al principio éstas comunidades estuvieron conformadas exclusivamente por intelectuales, expandiéndose progresivamente a otras universidades de los EE.UU y Canadá (Notre Dame, South Bend, Indiana, etc.). Desde 1970 empieza a difundirse por todo el mundo esta nueva forma de pentecostalismo, llegando a Inglaterra, España, Líbano, Australia, Filipinas, Corea, Taiwan, Nueva Zelanda, Tailandia y también a Latinoamérica.

1.3 Evangelismo y pentecostalismo en el Perú.

Son pocas las historias escritas sobre el pentecostalismo y evangelismo peruanos (Huamán 1982; Kessler 1987; Amat y León 2003). Esto parece deberse al interés de iglesias, instituciones pastorales y académicas evangélicas por destacar su propia historia confesional, así como sus respectivas actividades pastorales y misionales. Debemos a PROLADES¹⁰ una visión de conjunto del campo religioso mundial y latinoamericano, en el que se incluye datos sobre el desarrollo del evangelismo peruano, que sumada a las pocas fuentes locales, nos ofrece un sucinto panorama histórico del pentecostalismo peruano.

En el Perú, el pentecostalismo clásico se difunde lentamente, aproximadamente desde 1910, hasta alcanzar su mayor expansión desde la década de los 70' en los pueblos jóvenes y asentamientos humanos de

¹⁰ Cf. PROLADES, *Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos*, Costa Rica; Encyclopedia Nationalmaster.Com, entre los más interesantes y confiables.

Lima y otros departamentos. Los primeros misioneros evangélicos norteamericanos encontraron férrea y violenta resistencia de grupos católicos apoyados por autoridades eclesiásticas¹¹. En 1919 se instalan en el Callao, fundando en 1922 una pequeña congregación pentecostal y en 1936, en Miraflores, el primer Instituto Bíblico Pentecostal (Kessler, op. Cit. p. 349).

Su principal característica ha sido la tendencia al cisma, siendo el movimiento evangélico que más divisiones ha sufrido. Hasta 1964 existían seis denominaciones pentecostales con sus respectivas congregaciones y grupos. Según datos del Departamento de Misiología del Seminario Evangélico de Lima, hacia 1945 eran unos 2000 los pentecostales en el Perú, 7,500 en 1960 y unos 10,000 en 1964, conformando 300 iglesias y grupos.

Lamentablemente no se dispone aún de una historia del pentecostalismo que dé cuenta de su progresiva difusión e impacto más estructural, social, cultural e ideológico en los diversos contextos y lugares en los que se establece en el Perú. Su difusión, aunque protagonizada por agentes misioneros, individualizados, como todo fenómeno religioso o social, en última instancia se debe a razones más sociales que individuales, más culturales que personales y no tanto a la voluntad, acción o decisión de individuos aislados. Las pocas historias conocidas del pentecostalismo en el Perú adolecen de un excesivo énfasis individualista, constituyendo una especie de crónicas o anecdotarios, muy dramáticos, en los que el hecho religioso se impone por la acción y voluntad de individuos, con nombres y apellidos, en lugar de ser el resultado de una compleja confluencia de factores sociales, económicos, culturales, políticos, religiosos y hasta individuales inclusive. Así, por ejemplo:

“Sin duda la vida de muchos ministros del Señor son una odisea, una epopeya. Es el caso del siervo de Dios Hipólito Astete Maravi, que a los 22 años de edad termina la secundaria en Huancayo y... en el mes de marzo de 1925; estando solo en su habitación de su casa..., entregó su vida al Señor. Entonces el dice: ‘cuando Salí al patio a las doce del día, me di cuenta que se había producido en mi un cambio radical. Me henchía el gozo y la paz. Era otro. Ardía un fuego en mi pecho. Entonces empecé a predicar el evangelio...’ con mucho éxito a pesar de que el cura Márquez nos combatía a través del Semanario El Lucero...”¹².

“El número de denominaciones pentecostales en el Perú siguió aumentando después de 1964, pero generalmente a raíz de la llegada de nuevos movimientos de fuera. Vinieron las Asambleas de Dios del Brasil; la Iglesia Aposento Alto Bautista; la Iglesia de Dios del Perú, que en 1981 tenía alrededor de 4000 miembros en plena comunión; la Iglesia de Dios de la Profecía, que en la misma fecha tenía unas 90 iglesias; la Iglesia Pentecostal Sueca y la Iglesia Pentecostal Unida, que también se conoce como el movimiento Solo Jesús. Las únicas divisiones nuevas que ha habido surgieron de la Iglesia Autónoma Pentecostal del Perú fundada por el misionero Willian Hunter. Se separó Pedro Anderas de Suecia y se formó la Iglesia Pentecostal Autónoma del Centro, con sede en Huánuco. La original cambio entonces su nombre por el de Iglesia Pentecostal de Jesucristo.

¹¹ Cf. Huamán, Santiago, *La primera historia del movimiento pentecostal en el Perú*, Imprenta El Gallo de Oro, Lima 1982, pp. 37-38; Kessler, Juan, *Historia de la evangelización en el Perú*, Librería El Inca, S.A., Lima 1987, p. 343.

¹² Huamán, Op. Cit. p.54

Cuando Hunter se fue de vacaciones a los Estados Unidos, dejó la obra en manos del pastor Estrada. Al regresar Hunter, el pastor Estrada se separó y organizó una nueva iglesia llamada Centro de Avivamiento... Por lo tanto, había en 1981 por lo menos 15 denominaciones pentecostales en el Perú¹³.

Es decir, una visión del desarrollo del pentecostalismo descontextualizada de los diferentes ámbitos de producción colectiva de los fenómenos religiosos, siendo interpretados estos en función, sobre todo, de “desavenencias” personales, “desacuerdos” doctrinales, exabruptos temperamentales, “simpatías”, incluso hasta por “una ascendencia asfixiante” de las mujeres pentecostales con autoridad en el movimiento (Kessler, pp. 352-353). No obstante, aunque de modo muy intuitivo, algo logran percibir de esa relación del pentecostalismo con los contextos en que surge, identificando la relación pero sin mayor análisis crítico:

“El movimiento pentecostal en el Perú se extendió en un momento cuando la migración masiva a las ciudades ya había comenzado. Los pobres urbanos se encontraron tremendamente frustrados y la emotiva liturgia de los cultos pentecostales les ofrecía la oportunidad de desahogarse en una forma relativamente inocua... (...) los dones del Espíritu ofrecen ‘un medio muy significativo de comunicación en el ambiente latinoamericano’. El uso de los dones del Espíritu no solo ofrecía incluso a los menos instruidos la posibilidad de participar en el culto, sino que les daba entrada en el ministerio”¹⁴.

Desde la década de los años 70', el pentecostalismo católico, o Movimiento de Renovación Carismática, se difunde muy rápidamente por las diversas iglesias locales latinoamericanas, impulsado inicialmente por religiosos y religiosas extranjeros procedentes de la primera experiencia carismática católica norteamericana, quienes fundan los primeros grupos carismáticos en sus respectivas parroquias. En el Perú está presente desde 1970, con el primer grupo de oración “San Felipe”, en la parroquia Santa María Madre de Dios, en Residencial San Felipe, distrito de Jesús María, en Lima. Desde ahí empezó a expandirse por las diversas parroquias de Lima y provincias en donde adquiere una dinámica propia, con cierta autonomía pero ligados a la estructura parroquial y con todas las características propias del pentecostalismo (bautismo en el espíritu, don de lenguas, emociones, etc.).

Hay, finalmente, en la actualidad, una etapa diferente de pentecostalismo que se inicia entre fines de los años 70' y comienzos de los 80' y consiste en la aparición de iglesias y movimientos de inspiración pentecostal pero con una ideología diferente, basada en las llamadas teologías de la “prosperidad”, que introduce importantes modificaciones éticas en sus principios doctrinales tradicionales. Este pentecostalismo es muy cuestionado por supuestamente manipular la fe y necesidades materiales de los sectores pobres que se adhieren a estas iglesias, las que otorgan “milagros”, “bendiciones” y “sanaciones” a cambio de bienes materiales, dinero y toda clase de otras aportaciones de los fieles. Estudios

¹³ Kessler, Op. Cit. pp. 357-358.

¹⁴ Kessler, op.cit. p.360.

antropológicos recientes en el Perú ¹⁵ muestran una dinámica religiosa en estas iglesias basada en el principio recíproco de “DAR” y “RECIBIR”, entendible en la lógica propuesta por Marcel Mauss¹⁶ acerca del “DON”. Este pentecostalismo no es reconocido por la comunidad evangélica organizada. No tiene comunidades propiamente dichas, como las otras iglesias, funcionando a través de grandes y masivas concentraciones de fieles en amplios templos; en el Perú se congregan en las antiguas salas de cine y teatro ahora convertidas en templos. Ejemplos de estas iglesias neopentecostales son la Iglesia Universal del Reino de Dios, Pare de Sufrir, Dios es Amor, etc.

El pentecostalismo más tradicional, así como del más reciente de la “prosperidad”, suelen ser “anticatólicos”, con un discurso condenatorio y de radical ruptura con el catolicismo popular y a la Iglesia Católica. Así, la exigencia de conversión al pentecostalismo es total, sin concesión alguna a las prácticas y costumbres culturales de los conversos, en su mayoría provenientes del catolicismo popular, quienes deben reemplazarlas por los modos y estilos de vida pentecostal. Gran parte de la construcción de la identidad y “cultura” pentecostal se basan en esta radical ruptura religiosa y cultural con el catolicismo.

Las etapas descritas en este breve recorrido histórico del pentecostalismo no son excluyentes entre sí, ni aparecen como solución de continuidad. Las formas de agrupación pentecostal producidas coexisten, aunque con diferentes y complejas formas de interrelación, no siempre armónicas y frecuentemente en un marco de conflictos mutuos. En general y a modo de síntesis podemos identificar históricamente una triple variedad pentecostal que también se reproduce en el Perú. El *pentecostalismo clásico*, primera y más antigua variedad de grupos pentecostales surgida en los EE.UU., sociológicamente corresponde al tipo de organización histórica definida por Weber como “secta” (Wilson 1970; Weber 2003). El otro tipo de pentecostalismo es el de los *movimientos carismáticos, protestantes y católico* (décadas de los años 50’ y 60’), aceptado por las principales iglesias históricas como un movimiento paralelo y en el que el “don de lenguas” no tiene un carácter exclusivamente divino. Se sitúa aquí el Movimiento de *Renovación Carismática Católica*, surgido en la Iglesia Católica entre fines de los 60’ y comienzos de los 70’. El tercer tipo es el llamado “*neopentecostalismo*”, en conflicto con los anteriores por su énfasis en la “Teología de la prosperidad”, promoviendo una especie de mega centros de comercialización de bienes espirituales, religiosos y materiales; una especie “supermercado” de fe, en donde la sanación y las bendiciones tienen un costo monetario. Finalmente un cuarto tipo de pentecostalismo, más reciente y por ello algo difuso aún se viene produciendo desde los años 80’ aproximadamente. Algunos autores ¹⁷ lo llaman el “*post-*

¹⁵ Cf. Calderón, Silvia, *Estrategias para enfrentar el sufrimiento: el caso de la Comunidad Cristiana del Espíritu Santo - Pare de Sufrir*, Tesis para optar el título de Licenciatura en Antropología, Lima, PUCP, 2010.

¹⁶ Cf. Mauss, M. Estudio sobre el Don

¹⁷ Cf. Campos, B. 2004. “El post pentecostalismo: Renovación del liderazgo y hermenéutica del Espíritu”, en: *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research* N° 13: pp. 1-32. El teólogo pentecostal peruano Bernardo Campos es uno de los más activos estudiosos y difusores de esta nueva tendencia en el pentecostalismo. Version on line: <http://www.pctii.org/cyberj/cyber13.html>.

pentecostalismo” o “*post-neopentecostalismo*”¹⁸. Esta nueva forma de pentecostalismo se basa en una “lectura apropiada de *la reafirmación del carisma apostólico y profético*” en base a lo que denominan una “*Hermenéutica del Espíritu*” y que se traduciría en la comprensión de una “*nueva unción*” sobre los creyentes que oran por su transformación (Campos 2004). Sociológicamente esto significa que la nueva identidad pentecostal se basa en la creencia en que hoy en día se da una continuidad profética y apostólica; es decir que, Jesucristo sigue otorgando a los pentecostales de hoy la investidura y condición de “apóstoles” y “profetas”, como en los tiempos bíblicos. Aun son escasos los estudios sociológicos en esta línea pero representan una novedad en el mundo pentecostal que va ganando terreno en el campo religioso evangélico. En el Perú todas estas formas de pentecostalismo van teniendo mucho impacto en los sectores populares. Nuestro tema y *objeto de estudio* se sitúa más en la línea de un pentecostalismo moderno, con elementos entre el pentecostalismo clásico y el neo pentecostalismo; además trabajamos con un grupo pentecostal católico.

1.4 Crecimiento evangélico y pentecostal en América Latina y el Perú.

El análisis del crecimiento evangélico y pentecostal, tanto en Latinoamérica como en el Perú, es una empresa complicada, entre otras razones, por la falta de una adecuada metodología sociológica que mida las diversas características y dimensiones que presenta un fenómeno religioso tan complejo como el de la diversidad religiosa, muy propia de nuestros países latinoamericanos. La propia dinámica del universo evangélico es una fuente de dificultades para medir su crecimiento, debido a la tendencia a la fragmentación de sus grupos e iglesias, la cual puede ser erróneamente interpretada como un real y efectivo crecimiento numérico de grupos y membresía, cuando en el fondo no sería sino un fenómeno de recomposición y migración interna del evangelismo. No obstante ha habido crecimiento del evangelismo durante, al menos, las cuatro últimas décadas en el continente y en el Perú.

Algunas confusiones provienen de la terminología con la que se refieren los diferentes investigadores al universo religioso del cual es parte el pentecostalismo. Por ello, en términos de un destacado investigador evangélico se puede decir que:

“En América Latina el termino evangélico describe bien el talante, la manera de ser de la mayoría de las iglesias protestantes. Esto incluye a las llamadas iglesias históricas que vinieron de Europa y Norteamérica en el siglo diecinueve, a las iglesias libres que resultaron de la labor de las misiones independientes y a las iglesias pentecostales clásicas que resultaron de obra misionera o de

¹⁸ La antropóloga mexicana Carolina Rivera Farfán, utiliza la denominación de “post-neopentecostalismo” y describe un caso interesante en México de un movimiento que podría ser clasificado en esta categoría, en: “Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas. Pentecostal o neopentecostal ¿Cómo definirla?”, en: Cornejo, Mónica; Cantón, Manuela y Llera, Ruy (Coords.) *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*, Donosita San Sebastián, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibersitatea, 2008, p.214.

avivamientos locales... Hay también una nueva fuerza religiosa que está emergiendo y que podría ser descrita como para-evangélica. Proviene de algunos católicos carismáticos que rompieron con Roma (caso de la iglesia Agua Viva en el Perú), de algunas misiones de las llamadas mega-iglesias carismáticas de Estados Unidos..., o grupos que se separaron de iglesias evangélicas tradicionales. Algunas de estas se han conectado con el llamado movimiento neo-apostólico... de los Estados Unidos”¹⁹.

En las últimas décadas enfoques tanto científicos como confesionales coinciden en destacar el crecimiento del evangelismo en Latinoamérica. Destacan no solo el crecimiento evangélico sino, sobre todo, su crecimiento en sectores populares y pobres del continente (Stoll 1990; Bastian 1997; Cox 1994; Introvigne s/f; Martín 1990; Marzal 2000, 2002; Pérez 2002; Strotmann y Pérez 2008; Parker 2005; Ullán 2003, etc.).

Desde las canteras evangelicas, “el crecimiento pentecostal es tan grande que preferiríamos hablar de una pentecostalización de la cristiandad”, en virtud de la cual y “dada la magnitud del crecimiento pentecostal, los evangélicos deberían ser considerados como un subgrupo del pentecostalismo, y no al revés”²⁰. Sin embargo, como señala Parker (2005), luego de varias décadas de crecimiento protestante en América latina, desde la primera década del siglo XXI dicho crecimiento “se ha detenido o su ritmo se ha hecho lento”, al ritmo del descenso de “las tasas de crecimiento del catolicismo”²¹. Actualmente, en el pluralismo religioso latinoamericano el catolicismo esta cediendo progresivamente espacio al evangelismo.

Basándose en fuentes estadísticas muy confiables²², Cristián Parker compara el crecimiento de la población “católica” y la “no católica” en América Latina desde el año 1995 hasta el 2004. En general, a principios del siglo XX, el 92.3% de la población de América Latina era católica, descendiendo al 89.7% hacia 1970; estimándose que hacia el año 2000 oscilaba entre el 81.01% y el 85.06%²³. Por otro lado, según datos recogidos por Strotmann y Pérez se calcula en un 84.70% la población católica hacia el 2004²⁴. Este descenso de la población católica ha significado, por otro lado, un relativo incremento de la población cristiana “no católica” del continente al ritmo de una tasa de crecimiento que oscila entre el 12% y el 16%, considerando el periodo 1995-2004²⁵.

¹⁹ Escobar, Samuel, “Los evangélicos en América Latina”. Escobar es teólogo evangélico y educador peruano. La cita es tomada del blog *Conociendo Mi Perú*, 18 de noviembre del 2008, en: <http://conociendo-miperu.blogspot.com/2008/11/los-evangelicos-en-america-latina.html>.

²⁰ Campos, Bernardo, “¿Se vuelve pentecostal América latina?”, en: *Pentecostalidad*, revista electrónica pentecostal, http://www.pentecostalidad.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=23

²¹ Parker, Cristián, “¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente”, en: *América Latina Hoy*, vol. 41, Salamanca, España 2005, p. 36.

²² Parker reúne datos estadísticos del *World Value Survey* (1995-1997), del *World Christian DataBase* (2004) y del *Nationmaster.com* (2004) para ofrecer su panorama del crecimiento evangélico latinoamericano.

²³ Parker, Cristián, op. cit. p.36.

²⁴ Strotmann, Norberto y Pérez Guadalupe, José, *La Iglesia después de Aparecida. Cifras y proyecciones*, Diócesis de Chosica, colección Quaestiones Disputatae n°2, 2008, Lima, pp.40-41.

²⁵ Parker, op. cit. p.37.

¿Qué ha sucedido en la diversidad religiosa del Perú? Según los datos mostrados, en efecto, aun cuando en cada país la realidad es diferente, el Perú refleja ese proceso religioso continental de incremento del evangelismo. Así, por ejemplo, frente a Brasil y Chile, que fueron los primeros receptores del evangelismo, en el Perú su desarrollo sostenido ha sido tardío (2.5% hacia 1972)²⁶.

El Cuadro N°1, basado en fuentes estadísticas disponibles nos muestra la evolución demográfica y religiosa del Perú. Hay que tener en cuenta que los criterios del INEI para medir la afiliación, pertenencia e identidad religiosa de la población peruana no han sido los más adecuados para dar cuenta de la riqueza y complejidad de nuestra diversidad religiosa. Las categorías religiosas utilizadas suelen ser muy genéricas y por ello imprecisas (“Católica”, “Evangélica”, “Otra” y “ninguna”)²⁷. Así, podría ocurrir, por ejemplo, que la categoría “evangélica”, incluya de modo amplio a confesiones “no católicas” pero que no son cristianas. No obstante, con las precauciones debidas, podemos acercarnos al panorama religioso peruano.

Cuadro n° 1
Afiliación religiosa de la población peruana
(1971-2008)

Año del Censo	1972 Censo	1981 Censo	1993 Censo	2007 Censo	2008 Latinobar.
% Población	100 %	100%	100%	100%	Muestra
Católica	96.4	94.6	88.9	81.3	80.0
Evangélica	2.5	5.6	7.3	12.5	12.5
Otra religión	0.7	0.2	2.8	3.3	2.6
Sin religión	0.4	0.2	1.4	2.9	4.9

Fuentes: Censos Nacionales de Población 1972, 1981, 1993 y 2007, INEI Lima y Barómetro de las Américas 2009.

Las cifras son claras al mostrar la tendencia de un crecimiento continuo del evangelismo en el Perú desde la década de los 70'. Como se puede apreciar, entre 1972 y el 2008 la población evangélica ha tenido un crecimiento del orden del 10%, siendo el periodo intercensal 2007-1993, el que registra el mayor incremento evangélico (5.2%). En el caso peruano, como señala Amat y León, si bien es “cierto que el crecimiento se produce en la década del 60'... el crecimiento explosivo se da en la década de los 80”²⁸. Este autor asocia el crecimiento evangélico pentecostal de los 80' al contexto de violencia vivido por la sociedad

²⁶ Strotmann y Pérez, Op. cit. p. 189.

²⁷ Es útil considerar aquí la clasificación de categorías religiosas propuesta por Marzal, sj. Para quien “Católica” es toda la población que se declara mayoritariamente como tal; “evangélica” la población no católica, pero si cristiana, dentro de la cual se incluye a “protestantes reformados” (luteranos, calvinistas, anglicanos, presbiterianos, etc.) y a “pentecostales”; iglesias “escatológicas” (Mormones, Adventistas, Testigos de Jehová, etc.) y “otras religiones”, con los pertenecientes a religiones no cristianas (islámicos, budistas, sintoístas, etc.). “Ninguna” religión es la categoría referida a los que se autodefinen como increyentes, agnósticos. “No especificado” se refiere a la ausencia de información (Marzal, Manuel, sj. “Categorías y números en la religión del Perú de hoy”, en: Sánchez, J., Marzal, M. y Romero, C. *La religión en el Perú al filo del Milenio*, Lima, Fondo Editorial PUCP, pp. 21-55).

²⁸ Amat y León, Oscar, *Presencia evangélica en la sociedad peruana* (eBook-PDF), Lima, 2003, p.3.

<http://ebookbrowse.com/presencia-evangelica-en-le-sociedad-peruana-por-oscar-amat-y-leon-pdf-d135007779>

peruana de entonces que provocó un éxodo masivo de poblaciones rurales, campesinas, a los centros urbanos marginales en donde fueron acogidas espiritualmente por las comunidades evangélicas y pentecostales. La iglesia *Centro Apostólico y Misionero Ríos de Agua Viva*, CAMRAV, en donde realizamos nuestra investigación, se empezó a formar en el período intercensal 1972-1981, en el cual el evangelismo creció en un 2.1%. Como se puede apreciar, los resultados obtenidos por el último Censo Nacional peruano son corroborados por la encuesta sobre afiliación religiosa en Latinoamérica realizada por el *Latinobarómetro*²⁹. Según dicha medición, en el 2008 el Perú alcanzó el 12.5% de población evangélica. Sin embargo hay que hacer notar que en esta encuesta se consideró a los adventistas como parte de la categoría “protestante”, estando la “evangélica” conformada por todas las demás religiones consideradas como tales por las mediciones hechas en el Perú. Recordemos que en general la categoría “evangélico” comprende también a los “protestantes” y, desde luego, a todos los pentecostales.

Según información publicada por el IOP de la PUCP³⁰, en el 2006 un 12.89% de la población nacional era de filiación cristiana no católica, esto es, evangélica o pentecostal. Dicho estudio distinguía en su muestra entre Lima y Callao, de un lado, y de otro, “ciudades del interior”. En Lima y Callao el porcentaje de evangélicos era de 11.11% mientras que en las “ciudades del interior” era de 13.62%.

Una posterior encuesta sobre afiliación religiosa realizada por la Universidad de Lima³¹ el 2009 en 31 distritos de Lima y Callao, con una muestra de 499 personas de entre 18 y 70 años de edad, corrobora con cierto margen de error la tendencia creciente del evangelismo mostrada por los censos nacionales y se aproxima bastante al dato obtenido por el IOP ya mencionado. Los resultados son comparados con los datos censales para mostrar cómo en el 2004 en la capital había un 11.7% de evangélicos, en el 2008 un 11.1% y en el 2009 un 10.3%. Sin embargo, este mismo año el sondeo midió, además de la pertenencia evangélica, la pertenencia pentecostal, la cual fue del 3.8% en Lima y Callao. En consecuencia, para ese año, la población evangélica en su conjunto fue del orden del 14.1% en Lima y Callao; muy parecido al 13.62% del IOP-PUCP para la misma zona.

En cuanto a la composición del evangelismo en el Perú, no hay estudios específicos que muestren estadísticamente y a nivel nacional la realidad interna del evangelismo peruano. Reproducimos por ello, el Cuadro N°2 con la síntesis elaborada por Strotmann y Pérez que muestra el modo en que se autodefinen los evangélicos en nuestro país. Como se aprecia los dos sectores “pentecostales” consignados constituyen el

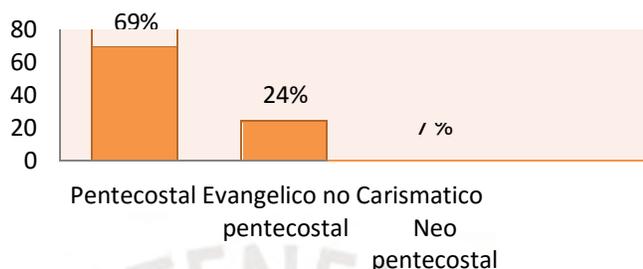
²⁹ Díaz-Domínguez, Alejandro, “Nota metodológica: Midiendo religión en encuestas de Latinoamérica”, en: *Perspectivas desde el Barómetro de las Américas*, N° 29, 2009, LAPOP, Universidad de Vanderbilt, p. 11. www.AmericasBarometer.org. La muestra estuvo conformada por 1500 personas y el ámbito de la encuesta fue urbano. Aunque la tendencia medida estuvo más centrada en dicho sector de población, de todos modos coincide con la tendencia general mostrada por los censos nacionales.

³⁰ Instituto de Opinión Pública de la PUCP, Reporte N°4/marzo del 2006. Resultados parciales de investigación a cargo de Catalina Romero en colaboración con el IOP-PUCP y el Instituto Bartolomé de las Casas. La muestra constaba de 514 personas en Lima y Callao y de 1256 para el interior, en total 1770 casos.

³¹ *El Comercio*, “Iglesia evangélica gana terreno en Lima”, martes 3 de setiembre del 2009, p. a11.

76% del evangelismo en general. Es decir, el pentecostalismo es un factor de crecimiento del evangelismo peruano.

Cuadro n° 2
Auto identificación evangélica peruana (2004)



Fuente: tomado de Strotmann y Pérez Guadalupe, *La Iglesia después de Aparecida. Cifras y proyecciones*. Diócesis de Chosica, Lima 2008, p.192

Lo que resulta evidente, vistos estos datos, es que la población católica ha descendido en relación a la población total mientras que el evangelismo y el pentecostalismo se han incrementado. En tal sentido, cabe preguntarse con Catalina Romero: esa población católica que ha dejado de engrosar dicha categoría “¿A dónde se ha ido?”³². Si duda su destino parece haber sido las muchas comunidades evangélicas y pentecostales de las ciudades peruanas. Esta tesis describe el proceso de uno de estos grupos y sus implicaciones sociales, culturales y religiosas en sus integrantes, muchos de ellos provenientes del catolicismo.

1.5 Resumen: el pentecostalismo en contexto.

Como acabamos de ver, el pentecostalismo llegó al Perú en 1910, logrando cierta estabilidad recién a mediados de los años 20', después de una fuerte oposición de parte de las iglesias establecidas. Desde entonces constituyeron denominaciones con iglesias y congregaciones. Aunque su difusión ha sido en los diversos sectores sociales, la mayor acogida ha sido entre los sectores más empobrecidos de los ámbitos urbanos populares y zonas rurales andinas. En el Perú se han producido las cuatro formas sociológicamente identificables de pentecostalismo: el pentecostalismo clásico, conformando por las iglesias más antiguas, como las Asambleas de Dios; el movimiento carismático, protestante y católico; el neopentecostalismo y el post-neopentecostalismo o pentecostalismo apostólico y profético. No son formas excluyentes sino que, de hecho, coexisten en el campo religioso peruano. En cualquiera de estas formas el pentecostalismo tiene su mayor impacto religioso, social y cultural en los sectores populares y pobres de la sociedad peruana. Es

³² Romero, Catalina, “Los católicos y su Iglesia: opiniones y prácticas”, investigación realizada con auspicio del Instituto Bartolomé de las Casas, Lima, 2006. <http://www.bcacas.org.pe/recursos/publicaciones>.

notoria su difusión en diversos sectores pobres de Lima Metropolitana así como en numerosas comunidades, distritos y poblados andinos, en todos los cuales se producen importantes cambios religiosos y culturales. El pentecostalismo es una religión en franco crecimiento captando con relativa facilidad el interés y la atención de los mencionados sectores de población.

1.6 Balance y estado de la cuestión sobre el pentecostalismo.

Los estudios socio antropológicos sobre pentecostalismo, como cualquier otro estudio científico, son reflejo de la sociedad, cultura y religión en un determinado momento de su desarrollo histórico, así como del modo en que han sido abordados desde los respectivos paradigmas teóricos y metodológicos vigentes. Así, el balance y estado de la cuestión sobre el pentecostalismo debe dar cuenta del modo en que, al ritmo de cambio de las condiciones de producción de los fenómenos y procesos sociales han cambiado también los temas y enfoques científicos de los mismos.

En el Perú el pentecostalismo empieza a ser objeto de estudios recién desde los años 70', aunque en otros lugares de Latinoamérica como Chile y Brasil empieza desde la década anterior. No será, sin embargo, hasta la década de los 80' en adelante que se hará profusa la bibliografía en ciencias sociales sobre pentecostalismo en Latinoamérica, cobrando una significativa presencia inclusive en la primera década del presente siglo. Aun cuando, sin duda cada lugar ofrece unas condiciones sociales, religiosas, culturales y políticas específicas para el desarrollo del pentecostalismo hay, sin embargo, algunas condiciones y procesos generales que han afectado a Latinoamérica en su conjunto y que son el contexto de su desarrollo e impacto en las sociedades latinoamericanas. Este es un primer marco de referencia para el balance de lo estudiado en el Perú.

Una *primera cuestión*, planteada desde el diseño mismo de la investigación, fue evitar reiterar en nuestro estudio temas y problemas ya abordados. Una *segunda cuestión* fue identificar cuáles eran los vacíos, tanto temáticos como explicativos e interpretativos, que existe en la profusa literatura científica sobre el pentecostalismo. Así, fue posible constatar que muchos de los estudios realizados no llegan a dar cuenta total de las cuestiones que en ellos se plantearon, dejando vacíos interpretativos que constituyen un universo de “nuevos” temas por abordar o temas pendientes. Sin embargo, además de los nuevos temas surgidos, hay otros que son recurrentes (orígenes, desarrollo, naturaleza, impacto, etc.) cuya “novedad” radica en las nuevas condiciones que los configuran y producen, así como en el tipo de enfoques teóricos y metodológicos de abordaje. En ambos casos es posible constituirlos como objeto de estudio actual, a condición de que sean abordados, tanto desde perspectivas, dimensiones o aspectos diferentes, como desde paradigmas teóricos también diferentes. Así, las cuestiones generales que configuraron nuestra problemática de estudio fueron:

¿Por qué el pentecostalismo tiene tanta difusión en los sectores populares peruanos? ¿Qué tipo de demandas de estos sectores, populares y pobres, son las que encuentran satisfacción en el pentecostalismo? ¿Por qué los pentecostales abandonan su cultura y religión original?

¿Qué papel, significado e importancia social, cultural y religiosa tienen las nociones de “cuerpo” y persona en el proceso de “conversión” al pentecostalismo? ¿En qué consiste la conversión al pentecostalismo?

¿Qué sentido y racionalidad cultural tienen los elementos “irracionales” propios del pentecostalismo? ¿Qué significado social y cultural tienen las manifestaciones “milagrosas” que el pentecostalismo ofrece a un sector de la población peruana? ¿Cuáles son esos factores concomitantes con la vida humana en sociedad que concurren en el pentecostalismo?

Son algunas de las cuestiones que pretendemos abordar en esta investigación.

1.6.1 Estudios sobre pentecostalismo en Latinoamérica y el mundo.

Los estudios sobre el pentecostalismo en el mundo y en América Latina han tendido a interpretarlo, en general, como resultado de ciertos procesos de producción social en el tránsito hacia la modernidad, al industrialismo y a la posmodernidad. Esa insistencia en interpretarlo en términos “dinámicos”, como expresión de cambios socio culturales e históricos; o en términos funcionales en relación con la sociedad en que surge, refleja cierta influencia que aun tienen los clásicos modelos sociológicos de tipo evolucionista o funcionalista. La tendencia ha sido analizarlo y considerarlos en el marco de conceptos y teorías de alcance amplio como las de la secularización, el reencantamiento del mundo, el despertar religioso, la racionalización, los estados de anomia social, entre otros. En este contexto, los estudios han privilegiado, como señala Mónica Cornejo³³, determinados aspectos del pentecostalismo en desmedro de otros más específicos que no se han considerado. Se ha estudiado mayormente los aspectos sociológicos, institucionales, funcionales e ideológicos vinculados a la expansión pentecostal.

Hay un conjunto de estudios sobre el pentecostalismo que son ya clásicos en ciencias sociales por sus intentos de interpretar su surgimiento en Latinoamérica; si bien no son generalizables, por corresponder a otras sociedades, ofrecen pautas para entender cómo se vincula este fenómeno religioso con los factores sociales, culturales, ideológicos y religiosos en donde surge. Se los puede considerar estudios heurísticos en tanto permiten plantear hipótesis y nuevas formas de interpretación del pentecostalismo en la sociedad. Así, son indispensables para una visión de conjunto del debate sobre pentecostalismo en Latinoamérica los estudios de Stoll 1985, Lalive d’Epinay 1968 [2009], Willems 1980, Cartaxo Rolim 1985, Bastian 1983 y 1986, Cesar 1974, Poblete 1969 y 1984, Guerrero 1994, Soneira 1991, entre otros.

³³ Cornejo, Mónica, “El debate actual sobre pentecostalismo”, en: *Política y sociedad*, 37 (2001), Madrid, pp. 151-160.

El debate sobre el pentecostalismo en Latinoamérica en los años 70' y 80' tuvo un claro matiz ideológico, atribuyéndole un influjo político capitalista y norteamericano a su origen y difusión. La hipótesis de David Stoll (1985) es que el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) fue uno de los factores de difusión del evangelismo y del pentecostalismo en Latinoamérica y en el Perú. Para este autor norteamericano la formación, actividades e influencia del ILV sobre las poblaciones nativas de las selvas americanas tuvo como propósito principal la consolidación del imperialismo norteamericano. Es decir, las iglesias evangélicas (en particular las pentecostales) serían funcionales al sistema capitalista y una especie de factor alienante de los pobres frente a su propia situación. Basándose en sus estudios sobre el evangelismo y pentecostalismo en barrios populares de Lima, Manuel Marzal (1988) señala que, aun cuando hay ciertos hechos que hacen pensar en esa correlación entre evangelismo e imperialismo norteamericano, lo cierto es que no es algo "perfectamente conclusivo". Tampoco se trataría de una "conspiración" imperialista, sino del sistema religioso de una población pobre que enfatiza más la conversión y la formación de una ética personal en lugar de propiciar una ética más social (p.427). La principal crítica a estos enfoques ideologizados sobre el pentecostalismo es el fácil reduccionismo de su complejidad religiosa a solo variables de carácter político.

Más importantes y significativos en este debate son los aportes que discuten la relación entre el pentecostalismo, su estructura organizativa y cultural con las estructuras socioeconómicas y culturales de las sociedades en las que surge. Para el sociólogo suizo Christian Lalive d'Épinay la relación que hay entre el pentecostalismo y la sociedad chilena es de "continuidad", en el sentido de haber en la sociedad chilena determinados factores que hacen posible que ésta se replique y "continúe" en la organización pentecostal, favoreciendo así su aceptación y difusión en sectores populares. El pentecostalismo ofrecería a la población pobre, más afectada por una situación de crisis del sistema de hacienda, "una sociedad de sustitución" (Lalive d'Épinay 1968: 70). Así, las comunidades pentecostales "integran al individuo a un grupo reducido" re-creando unas relaciones personales de dependencia (Soneira 1996: 5). Además de ello, la comunidad pentecostal reivindica a seres humanos, caídos en la miseria, abandonados y socialmente discriminados, "alejándolos" del mundo en una virtual "huelga social".

Desde una tesis diferente pero en la misma línea de relacionar el pentecostalismo con el sistema socioeconómico nacional, el sociólogo brasileño Emilio Willems propone, al menos, dos tipos de interpretación del pentecostalismo en Brasil y Chile. Para Willems el factor de expansión del pentecostalismo es más bien uno de "discontinuidad" o de ruptura de la relación que los sectores pobres tienen con las amplias y excluyentes estructuras de la sociedad nacional y de las iglesias establecidas. Es una "protesta" de los sectores pobres, marginados y subordinados, que encuentran en las comunidades pentecostales los espacios de una participación democrática que les es negada en la sociedad amplia (liderazgo, libre expresión, prestigio, ascenso social, etc.). Es decir la posibilidad de ascenso social es uno

de los factores de expansión del pentecostalismo entre los pobres quienes experimentan en él una “inversión simbólica del orden social” tradicional, dándoles una condición de elite elegida por Dios y legitimada por la gracias de unos dones espirituales (Willems 1980:190).

Hay sin embargo otra aportación de Willems al debate sobre los pentecostales. No se puede entenderlo, dice, independientemente de la tradición religiosa de los sectores pobres latinoamericanos; es decir, sin considerar al catolicismo popular tradicional. Primero porque estaría respondiendo a necesidades que el catolicismo popular no puede responder, a causa de ser esta una religión inadecuada para enfrentar lo sobrenatural en un contexto urbano y moderno. Segundo, porque el catolicismo popular, al estar basado en la devoción a los santos y al quedar estos en el lugar de origen, luego de la migración, los pentecostales quedan desprovistos de su principal fuente de práctica religiosa (Soneira 1995: 3).

En la misma línea de enfoque pero criticando a los otros autores, Francisco Cartaxo, otro sociólogo brasileño, interviene en el debate pero desde la perspectiva del materialismo histórico, afirmando que el pentecostalismo está determinado por “las relaciones sociales de clase”. Critica a Lalive y a Willems por tener planteamientos demasiado funcionalistas sobre el pentecostalismo, centrados en el papel que desempeña en relación con la sociedad, pero sin mostrar ni analizar lo más específico y que radica en su “producción religiosa y [en] los intereses de los” actores religiosos; producción religiosa que “no es políticamente neutra”, ya que depende de la ideología dominante y que convierten a este movimiento religioso en un instrumento de dominación que contribuye a legitimar los intereses de las clases más empoderadas (Cartaxo, op.cit. p.14). Los líderes pentecostales, actores religiosos pobres y semianalfabetos, actúan como mediadores entre las clases dominantes y las clases dominadas, produciendo y transfiriendo unos bienes religiosos que reproducen la dominación. Coincide, sin embargo con Willens en lo que respecta al catolicismo popular, señalando que su experiencia religiosa previa es una de las bases del crecimiento del pentecostalismo.

“Sobre esta religiosidad anterior, disociada de las normas eclesiásticas y cargada de sentido protector de lo sagrado (de los santos principalmente), es sobre lo cual va a trabajar el mensaje pentecostal: "Lo religioso habla a lo religioso". Es decir, el mensaje pentecostal habla de seres ya conocidos y poderosos (Dios, Jesús, el Espíritu Santo) y se dirige a la sensibilidad más que a la razón, a la eficacia de las prácticas que a su justificación racional” (Soneira op. cit. p.6).

Cartaxo le asigna a la Biblia un rol muy importante en la ruptura del pentecostal con el catolicismo popular, al contener esta “la historia del poder de Dios”; poder que “provoca una verdadera ruptura a nivel de la estructura religiosa”. La tendencia igualitaria en la organización pentecostal, en la que no hay diferencias sustanciales entre el pastor y los creyentes, es uno de los principales factores de la ruptura con el mundo católico por parte de los pentecostales (Loc. Cit).

Por su parte y desde su experiencia con el pentecostalismo en México y Centroamérica, el sociólogo francés Jean Pierre Bastian critica las tesis de Lalive y de Willems. Sobre la tesis de la “huelga social” causante, según Lalive, de la pasividad política pentecostal, Bastian señala que el pentecostalismo promueve, en las zonas rurales de México, un liderazgo que se contrapone al de los caciques dominantes locales. Frente al planteamiento de Willems de que el pentecostalismo se desarrolla como nueva clase social en sectores proletarios urbanos del Brasil, Bastian responde que en México se desarrolla tanto en medios rurales como en medios urbanos. En el caso de los pentecostales urbanos, estos tenderían a “interiorizar los valores y modelos de la sociedad dominante”, mientras que los pentecostales rurales más bien se apartan de ellos (Soneira, 1995, loc.cit).

Lo que Bastian propone para explicar la difusión del pentecostalismo es el impacto que tiene entre los pentecostales rurales el fenómeno de la sanidad divina. Esta representa no solo una expresión de la eficacia práctica frente a la racionalidad teológica, sino también una expresión del empoderamiento del pentecostal frente al poder del cacique local. El pentecostalismo expresa una confrontación entre “intereses antagónicos en las sociedades rurales”, produciendo una ruptura “con la organización comunitaria de los pueblos, reconstruyendo un espacio simbólico, político y económico relativamente autónomo dentro del mismo pueblo” (loc.cit.).

En general Bastian interpreta el crecimiento pentecostal en Latinoamérica como parte y expresión de lo que él denomina una “mutación religiosa” del continente. Esto es que las grandes iglesias históricas y establecidas están definitiva e irreversiblemente perdiendo el control del campo religioso, cediendo paso a una multiplicidad de grupos religiosos pequeños, de carácter comunitario y constituido por gente que abandona las tradicionales instituciones religiosas. En el marco de dicha transformación social estaría configurándose una nueva modernidad en el continente (Bastian 1997).

Otras interpretaciones más culturales (Martin 1990, Tennekes 1985, entre otros) destacan la relación más adaptativa que el pentecostalismo tiene a nivel de las culturas locales latinoamericanas. Por ejemplo, para David Martin, “las características taumatúrgicas y sincréticas” del pentecostalismo lo asemejan a los orígenes culturales nativos de sus seguidores, siendo así más determinante en su difusión que las dimensiones de la “fe pentecostal”. El pentecostalismo es fácilmente adaptable por la gran “flexibilidad de su organización eclesial”, la cual resultaría funcional a los intentos protestantes por “reformular (en el sentido plenamente luterano) las sociedades católicas” latinoamericanas actuales que no fueron incorporadas a la modernidad cristiana (Cornejo, op. cit. p.154). Por su parte, el antropólogo holandés Hans Tennekes relaciona la difusión del pentecostalismo con el sustrato cultural y religioso latinoamericano. El pentecostalismo es, dice, una variante de la religiosidad popular tener ambos similares estructuras de sentimientos, emociones y creencias que no son radicalmente opuestos, como pudiera parecer. Esta similitud permite que el pentecostalismo se apoye en elementos culturales de los grupos

locales y católicos en donde se difunde. Sería posible entender así la procedencia mayoritariamente católica de la membresía pentecostal, la cual llega a la nueva religión con símbolos y creencias que funcionalmente serán útiles para reconstruir el universo de creencias en base a los símbolos pentecostales. Esto sería igualmente válido para el caso de los grupos de Renovación carismática Católica.

En resumen y desde un intento holístico por integrarlos podemos concluir que los estudios sobre el pentecostalismo, aunque en muchos casos difieren notablemente por sus fondos teóricos y metodológicos, no son en definitiva incompatibles, pudiendo aun ofrecer una visión de conjunto de la interpretación del pentecostalismo latinoamericano; ellos destacan distintos aspectos de una misma y compleja realidad religiosa y sociocultural. En su mayor parte tratan de explicar e interpretar al pentecostalismo desde sus vínculos con la sociedad en la que surge; en general esa relación es de rechazo, protesta, disconformidad, discrepancia frente a sus principales instituciones. Culturalmente, su difusión puede ser entendida como resultado de una especie de extensión de los sustratos religiosos y culturales tradicionales de las sociedades latinoamericanas.

El debate sobre el pentecostalismo asume en consenso que el contexto de su surgimiento es el de un estado de crisis social y de consecuentes estados anómicos que provocan desajustes adaptativos en determinados sectores de población. Dichos sectores de población son, en su mayoría, de las clases sociales bajas, empobrecidas o muy afectadas por los procesos de cambio estructural experimentados por la sociedad; es el caso, por ejemplo, de las poblaciones afectadas por el crecimiento urbano, la migración, el desempleo, las crisis familiares, entre otros. Hay un consenso generalizado de que el pentecostalismo actúa directa, efectiva y eficazmente en la solución de las cuestiones que, a nivel individual, afectan a las personas que se adhieren a él. Sin embargo, las explicaciones e interpretaciones que se da de este fenómeno religioso son, mayormente, de carácter social, funcional, estructural, indicando que se trata de soluciones sociofuncionales y adaptativas a cuestiones individuales. Así, las interpretaciones “adaptativas” del pentecostalismo enfatizan su función canalizadora de la satisfacción de necesidades individuales derivadas de una condición social subordinada, marginal, de privación y sufrimiento social, cultural y emocional. De esta manera el pentecostalismo tiende a ser una especie de consuelo o “escape” a la marginalidad, “encapsulando” comunitaria y espiritualmente a las personas, apartándolas del conjunto de la sociedad y propiciando una superación, más “mental” que real, de la marginalidad, posibilitando así un modo diferente de participación en el sistema social dominante (Cornejo op. cit. pp.154-155).

1.6.2 Los estudios sobre pentecostalismo en el Perú.

En el estado de la cuestión sobre el estudio del pentecostalismo en el Perú debemos tener en cuenta lo siguiente:

- En tanto el Perú no es una realidad social aislada del resto de países de la región, el balance panorámico realizado sobre los estudios del pentecostalismo en Latinoamérica, constituye un marco general al cual referir las demás propuestas temáticas sobre el Perú que mencionaremos.
- Los campos en ciencias sociales considerados en este balance corresponden a la Antropología, sociología e historia, organizándolo primordialmente desde los aportes antropológicos y sociológicos.
- Adicionalmente y solo complementaria e ilustrativamente hacemos referencias a estudios teológicos, misiológicos y bíblicos sobre el pentecostalismo, en tanto tienen enfoques interdisciplinarios que incluyen aspectos sociales y culturales del fenómeno.
- Los temas que hemos identificado en los estudios en general corresponden a: crecimiento del pentecostalismo, su relación con procesos migratorios, de modernización, de urbanización, su vinculación con la ideología de la prosperidad, sus implicancias para el desarrollo, sus dimensiones éticas, sus aspectos místicos, la sanación, aspectos emocionales, identidad en relación al género y política, relación con la participación en política, proceso histórico, entre otros.
- Los periodos cronológicos considerados son, fundamentalmente las décadas de los años 90', los primeros catorce años del presente siglo y, solo parcialmente, la década de los 80', ya que en este último período se producen algunos estudios que tienen un gran impacto en los periodos posteriores.
- No hay propiamente un debate definido en ciencias sociales acerca del pentecostalismo; se trata de un conjunto de investigaciones e interpretaciones que, de diversos modos, aunque no siempre definidos, se sitúan en alguna de las perspectivas que marcaron el debate inicial a nivel de Latinoamérica. Las mayores controversias se dan en el plano teológico y doctrinal, como expresión de la tendencia del pentecostalismo a la fragmentación.

En primer lugar, podemos iniciar este panorama de la producción científica sobre el pentecostalismo peruano con los estudios referentes a su *surgimiento, desarrollo y crecimiento*. La mayoría de estudios van directamente al fenómeno en busca de interpretar sus orígenes y relación con la sociedad y la cultura. Son escasos los estudios con enfoques históricos que de modo científico y objetivo ofrezcan un panorama claro de los orígenes del pentecostalismo. Dos excepciones podrían ser las de Kessler (1987) y Amat y León (2007). Sin embargo casi todos concuerdan en asociar los orígenes del pentecostalismo a los

procesos migratorios peruanos (Kessler 1987; Marzal 1987, 1988, 1996; Espinar 2002a; Barrera 2009), aunque concediéndole distintos grados de centralidad al contexto migratorio. Así, para Kessler (1987), la *Historia de la evangelización en el Perú*, vista desde una perspectiva más evangélica e historiográfica que sociológica, es la historia de cómo el evangelismo y el pentecostalismo se han ido fragmentando y de sus esfuerzos por superar este problema. En el contexto de la migración, el pentecostalismo significó desahogo y reconocimiento social a la población migrante desarraigada (p.360). Desde una perspectiva más socio antropológica, en varios estudios, Marzal establece una relación más estrecha, funcional y cultural entre el pentecostalismo, la migración y la expansión urbana, estableciendo los mecanismos simbólicos, religiosos y psicológicos de adaptación de los migrantes al contexto urbano en el marco del pentecostalismo. Entre algunos migrantes se opera un proceso de transformación religiosa por el cual dejan de lado su religión de origen, el catolicismo popular para, mediante un complejo proceso de conversión, asumir una nueva identidad religiosa y urbana. El pentecostalismo constituye uno de los tres caminos religiosos emprendidos por los migrantes en la ciudad. Marzal analiza también el “crecimiento explosivo” del evangelismo y pentecostalismo y concluye que no hay evidencia de que ello ocurra. Igualmente destaca la pobreza ética social del pentecostalismo como una consecuencia del énfasis puesto en una conversión personal desarticulada del contexto social, así como del carácter escatológico de muchas iglesias evangélicas, por el que perciben el mundo como “malo” y que inevitablemente será destruido por Dios.

De otro lado, en esta misma línea de relacionar el pentecostalismo con los procesos migratorios peruanos y en concordancia con las hipótesis ya mencionadas de Martin (1990) y Tennekes (1985), acerca de la continuidad entre religión pentecostal y religión popular, para Paulo Barrera (2009) la fácil aceptación del milagro, por parte de los pentecostales de origen migrante andino se explica, entre otras razones, por la importancia de las prácticas mágicas en las culturas andinas. Como la mayoría de investigadores, Barrera ve en iglesias como “Dios es amor” una religión de las periferias urbanas ocupadas por migrantes andinos. Sin embargo, mientras que Barrera ve en ciertas formas de pentecostalismo un vínculo con la tradición, para Gogin y Pérez (1997), entre otros, sería más bien un vínculo con la modernidad. El fenómeno pentecostal representaría para los migrantes andinos unos universos simbólicos religiosos en donde, con intervención de los medios de comunicación modernos, construyen discursos y cosmovisiones religiosas urbanas para ingresar en la modernidad urbana. Para Kapsoli (1994, 1999), también el pentecostalismo constituye un medio por el que los migrantes andinos se articulan con la modernidad urbana, aunque en condiciones de exclusión, discriminación y marginalidad. La conversión al evangelismo pentecostal significa, para migrantes de origen andino una ruptura y rechazo a la Iglesia Católica, a la que perciben como una estructura de poder que oprime. Sin embargo, en una crítica al papel político de las iglesias evangélicas, Kapsoli afirma que éstas instrumentalizan políticamente a los sectores pobres, concientizándolos e induciéndolos al fundamentalismo acrítico. La de Kapsoli deviene en una

interpretación de orientación psicológica de la difusión de iglesias pentecostales entre los sectores migrantes, en tanto las ve como respuesta a la pobreza, delincuencia, inseguridad política y temores sociales. No obstante, lo positivo del fenómeno, sería que se promueven estrategias de desarrollo económico, familiar, social y ciudadano en esa búsqueda de modernidad.

En el tema de la *conversión* al pentecostalismo en el Perú se observa la misma característica; es decir, la ausencia de un marcado debate en el que se confronten ideas, explicaciones. Se trata de enfoques distintos que se centran en aspectos también distintos del mismo tema pero que en ocasiones pueden presentar aspectos polemicos. Debemos principalmente Manuel Marzal el dinamismo adquirido por este aspecto de los estudios antropológicos del pentecostalismo peruano. En sucesivos estudios, aborda la conversión pentecostal como parte de los procesos de transformación religiosa de los migrantes andinos en Lima, en la perspectiva de su adaptación religiosa y cultural a las condiciones urbanas de vida (Marzal 1987, 1988a). Pero en una línea más crítica la conversión es abordada desde una perspectiva sociopolítica, cuestionando el supuesto “crecimiento explosivo” de las iglesias pentecostales como parte de una estrategia política imperialista norteamericana (Marzal 1987, 1988a); describiendo su carácter manipulador de la mentalidad religiosa de los migrantes convirtiéndolos en agentes pasivos y acríticos de su realidad (Kapsoli 1994); mostrando como en la transformación religiosa de los carismáticos católicos se produce una actitud ambigua frente a lo social y político (Sánchez 1990a, 1990b). Sin embargo, más específicamente, la conversión al pentecostalismo es vista también desde las dimensiones que lo definen como fenómeno social y psicológico, analizando las causas profundas que la producen entre los migrantes (Marzal 1987, 1988c; Hernández 1999); pero también desde la perspectiva de la resistencia institucional de los católicos a la conversión evangélica pentecostal (Marzal 1988b, Sánchez 2004). Otros trabajos más recientes relacionan la conversión al pentecostalismo con necesidades humanas fundamentales como la solución al problema del sufrimiento físico, a la pobreza económica y material, a los problemas familiares (Calderón 2010) o con el impacto cultural que provoca en las comunidades andinas propiciando el abandono de prácticas ancestrales como el chacchado de coca y el consumo de licor en las faenas comunales (Magny 2009).

En cuanto a la *mística pentecostal y sus manifestaciones*, especialmente la referida al fenómeno de las *curaciones*, no obstante ser la dimensión más característica del pentecostalismo y uno de sus factores de mayor atractivo, son muy escasos los estudios antropológicos realizados en este campo y que podemos considerar pioneros de una antropología de los fenómenos místicos en el Perú (Sánchez 1990a, 1992; Hernández 1994; Cornejo 1996 y de Kamsteeg 1990). Entre los carismáticos populares Sánchez describe y analiza una serie de fenómenos místicos que aparecen inseparables de las prácticas y creencias carismáticas. Visiones, profecías, glosolalia (don de lenguas), curaciones, entre otras, son manifestaciones recurrentes en la cultura religiosa carismática y, hasta cierto punto pueden considerarse una especie de signo de identidad religiosa; es decir, el carismático “debe” tener visiones, hablar lenguas, entre otros. Lo

más destacado del análisis antropológico de los fenómenos místicos es el contexto social de su producción, así como un contenido simbólico que es construido en el marco de la cultura carismática. Los fenómenos místicos tienen una compleja naturaleza que integra dimensiones sociales, culturales y psicológicas, entre otras, que los convierten en objeto de estudio científico. Desde una perspectiva religiosa de la salud, los fenómenos místicos aparecen estrechamente asociados a los fenómenos de curación o sanidad divina, especialmente los de visiones y glosolalia (Sánchez 1992; Cornejo 1996). En base a una importante cantidad de testimonios de curaciones recibidas, Cornejo hace una minuciosa descripción del fenómeno de la sanidad divina en el marco de *Las misas de sanación del P. Manuel Rodríguez*, mostrando los diversos aspectos del contexto de este fenómeno. Lo más distintivo es la imposición de las manos como gesto ritual por el que se invoca y produce la sanidad en las personas. Por su parte, Hernández (1994) analiza el fenómeno de la sanación en la iglesia *Dios es amor*, en donde está fuertemente asociada al exorcismo, el combate a la brujería y a la producción de milagros. Frans Kamsteeg (1990) en cambio, analiza el fenómeno de la sanación pentecostal en su relación con el crecimiento y expansión del pentecostalismo en el departamento de Arequipa. Plantea que el crecimiento pentecostal parece deberse, en parte, al lugar importante que ocupa la sanidad en las creencias pentecostales en la vida cotidiana y que, a su vez, presentan una solución viable a los problemas de acceso a los medios de salud pública. La sanación, en tanto reemplaza a los métodos tradicionales y populares de curación, se constituye en una nueva y alternativa forma de curación religiosa originada en el mundo cultural moderno. Además, relaciona la eficacia de la sanidad divina con la adquisición de poder en el grupo pentecostal, por parte de quienes han experimentado la curación, constituyéndose en un medio de prestigio, de elevación del status y del ejercicio de la autoridad.

Hay una serie de estudios interesados en analizar *el impacto del pentecostalismo en diversas áreas de la sociedad y cultura peruanas*, entendiendo aquí por impacto cualquier influencia ejercida sobre algún aspecto de la vida social, que provoque cambios o añada nuevas características que afecten las conductas, prácticas y creencias de las personas. El antropólogo Pérez Guadalupe (1991) hace un primer estudio del impacto de *Los nuevos movimientos religiosos en nuestro país*, dentro de los cuales están el evangelismo y pentecostalismo. Es un estudio descriptivo que, desde una perspectiva católica institucional, ofrece un panorama estadístico de las nuevas iglesias. De mayor profundidad de análisis son, sin embargo, los estudios que intentan interpretar los cambios que se vienen produciendo en la sociedad a partir de la difusión de las nuevas iglesias evangélicas (Gutiérrez 1992, Benites y Pereyra 1995, Motte 2005, Marzal 2000b). El de Gutiérrez es un conocido *Estudio del impacto cultural de las denominaciones religiosas no católicas en Iquitos* en el que, además de describir el panorama de grupos existente, intenta una interpretación del mismo y de los cambios culturales y sociales producidos. Lo primero que destaca es el hecho de la puesta en práctica por estos grupos de sus doctrinas y éticas subyacentes, provocando cambios

en las conductas y costumbres de las poblaciones involucradas. Para Gutiérrez hay un trasfondo ideológico en la producción del fenómeno, el cual respondería a propósitos norteamericanos de ocupar los espacios dejados por la Iglesia Católica, especialmente en las zonas rurales y urbano marginales de mucha pobreza, tomando a Iquitos como “centro de operaciones”, para propiciar su rápido crecimiento por sus respuestas rápidas a problemas de marginalidad, anomia y desajustes emocionales. La finalidad es que se asuma el “american way of life”, se rompa con las culturas locales y provoque alienación cultural de la población pobre (Gutiérrez 1992: 22-24).

Dentro de los estudios del impacto provocado por los grupos religiosos, una línea examina las posibilidades de desarrollo social y personal que ofrece el pentecostalismo a sus seguidores (Motte 2001, 2005; Sánchez 2002; Hernández 2002; Calderón 2010). En una perspectiva amplia, Dominique Motte (2001) intenta evaluar “El impacto social de las nuevas iglesias no católicas del Perú”, sugiriendo positivamente que se está produciendo una especie de “revolución silenciosa” entre las poblaciones campesinas y populares, propiciando un cierto desarrollo socioeconómico. Motte tiene una visión más positiva y realista del impacto de estos grupos, a los que considera “...ni decididamente críticos ni solo espiritualistas”, ya que el impacto social muestra un saldo favorable de desarrollo entre las poblaciones involucradas (Motte 2005). En la misma perspectiva y ante la ausencia de estudios acerca de la ética religiosa subyacente a movimientos como los pentecostales, Sánchez (2002) plantea la necesidad de un estudio objetivo de las dimensiones, tanto sociales como individuales de la ética subyacente al pentecostalismo que, sin pre-nociones ni juicios valorativos, permita examinar sus posibilidades de promoción del desarrollo social y/o humano entre los sectores pentecostales. Igualmente se analiza la ética pentecostal en la perspectiva con que Weber estudio la ética protestante para ver el tipo de prácticas económicas que genera entre los pentecostales; se establece que promueve prácticas más individuales que sociales pero que tienden a la promoción social de las personas (Sánchez 2005). Y en la perspectiva más reciente del neo pentecostalismo, desarrollado en el marco de la Teología de la prosperidad, se trata de analizar objetivamente la lógica y racionalidad de prácticas que son severamente cuestionadas por la opinión pública y que están sumamente desacreditadas en los diversos países latinoamericanos en donde crece, a causa de supuestas manipulaciones de la fe popular con fines económicos. Para Calderón (2010), el impacto de iglesias neo pentecostales como *Dios es amor* consiste en promover actitudes de desarrollo y bienestar entre los pentecostales, como consecuencia de los sentimientos de liberación de agudos problemas experimentados por las personas; en estas iglesias estarían actuando los principios de la reciprocidad propuestos por Marcel Mauss en su clásico ensayo sobre el don. Por su parte, para Hernández (2002) los cambios en el discurso religioso de *Dios es amor*, de predicar el combate al demonio para sanar enfermedades, a la proclamación de la “prosperidad” otorgada por Dios para la solución de problemas económicos, refleja procesos sociales no religiosos por los que atraviesan los pentecostales migrantes en la

ciudad. Estos han logrado internalizar un discurso religioso que propone alcanzar los objetivos de la modernidad, y “dejar de ser pobre”, mediante prácticas rituales, ofrendas económicas, desarrollo de ética de trabajo esforzado, entre otras (p.423).

Cabe mencionar una orientación más teológica que sociológica de estudios que reflejan la importancia que tiene el pentecostalismo en la generación de un cierto espíritu emprendedor entre sus seguidores (Lozano 1997; Ocaña 2002). En estos estudios se afirma que el éxito del pentecostalismo se debe a que es Dios mismo el que responde a las necesidades de búsqueda de “progreso” y desarrollo económico de los sectores pentecostales pobres, otorgando “bendiciones” a quienes se las piden; ven la “prosperidad” como el resultado de una gracia divina personal y no como el resultado de esfuerzos colectivos por alcanzarla.

Los estudios sobre el impacto sociocultural del pentecostalismo, reflejan también cierta dispersión temática propia de las distintas orientaciones e intereses de los investigadores. Marzal (2000b) hace una síntesis del impacto étnico y político provocado por el evangelismo sobre la población indígena peruana; en una línea parecida de apreciación amplia del impacto del evangelismo, Héctor Laporta sugiere que el pentecostalismo en el mundo andino, “más que una nueva religión... (constituye) una alternativa para sectores sociales excluidos por alguna forma de discriminación (social, racial y de género); piensa, además, que los campesinos utilizan los únicos elementos culturales disponibles y conocidos por ellos para expresar su disconformidad, exclusión y protesta desde el evangelismo y pentecostalismo (2000); Rebata (2010) relaciona la difusión del evangelismo en San Martín de Requena, en Lambayeque, con los procesos de modernidad y globalización entre la población, reflejándose en la pérdida de tradiciones andinas como la “limpieza con cuy”; finalmente, algunos autores mencionan el impacto transformador que el pentecostalismo tiene sobre los “mundos” religiosos de los que forma parte, tanto en la Iglesia católica Sánchez (2004), como en la Protestante (Palencia 2004) dotando a dichos universos religiosos de un nuevo sentido celebrativo y festivo en sus liturgias.

Otro tema fundamental pero que sin embargo no ha recibido mucha atención sociológica es el del influjo del pentecostalismo sobre los procesos de constitución de las *identidades* en el Perú. Los cambios que provoca el pentecostalismo en las personas suelen ser tan radicales y, generalmente, “irreversibles”, que afectan profundamente las bases de las identidades. Los estudios enfatizan diversos aspectos de las identidades afectados por el influjo pentecostal. Así, en cuanto a las dimensiones del género, para Espinar (2002a, 2002b, 2004) los cambios en los ámbitos familiar y eclesial pentecostal, en el contexto del discurso bíblico y teológico, redefinen los roles masculino y femenino y las relaciones entre estos, configurando las identidades pentecostales. Aunque se mantienen las asimetrías fundamentales del género, las relaciones entre estos aparecen más reguladas por factores doctrinales, propiciando nuevos modos de experimentar lo masculino y lo femenino, en un proceso en el que es vital el ejercicio de liderazgos femeninos. Otros

autores (Barrera 2004; Julcarima 2004) examinan el papel del pentecostalismo en los cambios producidos en las identidades religiosas dentro del protestantismo. En dichos cambios tiene un rol gravitante la dimensión racional y emocional de la experiencia pentecostal, que finalmente transforma “la construcción racional de la identidad religiosa protestante” (Barrera 2004). De otro lado, los aspectos relativos a la ciudadanía y política en el proceso identitario son también abordados por otros autores (Sánchez 1996, López 1999, Julcarima 2006). Para Sánchez, el pentecostalismo entre los católicos carismáticos de una parroquia popular en el distrito de San Martín de Porres, les genera cierta ambigüedad política así como una auto percepción de clase social que no parece corresponderse con su real posición socioeconómica. Para Darío López, lograr una autonomía respecto de estructuras organizativas dominantes contribuye a la generación de identidades con una cierta dimensión política basada en el hecho de la superación de la marginación social experimentada. Por último, Julcarima nos ofrece un perfil del ciudadano evangélico.

En este balance, hay que destacar los estudios que analizan diversos aspectos del *papel político del pentecostalismo* en la sociedad peruana y de su influjo sobre los sectores pentecostales. En general podemos intentar una categorización de los estudios realizados en este campo, desde los de alcance más general y panorámico, que tratan de mostrar y describir las dimensiones, posibilidades y potencialidades políticas que, en sí, tienen los grupos evangélicos y pentecostales, sin entrar en mayores especificidades (Sánchez 1990b, 2008; Amat y León 2004, López 2011). Así, por ejemplo, para Sánchez los carismáticos populares se mostraron muy “ambiguos” en sus posturas frente a lo político, tendiendo a verlo como un espacio negativo y potencialmente peligroso para la vida cristiana; aunque reconociendo que sería beneficioso para el país la participación de políticos carismáticos (1990b). Además, Sánchez compara las características de los elementos de los sistemas religiosos de algunas organizaciones religiosas, católicas y evangélicas, mostrando cómo la mayor participación en política está asociada a ciertos niveles altos de educación de sus líderes (2008). De otro lado, Amat y León hace un análisis de las dimensiones políticas de los evangélicos en relación con los procesos de modernidad experimentados en el Perú y de la formación de diversos movimientos, como los neo-pentecostales, y los diferentes grados de conservadurismo que ejercen sobre las doctrinas evangélicas.

Otros estudios son más específicos al referirse a procesos concretos de participación política de los grupos evangélicos y pentecostales, en los espacios públicos en determinadas coyunturas históricas y políticas recientes (Campos y Amat y León 1993; López 2004; Julcarima 2008; Gutiérrez 2000, 2008; Delgado 2006). Campos y Amat y León hacen un interesante resumen descriptivo de la manera en que líderes evangélicos han venido participando cada vez con mayor protagonismo en el espacio público peruano, especialmente en las últimas décadas a propósito de la apertura propiciada por las elecciones ganadas por Alberto Fujimori. En una línea parecida, Delgado describe y analiza el crecimiento evangélico en el marco de una pluralización religiosa en el Perú y de una mayor apertura democrática que permitió la

formación de partidos políticos de trasfondo evangélico. Habla de la formación de una cultura política evangélica que permite su inserción en los espacios públicos de un modo diferente y más activo. De un modo más específico que los autores anteriores, tanto López como Julcarima y Gutiérrez organizan sus análisis en torno de la coyuntura histórica, social y política constituida por las elecciones ganadas por Fujimori en la década de los 90'. Así, Gutiérrez (2000) analiza las condiciones que hicieron que los evangélicos apoyaran al movimiento fujimorista *Cambio 90*. Muchas iglesias evangélicas se convirtieron en especie de células políticas o locales partidarios y la feligresía en correligionarios; por primera vez se permite que en las iglesias se debata sobre el papel y responsabilidad política del cristiano y la política deja de tener un significado demoníaco y mundano. Sin embargo no se observa una continuidad coherente de la exitosa experiencia evangélica en política de los años 90', en parte por la ausencia de un pensamiento social evangélico que les permita confrontar políticamente la realidad social (pp.12-14). En esta misma perspectiva, Gutiérrez (2008) examina el caso específico del movimiento *Restauración Nacional*, liderado por el pastor evangélico Huberto Lay, quien moviliza su capacidad de liderazgo para constituir dicho movimiento político. Por su parte López (2004) evalúa críticamente el papel de los evangélicos en cargos públicos durante el gobierno de Fujimori, señalando que muchos se vieron involucrados en casos de corrupción, en un contexto de "desmantelamiento de la institucionalidad democrática" (p.2). Finalmente, Julcarima (2008) analiza el fenómeno de la participación evangélica en los espacios públicos peruanos, en el contexto de las fuerzas religiosas que desde EEUU, influyen en movimientos como los pentecostales y neopentecostales latinoamericanos alcanzando también a los pastores peruanos para motivar una participación evangélica corporativa en los procesos electorales nacionales (p.20).

En este conjunto de estudios sobre el evangelismo y la política en el Perú hay que mencionar una línea especialmente preocupada por analizar y testimoniar el impacto que sobre el evangelismo tuvo la época de la violencia subversiva (Del Pino 1996; López 1998, 2000). Estos autores coinciden en destacar el papel protagónico que han tenido los grupos evangélicos en la lucha para derrotar a Sendero Luminoso, con el alto costo de numerosas muertes entre líderes y fieles evangélicos y pentecostales, producto de la doble agresión, desde la subversión y desde las fuerzas del orden. Coinciden igualmente en señalar que la interpretación pentecostal del contexto de violencia fue de un tiempo "apocalíptico" en el que el combate era contra el demonio para imponer el Reino de Dios (Del Pino 1996:118). Estos estudios muestran cifras de las muertes ocurridas entre los evangélicos durante el periodo de la Guerra. En una línea diferente pero que muestra el papel político activo que asumen algunos sectores evangélicos en zonas rurales, Julcarima (2002) analiza el proceso, por el que, contrariamente a lo esperado por su supuesto apoliticismo y pasividad, grupos pentecostales participan en toma de tierras en Cerro de Pasco entre 1958 y 1962. Para Julcarima, la explicación es fundamentalmente social, tratándose de sectores marginales y pobres que hicieron una interpretación flexible y poco fundamentalista de la doctrina pentecostal, de modo que no

fuera contradictorio el hecho de tomar tierras con el espíritu cristiano pentecostal (p.42). Por último, debemos mencionar el interesante estudio en que Berta y Orccottoma (2008) muestran cómo grupos comunales pentecostales en los departamentos de Ancash e Ica, gestionan su desarrollo campesino, favorecidos por su participación en la organización campesina y en el gobierno local y regional. En este proceso es fundamental la recuperación, por los grupos pentecostales, de valores como la “ética del trabajo”, la “educación ciudadana” y la “gestión de gobiernos eficientes”, que resultan funcionales a sectores pentecostales de extrema pobreza (p.5). Sin embargo, señalan, el éxito en la gestión del desarrollo, más que por la participación colectiva, se debe a las cualidades personales de los líderes pentecostales que participan en las gestiones públicas de sus localidades y regiones (p.82).

Finalmente, debemos señalar en este balance que estando relacionado el tema de nuestra tesis con los aspectos y dimensiones emocionales e irracionales del pentecostalismo son, como habíamos adelantado, sumamente escasos los estudios sobre estos temas (Sánchez 1990a, 1993; Espinar 2002b, 2002c; Barrera 2004). La explicación de esta ausencia es la complejidad de un tema que, no solo recién ve luces teóricas y metodológicas para su estudio y que, además, resultó desconocido y de poco interés frente a temas más “concretos” como los que hemos hasta aquí reseñado. En una primera perspectiva antropológica general sobre el movimiento carismático, Sánchez (1990a, 1993) describe el sistema religioso católico pentecostal, en el que se destacan una serie de elementos emocionales de vital importancia para entender el funcionamiento de los grupos de oración. La espiritualidad carismática tiene como elemento fundacional y central de todo el conjunto religioso que lo constituye, la dimensión de una experiencia religiosa en la que entran en juego una serie de aspectos emocionales sobre los que se construye la pertenencia e identidad carismática. De un modo más específico y en relación con el pentecostalismo evangélico, en sus estudios Espinar analiza el papel que las emociones pentecostales tienen en la configuración de las identidades pentecostales en los sectores pobres de Ayacucho. Hace una caracterización de las emociones, describiéndolas y clasificándolas desde una perspectiva que las concibe como fenómenos culturalmente constituidos. Por su parte, Barrera destaca el importantísimo papel de las emociones pentecostales en el proceso de construcción de las identidades religiosas evangélicas en sectores iletrados y de poco acceso al “ejercicio intelectual con la Biblia” (p.1). Barrera destaca el papel transformador que sobre el protestantismo han tenido las dimensiones emocionales de la experiencia religiosa pentecostal.

1.6.3 Resultados de un balance.

Hasta aquí un balance y estado de la cuestión sobre el pentecostalismo en el Perú, necesariamente sintético y panorámico y referido al contexto latinoamericano. Según lo mostrado, podemos señalar que existe un conjunto de dimensiones y aspectos del pentecostalismo sobre los que no se ha profundizado ni

ocupado hasta el momento y que, consideramos, deberían constituirse en los futuros objetos de estudio del pentecostalismo. Este panorama y balance nos permite configurar y legitimar la selección planteada de los aspectos a desarrollar en esta tesis. En general, de acuerdo a lo examinado en este balance, y según los criterios principales de la escasa elaboración y profundización científica, los temas que se nos sugieren para componer nuestro objeto de estudio son:

1. De un lado, el *cuerpo*, la *persona*, el *dolor* y el *sufrimiento*,
2. de otro lado, la *experiencia mística*, los *dones pentecostales* y las *emociones religiosas*, así como el fenómeno de la *sanación* o *sanidad*;
3. además de la *ética* y la *conversión religiosa* y,
4. adicionalmente, el *simbolismo pentecostal*, la creencia en el *diablo* y la *Guerra espiritual*.

Estos conjuntos de temas se encuentran, en efecto, interrelacionados y constituyen, por si mismos y de modo independiente, aunque desigualmente atendidos, campos de estudio e investigación en las ciencias sociales. Algunos de ellos (*experiencia mística*, *dones*, *sanidad*, *Guerra espiritual*, por ejemplo) han tenido mayormente, aunque no exclusivamente, un abordaje más teológico, fenomenológico, bíblico. En nuestro estudio, ellos configuran las dimensiones del objeto que construimos y que es parte de un fenómeno mayor y sumamente complejo del que delineamos y mostramos su “rostro” sociocultural y desde una perspectiva socio antropológico.

Un primer conjunto de aspectos a vincular está constituido por las dimensiones de *cuerpo*, *dolor* y *sufrimiento* en la perspectiva del *sujeto* o *persona* pentecostal, la cual constituye el centro o foco de la experiencia de transformación que se analizara en la investigación. Estas, a su vez, en el mundo pentecostal tienen sentido en el marco de la experiencia de *sanidad divina* que se constituye, así, en uno de los puntales de la construcción de la *persona pentecostal*. La dimensión de la *emoción* aparece de manera recurrente en los diversos ámbitos de la experiencia de transformación personal y resulta, en el modelo conceptual que estamos construyendo, importante para entender la constitución de esa *noción de persona* con la cual el sujeto se identifica y auto percibe, conformando desde ella sus vínculos de conducta, valoraciones y actitudes con respecto al mundo social inmediato. Esto es, las dimensiones emocionales, las nociones de persona, cuerpo, dolor, sufrimiento, entre otras, constituyen elementos formativos de una *ética personal* que es con la que el pentecostal enfrenta y vive su mundo cotidiano, mundano. Estas tres dimensiones: *persona*, *emociones* y *ética personal* y/o social serán profundamente afectados por *situaciones límite* que demandaran una experiencia de *sanidad* que, con distintos grados de intensidad, será un principio de un proceso de re-significación de su propia persona, conducta y visión del mundo social.

CAPITULO 2

MARCO TEORICO GENERAL DE LA INVESTIGACION.

ESTADO DE LA CUESTION TEORICA

En este capítulo pasaremos revista de aquellos elementos teóricos y metodológicos que constituyen un marco general de comprensión e interpretación de los cambios experimentados por las personas en el pentecostalismo. Pero, además, nos centramos en los aspectos teóricos hasta ahora poco o muy escasamente utilizados en el análisis del pentecostalismo. Parte de la originalidad del presente estudio consiste, justamente, en los nuevos enfoque teóricos que asumimos para el análisis e interpretación del pentecostalismo en los sectores populares seleccionados.

Así, mostraremos la selección de enfoques y nociones que nos ofrecen una mirada diferente de los procesos de cambio, conversión o transformación que constituyen la “mutación” religiosa de las personas en pentecostales. Dicho cambio es resultado, entre otros procesos, de una reconstitución de las nociones, simbolismos y representaciones acerca del propio *cuerpo*, la *persona* e *individuo*, sobre las cuales el sistema religioso pentecostal³⁴ actúa, configurando los procesos de *conversión* a la nueva religión. En dichos procesos, producidos en el seno de la comunidad pentecostal de un barrio popular urbano en Lima, confluyen factores *sociales*, *racionales*, *emocionales*, *simbólicos* y *místicos*, que actúan en la transformación del comportamiento de los pentecostales “populares” involucrados en nuestra investigación. Como resultado de estas transformaciones se produce también una recomposición de las relaciones sociales y culturales de las personas con el mundo popular del cual proceden; recomposición basada en gran medida en la adhesión de un riguroso sistema de normas éticas que no puede entenderse fuera del marco cultural y religioso originarios de los pentecostales.

Más que la simple asunción de nuevas doctrinas y la afiliación a una comunidad pentecostal, habrá que entender la conversión de los pentecostales en términos de esos procesos reconstitutivos de sus visiones del propio *cuerpo* y de su propia *persona*, “sólidamente” anclados en dimensiones sociales y culturales inherentes a la pertenencia a un mundo social. Es decir, no se trata de un simple adoctrinamiento evangélico o, desde prejuicios subjetivos y valorativos, de “lavados” de cerebro producidos en personas de “bajo nivel educativo” y, por ello, “fácilmente” influenciables religiosa y emocionalmente. Se trata de cambios religiosos basados en procesos humanos universales que el pentecostalismo activa y canaliza y que requieren un examen científico a la luz de nuevos marcos conceptuales propuestos por las ciencias sociales.

³⁴ Es decir, el conjunto estructurado constituido por sus creencias, prácticas rituales, principios y modos de organización, principios éticos y morales, así como las dimensiones de la experiencia mística y sus manifestaciones en torno del contacto con el Espíritu Santo.

El cristianismo, constituye una matriz religiosa universal, más no absoluta y tiene múltiples formas de concreción histórica, cultural y étnica; el pentecostalismo es una de esas formas. Por ello el planteamiento teórico general de este estudio pretende aproximarse a los peculiares matices que tienen dichas nociones entre los pentecostales aquí considerados.

2.1 ¿Por qué la perspectiva del cuerpo y la persona en un tema de religión pentecostal?

En *primer lugar* (y en general) porque, parafraseando a Le Goff y Truong (2005), “constituye una de las grandes lagunas” del estudio de la religión en la cultura y sociedad peruana, “un gran olvido” del antropólogo peruano; este ha tendido a ver la religión, la historia y la cultura peruanas, como si estuviesen “desencarnadas” y a sus protagonistas “sin cuerpo... Como si la vida de este se situara fuera del tiempo y del espacio”³⁵. En el caso del pentecostalismo tenemos una religión en la que el cuerpo desempeña un rol de primerísima importancia en el proceso de la transformación o conversión religiosa.

En *segundo lugar*, porque consideramos que los nuevos paradigmas en torno al cuerpo ofrecen, sugieren e inspiran nuevos modos de abordar, entender y explicar el tema del pentecostalismo en la actual fase del desarrollo de la sociedad peruana. Asumimos que fenómenos y problemas que se plantean y abordan en este estudio (experiencias emocionales vividas en el marco de intensas experiencias religiosas, la mística pentecostal y sus manifestaciones individuales, entre otras) están, de diversos modos, relacionados con el cuerpo.

En *tercer lugar*, por los datos etnográficos obtenidos en el campo: un conjunto de historias y narrativas de vida, de relatos autobiográficos que muestran diversas facetas, aspectos, experiencias, relaciones, interacciones y dimensiones de personas conscientes de su *corporeidad* y de cómo, en torno a esta, van construyendo procesos simbólicos y de significado con los cuales se redefinen, replantean y construyen nuevas identidades, cosmovisiones y códigos éticos de conducta individual y social. Muchos elementos del pentecostalismo destacan la centralidad e importancia del *cuerpo* en la transformación religiosa de la *persona*. Nuestros datos etnográficos están fuertemente impregnados de esa intencionalidad del discurso pentecostal en hacer del cuerpo el centro consciente de la conversión. Estos datos etnográficos deben ser analizados e interpretados en el marco de los nuevos paradigmas sobre el cuerpo y la persona, con lo cual estamos contribuyendo al aun escaso desarrollo de los enfoques del pentecostalismo y la religión desde la perspectiva del cuerpo (Mena 2007, 2008, Bastian 2000). Los enfoques del cuerpo y corporalidad son muy utilizados hoy en día para el estudio de fenómenos y procesos relativos al género, a las masculinidades y feminidades, entre otros en algunos sectores sociales del Perú actual. ¿Por qué no

³⁵ Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Editorial Paidós, 2005, Barcelona, p.11.

habrían de ser útiles también para entender los procesos religiosos que afectan a esos mismos sectores de la sociedad actual?

2.2 Estado de la cuestión sobre estudios de religión, cuerpo, persona, individuo y emociones.

2.2.1 Cuerpo y persona como objeto de las ciencias sociales.

Lo primero que hay que destacar es la ausencia del *cuerpo* como tema central en los planteamientos de la sociología clásica. Para Marx, Weber y Durkheim, el cuerpo, como si estuviese separado del individuo, convierte al actor social en una especie de vehículo “portador” de los grandes procesos estructurales descritos en sus respectivas teorías (Shilling 1993; Sossa 2009). Así pues, para los clásicos el *cuerpo* no constituyó un objeto de estudio central sino secundario, ocasional e incidental; actitudes que marcaron el desarrollo posterior de la teoría sociológica, signada por la ausencia del cuerpo como objeto de estudio³⁶. No obstante, aun cuando el *cuerpo* como tal no fue tema sociológico, el del *individuo* sí lo fue, estableciéndose de ese modo una potencial vinculación sociológica con el tema de la corporalidad³⁷. ¿Por qué esta omisión del cuerpo como objeto sociológico?

En general, porque el siglo de los clásicos estuvo orientado a temas más estructurales vinculados a los procesos políticos, económicos y sociales europeos, tales como urbanización, capitalismo, industrialización, ordenamiento y cambio social, entre otros en los que el cuerpo no cupo como interés primordial. Una de las excepciones a esta omisión del cuerpo en la sociología clásica fue la del darwinismo social que consideró “al ser humano como parte de la naturaleza”, en virtud de lo cual “tomo el cuerpo como la base para estudiar las diferencias raciales”³⁸.

Como señala Howson (2005), esta ausencia se debió también a la herencia de la filosofía platónica con su distinción entre *alma* y *cuerpo* en el pensamiento cristiano que impregnó al pensamiento occidental; al “Cartesianismo” y su distinción ontológica entre la *mente* y el *cuerpo* en la que tenía mayor primacía la mente por sobre el cuerpo. Se desarrolla así una epistemología centrada en las dimensiones racionales de lo humano, concibiéndose un “sujeto racional sin cuerpo”³⁹. El *cuerpo*, visto inicialmente, más como realidad

³⁶ Sossa, Alexis, “Cuerpo y sociología. Reflexiones sobre el cuerpo en la teoría sociológica clásica: exploración al pensamiento de Marx, Durkheim y Weber, en *Cultura y Religión*, vol.3, n°1, 2009, versión en línea http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos/vol_3_n1_2009_12_alexis_sossa.htm

³⁷ Op. Cit. p.

³⁸ Soley-Beltran, Patricia, “Una introducción a la sociología del cuerpo”, en: Torras, Meri (ed.), *Cuerpo e identidad. Estudios de género y sexualidad I*, Bellaterra, Edicions UAB, 2007. La autora recuerda como “el darwinismo social aplicó la doctrina de la selección natural de Darwin a la sociedad para explicar el cambio social” como consecuencia de la “supervivencia del más apto”.

³⁹ Howson, Alexandra, *Embodying gender*, SAGE Publications, London, 2005, pp. 15-17.

natural y biológica que como realidad social, es dejado fuera de toda explicación sociológica y psicológica del comportamiento humano⁴⁰.

Sin embargo, como Ayus y Eroza (2008) hacen notar, debe reconocerse que autores como Simmel desarrollaron muy tempranamente una serie de temas vinculados “a la dimensión individual... (en) donde las disposiciones corporales jugaban un papel primordial” (p.17).

La antropología tiene una ventaja histórica, etnográfica y teórica sobre la sociología en el estudio del cuerpo (Kogan 1993; Turner 1994, 2008; Le Breton 2002; Zapata 2006; Ayús y Eroza 2008)⁴¹. No obstante tener ambas disciplinas prácticamente las mismas bases epistemológicas del pensamiento científico moderno, el desarrollo de sus respectivas tradiciones teóricas en torno al cuerpo como objeto de estudio, son bastante diferentes⁴², aunque no irreconciliables. A la fecha, el cuerpo tiene ya un lugar como objeto de estudio en las actuales investigaciones sociológicas (Csordas 1990; Berthelot 1985, 1992; Turner 1994; García 1994; Moran 1997; Howson 2004; Sossa 2009), pero también en diversos ámbitos interdisciplinarios de estudio.

La sociología del cuerpo se ha nutrido de la larga tradición antropológica sobre el tema, así como de tradiciones posestructuralistas, posmodernistas, feministas, entre otras. Como es lógico, el desarrollo de estas nuevas formas de estudio social no es autónomo sino que hay que situarlo en los marcos sociales, culturales, históricos e ideológicos en que se produce. Así,

“No podemos entender este desarrollo en la teoría social sin algún análisis de los amplios cambios sociales que han situado al cuerpo en un lugar prominente. (...)Estos cambios incluyen el crecimiento de la cultura de consumo en el periodo de postguerra, el avance del postmodernismo en las artes, el movimiento feminista y, finalmente, lo que Foucault (1981) ha llamado biopolítica...” (Turner 1994: 25).

Autores como Norbert Elías, Michael Foucault, Pierre Bourdieu y Merleau-Ponty, entre otros, son los referentes más importantes para entender el giro epistemológico y temático hacia el cuerpo en las ciencias sociales durante la segunda mitad del siglo XX. Estos autores reflexionan sobre el modo en que los procesos modernos del mundo occidental afectan la realidad del cuerpo. En occidente la civilización no solo transforma las estructuras sociales y políticas, fundamentalmente transforma las formas de

⁴⁰ Cf. Turner 1996: 60

⁴¹ Señalada aquí esta mayor tradición antropológica en torno de los estudios sobre el cuerpo, en el siguiente acápite regresaremos a este tema para reseñar el proceso de construcción de su definición y conceptualización como categoría de la persona e individuo en la antropología.

⁴² En ambas disciplinas hay un sólido corpus etnográfico, teórico, epistemológico y metodológico que amplía el campo de posibilidades de investigación sobre estos temas en todo tipo de sociedad. Hay varios balances de lo producido en las diversas disciplinas en las últimas dos décadas. Tarea necesaria dada la profusa producción bibliográfica desarrollada desde la década de los años 70 y que evidencia el desarrollo de nuevos paradigmas en ciencias sociales, institucionalizados en una serie de centros de investigación, publicaciones, especialidades académicas, etc.

comportamiento, normas de conductas, *habitus*, emociones y demás dimensiones de la individualidad. Hay una progresiva transformación de la conducta por auto imposición de mecanismos represivos de los instintos, impulsos y emociones.

2.2.2 Debates en ciencias sociales sobre las nociones de *persona* y *cuerpo*.

Las de cuerpo y persona son categorías conceptuales para referir dimensiones humanas cuya naturaleza o dimensión ontológica esta aun en debate científico, aunque muestran cómo se les ha ido dotando de sentido en ciencias sociales. Pueden, provisionalmente, considerarse, aunque no exclusivamente como modos biológicos, psicológicos y sociológicos de conceptualizar respectivamente a los seres humanos (Harris 1989: 599). Como conceptos son nociones definidas en una visión más *emic* de las mismas, la cual debe ser completada con su correspondiente versión *etic*, dadas por las variaciones locales de su conceptualización construidas por los actores sociales en cada cultura. A esto se dirige nuestro propósito en esta investigación, a ver el modo en que los pentecostales conceptualizan estas dimensiones de su experiencia en un marco religioso.

a) La *persona* en el debate antropológico.

Se puede decir que existen tantas nociones de *persona* y *cuerpo* como sociedades existen en el mundo y son resultado de procesos sociales, simbólicos y cognitivos concretos. Desde luego no están necesaria ni exclusivamente ligadas a las condiciones biológicas de la existencia y reproducción humanas. El debate en las ciencias sociales sobre estas nociones es importante porque discute su variabilidad cultural. ¿Son universales las nociones de individuo y persona? ¿De qué factores depende la adopción por una sociedad u otra de una determinada noción de persona? ¿Qué papel desempeñan las dimensiones y fenómenos religiosos en la configuración de un sujeto individual? La antropología muestra ampliamente cómo las diferentes sociedades han desarrollado en sus sistemas de pensamiento unos significados específicos para los atributos y cualidades personales e individuales (Bonte e Izard 2008: 583).

Figuras como Mauss, Liendhardt, Lévy-Bruhl, entre otros ⁴³, especialmente en la tradición etnológica francesa, inician el debate en torno de la *persona*. Particularmente Mauss sigue siendo un referente central en este tema, desde sus planteamientos del problema sobre la persona en su clásico estudio sobre el sujeto⁴⁴ (1971 [1938]). Describe como la concepción occidental de *persona* se va construyendo

⁴³ Cf. Lévy-Bruhl 1922, 1927, Leenhardt 1961 [1947], etc.

⁴⁴ Es sin duda esencial en toda discusión acerca del tema del sujeto, individuo y persona, el estudio de Marcel Mauss "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del *yo*", conferencia dada en 1938 y publicada originalmente en el *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938, Londres (Cf. MAUSS,

progresivamente en la historia y en distintos lugares para constituir la idea de *individuo*⁴⁵. Según Mauss estas son categorías del espíritu humano, “innatas”, que más allá de los aspectos psicológicos que suponen,

“...es evidente, sobre todo entre nosotros [los occidentales], que no ha habido ser humano que haya carecido de tal sentido, no solo de su cuerpo, sino también y al mismo tiempo de su individualidad espiritual y corporal” (Mauss, op. Cit. pp. 309-310).

Para Mauss: 1) el término *persona* se refiere a la variedad occidental de representaciones colectivas sobre el *individuo*; representaciones que 2) son de naturaleza social, jurídica, moral, psicológica y religiosa (cristiana) y que, 3) aunque se trate de una noción propia del mundo occidental, todos los seres humanos tienen una forma de conciencia de sí o del yo, aunque no en todas las sociedades tengan términos precisos para expresarla. El gran aporte de Mauss fue mostrar que la noción de persona, no obstante su carácter subjetivo, es fundamentalmente *sociológica* y no *mística* como suponía Lévy-Bruhl cuando describía la naturaleza de la mentalidad de la persona primitiva (1922; 1927).

El debate se prolonga algo disperso, animado sobre todo por los franceses y con muy poco interés de los británicos, a excepción de un solitario Meyer Fortes (1973) que interviene para afirmar que entre los tallenses existe una noción de persona con un claro carácter social⁴⁶. Esto reaviva el tema de la *persona* y el *cuerpo*, proporciona renovada etnografía al respecto y pone nuevamente de relieve las originales tesis de Mauss. Se muestran diversos matices que en diferentes culturas tienen sus respectivas nociones de persona⁴⁷. Para Bastide, que participó en este debate, las poblaciones africanas han elaborado un complejo concepto de persona, pero no tienen muy clara la idea de individualidad.

¿Qué debemos rescatar de estas apreciaciones acerca de cómo se construyen las nociones de persona e individuo? Además de ser de carácter social, variable según el marco cultural que la produce, se trata de conceptos plurales y cambiantes según los estados sociales de la persona, pero como esta no está aislada del contexto social, según éste se vaya modificando, la noción también lo hará.

Esta es una de las premisas importantes para abordar el estudio de la mentalidad de los pentecostales y las peculiaridades de sus nociones de *persona*, *individuo* y de conciencia del propio *cuerpo*

M. sociología y antropología, Editorial Tecnos, Madrid 1971, pp. 307-333). Novedoso y revolucionario para su época, polémico en todos los tiempos, el discurso de Mauss sobre la noción de persona es un punto de partida en toda discusión actual sobre este problema.

⁴⁵ En el discurso de Mauss hay una utilización indiferenciada de los términos *persona* e *individuo* y son empleados como si fuesen equivalentes e intercambiables, así, una de las críticas a Mauss es la poca claridad con que utilizó estos dos conceptos (La Fontaine 1985:124). Sin embargo se reconoce que una característica del tema es “una cierta vaguedad conceptual en cuanto a la comprensión misma de la noción” (Bonte y Izard 1996: 583)

⁴⁶ La de Fortes fue una participación en un coloquio internacional sobre *La noción de persona en el África Negra*, realizado en París (1971), Cf. Fortes 1973, Dierleten 1973 [1973].

⁴⁷ En la misma línea de estudios, existe una importante bibliografía sobre el tema en África, Latinoamérica, Asia, India, etc. (La Fontaine 1985, Dumont 1985, Mines 1988, Lamb 1997, Orbitg Canal 2001, Tola 2005, Pazos 2005, Cayón 2009, Arzápalo y Zavala 2010).

que se construyen en sus comunidades y que, asumiendo que se trata de sectores en un contexto de cambios culturales, expresarán la recomposición de dichas nociones como un modo de adaptación a la modernidad urbana. Por ello, de acuerdo con Clifford Geertz, creemos que el concepto de *persona* desarrollado por los pentecostales es una buena y útil forma de acceder al estudio antropológico de sus mentalidades, símbolos, sentidos y representaciones más profundas en que basan su transformación religiosa y la construcción de sus identidades. En efecto, como dice Geertz, el concepto de persona

“es un vehículo excelente para... introducirnos en el estado de ánimo de otro pueblo. En primer lugar, uno se siente razonablemente seguro al señalar que algún tipo de concepto de esta índole existe en una forma reconocible en todos los grupos sociales. Las nociones sobre lo que las personas son pueden, a nuestros ojos, parecer en ocasiones bastante extrañas... No obstante, cierta concepción de lo que es el individuo humano, en tanto opuesto a una roca, a un animal, a una tempestad o a un dios, es...universal... La concepción occidental de persona... es, por muy convincente que pueda parecernos, una idea bastante peculiar en el contexto de las culturas del mundo. En lugar de intentar situar la experiencia de otros en el marco de una concepción semejante..., comprender tales experiencias exige renunciar a la aplicación de esa concepción y observarlas en el marco de su propia idea de lo que es la conciencia de sí...” (Geertz 1994: 77).

Consideramos que esta afirmación de Geertz es válida en el propósito de intentar entender objetivamente la subjetividad del proceso de construcción de una cultura religiosa como la pentecostal en la que son determinantes las concepciones de persona, cuerpo e individuo que se propone a los participantes.

b) El cuerpo en el debate antropológico.

La discusión en torno de la noción de *cuerpo* se remonta hasta la antigüedad greco latina con la filosofía de Platón, entre otros y, aunque importante, no es parte de esta investigación. Sin embargo constituye el fundamento de un proceso de maduración de ideas sobre el cuerpo que se desarrolla lenta y progresivamente hasta la conformación del pensamiento científico moderno. En este transcurso se configuraron y legitimaron en occidente las dicotomías o dualidades sobre las que se han construido el pensamiento científico, la sociedad y la historia occidentales. *Cuerpo y alma, cuerpo y espíritu, cuerpo y persona, cuerpo y conciencia, cuerpo y mente, racional e irracional, naturaleza y cultura, individuo y sociedad* son, entre otras, esas estructuras duales cruciales en la edificación de filosofías y paradigmas científicos modernos, cuyos términos aparecen como radicalmente opuestos, referidos a realidades distintas, ontológicamente irreconciliables.

La antropología moderna, se inspiró también en este trasfondo epistemológico para organizar su trabajo teórico en torno del *hombre, el ser humano, su naturaleza* y su relación con la *cultura*, pero no siempre resolvió adecuadamente esta dicotomía y terminó separando ontológicamente y de modo radical al *cuerpo humano* de lo *social, cultural y hasta mental*. Paradójicamente a esto, sin embargo, la antropología

fue una ciencia social “abanderada” de los estudios centrados en el *cuero*, contribuyendo a su legitimación como objeto social de estudio. Desde los comienzos de nuestra disciplina el tema del *cuero* ha estado presente, ya sea indirecta o implícitamente formando parte de un discurso descriptivo y científico sobre el hombre, su mente, la sociedad y la cultura⁴⁸. Esta es una premisa básica en la historia de los comienzos de la antropología del cuerpo (Turner 1994, Talal Asad 1997, etc.), una de cuyas primeras labores consistió en el desarrollo de una antropología filosófica que se planteó el problema de la naturaleza del *cuero* llegando a concebir al Hombre, a la Humanidad, como “encarnada” en una única especie viviente. Con ello se plantea también “el problema del relativismo social” y cultural⁴⁹: biológicamente el ser humano es único, un solo cuerpo, una sola fisiología, una sola estructura orgánica, sin embargo no son iguales los contextos sociales en los que este *cuero* vive (Turner 1994: 11-12). Correlativamente, se desarrolló en la antropología un fuerte interés por determinar “el punto de disyunción entre” naturaleza y cultura, con el propósito de agregar mayores elementos de comprensión de la naturaleza humana: “¿Qué es el Hombre?”, ¿un “animal de costumbres”, un “animal con memoria”?

Hubo en la antropología una permanente preocupación por definir la naturaleza humana y en esta el lugar correspondiente al *cuero* y a sus realidades psicofísicas. Nuevamente Mauss destaca aquí como uno de los iniciadores de esta larga tradición antropológica preocupada por la “naturaleza” del cuerpo, en su ensayo sobre “Las técnicas y movimientos corporales” (1971). Se legitima así en antropología el estudio del *cuero* en un proceso que irá arribando a una definición e interpretación que, en gran medida, cuentan hoy con cierto consenso entre los actuales investigadores (Scheper-Hughes y Lock 1987, Lock y Lindenbaum 1993; Kogan 1993; Talal Asad 1997, Turner 1997, entre otros). Sin embargo, por la falta de solidez epistemológica de la disciplina en este tipo de estudios, hubo mucha ambivalencia teórica entre los antropólogos, expresada en la dificultad de definir antropológicamente al cuerpo como realidad humana fundamental, por asumirse, casi axiomáticamente, que ciertos elementos de carácter sociocultural *no* son propios del *cuero* humano (Lock 1993). Por ello, la tendencia fue a desplazar el tema al ámbito de las ciencias básicas o naturales, más allá de las ciencias sociales. Sin duda estas disquisiciones epistemológicas en la antropología han influido en el relativo retraso de la incorporación del cuerpo en los estudios antropológicos de fenómenos religiosos como los pentecostales.

⁴⁸ Un ejemplo de esta temprana presencia implícita del *individuo* y su *persona* en la reflexión antropológica clásica podría ser el que nos ofrece el antropólogo norteamericano Paul Radin en su *Primitive Man as Philosopher* (1927), en donde centrándose en el individuo describe una serie de procesos por los que el mismo hombre primitivo reflexiona la relación entre su persona y el universo. Desarrolla, además, una especie de etnopsicología al comparar temperamentos y tipos de persona en sociedades primitivas.

⁴⁹ Es el caso, por ejemplo, de antropólogos norteamericanos como Herskovits, para quien la cultura es una realidad multidimensional, es decir, constituida por elementos ambientales, sociales, biológicos, entre otros y emerge solo cuando están dadas las condiciones biológicas humanas más adecuadas para ello (configuración anatómica, volumen cerebral, sistema nervioso desarrollado, postura erecta, ángulo visual amplio, extremidades superiores libres, etc.). Para Herskovits la cultura se apoya en aspectos biológicos, orgánicos, fisiológicos propios de la especie humana, pero se constituye en una realidad totalmente diferente.

Una definición de *cuerpo individual* ampliamente aceptada, aunque con excepciones, hasta promediar la década de los 70' lo concibe "como una base biológica universal sobre la cual la cultura presenta su infinita variedad" (Lock, op.cit. p. 134). Sin embargo, desde fines de la misma década, en las ciencias básicas el tema del cuerpo físico ha sido "descentrado", dándosele un enfoque que empieza a considerarlo como una realidad que representa algo más que una simple naturaleza física, orgánica o biológica, sino "portador" de ciertas dimensiones de la vida social y cultural. Esta situación se ve reflejada en posturas teóricas eclécticas que declaran sumamente complejo y difícil el problema de asignarle al *cuerpo físico* un significado *sociocultural* (Loc. Cit.).

No obstante, lo que tenemos hoy es un intenso trabajo de renovación de las bases epistemológicas de la antropología para la construcción teórica y metodológica de un paradigma sobre el cuerpo. Autores como Mary Douglas, Merleau-Ponty, Bourdieu, Foucault, Clastres, entre los más clásicos de esta época de renovación y recuperación del cuerpo por las ciencias sociales, y otros como Turner (1992, 1996), Csordas, Le Breton, Scheper-Hughes, Lock (1987, 1993), Shilling (1993), Berthelot (1992, 1995), Benthall y Polhemus (1975), entre los más recientes, constituyen el conjunto de investigadores que han desarrollado, impulsado y dado vigor a la concepción del *cuerpo físico* como una realidad que tiene y *representa* aspectos sociales, culturales, ideológicos e históricos provenientes de los contextos en los que este se desarrolla. Ellos han abierto nuevos rumbos para la antropología y sociología médicas y de la salud, de la educación, entre otros campos, con esta renovada concepción sociocultural e histórica del cuerpo.

En realidad Mauss orientó el tema del cuerpo, no hacia su *formación* por el uso de las técnicas corporales⁵⁰ sino, más bien, hacia las *formas de representarlo* simbólicamente (Talal Asad 1997: 43). Esta parece ser una de las razones del poco interés que tuvo la definición antropológica del *cuerpo*; interesaba más saber *qué representa* y no tanto *qué es*. No obstante Mauss logró en su célebre ensayo redirigir la atención de la antropología hacia el tema del cuerpo.

Sin embargo, como señala Turner (1994, p. 14), más allá de Mauss y los otros clásicos⁵¹ que fomentaron esta línea de estudios, quien realmente inicia un campo de estudios propiamente llamado "antropología del cuerpo" y dirige la atención hacia el estudio cultural del cuerpo, fue Mary Douglas, quien estudió sus dimensiones simbólicas⁵² (Talal Asad 1997, Csordas 2002). Mas que al estudio del cuerpo en si, Douglas aporta elementos para la comprensión de su sentido social y cultural, los cuales han sido muy

⁵⁰ En su ensayo sobre "Les techniques du corp" (1934), Mauss define la "técnica" como "les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps" (p. 5). Dice, además, que dichas técnicas deben ser "tradicionales" para que puedan existir y transmitirse; es decir, deben formar parte de la cultura, de una tradición cultural. Pero, más que las técnicas corporales, lo que importa es que "Le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme. Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel technique, est en meme temps moyen technique, de l'homme, c'est son corps" (p.10).

⁵¹ Robert Hertz, Marcel Leenhardt, Hubert, Van Gennep, etc.

⁵² Autores como Benthall y Polhemus (1975) y Blacking (1977) formalizan en sus trabajos los aspectos centrales que definirían esta "antropología del cuerpo".

influyentes en diferentes abordajes antropológicos sobre el cuerpo. Para esta antropóloga el cuerpo es: **a)** una construcción social y cultural, variable según la cultura, **b)** un sistema de clasificación de la realidad natural, **c)** una forma de representación simbólica, **d)** una realidad de doble contenido (“cuerpo físico” y “cuerpo social”), y que constituye **e)** una especie de *metáfora* y **f)** una cierta *semiosis*. Es decir, el *cuerpo*, para Douglas es una *variable cultural*, condición que abarca todas las demás dimensiones indicadas. Se trata de una realidad biológica condicionada cultural e históricamente, como lo muestran Foucault y Bourdieu, entre otros⁵³.

Nos interesa destacar la función que la teoría de Douglas le asigna al *cuerpo*, pues parece ser útil para entender algunos aspectos del tema de nuestra tesis en relación con la conducta de los pentecostales. El cuerpo, dice Douglas, tiene una función *clasificatoria*, sirve para clasificar las cosas naturales; es un sistema primario de clasificación de la realidad cuyas categorías están, a su vez, estrechamente vinculadas a las nociones de *orden* y *desorden*. Personas y sociedades, hacemos uso (no consciente) de nuestro cuerpo para establecer un cosmos en la propia experiencia. Douglas analiza categorías duales basadas en oposiciones o contrastes como los de *puro e impuro*, *prohibido y permitido*, construidas universalmente en relación con el cuerpo. Este es parte del universal proceso de establecer criterios de diferenciación e identificación de aquellos elementos que son potencialmente tensionables, riesgosos o peligrosos para la continuidad de la vida cotidiana y la marcha del grupo. Se clasifican los diversos actos, objetos, conductas, representaciones, etc. que, son potenciales fuentes de “desorden” y peligro para la sociedad, pero también como parte de un proceso de dar sentido social a la existencia personal. Por ello, dice Douglas:

“La suciedad, tal como la conocemos, consiste esencialmente en desorden... Evitamos la suciedad, no por... espanto o terror religioso... (sino porque) La suciedad ofende al orden. (así) Su eliminación no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno... Al expulsar la suciedad... estamos re-ordenando positivamente nuestro entorno, haciéndolo conformarse a una idea” (1973: 14-15).

El cuerpo actúa así como un medio de representación y de acción frente al orden y al desorden o, como diría Clifford Geertz, creando un orden *cósmico* frente al *caos*. El cuerpo sirve universalmente para resolver la necesidad humana de vivir ordenadamente, aunque, agrega Douglas, “cada cultura dispone de sus propios conceptos de *suciedad* y *profanación* que se oponen a sus conceptos de una estructura positiva que no debe ser rechazada” (p.213). Para muchas sociedades, violentar las normas de limpieza implica el quebrantamiento del orden social y, por extensión, del orden cósmico en que se funda la cosmovisión

⁵³ Aunque, según el discurso y la lógica de una antropología social, con énfasis relativista, parece obvio el carácter socialmente construido del cuerpo, Margaret Lock (op. Cit.) señala cómo algunos antropólogos han observado situaciones en que son, más bien, las estructuras físicas las que constriñen ciertos procesos esenciales como la percepción determinando modos de expresión estética que ellos proponen como universales (Loc. Cit.)

religiosa. Restablecer el orden social es restablecer la pureza, es eliminar la impureza, proceso en el cual está implicado ritual, funcional y simbólicamente el cuerpo.

Pero además de esta función clasificatoria, *el cuerpo constituye o posee una dimensión simbólica* fundamental para la vida individual y social. Estableciendo analogías entre los sistemas orgánico y social, Douglas sugiere una teoría del contenido simbólico del cuerpo⁵⁴. Así, dice que “El cuerpo humano es capaz de ofrecer un sistema natural de símbolos” y que

“...el problema radica... en definir los elementos de la dimensión social que se reflejan en los diversos puntos de vista acerca de cómo debe funcionar el cuerpo o acerca de qué actitud adoptar con respecto a los productos residuales del cuerpo humano. (...de acuerdo con la norma de pureza), cuanto mayor es la presión social mayor es la tendencia a expresar la conformidad social por medio del control físico” (1988: 14).

Esta visión es parte de lo que ella denomina su “búsqueda de sistemas naturales de simbolización”, que no es lo mismo que buscar “símbolos naturales” ya que estos últimos no existen pues los símbolos son siempre culturales. Así, el cuerpo es para ella uno de esos sistemas naturales de simbolización que refleja las condiciones sociales de la vida humana, representadas en imágenes muy poderosas, con formas, contornos, es decir, con “fronteras”, “márgenes” y “estructura interna” delimitadas. Por ello,

“El cuerpo es un modelo que puede servir para representar cualquier frontera precaria o amenazada (de ese mundo social). El cuerpo es una estructura compleja. (y) Las funciones de sus partes diferentes y sus relaciones ofrecen una fuente de símbolos a otras estructuras complejas” (1973: 155-156).

Según Douglas, muchos aspectos orgánicos y fisiológicos del cuerpo son constituidos en símbolos de lo social, símbolos del *orden / desorden*, por ello aquel está sometido a una fuerte presión social. Por tanto, el *cuerpo* ya no es únicamente una realidad natural, biológica o *física* sino también *social*; debemos, por tanto, considerar la existencia de “dos cuerpos”, el *cuerpo físico* y el *cuerpo social*:

“El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad. Existe pues un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro. Como resultado de esta interacción, el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones. Las formas que adopta en movimiento y en reposo expresan en muchos aspectos la presión social. El cuidado que le otorgamos en lo que atañe al aseo, la alimentación, o la terapia, las teorías sobre las necesidades con respecto al sueño y al ejercicio, o las distintas etapas por las que ha de pasar, el dolor que es capaz de resistir, su esperanza de vida, etc., es decir, todas las categorías culturales por medio de las cuales se le percibe deben estar perfectamente de

⁵⁴ No obstante ser la de Douglas una interpretación definitivamente simbólica del cuerpo, al estar enfocada fundamentalmente en el proceso de construcción del símbolo y el análisis de su significado, algunos autores sitúan a Mary Douglas más en la antropología simbólica que en la antropología del cuerpo (Turner; Shilling).

acuerdo con las categorías por medio de las cuales percibimos la sociedad ya que estas se derivan de la idea que del cuerpo ha elaborado la cultura” (Douglas 1988: 89).

El modelo de Douglas sobre los dos cuerpos tiene un valor heurístico pues ha inspirado otros similares (Scheper-Huges y Lock 1987; O'Neill 1985) pero más elaborados y detallados en función de problemas más específicos como los relacionados, por ejemplo, a la antropología de la salud. Así, para Scheper-Huges y Lock son tres los cuerpos: el cuerpo *individual*, el cuerpo *social* y el cuerpo *político* (pp. 7-8). El cuerpo *individual*, dice, hay que entenderlo en sentido fenomenológico como experiencia vivida del propio cuerpo; el *social* se refiere al uso representativo del cuerpo como un símbolo natural con el cual pensar acerca de la naturaleza, la sociedad y la cultura; y el *político* está referido a la regulación, vigilancia y control de cuerpos en la reproducción, sexualidad, trabajo, enfermedad, etc. (Loc.cit)⁵⁵.

Pero el cuerpo, siguiendo a Douglas, actúa también como *metáfora* y como *semiosis*; es decir, posee una dimensión *textual*, que tiene un doble aspecto. No solo en cuanto texto como tal sino también como una “superficie” sobre la que, como en un papel, un cartel o una pantalla, se pueden “inscribir”, “dibujar”, “anotar”, “señalar” imágenes, signos, símbolos con los cuales proclamar alguna condición sociocultural (status, jerarquía, autoridad, género, etc.). Es el uso más inmediato del cuerpo como medio de representación de normas y restricciones de carácter social, como la distinción entre lo *puro* e *impuro*. El cuerpo es una metáfora porque es representación simbólica de lo social (Lock 1993: 136).

En la tradición francesa David Le Breton (2002, 2002a) ha hecho importantes aportes al estudio del cuerpo. No obstante ser un autor muy prolífico y coincidente con las posturas anglosajonas sobre el tema, es muy injustamente dejado de citar en otras tradiciones de ciencias sociales. Este autor delimita socialmente al cuerpo situándolo en el marco del estudio antropológico de la modernidad y señalando al mismo tiempo su centralidad en la experiencia humana y cultural:

“Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que este encarna. La existencia del hombre es corporal. Y el análisis social y cultural del que es objeto, las imágenes que hablan sobre su espesor oculto, los valores que lo distinguen, nos hablan también de la persona y de las variantes que su definición y sus modos de existencia tienen, en diferentes estructuras sociales. Por estar en el centro de la acción individual y colectiva, en el centro del simbolismo social, el cuerpo es un elemento de gran alcance para un análisis que pretenda una mejor aprehensión del presente. (...) Cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo... Le otorga sentido y valor” (2002: 7-9).

El cuerpo, nos dice este antropólogo, “es una construcción simbólica, no una realidad en sí misma” (p. 13); “no existe en el estado natural, siempre está inserto en la trama del sentido...” (2002: 33). Por esta

⁵⁵ Sigo aquí mi propia traducción del texto original en Inglés de Scheper-Huges. Esta antropóloga cita John O'Neill y su versión de los “cinco cuerpos”, en su libro *Five bodies: the human shape of modern society* (1985), en donde expone su tesis: “...The physical body, the communicative body, the world's body, the social body, the body politic, consumer body, and medical bodies...” (cit. por Scheper-Huges, 1987, p. 31, nota n°2).

razón, la antropología debe centrar su atención en las representaciones que en cada sociedad “buscan darle (al cuerpo) un sentido y su carácter...”. Lo central de su noción de cuerpo es, en consecuencia, ese carácter simbólico y, por tanto, culturalmente “construido” del concepto. A diferencia de lo que ocurre en el mundo moderno en función de aquel dualismo cartesiano que distingue cuerpo y alma, en muchas sociedades tradicionales, dice, “no se distingue entre el hombre y el cuerpo” (1995: 8). El cuerpo no es “atributo de la persona”, el cuerpo “es una dirección de investigación, no una realidad en si” (2002: 33-34). Hay que trascender el etnocentrismo occidental e individualista⁵⁶ en la concepción del cuerpo en aras de una visión más cultural, simbólica y construida del mismo.

Hasta aquí podemos decir con el sociólogo francés Jean Michel Berthelot que el cuerpo es “un lieu privilégié d’intelligibilité du social”; una realidad en la que “s’articulent le biologique et le social, les déterminations physiques et les résonances symboliques, le collectif et l’individuel, le structurel et l’actanciel, la rationalité et l’imaginaire...”⁵⁷.

Por su complejidad, el estudio del cuerpo por las ciencias sociales tiene que ser un ejercicio necesariamente interdisciplinario; de hecho, antropólogos y sociólogos coinciden en ciertos criterios sobre la actitud de fondo frente a su estudio. Así, según Bryan Turner:

“The contention of the sociology of the body is simply that in commonsense terms the social actor is embodied... In these terms the sociology of the body involves the study of the embodied nature of the social actor, social action, and social exchange, the cultural representations of the human body, the social nature of performance (in dance, games, sport, and so forth), and the reproduction of the body and populations in the social structure. In intellectual terms, the sociology of the body is an attempt to offer a critical sociological reflection on the separation of mind and body that has been characteristic of Western philosophy since the time of Rene Descartes (1591-1650)”.

Ademas,

“Recent sociological theory has been significantly influenced by feminism, cultural anthropology, and postmodern philosophy, and hence sociologists have been concerned to understand how the naturalness of the body is socially constructed as a social fact” (2009: 516).

Pero, en tanto representación de los condicionamientos sociales humanos, la noción de cuerpo incluye también la de ser metáfora de las relaciones de poder, como se muestra en el enfoque de Foucault en torno de la *docilidad* del cuerpo.

Finalmente, Liuba Kogan (1993) ofrece una interesante síntesis de lo que serían los aspectos principales de una definición sociológica del cuerpo. Desde la problemática del género, Kogan se refiere al

⁵⁶ Según Le Breton, en la línea de Dumont, el individualismo surge con la modernidad y, al mismo tiempo con ella, una concepción de la persona en la que el cuerpo, el ser, el yo, configuran la noción de persona e individuo propias del mundo occidental.

⁵⁷ Citado por Julien et-al (2006), “Le corps: matiere a décrire”, en: *Ecrire le corps*, n° 1 – oct, document telechargé depuis www.cairn.info... 16/05/2011, 21h34.

cuerpo como un “locus”, es decir, “como lugar concreto, social e históricamente situado, a través del cual y en el cual se construye” (p. 37), diremos aquí, en términos de nuestra investigación, una perspectiva y una actitud religiosa y se elaboran unas reglas de conducta para consigo mismo, con los demás (grupo religioso y sociedad) y con la realidad sagrada.

c. Cuerpo y “embodiment” en debate ¿Qué es lo que se debe estudiar?

Según lo examinado hasta aquí, el tema del cuerpo en ciencias sociales ha tenido un proceso muy complejo, polémico y no siempre nítidamente delimitado como objeto de la antropología y la sociología. El concepto de “embodiment” intenta responder a las cuestiones de cómo dotar a la antropología de un marco epistemológico para el estudio del cuerpo. ¿Qué es “*embodiment*”? ¿Cómo se llega a esta noción y qué representa? ¿Cuál es, en definitiva, el verdadero “objeto” de estudio en la antropología y sociología del cuerpo? ¿Es posible su aplicación al estudio de fenómenos religiosos?

Por su polisemia, es difícil traducir y/o definir “embodiment”, sin embargo aquí la etimología es irrelevante. La noción se refiere a la búsqueda de estrategias metodológicas y conceptuales, tanto filosóficas como socioantropológicas, que orienten el estudio del cuerpo en ciencias sociales. Como advierte Bryan Turner, es necesario e importante distinguir entre cuerpo y “embodiment” (2009:517):

“Embodiment is the bodily aspects of human subjectivity... (and) The distinction between the objective and phenomenal body is central to understanding the phenomenological treatment of embodiment. Embodiment is not a concept that pertains to the body grasped as a physiological entity. Rather it pertains to the phenomenal body and the role it plays in our object-directed experiences” (Audi 1999)⁵⁸.

“Embodiment is a matter of perception that discover expression... is a preconscious being of the person that is the lived-comportment prior to a consciousness that has experiences” (Henstenberg 1963)⁵⁹.

“Embodiment refers to the biological and physical presence of our bodies, which are a necessary precondition for subjectivity, emotion, language, thought ad social interaction” (Mac Donald, et-al 2002)⁶⁰.

“...el estado o proceso resultante de la interacción entre el cuerpo y las facultades mentales o cognitivas...” (Tola 2005)⁶¹.

⁵⁸ Audi, Robert (edit), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, citado por [Adrian Harris](#), Embodiment Resources: www.embodiment.org.uk, <http://www.thegreenfuse.org/embodiment/definition.htm>

⁵⁹ Henstenberg 1963: 165-200, citado por Lanigan, Richard, “Embodiment: signs of life in the self”, San Antonio Texas, 1995, http://www.fucosing.org/apm_papaers/lanigan.html

⁶⁰ Mac Donald, Hargreaves and Miell 2002, citado por [Adrian Harris](#), Embodiment Resources: www.embodiment.org.uk, <http://www.thegreenfuse.org/embodiment/definition.htm>

⁶¹ Cf. Tola 2005: p. 113

El debate antropológico sobre la noción de “embodiment” es sumamente complejo y refleja un giro desde el enfoque de la “representación simbólica”⁶² del cuerpo al de sus “aspectos existenciales” (Aguilar 2009: 9). Ya no se trató tanto de centrarse en el *cuerpo* como tal, como de observar cómo se hacen “corpóreos” esos aspectos *existenciales* de la vida humana: necesidades de comunicación, de expresión, de expresión emocional, de vinculación a otros, de identidad, de pertenencia, de bienestar, de salud y armonía, de bienestar, de sentido del sufrimiento y el dolor, de un sentido estético, de un sentido religioso de la vida, etc. ¿Qué relación tienen estas experiencias con el cuerpo? ¿Es el cuerpo o estas experiencias lo que hay que estudiar? La noción de “embodiment” va constituyendo un nuevo paradigma que incluye esos “aspectos existenciales” de la *experiencia* humana (Archer 2004, Latour 2004, Shilling 2005, Csordas 1990, Jackson 1983, entre otros). Para todos ellos son las experiencias corporales socialmente contextualizadas las que deben ser objeto de atención en relación con el cuerpo. Corporizar el cuerpo es dotarlo de acción práctica en la vida social.

Así, no tiene sentido definir el cuerpo en sí mismo sino más bien en tanto representación sensible de las interacciones con los demás, con el mundo, en las que el cuerpo toma conciencia de sí. Hay que centrarse en las múltiples afectaciones experimentadas por el cuerpo en su relación dinámica con el mundo (Latour 2004: 2). Por su parte, Jackson, antropólogo neozelandés, critica los enfoques intelectualistas del cuerpo que, basados en modelos cognitivos, semióticos y lingüísticos, asimilan las *experiencias corporales* a meras formulaciones conceptuales y verbales, considerando tales *prácticas* como símbolos de algo exterior a las *experiencias* mismas (1983: 327). Esa no es la manera de interpretar la *experiencia corporal* (p. 328). Por ello, sugiere tomar conceptos como el de “cuerpo vivido”, de Merleau-Ponty, así como de “habitus”, de Bourdieu, entre otros, para un enfoque basado en la intersubjetividad y en el mundo de la vida. Propone, así, una antropología existencial (Jackson 1998), en la cual poder situar *experiencia humana, praxis corporal, medio social y mundo material*.

En una línea similar, Thomas Csordas (1990, 1994) justifica la reorientación de la antropología cultural en la perspectiva de la noción de “embodiment” como concepto clave porque, dice, el objetivo es construir una antropología no meramente *del cuerpo* sino *desde el cuerpo*. En tanto “parte de la unidad entre el sujeto y el mundo... el ‘ser-en-el-mundo’ es siempre una condición corporizada en la medida que el cuerpo está implicado en todas las experiencias en el mundo” (Tola 2005: 113). Por eso Csordas se sitúa en el nivel de la “experiencia vivida”⁶³ lo que permite visualizar un doble proceso por el cual hay una “recepción de lo cultural en el cuerpo”, al mismo tiempo que un “trabajo del cuerpo en la construcción de formas culturales” (Loc. Cit.).

⁶² Se refiere a la orientación que, entre otros antropólogos, y según ya lo hemos mencionado, desarrollo Mary Douglas.

⁶³ Citado por Van Wolputte, Steven, “Hang on to yourself: of bodies, embodiment, and selves”, 2004, pp. 258

2.3 Aportes de la actual sociología del individuo.

Si bien la categoría sociológica del *individuo* no estuvo ausente en las primeras construcciones teóricas de la sociología⁶⁴, se asiste en la actualidad a una renovación sociológica desde una recuperación del *individuo*, como uno de los centros de interés en las ciencias sociales. Para Danilo Martuccelli (2007)⁶⁵, uno de los impulsores de esta renovación sociológica, muchos conceptos y enfoques clásicos parecen haber llegado al límite de su capacidad explicativa de los fenómenos sociales, especialmente de aquellos enmarcados en la actual y “profunda fragmentación del mundo contemporáneo”, que corre paralela de una “poderosa emergencia del individuo” y que han convertido a éste en un objetivo de la explicación sociológica⁶⁶. En la actualidad, dice, “dentro de la teoría social”⁶⁷ se observa una creciente autonomía explicativa del individuo, la cual depende cada vez menos de la noción de “sociedad”. Tradicionalmente ésta se constituye en el “modelo del personaje social”, del “actor social”, el cual estuvo siempre determinado por una “posición social” en función de la cual se explicaba y comprendía su conducta y mundo interior⁶⁸. La crisis analítica de las ciencias sociales radica en el “desfase... entre [las] experiencias subjetiva y [los] procesos colectivos” y en la existencia de modelos explicativos basados en la “posición social”, en un contexto en el que hay una cada vez mayor apertura y pluralización del YO como parte de la actual modernidad⁶⁹. Frente a esta situación los modelos de sociedad son cada vez más complejos y “singularistas”⁷⁰. Pero no debe confundirse: el modelo sociológico centrado en el individuo es opuesto al “del individuo hipersocializado del funcionalismo y... al del actor hiposocializado del individualismo metodológico”. Se trata de un modelo en el que “la interioridad del sujeto se vuelve un objeto legítimo y creciente de análisis sociológico”. Esto permite la posibilidad de nuevas pistas interpretativas, como las que se sugiere, por ejemplo, para el ámbito de la religión. En efecto, según Martuccelli:

“La práctica religiosa es muy fuerte en el mundo de hoy, pero sobre todo la experiencia subjetiva de la religión ha cambiado profundamente. Y bien para comprenderla es imperioso cada vez más, y

⁶⁴ En los enfoques clásicos de Weber, Durkheim y Marx, se encuentran importantes referencias a las dimensiones individuales vinculadas a los respectivos aspectos abordados por las sociologías clásicas; el individuo y su relación con las emociones en el marco del análisis del rito y la efervescencia religiosa es un buen ejemplo en la sociología de Durkheim.

⁶⁵ Martuccelli, Danilo, *Lecciones de Sociología del individuo*, Cuadernos de Trabajo, N° 2, Departamento de Ciencias Sociales, PUCP, Lima Agosto 2007.

⁶⁶ Gonzalo Portocarrero, en la presentación del trabajo de Martuccelli señala, en efecto, que el propósito de este sociólogo es el de “reconstruir la lógica según la cual el individuo es (auto)fabricado en las sociedades de hoy”, en Martuccelli, opus cit. p. 4.

⁶⁷ Martuccelli, opus cit. p. 6.

⁶⁸ Op. cit. p. 7.

⁶⁹ Op. cit. p. 10-14.

⁷⁰ Martuccelli, Danilo, “La individuación como macrosociología de la sociedad singularista”, en: *Persona y sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, vol. XXIV, N° 3, 2010, pp. 9-29.

más allá de las transformaciones institucionales, ser capaz de dar cuenta de estos cambios a nivel de las experiencias subjetivas íntimas” (Martuccelli, op. Cit, p.23)⁷¹.

Esta recuperación del individuo como sujeto sociológico se evidencia empíricamente en la mayor demanda de “reconocimiento” social por parte del individuo, en el desarrollo de una cierta dimensión “no humana” (p. ej. las tarjetas de crédito, cuyos códigos refieren a nuestras identidades personales), además de una necesidad del sujeto de “narrarse a sí mismo”⁷² (pp.24-26).

Los *soportes*, los *roles*, la *identidad* y la *subjetividad*, entre otras, son nociones sociales fundamentales que definen al individuo y desde las cuales se plantea su análisis. Destacamos aquí, sobre todo, la noción de “soportes” del individuo, es decir aquello que le permite existir en la sociedad. Según Martuccelli (2007), “la noción designa la primera dificultad que tiene todo individuo: como puede sostenerse frente al mundo”. Los individuos no podemos existir “sin un conjunto muy importante de soportes” (pp.40-41). En efecto, en Occidente la percepción, inexacta o ilusoria, sobre el individuo, era que éste se podía sostener desde su interior, como se puede deducir de la importancia dada a términos y nociones como las de “autonomía”, “independencia”, “autocontrol”, entre muchos otros, que aluden a una capacidad en el individuo de auto sostenerse interiormente (p.40). Sin embargo ningún individuo puede sostenerse solo; salvo que se trate de “una imagen heroica perfectamente alejada de la realidad” (p.41). Siendo esta la situación analítica fundamental del individuo en su relación con la sociedad, ***¿Cómo considerar la relación entre el individuo y su cuerpo?***

La relación entre el individuo y su cuerpo, en el proceso de la emergencia de aquel como sujeto social en la modernidad, es difícil de visualizar fuera del marco de las representaciones abstractas de carácter cultural, intelectual y científico que se hace de ella. La individuación tiene que verse como un proceso que en gran medida se produce como consecuencia del debilitamiento de las *alteridades* en las que la modernidad fundó las identidades y concepciones de sí en las personas. Ese “hundimiento histórico del Otro” puede considerarse “como elemento fundador de la autodelimitación del individuo soberano moderno” por la que “tuvo que tomarse él mismo como objeto de estudio”⁷³. En efecto, la “ruptura original entre la tradición y la modernidad” nunca fue totalmente sólida en la historia. Mientras que, por un lado, se destacó las características del individuo “por excelencia” (“Hombre, Blanco, Adulto, Heterosexual, Sano de Espíritu, Trabajador”, etc.), por otro, se devaluó “todos los otros tipos de individuos” (“las mujeres, los individuos del Sur, los homosexuales, los anormales y desviados... las *minorías* de toda clase”)⁷⁴. La concepción de sí en occidente históricamente siempre reposó en “la negación del Otro”, pero más

⁷¹ Martuccelli, *Lecciones de Sociología del individuo*, p.23.

⁷² Op. cit. pp. 24-26.

⁷³ Martuccelli, Danilo, *Gramáticas del individuo*, Editorial Losada, Buenos Aires 2007, pp. 99-91.

⁷⁴ Opus Cit. pp. 91-92.

exactamente “sobre la sospecha de la posibilidad de individuación de los otros”. Por ello se “inventó” África, América, Oriente, etc. “como copias fracasadas de occidente”. Esta dualidad poco a poco está cediendo paso a una percepción de la modernidad occidental como productora de la “figura... excepcional, del individuo” (p.92).

Entre otras causas de este proceso en la modernidad occidental, hay que considerar la emergencia del feminismo y sus cuestionamientos de “la identificación de lo universal con un solo modelo del sujeto masculino... en provecho exclusivo del individuo que se tiene en el interior”⁷⁵ de sí. El cuestionamiento por el feminismo de la “virilidad” como una condición innata, debilitó la figura del “individuo soberano” occidental (pp.94-95). La “virilidad” constituye una ficción cuya representación es hecha con imágenes, o totalmente universales y no corporales, o muy específicamente detalladas en sus rasgos corporales ideales (cuerpo sano, musculoso, fuerte, etc.) (p.96). Se trata de una virilidad en la que, paradójicamente, el hombre no tiene cuerpo o, mas bien, tiene un cuerpo idealizado, como lo ha destacado la teoría feminista.

Así, el feminismo “tuvo el gran mérito de haber restituido el cuerpo al centro del pensamiento social occidental”, con estudios que anduvieron entre “una visión del cuerpo como sustrato último de la diferenciación sexual” y otra “sobre la plasticidad absoluta de corporeidad femenina, al menos sobre el carácter profundamente construido de las diferencias de sexo” (p.97). El feminismo contribuye, así, a una “trasmutación de los valores” con los que se percibe a la “mujer como cuerpo”, dejando de ser percibida “como a un objeto”, tal como lo era desde un “modelo normativo del individuo... profundamente masculino” (p.98).

Dentro del proceso de cambio “del sexo al género”, alentado entre otros por el feminismo, en el que “se realiza de manera indisolublemente práctica y simbólica la fabricación de los individuos como *mujeres y hombres*”, el cuerpo se convierte en uno de los principales núcleos fundamentales de construcción de las identidades femeninas y masculinas. El cuerpo es “construido”, ya no desde bases puramente biológicas, sino desde otras simbólicas y sociales. No obstante, estas nuevas perspectivas fueron hartamente polémicas y atravesadas de conflictos y debates aun abiertos, en cuanto a la concepción del papel de la dimensión biológica del cuerpo como soporte de lo femenino (pp.340-341) y/o de lo masculino. No es propósito de esta tesis evaluar todo el debate surgido de las propuestas feministas en cuanto al papel del género y del cuerpo en la construcción de las identidades masculinas y femeninas. Sin embargo sí es fundamental destacar la centralidad que adquirió el tema del cuerpo en las ciencias sociales como uno vinculado al de la construcción de las individualidades masculinas y femeninas o, más exactamente, de la individualidad en general. El cuerpo es situado en el centro de una perspectiva en la que “No hay ya fatalismo biológico” en tanto los individuos tienen “la posibilidad de elegir su condición genérica” (p.342)

⁷⁵ Opus Cit. p.94.

dentro de un marco de acciones diversas para lograrlo; acciones sociales, culturales, simbólicas y, podemos añadir, religiosas, entre otras.

En la sociología clásica, el modelo del personaje social supuso una visión del cuerpo en la que se destacaban sus diferencias según la procedencia social de los actores; es decir, “el cuerpo no era un lugar de pensamiento sociológico” sino un “objeto al cual le aplicaban las categorías posicionales del análisis social” (Martuccelli, Op.Cit. p.30). En los tiempos actuales asistimos a “una diversificación de estrategias dentro de la sociología del cuerpo” estimulada, entre otros factores, por las transformaciones sociales contemporáneas focalizadas sobre el individuo (importancia dada a la apariencia física y los patrones estéticos asociados, el papel de las emociones, el influjo del feminismo, el cuidado de la salud, etc.). Hay en torno del cuerpo una serie de actitudes, acciones y concepciones que lo convierten en elemento central en la definición del individuo: la promoción y preservación de la salud pública y personal (antitabaquismo, anti obesidad, antialcoholismo, por ejemplo). Este protagonismo actual del cuerpo ilustra y muestra el tránsito del modelo sociológico del “personaje social” al de la sociología del individuo⁷⁶.

2.4 Conversión, cambio y transformación religiosa.

La otra línea teórica de fondo para nuestro estudio del pentecostalismo es la de la *conversión religiosa*. La tendencia desde la sociología y la psicología, en el diseño de esta teoría fundamental, ha sido presentarla más como una experiencia dramáticamente episódica, como un acontecimiento extraordinario que como un proceso gradual. Las narrativas recogidas entre los pentecostales muestran un recorrido sinuoso, itinerante y hasta errático por distintas iglesias cristianas. Por ello, sin dejar de considerar los elementos centrales del fenómeno de la *conversión*, preferimos aquí referirnos a una *transformación, cambio, o migración* religiosa, para caracterizar mejor unas experiencias que los pentecostales refieren a un proceso gradual en el que, desde su inserción en grupos, en su praxis y suscribiendo sus doctrinas bíblicas, han ido reformulando sus nociones de *persona, cuerpo y alma*, entre otras.

Centrándonos en la antropología de la conversión religiosa destacamos algunos aspectos que aportan elementos importantes a la comprensión y análisis de las narrativas de las trayectorias de vida y conversión pentecostales recogidas en esta tesis.

Un primer aspecto del fenómeno de la conversión es el de las dimensiones y factores socioculturales ligados a la posición y condición socioeconómica de las personas que lo constituyen. En efecto, como recuerda Garma⁷⁷, los antropólogos han estudiado intensivamente la conversión religiosa atendiendo a las condiciones sociales de pobreza, marginalidad y subordinación de los actores sociales y que han acompañado el surgimiento

⁷⁶ Op. Cit. pp. 31-32.

⁷⁷ Garma, Carlos, “Conversos, apóstatas...”, opus Cit. p. 131.

de movimientos religiosos y su conversión a ellos (Lanternari 1963, 1974, 1976; Worsley 1980; Pereira de Quiroz 1969, Lewis 1977, etc.)⁷⁸. Ioan M. Lewis, por ejemplo, describe los aspectos místicos y emocionales que acompañan la conversión religiosa en algunos sectores pobres de la sociedad, particularmente de aquellos que ocupan los márgenes de la organización social y suelen considerarse excluidos y subordinados. De esta categoría social de personas puede decirse que constituyen un sector propicio para experimentar la necesidad de conversión religiosa.

Un segundo aspecto y que guarda relación con el anterior es el de las teorías “deprivacionistas” de la conversión, basadas en las diversas situaciones de deprivación social, económica, política, afectiva, emocional, entre otras, experimentadas por las personas. No obstante las limitaciones de esta teoría para explicar los casos de conversión al pentecostalismo⁷⁹ de personas que no han experimentado deprivación, constituye una interpretación válida de los factores externos e internos de la conversión en sociedades latinoamericanas⁸⁰.

Una tercera cuestión a destacar es acerca de la conversión como aproximación a las relaciones entre la cultura y el yo. Cambiar de religión supone cambios en el modo de construcción de la realidad por la persona, es decir, del proceso por el que se establece aquella relación. En la conversión están implicados algunos procesos fundamentales que son más de carácter individual, por los que se transforma la visión religiosa del mundo y desde los que se replantea la pertenencia social a una religión; estos procesos, sin embargo, se producen en un contexto social y cultural definido. La conversión refleja las relaciones y tensiones entre la conciencia individual y los aspectos estructurales de la vida social y comunitaria⁸¹.

Un cuarto aspecto a considerar es el señalado por uno de los principales sistematizadores de la teoría de la conversión, el psicólogo social Lewis Rambo (2003)⁸². Rambo destaca lo sorprendente del hecho de la conversión en lugares en donde las creencias y prácticas suelen estar profundamente y sólidamente enraizadas en las tradiciones familiares, culturales y engranadas en las costumbres y hasta en sus perspectivas ideológicas⁸³. Se refiere al gran impacto que mundialmente generan las transformaciones religiosas en lugares

⁷⁸ Lanternari, Vittorio, *The religions of the oppressed*, London-New York, 1963; “Nativistic and socio-religious movements: A reconsideration”, en: *Comparative Studies in society and history*, vol. 16, issue 04, sept. 1974, pp.483-503; “Los movimientos proféticos como protesta social”, en: Fürstenberg, Friedrich, *Sociología de la religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 351-370. Worsley, Peter, *Al son de la trompeta final, un estudio de los cultos cargo en Melanesia*, Siglo XXI de España, Editores, Madrid, 1980. Pereira de Quiroz, María Isaura, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México, 1969. Lewis, Ioan M. *Éxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*, São Paulo, Perspectiva, 1977.

⁷⁹ Buckser, Andrew y Glazier, Stephen D. (edits), *The anthropology of religious conversion*, Rowman & Littlefield Publishers, INC, USA, 2003.

⁸⁰ Garma, Carlos, Opus. Cit. p. 132. Según este autor el modelo “deprivacionista”, por si mismo, tampoco puede explicar la conversión de personas a grupos religiosos que no son prestigiosos ni sólidamente consolidados, por lo que reitera la necesidad de complementar el enfoque “deprivacionista” con otros como el propuesto sobre la “movilidad religiosa”, que permita “buscar explicaciones más finas y exactas en el individuo mismo” (p.134).

⁸¹ Buckser y Glazier, Opus cit. pp.xi-xii.

⁸² Rambo, Lewis, “Anthropology and the study of conversion”, en: Buckser y Glazier, Opus cit. pp. 211-222.

⁸³ Rambo, opus. Cit. pp. 211-212.

donde siempre predominaron las grandes religiones históricas como el Cristianismo, Hinduismo, Islamismo, etc.⁸⁴. Es decir, el fenómeno de la conversión religiosa del individuo, no se limita a un proceso que se vive individualmente sino que también debe ser visto e interpretado en la perspectiva del cambio religioso colectivo en cuyo marco se produce.

En quinto lugar, la conversión hay que entenderla como una forma de “pasaje”, “un giro *desde y hacia* que no es ni total sincretismo ni tampoco ruptura total” con la vida social anterior⁸⁵. Supone una serie de procesos de re-identificación, aprendizaje, reordenamiento, etc.; que no supone rupturas radicales sino que articulan de modo diferente el pasado social para reiniciar nuevas formas de relación social. Implica un proceso de búsqueda:

“Conversion as passage is also quest, a quest to be at home in a world experienced as turbulent or constraining or, in some particular way, as wanting in value. The passage of conversion is a passage to some place rather than no place. It is not a quest for utopia but rather for habitus. It involves a process of continual embedding in forms of social practice and belief, in ritual dispositions and somatic experience. Cultural passage generally, and the passage of conversion in particular, are then more than *travel* in the sense that Clifford proposed, and they are more than migration. Conversion involves an encultured being arriving at a particular place” (Austin-Broos 2003:2).

Desde esta perspectiva, desde hace un tiempo, la teoría de la conversión se viene matizando con la idea de “transformación”, procurando darle al hecho un carácter más dinámico y procesual y menos centrado en los aspectos dramáticos del fenómeno (Balch 1980; Stromberg 1993; Hunt 2000; Mahoney y Pargament 2004; Tércio, Ribeiro y Gomes 2007)⁸⁶.

Actualmente se vienen integrando interdisciplinariamente perspectivas y enfoques desde la antropología, sociología, psicología e historia para una mayor y mejor comprensión de la complejidad de la conversión religiosa. Así en una perspectiva socioantropológica y psicológica, Rambo (1993) sugiere ver la conversión holísticamente, como un proceso y no exclusivamente como un hecho extraordinario. En efecto, “el modelo [de conversión]... no solo es multidimensional e histórico sino que también está enfocado como un proceso, es decir, se considera a la conversión como una serie de elementos interactivos que se acumulan en el tiempo”⁸⁷.

⁸⁴ Loc.cit.

⁸⁵ Austin-Broos, Diane, “The anthropology of conversion: an introduction”, en: Buckser y Glazier, opus cit. pp. 1-12.

⁸⁶ “Looking behind the scenes in a religious cult: implications for the study of conversion”, en: *Sociological analysis*, 41, 2, pp.137-143, 1980; Stromberg, Peter, *Language and self-transformation: a study of the Christian conversion narrative* (Publications of the society for psychological anthropology 5), Cambridge, New York, Cambridge University Press 2008 [1993]; Hunt, Harry T., “Experiences of radical personal transformations in mysticism, religious conversion, and psychosis: a review of the varieties, processes, and consequences of the numinous”, en: *The journal of mind and behavior*, Vol. 21, N° 4, Autumn 2000, pp. 353-398, ISSN 0271-0137; Mahoney, Annete y Pargament, Kennet, “Sacred changes: spiritual conversion and transformation”, en: *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 60(5), pp.481-492, 2004; Tércio, Éser; Ribeiro, Samuel y Gomes, Renata, “Eu era do mundo: transformações do auto-conceito na conversão pentecostal”, en: *Psicologia: Teoria e pesquisa*, Vol. 23 N°1, Brasília Jan-Mar 2007, pp. 053-062.

⁸⁷ Rambo, Lewis, Opus cit. p.40.

Es un cambio que se produce en un tiempo que puede considerarse desde la perspectiva de una biografía o relato de vida personal, así como desde la perspectiva de un periodo en la historia de una sociedad o institución; de modo que el cambio “personal” puede ser analizado e interpretado en una perspectiva social más o menos prolongada. Este es un enfoque muy completo y conveniente a un enfoque antropológico del cambio religioso como el que desarrollamos en esta tesis. Para Rambo la conversión

“...es súbita y gradual... es personal y comunitaria, privada y pública. Es tanto pasiva como activa. Es una retirada del mundo. Es la resolución de un conflicto. Es un hecho y un proceso. Es un fin y un principio. Es definitiva y sin fin. La conversión nos deja devastados y transformados”⁸⁸.

Este autor propone un modelo general del proceso de la conversión que constituye más bien una “estrategia para organizar datos complejos” y que consta de una serie de etapas: 1) El **contexto** que acompaña la conversión (social, global, familiar, amical, étnico, religioso, vecinal, etc.), 2) la **crisis**, desencadenante del proceso, a nivel personal y social; varía en intensidad y duración y suele asociarse a uno o más hechos “catalizadores” de la conversión (experiencias místicas, situaciones límites, enfermedad y curación, sentimiento de vida insatisfactoria, deseo de trascendencia, estados “alterados” de conciencia, patología psicológica, búsqueda de sentido y estabilidad ante el cambio social, apostasía, entre otros, 3) la **búsqueda** de alternativas para reconstruir el sentido de la vida, 4) el **encuentro**, con el grupo religioso y/o sus agentes proselitistas, 5) la **interacción** con el grupo religioso (a nivel físico, social, emocional, ideológico, ritual, retórico, etc.) para un primer aprendizaje religioso y asignación de roles, 6) el **compromiso**, orientado a definir ritualmente la conversión, toma de decisión, entrega, testimonio y una reconstrucción biográfica; y 7) las **consecuencias de la conversión**, o impacto personal, psicológico, socio-cultural, histórico y hasta teológico de la conversión ⁸⁹.

Hacia fines del XIX pero sobre todo desde comienzos del siglo XX, el estudio de la conversión religiosa fue prácticamente un campo exclusivo y privilegiado de psicólogos, teólogos y pastoralistas cristianos, principalmente evangélicos (Pitt 1991; Salzman 1996; Muñiz 2003; Chandler 2008; Introvigne 2010)⁹⁰. Los años de la década de los 60’ serán de consolidación de una nutrida tradición de estudios y enfoques multi e interdisciplinarios de la conversión, especialmente desde las ciencias sociales, antropología y sociología⁹¹, los cuales han sido inspiradores e influyentes en los estudios de la conversión en nuestro continente, especialmente

⁸⁸ Rambo, Lewis, Opus cit. p. 24.

⁸⁹ Opus cit. p.41.

⁹⁰ Pitt, John, “Why people convert: a balance theoretical approach to religious conversion”, en: *Pastoral Psychology*, vol.39, N° 3, 1991, pp.171-183; Salzman, Leon, “Types of religious conversion”, en: *Pastoral psychology*, vol. 17, N° 6, pp.8-20.; Muñiz, Elena, “Los relatos cristianos de conversión y sus efectos sobre la experiencia”, en: *Dialogues d’Histoire Ancienne*, vol.29 n°1, 2003, pp.137-153; Chandler, Pamela, “ Christian conversion stories of African American women: a qualitative analysis”, en: *Journal of psychology and Christianity*, vol. 27, n° 3, pp. 238-252, 2008; Introvigne, Massimo, “El hecho de la conversión religiosa”/“The fact of religious conversion”, en: *Scripta theologica*, may-ago 2010, vol. 42, issue 2, pp. 359-383.

⁹¹ Cf. Paloutzian, R.; Richardson, J. y Rambo, L. “Religious conversion and personality change”, en: *Journal of personality*, 67:6, December 1999, pp. 1047-1079.

en Brasil y Argentina (Frigerio 2004; Carozzi 1993)⁹². Desde la década de los 70', la *sociología* de la conversión ha abordado tres aspectos fundamentales: concepto y naturaleza de la conversión, status del convertido y causas de la conversión (Snow y Machalek 1984; Greil 1977; Lofland y Skonovd 1981; Mossière 2007)⁹³. Así, sobre el concepto de conversión por ejemplo, en Brasil,

“principalmente los antropólogos son algo escépticos respecto de su valor y han preferido utilizar términos como *pasajes* (passagems) o *pertenencia múltiple* (pertenencia múltiple)...En Argentina, donde el concepto ha sido mas teorizado –en base a una reseña detallada de la bibliografía norteamericana de estudios de conversión a NMR- ha recibido una aceptación algo mas positiva... Ha sido utilizado fructíferamente para explicar la expansión de religiones afrobrasileras en el país, pero ha sufrido algunas críticas de quienes estudian el crecimiento pentecostal”⁹⁴.

Las principales críticas al concepto cuestionan que no se defina adecuadamente su noción, presuponiendo que son rupturas religiosas radicales y dramáticas, considerando poco “su naturaleza *procesual* y la *agencia* de los sujetos durante sus *carreras religiosas*”. Se cuestiona, además, que los estudios sobre conversión “muestren una idea algo esencialista de la identidad”, viendo en la conversión unos cambios identitarios. Se plantea que es mejor ver la conversión en unas “perspectivas procesalistas y dinámicas que den cuenta de las sucesivas y simultaneas identificaciones que el sujeto realiza con grupos religiosos a lo largo de distintos momentos –y contextos- de su vida”⁹⁵. En esta misma línea Garma (1999)⁹⁶ propone que, dada la “ambigüedad” que ha llegado a adquirir el término “conversión”, se utilice una doble terminología para el cambio religioso, sugiriendo se maneje alternativamente las de “*movilidad religiosa* para designar las formas de cambio de adscripción religiosa diversas; pero... (también) *conversión* para referirnos sobre todo al discurso de

⁹² Carozzi, María Julia, “Tendencias en el estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: los últimos 20 años”, en: *Sociedad y religión*, N° 10/11, 1993, Bs.As. Argentina. Esta autora argentina destaca cómo la emergencia de NMR en la región ha planteado la necesidad de redefinición, entre otros aspectos, del “análisis del proceso de conversión a los nuevos movimientos religiosos”.

⁹³ Cf. Snow, David y Machalek, Richard, “The sociology of conversion”, en: *Annual Review of Sociology*, n°10, pp.167-190. Greil, Arthur, “Previous dispositions and conversion to perspectives of social and religious movements”, en: *Sociological Analysis*, 1977, 38:2, pp.115-125 (Donloaded from socrel.oxfordjournals.org by guest on February 6, 2011). Lofland, John y Skonovd, Norman, “Conversion motifs”, en: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1981, 20(4), pp. 373-385, <http://hdl.handle.net/10171/11679>; Mossière, Géraldine, *Le conversion religieuse: approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, (Document de travail/Working paper), Groupe de Recherche Diversité Uebaine, Centre d'études ethniques des universités montréalaises, Université de Montréal, Septembre 2007.

⁹⁴ Frigerio, Alejandro, “Analizando la conversión en/desde América Latina: Cuestiones teóricas, dilemas metodológicos y enfoques desde Brasil y Argentina”, ponencia presentada en la Reunión 2004 de LASA , Las Vegas, Nevada, Octubre 7-9, 2004).

⁹⁵ Frigerio, Alejandro, Op. Cit. p.2.

⁹⁶ Garma, Carlos, “Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa”, en: Blancarte y Casillas (compiladores), *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaria de Gobernación, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999, pp.129-178.

los creyentes que se refiere al cambio de vida por una modificación drástica de su nueva fe⁹⁷. Tal parece ser el caso de lo experimentado por muchos pentecostales.

En cuanto a la naturaleza y proporción de lo que “cambia” en la persona en la conversión, considerando el caso frecuente de personas que llegan a una experiencia de conversión con una cierta trayectoria religiosa previa, la conversión puede entenderse como el cambio de discurso religioso por el que *antiguas creencias* pueden llegar a ocupar un lugar central en la conciencia, produciendo el efecto de un cambio radical como si se tratase de un discurso totalmente nuevo⁹⁸.

La discusión teórica sobre conversión religiosa se produce desde las siguientes perspectivas actualmente vigentes:

1. **Socio psicológica.** Hay dos modelos alternativos, centrados en el papel del sujeto en la conversión. En el modelo “paulino”, basado en el relato bíblico de la conversión de Pablo, el sujeto es agente pasivo, receptor del fenómeno; “Une transformation spirituelle individuelle déterminée par la structure psychologique”⁹⁹. El otro modelo da al sujeto un rol activo, de mayor autonomía y capacidad de orientación del proceso. Ambos modelos han sido intensamente debatidos¹⁰⁰ y la tendencia es a integrarlos.
2. **Sociológica.** La conversión como hecho social que vincula persona y sociedad, otorga identidad y establece relaciones, prácticas, conductas, discursos, etc. configurando un universo social para las personas y adaptándolas a situaciones de cambio social¹⁰¹.
3. **Antropología de la individualidad.** Reivindica el relato de la experiencia del individuo en la conversión, apareciendo esta como un evento, una etapa en un proceso mayor y más complejo en el que intervienen las dimensiones subjetivas de la persona, como parte de *un proceso de toma de conciencia de sí*¹⁰².
4. En la misma línea de la individualidad, una **antropología del cuerpo** aparece como un importante marco de comprensión de la conversión y de sus efectos en las personas en proceso de cambio religioso. Se introducen en el análisis dimensiones complejas ligadas a la subjetividad humana (cuerpo, experiencia, subjetividad, emociones, etc.) y a la “naturalización” de las “experiencias religiosas”, poniendo en escena

⁹⁷ Garma, Opus. Cit. p. 131.

⁹⁸ Op. cit. p. 171.

⁹⁹ Mossière, Géraldine, opus cit. p.12

¹⁰⁰ Strauss, Roger, “Religious conversión as a personal and collective accomplishment”, en: *Sociological analysis*, 40, n°2, pp. 158-165, 1979; Richardson, James, “The active vs. passive convert: paradigm conflict in conversion/recruitment research”, en: *Journal for the scientific study of religion*, vol. 24, n° 2, pp. 163-179 (jun. 1985); Kilbourne, Brock y Richardson, James, “Paradigm conflict, types of conversion, and conversion theories”, en: *Sociological analysis*, 50:1 pp. 1-21, 1988; Dowson, Lorne, “Self-affirmation, freedom, and rationality: theoretically elaborating active conversions”, en: *Journal for the scientific study of religion*, 29 (2), pp. 141-163, 1990; Mossière, Géraldine, opus cit.

¹⁰¹ Mossière, Géraldine, opus cit. p.18.

¹⁰² Mossière, Géraldine, opus cit. p.22-23.

“gestualidades” y “verbalizaciones” e, inclusive, se “incorpora” lo divino en un proceso en el que “La discipline du corps déterminant alors de l’esprit”¹⁰³.

Esta visión de la conversión desde la perspectiva del cuerpo ha sido ya utilizada para el estudio de la conversión en sociedades latinoamericanas (Carozzi 2002)¹⁰⁴. Entre otros aspectos se estudia el papel receptor del cuerpo de los procesos simbólicos implicados en la conversión, así como su impacto en las nociones y concepciones sobre el cuerpo mismo y en la reconfiguración de la identidad. En esta línea se ha estudiado los procesos de conversión de los Tobas de Argentina (Citro 2000)¹⁰⁵ y otras poblaciones del mismo interior argentino convertidas al pentecostalismo (Espinosa 2009)¹⁰⁶. En estos casos se observa que situaciones de crisis personales que acompañan el proceso de conversión, están relacionadas con ciertos estados corporales, como “depresión”, “enfermedades”, drogodependencia, entre otros, como una “búsqueda del sentido” de la vida¹⁰⁷.

Dos observaciones importantes sobre la conversión religiosa relevantes para el estudio de las narrativas de vida y conversión de los pentecostales estudiados en esta tesis:

- El cambio religioso no necesariamente sobreviene como consecuencia de una modificación de creencias; puede que primero se asuman roles y prolongadas actividades diarias en la organización religiosa, antes de llegar a adherir las “nuevas” verdades religiosas¹⁰⁸.
- En religiones como las pentecostales en donde se produce y experimenta estados modificados de conciencia, el proceso del cambio religioso, en tanto aprendizaje de la nueva condición religiosa, “implica el cultivo de estados fisiológicos mentales mediante una técnica determinada y requiere interacción con otros para aprender el significado de las consecuencias de tales estados”¹⁰⁹.

Algunos estudios muestran cómo la adhesión al pentecostalismo y a otros movimientos religiosos consiste en una calculada búsqueda, de algunos sectores pobres o empobrecidos, de unos medios de

¹⁰³ Mossière, Géraldine, opus cit. p. 23.

¹⁰⁴ Carozzi, María Julia, “Cuerpo y conversión: explorando el lugar de los movimientos corporales estructurados y no habituales en las transformaciones de la identidad”, ponencia presentada en el 3er. *Congreso Virtual de Antropología y arqueología*, NAYA 2002.

http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/maria_julia_carozzi.htm

¹⁰⁵ Citro, Silvia, “La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política”, en: *Revista de Ciencias Sociales*, n° 10, pp. 39-56, Universidad Arturo Prat, Iquique Chile, 2000.

¹⁰⁶ Espinosa, Mariana, “El sentido de elegir y la experiencia de hacerlo. Un estudio socio-antropológico sobre evangélicos en Santiago del Estero”, en: Trabajo y sociedad. Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las practicas políticas en sociedades segmentadas, N°13, vol.XII, Primavera 2009, Santiago del Estero, Argentina. ISSN 1514-6871 (Caicyt-Conicet) – www.unse.edu.ar/trabajosociedad.

¹⁰⁷ Espinosa, Opus.cit p.1.

¹⁰⁸ Balch, Robert 1980, cit. por Carozzi, María Julia, op. cit. pp. 7.8.

¹⁰⁹ Carozzi, Op. cit. p.8.

sobrevivencia o de salida a la situación económica. Muchas iglesias pentecostales proveen de ayuda material, económica y hasta laboral a sus nuevos miembros convertidos. Es factible, en consecuencia, la hipótesis del cálculo costo beneficio que implica “convertirse” y asumir membresía pentecostal “como estrategia de sobrevivencia” (Míguez 2001; Sandoval 2005; Campos 2003)¹¹⁰.

En el Perú, no obstante su intensa movilidad, actividad y dinámica religiosa, no ha habido un sistemático, regular y debatido abordaje del tema de la conversión, aunque hay ya algunos importantes pasos dados en esa línea. Entre los principales aportes a este campo de estudios en el Perú tenemos los estudios de Marzal (1988)¹¹¹ sobre las razones de la conversión a las nuevas iglesias en los sectores populares de origen migrante en Lima Metropolitana. Marzal, para quien la conversión permite una adaptación, voluntariamente asumida por los migrantes a la vida urbana, distingue entre las razones más conscientes expuestas por las personas, de aquellas “razones más profundas y complejas” que solo el análisis científico puede identificar. Wilfredo Kapsoli (1999)¹¹² analiza “la conversión evangélica” desde una perspectiva diferente, como parte de los procesos de modernidad experimentados por la sociedad peruana en las últimas décadas. La modernidad ha generado en el Perú situaciones de pobreza, desigualdad y exclusión, siendo la conversión al evangelismo el modo en que algunos sectores sociales empobrecidos se articulan a la modernidad. En la misma línea de estudios de la conversión al pentecostalismo en sectores populares urbanos peruanos hay que destacar los importantes aportes antropológicos de Hernández (1999)¹¹³, Espinar (2002)¹¹⁴, Sánchez (1990)¹¹⁵ y Calderón (2010)¹¹⁶. Sánchez describe el proceso de afirmación de las creencias pentecostales en un grupo de católicos en el marco de la mística carismática y la experimentación de fenómenos asociados a la producción de imágenes y de dones espirituales, en lo que podría considerarse una “conversión” de los católicos al pentecostalismo sin dejar de ser católicos.

¹¹⁰ Cf. Míguez, Daniel, “La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la ‘década perdida’”, en: *Intersecciones en Antropología*, N° 2, pp. 73-88, Facultad de Ciencias Sociales – UNCPBA – Argentina; Sandoval Vizcaíno, Mares, “Una obra del Señor: protestantismo, conversión religiosa y asistencia social”, en *Iconos, Revista de ciencias Sociales*, mayo, N° 022, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, Ecuador, pp.83-94; Campos, Bernardo, “¿Motivaciones económicas en las conversiones?”, en: *Pentecostalidad, Revista Pentecostal de Teología Latinoamericana*, <http://www.pentecostalidad.com/mundo-mainmenu-93/pent-y-religiainmenu-85/29-imotivaciones-econas-en-las-conversiones> (publicado originalmente en alc noticias. Setiembre 9, 2003).

¹¹¹ Marzal, Manuel, sj. *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, Fondo editorial PUCP, Lima 1988.

¹¹² Kapsoli, Wilfredo, “La conversión evangélica”, en: *Modernidad y pobreza urbana en Lima*, Editorial Universitaria - Universidad Ricardo Palma, Lima, 2004[1999], pp. 13-71.

¹¹³ Hernández, Harold, “La espiritualidad pentecostal y las razones psicosociales de la conversión: el caso de la iglesia pentecostal Dios es Amor”, en: *Revista teológica limense*, N° 3, 1999, pp.351-366.

¹¹⁴ Espinar, Ángel, *Conversión, identidad y género en los pentecostales: el caso de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Ayacucho*, Tesis de Magister en antropología, Lima, PUCP, 2002.

¹¹⁵ Sánchez, José, *La renovación carismática en el mundo popular, el caso de la Parroquia san Martín de Porres*, Tesis de Magister en Antropología, Lima, PUCP, 1990.

¹¹⁶ Calderón, Silvia, *Estrategias para enfrentar el sufrimiento, el caso de la Comunidad Cristiana del Espíritu Santo Pare de Sufrir*, Tesis de Licenciatura en Antropología, Lima, PUCP, 2010.

2.5 Religión, cuerpo y emociones.

Otro respaldo teórico de esta investigación es el que relaciona la *religión* con el *cuerpo* y las *emociones*. Así como el cuerpo es un importante medio de vinculación de las personas con el mundo y con las demás personas, también lo es el conjunto de las emociones y sentimientos producidos en esta relación y que les sirven de contexto. En el caso de las prácticas religiosas las personas se vinculan entre sí y con lo *Sagrado*, tanto en el *rito* como en la *experiencia* religiosa propiamente dicha y en el contexto de intensas emociones y sentimientos religiosos. Por eso cada vez más las ciencias sociales de la religión asumen como presupuesto básico el hecho de que los seres humanos somos no solo seres corporales¹¹⁷ sino sujetos emocionales y que nuestra corporalidad es un vehículo de realización de lo religioso.

Al comienzo de este capítulo hemos expuesto los elementos de discusión acerca del cuerpo que nos lo muestran como una compleja realidad multidimensional y hemos destacamos las que lo constituyen como una realidad cultural con base biológica sobre la cual ella, la cultura, imprime “su infinita variedad” (Lock 1993: 134). De acuerdo con esto, una perspectiva antropológica del cuerpo en el marco de la práctica y experiencia religiosa, debe considerar, al menos, tres aspectos fundamentales de las dimensiones que lo constituyen en *objeto-sujeto* de observación y análisis. Estas dimensiones no son independientes, no son autónomas, ni son tampoco “estratos corporales”; son modos diferentes y complementarios de enfocar el cuerpo y de entenderlo dentro de la compleja naturaleza humana.

En *primer lugar* está la dimensión sociocultural o colectiva del cuerpo; en *segundo lugar*, su dimensión más individual y personal (y biológica) y, en *tercer lugar*, su dimensión más fenomenológica y existencial. “Existencial” no en sentido teológico, espiritual o filosófico, sino en el de intentar una aproximación a su naturaleza y a la condición que lo definen y hacen susceptible de ser estudiado por la ciencia, con la finalidad de comprender, en este caso, los fenómenos religiosos ligados al cuerpo. Los diversos aspectos del cuerpo en su relación con los fenómenos religiosos pentecostales que examinamos en esta tesis deben ser *observados* y *entendidos* en un contexto de producción constituido por estas tres dimensiones.

La *primera dimensión*, más *social* o *colectiva* del cuerpo, puede ser sucintamente ilustrada por los estudios de los Comaroff en Sudáfrica, los cuales siendo específicos para la situación colonial de ese lugar, ofrecen sin embargo una visión de cómo considerar el aspecto colectivo del cuerpo. Los Comaroff (1992)¹¹⁸, a propósito del caso sudafricano de los Tshidi, destacan cómo en todas partes el estado colonial

¹¹⁷ McGuire, Meredith, “Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion”, en: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1990, 29 (3), p. 283.

¹¹⁸ John and Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, San Francisco, Oxford, Westview Press, 1992

era, al mismo tiempo que una estructura, un *estado* o *condición del ser* en las personas, por lo que y en consecuencia, el cuerpo político y el cuerpo individual están en todas partes íntimamente relacionados (p.39). Consideramos que lo mismo es válido en relación con otros aspectos institucionizados de la vida colectiva, como la organización social y, desde luego, los sistemas religiosos y sus organizaciones. Recordemos cómo, para Nancy Scheper-Hughes, las diversas dimensiones de la vida social se inscriben en el cuerpo, definiendo varios cuerpos, el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo político¹¹⁹. Todos estos modos de ser del cuerpo son, según estos autores, “dominios analíticos interrelacionados mediante las *emociones*” (Csordas 1993). Así, los Comaroff creen posible analizar la corporalidad humana en el marco del contexto social, cultural y político en que se produce y configura.

Para Jean Comaroff (1985)¹²⁰, los sistemas simbólicos y de rituales socio religiosos pre coloniales y precristianos de los Tshidi, en tanto fueron luego articulados con las creencias y rituales cristianos, configuraron una forma de resistencia anti colonial que estuvo en la base de movimientos religiosos cristianos africanos. El más importante de estos, el *Zionist Christian*, se constituye en una nueva fuente de identidad para sus seguidores, pero sin ser, ni totalmente occidental ni totalmente tradicional. Mediante las transformaciones operadas a nivel ritual en la actividad y prácticas corporales de los nativos sudafricanos, en el marco de los movimientos religiosos disidentes, se produjo otra transformación a nivel de sus representaciones y subjetividades, por la que redefinieron su condición de subordinados y marginados, por otra diferente dentro del mismo sistema colonial. De esta manera, los Comaroff ven en el *cuerpo sudafricano* una alternancia entre la disciplina y control ejercidos sobre el cuerpo por el régimen colonial, y al mismo tiempo una tenaz resistencia, desde las prácticas rituales corporales, a dicha opresión cultural y política.

La *segunda dimensión* corporal aquí considerada es la individual, personal, biológica o física, pues integra todos estos aspectos y representa en relación con los fenómenos religiosos, una compleja articulación de todos estos elementos con los de naturaleza social, cultural y religiosa, cuyos significados debemos identificar e interpretar. En efecto,

“Our religious experiences are necessarily mediated by our physical presence and our bodily senses and religious rituals serve as a means to provide individuals with sensory experiences of their faith and a physical means of interacting with their religious community. Religious actions that are performed in public or private allow believers to express their spirituality in an external and physical way. Public ritual performances and private expressions of worship are often also means of connecting the religious layperson with the spiritual authorities of his or her perspective

¹¹⁹ Como vimos, autores como Scheper-Hughes (1998) y O’Neill (1985), inspirados en Mary Douglas, sugieren modelos múltiples de cuerpos: el cuerpo *individual*, el cuerpo *social* y el cuerpo *político*, el cuerpo *físico*, el cuerpo *comunicativo*, el cuerpo *consumidor*, el cuerpo *médico*, entre otros probables.

¹²⁰ Comaroff, Jean, *Body of power, spirit of resistance: the cultura and history of a South African people*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1985.

tradition. Embodied ritual is a point of access for the average believer and is consequently and important avenue for religious study” (Ferrey 2010: 1) ¹²¹.

El pentecostalismo ofrece un escenario privilegiado para examinar la interrelación de estas dimensiones de la experiencia religiosa en relación con el cuerpo y la corporalidad. Son sumamente escasos los estudios en esta perspectiva de estudio del pentecostalismo por lo que esperamos que esta investigación sea una contribución a este campo de estudios.

2.6 Sufrimiento, cuerpo y conflictos personales y sociales.

El concepto de *sufrimiento* ha cobrado en las últimas décadas inusitada importancia en las diversas disciplinas sociales y humanas en general que tratan acerca del cuerpo, su naturaleza, sus procesos y sus relaciones con algunos aspectos sociales fundamentales de la vida humana. Como el de *felicidad*¹²², el concepto de *sufrimiento* refiere a aspectos y dimensiones tanto objetivas como subjetivas de la vida de las personas en relación con diversos estados de mayor o menor bienestar en que viven. Aunque su definición y naturaleza siguen siendo debatidas el concepto es muy útil para comprender fenómenos y procesos sociales contemporáneos directamente ligados a situaciones y experiencias “traumáticas” y “dolorosas” de las personas en el seno de la vida social.

Una característica del pentecostalismo es que sus seguidores son mayormente portadores de historias personales llenas de experiencias traumáticas que son procesadas y reinterpretadas en términos del sistema religioso pentecostal. El pentecostal es una persona que reconvierte esas experiencias traumáticas del pasado en una parte fundamental de su vida presente, incorporándolas como parte de sus discursos, relatos y memorias cotidianas. Hay una re significación de esas experiencias traumáticas por la que, en lugar de “enterrarlas” en el olvido, adquieren vigencia, vitalidad e importancia.

Estas características del pentecostalismo justifican considerar en la comprensión de su relación con las personas y grupos que lo constituyen, el conjunto de nociones e ideas desarrolladas en las diversas disciplinas, en torno del *sufrimiento* humano, entendido este como un modelo o paradigma que permite una variedad importante de perspectivas y ámbitos de observación y de análisis de las “dolencias” humanas: la biomédica, la psicológica, la social, entre otras. Aquí, sin embargo, enfatizaremos la dimensión social del

¹²¹ Ferrey, Jenna, *Faith Embodied: A Comparative Analysis of the Body's Connection to Religion Through Ritual in the Hindu and Christian Context*, Thesis Copyright©Jenna Ferrey, University of Birmingham, United Kindom August, 2010, p.1. online: http://etheses.bham.ac.uk/1075/1/ferrey_10_MPhil.pdf

¹²² La *felicidad* es una noción que se refiere a aspectos tanto individuales como sociales de la vida humana y que están siendo objeto de estudios, debates e investigaciones, especialmente en ciencias económicas, pero también en las demás ciencias sociales.

sufrimiento que permite ver, al mismo tiempo, sus dimensiones sociales y cómo las experiencias personales se ligan con lo social.

2.6.1 Sufrimiento, concepto y enfoques.

El sufrimiento, la experiencia del dolor físico y/o emocional, son aspectos fundamentales de la condición humana que han dejado de ser objeto de reflexión, exclusivo y preferentemente, de la filosofía¹²³, psicología o teología¹²⁴ para convertirse en objeto de interés para las distintas disciplinas y enfoques sociales y humanos. Desde luego han tenido una inicial y mayor cabida en las ciencias biomédicas debido a sus obvias e inmediatas implicancias en el proceso de la trayectoria vital humana, pero también ha habido importantes avances en orientar el debate por el lado de las ciencias sociales y psicosociales y psicológicas, tanto intra como interdisciplinariamente. Uno de los aspectos centrales del enfoque filosófico es ver “el sufrimiento humano... [como] un camino hacia el encuentro con el sentido de la vida de cada individuo y del ser humano en general” (Miramontes 2013:51). En términos filosóficos y existenciales, esa búsqueda del sentido es inherente al ser humano en general. Las ciencias humanas se han inspirado en ella para establecer procedimientos prácticos de enfrentar el sufrimiento y darle ese “sentido” existencial buscado por las personas, tal como ocurre con algunas estrategias psicoterapéuticas¹²⁵.

En el ámbito de las ciencias médicas es en donde más se ha trabajado el problema de la definición de sufrimiento; más aún, con la preocupación por ligar cada vez más estrechamente las perspectivas medicas con las sociológicas y antropológicas, el debate resulta útil para las ciencias sociales. El trabajo es interdisciplinar y orientado a establecer enfoques comprensivos sobre el sufrimiento en los que se integren las distintas dimensiones de un aspecto que es fundamental en la experiencia humana. Siendo el sufrimiento un aspecto de la existencia humana ontológicamente muy complejo, no puede ser reducido a solo algunas de sus dimensiones. En esto radica parte de la dificultad de encontrar una definición comprensiva del sufrimiento. Es en los campos interdisciplinarios de la sociología y antropología médicas y de la salud, de la psicología, entre otras, que se dan importantes avances en el esclarecimiento de los aspectos sociales de esta realidad que tradicionalmente ha sido enfocada desde una perspectiva predominantemente médica y psicológica.

¹²³ Cf. Torralba, F. “Aproximación a la esencia del sufrimiento”, en: *An. Sist. Sanit. Navar.* 2007; 30 (Supl. 3): 23-37.

¹²⁴ Cf. Juan Pablo II, *SALVIFICI DOLORIS. El sufrimiento humano*. Carta Apostólica 11/02/1984.

¹²⁵ Cf. Frankl, Viktor, *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder Barcelona 2003 (versión electrónica: <http://www.robertoalmada.it/site/wp-content/uploads/2010/11/31702680-Frankl-Viktor-El-Hombre-Doliente.pdf>). Este autor es representativo del impacto en las ciencias psicológicas y psiquiátricas de las reflexiones filosóficas sobre el sufrimiento. Del mismo autor Cf. *Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia*, Editorial Herder, Barcelona 2001; *Psicoterapia y humanismo ¿Tiene sentido la vida?* Breviarios, FCE, México 2002.

Partiendo del supuesto de la existencia de una importante dimensión subjetiva en la noción de sufrimiento, una primera cuestión que se trabaja interdisciplinariamente es la búsqueda de definiciones “transculturales” del sufrimiento que permitan un examen comparado de estas experiencias, en distintos contextos culturales y, sobre todo para los campos de la salud médica y mental, tanto en sus dimensiones individuales como sociales. Es una labor en dialogo interdisciplinar en la que se recurre a las ciencias sociales para precisar el alcance, contenido y lugar de las dimensiones socioculturales en los procesos de sufrimiento ligados a la salud integral¹²⁶. En esta perspectiva de análisis, la mayoría de definiciones, aun cuando se sitúan en el ámbito médico y de la salud, destacan el condicionamiento social y cultural del sufrimiento. Un primer y ya clásico trabajo en esta línea es el de Eric Cassell (1982)¹²⁷, quien trata de entender la naturaleza del sufrimiento en términos tanto individuales como sociales y subjetivos como objetivos. Para Cassell, en primer lugar y superando la dicotomía *mente-cuerpo*, el sufrimiento es experimentado por personas, no solo por cuerpos físicos; en segundo lugar, surge cuando la persona percibe un riesgo inminente de destrucción de su integridad y, en tercer lugar, es producido en relación con cualquier aspecto de la persona, sea social o psicológico o existencial (Cassell 1982: 640). Aun cuando son definiciones más enfocadas desde el punto de vista médico enfatizan, destacan y reconocen la necesidad de ver el sufrimiento en el marco de sus condicionamientos socioculturales. Para Scheper-Hugues y Loic, el sufrimiento, mas alla de su dimensión individual, “es una experiencia vivida en el seno de una sociedad, conectada al ethos de una cultura y la forma en la que el individuo comunica el sufrimiento a la sociedad” (cit. por Montoya, R.; Schmidt, J. y Prados, D. 2006: 119). El sector socioeconómico de pertenencia y las relaciones de poder que afectan a estos sectores son los principales condicionantes del sufrimiento el cual, en consecuencia, no solo es de naturaleza social sino también político (loc.cit.).

La pregunta central en esta discusión es si, desde el punto de vista médico, lo que tratan son “¿Problemas de salud o sufrimiento social?” (Victoria 2011). Resumiendo esta primera perspectiva del sufrimiento desde el punto de vista de las ciencias médicas puede decirse sobre el sufrimiento que

“es un estado de distrés más o menos permanente experimentado por el sujeto en el seno de una sociedad y cultura concreta, al enfrentar una amenaza percibida como capaz de destruir su propia integridad física o psicosocial, y ante la cual se siente vulnerable e indefenso” (Montoya, R.; Schmidt, J. y Prados, D. 2006: 120).

¹²⁶ Cf. Montoya, R.; Schmidt, J. y Prados, D., “En busca de una definición transcultural de sufrimiento: una revisión bibliográfica”, en *Cultura de los cuidados*, 2º Semestre 2006, año X – N° 20, pp. 117-120. Proyecto de un grupo interdisciplinar de investigadores de la Universidad de Granada, España que se plantea la pregunta de si “¿Podríamos ofrecer una definición de sufrimiento que no esté sujeta a nuestra propia subjetividad?”(p.117).

¹²⁷ Cf. Cassell, E., “The nature of suffering and the coals of medicine”, en: *The New England Journal of Medicine*, Vol.306, N°11, March 1982, pp. 639-645.

Según estos autores el sufrimiento, entendido así, está condicionado socialmente por la violencia, los cambios en las redes sociales de vida, cambios de roles familiares, entre otros eventos potencialmente traumáticos (loc. Cit.). Sin embargo el problema en torno del sufrimiento no se limita únicamente a definir sus dimensiones sociales por su experiencia en un contexto social y cultural determinados. Dicha dimensión social del sufrimiento es más amplia y es necesario verla en su concomitancia con la vida social, con los cuerpos socialmente construidos en un contexto cultural y con las relaciones que las personas tienen con lo social.

a) Sufrimiento social: perspectivas personales y socioculturales.

El sufrimiento humano está captando grandemente el interés de los científicos sociales por sus implicaciones en otros campos disciplinarios así como en aspectos críticos de la actualidad y que afectan la vida humana, como la pobreza, la desigualdad, las enfermedades, las injusticias, la violencia, entre otros, así como por su impacto en la búsqueda de solución de estos problemas. En la visión que se está forjando del sufrimiento social, no se trata simplemente de un reconocimiento y caracterización de los contextos sociales y culturales de los problemas ligados al dolor y sufrimiento humanos. Es una mirada crítica de la modernidad, del mundo contemporáneo y sus contradicciones, especialmente en los marcos de violencia y pobreza que afectan profundamente la vida de muchas personas y poblaciones vulnerables en el mundo.

Una revisión de la literatura en ciencias sociales sobre el sufrimiento social, revela un fuerte interés por definir las bases conceptuales y epistemológicas de un nuevo paradigma orientador de esta corriente de estudios (Kleinman; Das y Loic, 1997; Wilkinson 1996, 2005; Das 1997, 2001, Renault 2008, 2010; Le Breton 1999, entre otros); también como un problema visto desde la perspectiva de la modernidad (Thumala 2003; Arizmendi 2011; Moreau y Larose-Hébert 2013), así como en la perspectiva de la dimensión religiosa de la cultura (Algranti 2010; Corten 2011), entre otras contribuciones teóricas al tema.

Ontológicamente el sufrimiento social es sumamente complejo y de muy difícil definición y abordaje. Estrechamente ligado a la dimensión psíquica humana, no deja de ser tanto psicosocial y psíquico como social al mismo tiempo y, por ello, tampoco se lo puede reducir ni esencializar en términos de una de estas dimensiones. Tampoco puede ser visto únicamente desde las particularidades de la vida individual.

¿Cómo entender, pues, el sufrimiento social? ¿Cómo podemos conceptualizarlo? En principio, según uno de sus más importantes teóricos, como uno de los principales problemas de los tiempos actuales. “Social suffering” o sufrimiento social,

“results from what political, economic, and institutional power does to people and, reciprocally, from how these forms power themselves influence responses to social problems. Included under the category of social suffering are conditions usually divided among separate field, conditions that

simultaneously involve health, welfare, legal, moral, and religious issues” (Kleinman y otros 1997: ix).

Esta conceptualización del sufrimiento social, que es dominante en este campo de estudios, intenta definirlo en términos de los factores sociales que lo provocan y de sus implicaciones sobre las personas y grupos que lo experimentan y de las respuestas de estos a sus situaciones y experiencias. Es una concepción muy representativa de definiciones similares orientadas a mostrar lo que el sufrimiento hace en la actualidad a quienes lo sufren (Wilkinson 2005). Es una concepción del sufrimiento social que permite integrar de manera concomitante sus factores desencadenantes, entre ellos, los de carácter religioso. Aunque su mayor interés gira entorno de problemas vinculados a la salud, la enfermedad y cuestiones psicológicas en condiciones de pobreza, pobreza extrema, falta de acceso al poder, o cualquier otra forma de opresión, exclusión y marginalidad, una de las mayores contribuciones de este concepto y su tratamiento teórico es identificar un fenómeno social desde cuyas características y categorías podemos entender mejor la dinámica social y cultural de grupos humanos vulnerables en la sociedad. El sufrimiento social afecta no solo a sociedades con poblaciones vulnerables pobres, sino en general, a toda sociedad pues implica violencia cotidiana, doméstica, social, política, entre otras.

El mayor valor de esta definición es que nos remite a la idea de sufrimiento social como *experiencia vivida* de dolor, de daño, de privación, con lo cual podemos visualizarlo en el contexto de la vida cotidiana. El sufrimiento social muestra cómo el “estrés” y sus dimensiones subjetivas están estrechamente ligadas a las diversas situaciones sociales de la vida cotidiana y, desde luego, condicionado culturalmente. Así mismo, en tanto las experiencias de sufrimiento están orientadas y enmarcadas por procesos sociales y marcos culturales, se puede decir que, frecuentemente, expresan y manifiestan las situaciones de violencia y opresión social y política estructuradas¹²⁸. En esta perspectiva, el enfoque del sufrimiento social permite articular, entre otros, tres niveles de análisis: el de la persona o individuo, el de las estructuras sociales y el de sus causas socio estructurales. A esta última línea de análisis se puede vincular también el de la crítica ético moral e ideológica de las sociedades.

Diversos autores han destacado la gran importancia que tiene el sufrimiento social, no solo como concepto y modelo teórico o paradigma que permite enfocar interdisciplinariamente la realidad social de un modo diferente, sino también desde la perspectiva de sus implicaciones políticas y morales (Bourdieu 1993; Renault 2008; Das 2001; Herzfeld s/f). Además de su importancia antropológica para el estudio de las percepciones e interpretaciones del dolor y el sufrimiento en individuos y en grupos sociales, el tema tiene muchas implicaciones en los enfoques y debates de las ciencias políticas. Hay en proceso la construcción de una teoría crítica del sufrimiento social basada en su impacto sobre políticas públicas

¹²⁸ Cf. Wilkinson, Iain, “*social suffering* and the problem of Re-making Sociology for Caregiving”, paper s/f, p.1 https://www.academia.edu/1812508/Social_Suffering_and_the_Problem_of_Re-making_Sociology_for_Caregiving

ligadas a exclusión social, desempleo, entre otros problemas sociales actuales. Por su complejidad, dicha teoría involucra conceptos y nociones que intentan vincular aspectos individuales y sociales del fenómeno del sufrimiento, siempre en la perspectiva de una crítica de la realidad social. En la tradición francesa, bajo el influjo de los estudios iniciales de Bourdieu, se destacan autores como Renault 2008, 2010; Dejours 1998, entre otros; mientras que por el lado norteamericano destacan en la crítica social autores como Scheper-Hughes 1994, Wilkinson 2005, Kleinman; Das & Lock 1997. Así, por ejemplo, desarrollan estudios sobre el impacto de las condiciones laborales en la salud mental, estados depresivos y hasta en las tendencias suicidogenas en sectores urbanos y rurales pobres de Francia y otros países. Estos trabajos coinciden en destacar las condiciones de vida en barrios pobres, en contextos de violencia, pobreza, desempleo, hambre y enfermedades como importantes factores concomitantes del sufrimiento social y su institucionalización y estructuración.

Por sus obvias implicaciones sociales el tema del sufrimiento no solo tiene importancia científica. La noción y el término, como tales, forman parte del discurso político de denuncia y lucha contra el impacto social y económico del sistema capitalista y el neoliberalismo sobre la vida de los pobres. Lo peculiar del enfoque es que enfatiza el modo de afectación que estos sistemas económicos tienen sobre los estados de ánimo y subjetividades que subyacen al estrés, suicidio y otras sociopsicopatías. Se elaboran modelos teóricos muy complejos en base a las dimensiones físicas, psicológicas y sociales implicadas en estos procesos (Renault 2008). En suma el sufrimiento social, según estos autores, adquiere un claro y marcado rol político, en el sentido de que constituye la base potencial para movilizaciones populares en busca de justicia social. Así, muchas de las movilizaciones de los sectores populares y pobres tienen en su base el principio de lucha contra el sufrimiento social; más que lucha contra la explotación, por la democracia o por la conquista de derechos laborales, en la base de estas movilizaciones se encuentra, dice Renault, la búsqueda de superar el sufrimiento social. Este autor pone de relieve también la importancia que tiene situar el tema del sufrimiento social en el contexto de los espacios públicos, constituyéndose estos en verdaderos foros de debate y expresión de los sectores sociales “sufrientes”: “travailleurs en souffrance”, “élèves en souffrance, familles en souffrance”¹²⁹, etc. Esta consideración de la dimensión política y crítica del sufrimiento social se preocupa por establecer los fundamentos de su carácter social, a partir de una crítica de diversos paradigmas clásicos en ciencias sociales.

“Le premier est celui de l'économie politique qui, identifiant la souffrance à la seule pauvreté, conduirait à la nier en ne distinguant que les « bons » et les « mauvais » pauvres, les souffrants coupables et les souffrants victimes. Le deuxième paradigme, celui de la médecine sociale laisserait dans l'ombre les causes sociales globales de la souffrance. Le paradigme de l'anomie, emprunté à

¹²⁹ Cit. por, François Dubet, «Théorie de la souffrance sociale», *La Vie des idées*, 27 février 2008. ISSN: 2105-3030.
URL : <http://www.laviedesidees.fr/Theorie-de-la-souffrance-sociale.html>

Durkheim et à Halbwachs, ignorerait les causes sociales de la souffrance en la considérant comme une mort sociale issue de la seule dissolution des liens plus que de la domination. Enfin, le Freud de Malaise dans la civilisation considérerait que la souffrance procède de l'affaiblissement des mécanismes de défense psychique et symbolique. Ces critiques conduisent nécessairement Emmanuel Renault à proposer une conception complexe de la souffrance sociale reposant sur l'intégration du biographique et du social. Dès lors, ce sont les atteintes à la consistance du Moi, aux « besoins du Moi » qui définissent la souffrance sociale, souffrance tenant à des facteurs « positifs », traumatismes, domination, exclusion, et à des facteurs « négatifs », l'affaiblissement des résistances à la souffrance” (Dubet 2008, loc.cit).

Desde esta crítica de paradigmas se establecen dos cosas importantes en relación con el sufrimiento social. La primera es que se hace necesario, como lo plantea Renault, un enfoque del sufrimiento que integre lo biográfico y lo social. Esto debido a la probada influencia de los factores sociales y económicos en condiciones de pobreza sobre las dimensiones esenciales del psiquismo. El otro aspecto de este planteamiento sobre el sufrimiento social es su vinculación con el enfoque de las capacidades humanas de Amartya Sen. El sufrimiento social está en relación directa con las limitaciones que los sistemas económicos capitalistas y neoliberales imponen a los sectores pobres impidiendo el desarrollo de sus capacidades personales.

En relación con las dimensiones morales de la vida personal y social, el enfoque del sufrimiento social destaca también las implicaciones morales concernidas en las situaciones sociales experimentadas por las personas que sufren. El sufrimiento social tiene siempre como contexto ámbitos moralmente “cargados” y pone de manifiesto las muy serias cuestiones existenciales de las personas frente a tales situaciones¹³⁰.

b) Sufrimiento social y modernidad.

Aun cuando el tema del sufrimiento como fenómeno social está aun en proceso de formalización teórica y conceptual, formó parte de los enfoques clásicos de las ciencias sociales, en Durkheim, Weber, Marx. Estos tres clásicos, con distintos énfasis y perspectivas, coinciden en identificar el sufrimiento social “como una fuerza de innovación cultural y cambio social”, siendo así un fenómeno social que requiere ser estudiado en sus propios términos (Wilkinson 2005:12). Uno de los presupuestos con que los clásicos enfocan el tema del sufrimiento social es su articulación histórica y social con la modernidad occidental de cuyos condicionamientos e influjo adquiere su carácter dinámico en relación con el cambio social (p.14).

Una primera aproximación histórica al enfoque del sufrimiento social nos la propone el antropólogo francés David Le Bretón (1999). Le Breton enfoca el sufrimiento desde la particular

¹³⁰ Cf. Wilkinson, Ian, “Social suffering as an Approach Human Understanding”, paper s/f, p.6
https://www.academia.edu/2521946/Social_Suffering_as_an_Approach_to_Human_Understanding

perspectiva del dolor físico y psíquico, describiendo el tránsito a la modernidad, hacia el siglo XVIII, como el de una gradual y paulatina búsqueda de alivio para el sufrimiento humano. Hasta entonces la actitud hacia el dolor era la de considerarlo fatal y naturalmente inevitable; por ello los medios anestésicos para alivio del dolor físico tardaron en incorporarse en la práctica médica (pp.201-203). El cambio histórico a la modernidad supuso también, en consecuencia, un cambio de mentalidad y actitud respecto del sufrimiento y el dolor, los cuales dejan de ser destinos “fatales” e “inexorables” para las personas (p.203). Hasta entonces, las difíciles y duras condiciones de vida de las grandes mayorías de gente pobre, en el campo especialmente, con el agobiante peso del trabajo continuo, favoreció una actitud de aceptación del dolor como algo fatal e inevitable. En efecto,

“El dolor [y por ende el sufrimiento] estaba integrado en la economía de la vida, veían sufrir a los demás alrededor, sabiendo que un día tal vez iban a padecer... [también]. Toleraban el dolor [y el sufrimiento] en la medida en que concernía a un destino que en principio era una condición social. El umbral de la tolerancia era relativamente alto” (Le Breton 1999:205).

Al comienzo, el alivio del sufrimiento a causa del dolor favoreció a las clases altas por su acceso a los medios anestésicos; gradualmente se va generalizando en todos los sectores sociales, operándose un cambio común. Este consiste en que “Hoy la modernidad transforma... todo significado moral o cultural [del dolor y del sufrimiento]”, representando éste “el espanto, lo innumerable” y, así, el dolor y el sufrimiento pierden el “valor que en el pasado se asociaba a la resistencia personal” (p.206). Con razón y en el mismo sentido, Martuccelli afirma que la cultura moderna enfrenta y se opone al dolor y a la tristeza, y que “La fonction de la souffrance est ainsi tout autre: elle devient un thermomètre de l’inacceptable” (p. IX). Con el advenimiento de la modernidad y, entre otros factores, bajo el influjo del individualismo y la proclamación de los derechos del hombre, “La vie humaine devient une valeur en elle-même” desarrollándose, al mismo tiempo, una actitud de aversión y rechazo al “espectáculo del sufrimiento” (p. IX). ¿Cómo debemos entender el sufrimiento contemporáneo? Según Martuccelli, a estas alturas del desarrollo histórico de la modernidad, en un contexto altamente individualista, democrático, relativizado religiosamente y no obstante estar presente por todos lados, el mundo contemporáneo no se es tolerante con el sufrimiento:

“Celle-ci est visible partout, et, pourtant, nous ne la tolérons pas. Nous savons qu’elle fait partie de la vie et de nos vulnérabilités, mais nous n’arrivons plus vraiment à lui donner un sens, même si certains s’y efforcent toujours. Nous ne lui accordons plus, vraiment, une signification morale et nous ne faisons plus d’elle une source d’idéal. Au mieux, et dans une version quelque peu laïcisée, la souffrance est une source d’épreuve et un chemin vers notre humanité. Combien de fois n’a-t-on pas entendu dire que quelqu’un a gagné en maturité ou en profondeur existentielle, grâce aux épreuves de la vie?” (Martuccelli 2013: XI).

Para este autor, el sufrimiento constituye “una prueba individual que es considerada necesaria para el aprendizaje de la vida”, en términos de maduración y como parte de la socialización; por esta razón es, señala, una visión colectiva

“Un repoussoir collectif incapable d’animer vraiment des politiques qui visent, partout et toujours, à l’éliminer dans ses expressions les plus inacceptables. Un repoussoir collectif et en même temps une expérience d’autant plus ordinaire que des modèles d’organisation la produisent et l’instrumentalisent” (Martuccelli loc.cit.).

Entendido como resultado de un proceso de construcción cultural y simbólica en un contexto histórico y social determinado, el sufrimiento social, como fenómeno universal, tiene una particular configuración sociocultural en la modernidad occidental. A diferencia de cómo se procesa el sufrimiento en otras sociedades, una de sus principales características en la modernidad es su “creciente dificultad para integrarlo como parte de la vida” (Thumala 2003:4)¹³¹. Siguiendo la síntesis y argumentación de esta autora y sin entrar en las complejas particularidades del debate sobre la modernidad, en general podemos decir que ciertas características de esta propician su complicada relación con el sufrimiento humano. Entre otras, por ejemplo, las dificultades y relatividades de la racionalidad y del pensamiento científico como fuente de conocimiento, en competencia con la complicada persistencia de la religión; una creciente situación de riesgos e incertidumbres y temores derivados del desarrollo técnico, económico, ecológico e industrial, médicos, psicológicos y sociales. La modernidad, luego del fin de los grandes paradigmas o meta relatos deviene en una multiplicidad de micro relatos, micro verdades en la que “nada es verdadero”, generando un “clima de falta de sentido” por ausencia de “verdades y certezas”. A esto debe sumarse, como dice Thumala, el hecho de que en la modernidad se ha perdido “la presencia de una autoridad a quien referir la incertidumbre de la vida” (p.9). En otras sociedades no modernas esta “autoridad” está referida a sus instituciones religiosas, del parentesco, entre otras, las cuales tienen un importante peso cultural. Pero aun cuando la religión no ha “desaparecido” con la modernidad, su presencia como institución con peso relativo en cuanto a “autoridad” está fuertemente relativizada por otras instituciones. El deterioro y debilitamiento de ciertas estructuras familiares y del parentesco con sus respectivos modelos de autoridad afectan las vinculaciones socioculturales de las personas con sus tradiciones culturales, perdiendo estas sus capacidades de socializarlas y endoculturizarlas eficientemente, en condiciones de seguridad emocional, afectiva, de personalidad, de sentido y significado.

Vista desde la perspectiva cultural la modernidad supone también una cultura contemporánea en cuyo contexto ha de considerarse “la experiencia contemporánea del sufrimiento” (Madrid 2002:217). Como en toda cultura en la de la modernidad también se construye una experiencia del sufrimiento; más

¹³¹En versión electrónica de la Revista Mad, N° 8, Mayo 2003, Departamento de Antropología. Universidad de Chile, <http://www.revistamad.uchile.cl/index.php/RMAD/article/viewFile/14801/15144>

exactamente, se construye diferentes modos de esa experiencia del sufrimiento, diferentes modos de explicarla y de enfrentarla. “Diferentes” porque una cultura no es una realidad homogénea, uniforme, con “fronteras” exactamente delimitadas, sino una abstracción por la que nos representamos diversos modos compartidos de pensar de sentir y de actuar que no se puede reducir a “una” sola expresión. Diferentes también en el sentido de que cada persona, cada individuo representa una visión particular de esa cultura a la que pertenece. Sin embargo, podemos asumir que, en teoría, “la cultura contemporánea *normaliza* de alguna manera esta experiencia individual y colectiva” (loc.cit.). Por “normalizar” culturalmente el sufrimiento debemos entender los procesos por los cuales las personas, al experimentar individualmente su sufrimiento y dolor, lo hacen, sienten y entienden en el marco de ciertas pautas, reglas, símbolos y representaciones del grupo o grupos sociales a que pertenecen; de esta manera “El grupo social normaliza mediante su creación cultural la experiencia del dolor” (p.222). Es un complejo proceso cultural el que sigue el sufrimiento: su creación cultural, su normalización, su justificación y su naturalización, por el cual las personas llegan a considerar como “naturales” ciertas experiencias de dolor y sufrimiento (p.223). Además de este conjunto de aspectos que describen el proceso de producción o construcción cultural del sufrimiento, debemos considerar también, refiere Madrid, su “desigual reparto social”, ya que no es el mismo sentido del sufrimiento para un sector socioeconómico que otro. En definitiva, “la desigual distribución social del sufrimiento es una cuestión de poder”; subyacen a este proceso la reproducción de “auténticas relaciones de sometimiento, es decir, auténticas relaciones de poder” (p.224).

De otro lado, un rasgo muy característico de la modernidad y más específicamente de la sobre modernidad, siguiendo a autores como Brünner y Lipovetsky ¹³², entre muchos otros, es el creciente individualismo que deviene en fundamento de una serie de importantes y decisivas conductas de exclusión, marginación y aislamiento que afectan la vida cotidiana de las personas y su relación con los demás. El consumismo exacerbado que promueve la modernidad y la globalización se refleja en las conductas y actitudes de insatisfacción y desconcierto respecto de aspectos tan fundamentales como la sexualidad humana que devienen, para muchos sectores sociales, culturales y religiosos, en una fuente de incertidumbre y sufrimiento, por la falta de sólidos y estructurados referentes culturales de control.

2.6.2 Religión, teodicea, cuerpo y sentido del sufrimiento.

Como parte de sus sistemas de representaciones simbólicas, en toda religión se elabora un conjunto de ideas, nociones y teorías con las cuales se intenta responder una serie de interrogantes acerca de la

¹³² Cf. Lipovetsky, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 1994; Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona 2007; Brünner, J. *Globalización cultural y posmodernidad*, FCE, Santiago de Chile 1999.

existencia y orden humanos. Tales cuestiones son cruciales en la construcción del mundo personal y social y del sentido de la vida en los seres humanos, así como en la determinación de los modos de acción en el mundo. Las *teodiceas* son ese conjunto de teorías religiosas por las que se establece una relación de sentido entre el orden divino, sobrenatural, sagrado y el orden terrenal, mundano, personal, social presentes, actuales.

Entre las cuestiones humanas que más demandan respuesta religiosas, el sufrimiento es una de las más urgentes. Cómo explicar el sufrimiento, cómo explicar las injusticias, el mal, el dolor en el mundo, son cuestiones que aparecen expresamente planteadas en las diversas variedades de cristianismo. Estas cuestiones no responden únicamente a preocupaciones meramente existenciales o puramente teóricas y doctrinales. En efecto, como señala Geertz, al analizar la religión como sistema de símbolos estos tienen la capacidad de generar, además de convicciones, unos estados de ánimo y motivaciones con los cuales movilizar a las personas a la acción, de inducirles a enfrentar el mundo y de actuar frente a la realidad. Es decir, como afirma Das (2002) ¹³³, los sistemas de significado que constituyen las teodiceas, tienen “consecuencias... para la acción práctica en el mundo”, incluyendo el mundo de la vida cotidiana (p.2).

Desde la monumental obra clásica de Weber sobre la religión y su estudio de las teodiceas, tenemos una visión “racional”, sociológica e histórica del problema del sufrimiento humano. Esta preocupación de Weber por las teodiceas, en tanto fuentes explicativas del orden social y mundano, tiene que ver la cuestión más de fondo de su obra, en el sentido de ver el papel que el poder político y las relaciones de poder tienen en el establecimiento del orden social. El poder y las relaciones de poder estructuradas en la vida social, dice Herzfeld ¹³⁴ (1992), son también fuentes de sufrimiento y de dolor; por ello estas no deben ser vistas únicamente como experiencias personales sino derivadas de las estructuras sociales de poder, desde las que se ejerce presión, autoridad e imposición de voluntades sobre las personas. Tales experiencias de sufrimiento y de dolor son “experiencias... creadas y distribuidas eficazmente en nombre del propio orden social”. Así, estaríamos ante usos, no solamente religiosos del sufrimiento sino también de naturaleza política y social.

Veena Das compara el modo en que el sufrimiento se legitima por influjo de las teodiceas con las acciones por las que en la sociedad se impone el poder y la autoridad mediante el uso del sufrimiento para establecer el sentido de pertenencia e integración social. Para esto encuentran útil retornar a los trabajos clásicos de Durkheim sobre los ritos en las sociedades primitivas. Durkheim denomina “piaculares” a unos ritos que se caracterizaban por la intensidad de los dolores corporales provocados a través de ellos en las personas mediante la rotura de dientes, mutilaciones de dedos, escarificaciones, entre otros. La aceptación y

¹³³ DAS, Veena (2002), “Sufrimiento, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones”, en: *UNESCO, Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N°54, Antropología. Temas y perspectivas- Explorar nuevos horizontes.

¹³⁴ HERZFELD, M., 1992. *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Democracy*. Oxford: Berg.

resistencia de este dolor eran parte del proceso de pertenencia, integración e identificación con la sociedad y significaban la imposición de la sociedad sobre el individuo. Pero, sobre todo, era la manera en que, a través de dicha imposición, se legitimaba el poder y autoridad en el grupo.

La misma idea, según Das, es desarrollada por Pierre Clastres ¹³⁵ (2010) a propósito de su comparación de las sociedades “primitivas”, sin Estado, con las sociedades que si lo tienen. En base a sus observaciones en algunas sociedades amazónicas por él estudiadas, Clastres analiza los ritos de pasaje a la adultez y hombría de los jóvenes, en los que se establecían la pertenencia a la sociedad y la sujeción a su ley, autoridad y poder mediante la “tortura” ritual. Su finalidad era lacerar el cuerpo e infligir dolor como un medio de transmitir el conocimiento de la ley, el orden y el poder de la autoridad grupal. El sufrimiento, el dolor, pero también el miedo, eran la forma de legitimación de la ley grupal; el sufrimiento debía llevarse en silencio, aceptándolo como válido; es decir, legitimándolo. El sufrimiento, pero también la tortura dolorosa que la provoca desempeña aquí una función social, comunitaria, grupal. En lugar de ley escrita en papel, dice Clastres, la ley se inscribe en el cuerpo quedando plasmada en las cicatrices, dolorosamente adquiridas en los rituales.

Desde una perspectiva weberiana, Das afirma que, en tanto en toda sociedad el poder y dominación están distribuidos desigualmente, lo mismo que las riquezas, los bienes, el bienestar y también el sufrimiento, habrá también diferentes formas de conceptualizar las explicaciones de las teodiceas. En una sociedad dividida en clases sociales no todas ni todas las personas tendrán necesariamente, por tanto, la misma explicación del porqué del sufrimiento. Esta explicación será distinta, dice Herzfeld para los que “infringen sufrimiento a otros” que para los que sufren. Esto nos lleva a plantear la posibilidad de interpretar la relación entre pentecostalismo, pobreza e instituciones eclesiásticas en términos de esas relaciones de poder a las que alude Das recordando a Weber.

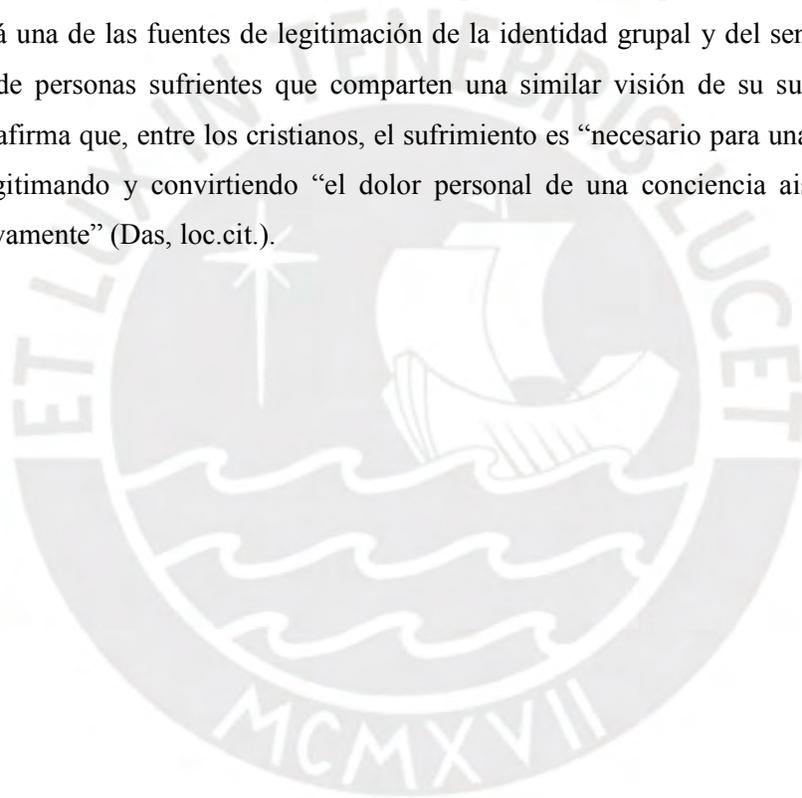
A decir de Geertz¹³⁶ (1973) la religión y sus símbolos tienen la capacidad de convertir el caos en cosmos, es decir, de ordenar la realidad para que podamos estar en armonía con ella, dándole sentido y significado. Pero el caos también surge de una realidad profundamente alterada como consecuencia de situaciones y experiencias dolorosas que provocan sufrimiento y desconcierto en las personas. En tales situaciones los símbolos religiosos, reformulados y revitalizados, restablecen la estabilidad del cosmos para devolvernos la armonía con la realidad. Esta es una de las funciones universales de toda religión, la de constituir cosmologías que ofrezcan una visión ordenada del mundo, capaces de explicar sus contradicciones y de aceptar el sufrimiento y dolor como parte de ese ordenamiento del mundo. Dentro de estas cosmologías las teodiceas contribuyen a significar y dar sentido a un orden determinado por injusto y

¹³⁵ CLASTRES, Pierre (2010), *La sociedad contra el Estado*, Virus Editorial, Bilbao.

¹³⁶ GEERTZ, Clifford (1973), “Religion as a cultural system”, en: Geertz: *The interpretation of cultures. Selected essays*, Basic Books, Inc., Publishers, New York.

doloroso que este sea. Así, frente al riesgo que supone el sufrimiento de disolver el sentido religioso de la vida humana, personal y social, la teodicea tiene la capacidad de restablecer ese sentido y significado, no obstante el sufrimiento y experiencias dolorosas. Por eso, coincidiendo con Das y Geertz, podemos decir que la religión no es una evasión de la realidad causante del sufrimiento, sino que es una especie de “pedagogía” del sufrimiento, es decir, enseña “como sufrir”. Así, la religión hace del sufrimiento una condición necesaria para vivir en el mundo. Pero si bien la teodicea reinterpreta el sufrimiento para hacerlo vivible y tolerable en el mundo presente, también lo reinterpreta en la perspectiva de que signifique también una “esperanza de... recompensa” fuera de este mundo.

Por otro lado, en tanto que quienes construyen su visión religiosa del mundo en el marco de las cosmologías y teodiceas de sus sistemas religiosos, comparten una concepción del sufrimiento humano, en el fondo esta será una de las fuentes de legitimación de la identidad grupal y del sentido de pertenencia a una comunidad de personas sufrientes que comparten una similar visión de su sufrimiento. Es en este sentido que Das afirma que, entre los cristianos, el sufrimiento es “necesario para una teleología de la vida comunitaria”, legitimando y convirtiendo “el dolor personal de una conciencia aislada en algo que se comparte colectivamente” (Das, loc.cit.).



CAPITULO 3

ESTRATEGIAS METODOLOGICAS. UN ENFOQUE CUALITATIVO DE CASOS ESPECIFICOS.

3.1 El diseño original y la opción cualitativa.

Esta ha sido una larga investigación cuyas ideas iniciales se concibieron desde el 2002 pero cuyo diseño tuvo su primera formulación en el periodo 2004-2005, inspirada en el modelo clásico, más convencional de las ciencias sociales (Pardinas 1984; Goode y Hatt 1994; Pelto 1978; Russell 1994; entre otros). Es decir un diseño de estructura “lineal” cuyos componentes (problema, objetivos, fundamentación, hipótesis, etc.) tienden a mantenerse con pocas modificaciones, en una secuencia preestablecida que no permite muchas modificaciones en su desarrollo. Sin embargo, el desarrollo de nuestras propias observaciones, algunos cambios experimentados por el objeto de estudio, así como las consiguientes modificaciones en el modo de ver el tema en estudio, sumado a la necesidad de plantear un estudio más original y diferente de los realizados sobre el pentecostalismo, nos condujo a optar por un diseño de investigación mas “flexible” (Marshall y Rossman 1995; Maxwell 1996; Mendizabal 2006), dentro del mismo enfoque cualitativo considerado inicialmente.

Si bien nos parecía que sobre el pentecostalismo se había estudiado ya “casi todo”, en realidad observamos cosas que no estaban suficientemente claras, por lo que resultaba poco satisfactoria, incompleta y con muchas interrogantes la comprensión del fenómeno en estudio. Hubo que decidir entre la diversidad de enfoques cualitativos aquellos que se adecuaban mejor a nuestros datos y cuestiones planteadas. Luego de una revisión de las distintos y más actuales versiones de métodos cualitativos¹³⁷ decidimos por las más usuales en antropología; los estudios de caso, basados en el método etnográfico.

3.1.1 ¿Por qué un diseño “flexible”?

¿Qué significa “flexibilidad”? La “flexibilidad” en un diseño de investigación cualitativa no es sino la posibilidad de *interacción* entre los diversos componentes del modelo (*propósitos, marco conceptual, preguntas de investigación, métodos y procedimientos de validez*). Permite una especie de “diálogo” entre los componentes del diseño que por su interconexión pueden ser modificados durante la

¹³⁷ Cf. Denzin y Lincoln (1994); Anadón (2006) quien distingue históricamente “tres grandes orientaciones de la investigación cualitativa”, un campo de estudios con un componente ideológico, en cuya construcción intervienen “diversas posiciones éticas y políticas”. Dichas orientaciones son: la cualitativa/interpretativa, la aproximación crítica (herederos del Materialismo Histórico y de la Escuela de Frankfurt) y las corrientes posmoderna y pos estructural (la realidad es “incierto”, “diversificada”, “subjetiva”) (pp. 15-17).

investigación (Maxwell, op.cit, pp. 4-8). Así, pueden replantearse algunos aspectos del estudio, incorporarse nuevas preguntas al problema, nuevas consideraciones teóricas etc. como, efectivamente sucedió con este estudio en el que, a medida de ir profundizando en el recojo y construcción de narrativas, se pudo identificar nuevas dimensiones de los fenómenos que hubo de integrar en la formulación del problema y objeto.

3.1.2 ¿Por qué etnográfico?

Optamos por la *etnografía* como parte de nuestro diseño metodológico por las características de su modo de aproximación a la realidad. Es decir por enfatizar la descripción y el análisis detallados de sistemas de ideas, creencias, prácticas grupales, sistemas de significado, representaciones, en fin, todo lo que abarca la gran gama de aspectos constitutivos de la cultura, inclusive aspectos históricos, geográficos, políticos, organización social, etc. de la unidad social estudiada. La etnografía tiene una visión más holística de la realidad.

Nuestro enfoque etnográfico tiene un componente *fenomenológico* en virtud de las experiencias personales de los individuos que han sido sujetos de nuestro estudio y que serán analizadas. Dichas experiencias están inmersas en la subjetividad individual, así como en la grupal, desde donde hay que abstraer sus significados. En efecto, el diseño fenomenológico, inspirado en la filosofía de Husserl cuyo propósito era estudiar la conciencia humana en sus aspectos de reflexividad e intencionalidad, se orienta a describir y comprender la dimensión subjetiva de la experiencia personal (Creswell 1994; Anadón 2006). El fin es describir y comprender los hechos tal como son vistos, percibidos y experimentados por los propios sujetos, inclusive considerando la perspectiva colectiva de esos mismos hechos. En esta aproximación metodológica se analiza el discurso para descubrir sus posibles significados contextualizándolos, además, temporalmente, espacialmente, corporalmente y relacionalmente (vínculos producidos en dichas experiencias) (Salgado 2007:73).

El método *biográfico*, es un aspecto fundamental de un diseño etnográfico del tipo de estudios como el que estamos planteado sobre el pentecostalismo. Gran parte de nuestra investigación está basada en la recopilación de relatos e historias de vida, desarrollados en una perspectiva biográfica por los propios pentecostales. No en vano existe una larga tradición en ciencias sociales que legitima por derecho propio los relatos de vida como fundamentales para la perspectiva cualitativa (Bertaux 1980; Becker 1974; Ferraroti 2011). La importancia del método biográfico en nuestro estudio sobre los pentecostales radica en el hecho de ser, sus premisas fundamentales¹³⁸, el marco más adecuado para el análisis de los datos de

¹³⁸ Las premisas del enfoque biográfico lo caracterizan “como un enfoque hermenéutico (dimensión ontológica), existencial (dimensión ética), dialectico y constructivista (dimensión epistemológica). [además] Su elección corresponde a una opción por describir aquellas proposiciones que han ocupado un lugar

campo que resultaron ser más significativos en nuestro proceso de reflexión sobre el tema. Justamente, en el método biográfico los sujetos relatan los aspectos más significativos de sus vidas, no solo en tanto individuos sino también en el contexto de la sociedad y de los grupos a que pertenecen y de los procesos por los que atraviesan. Pero como los relatos de vida por si mismos pueden ser insuficientes para comprender al sujeto y su experiencia, hemos considerado también el *análisis narrativo*, para profundizar en las historias de vida pentecostales.

3.1.3 ¿Por qué un enfoque cualitativo?

Por constituir un gran campo interdisciplinar y multimetodológico ¹³⁹ de gran afinidad con el estudio de fenómenos, como los pentecostales, en cuya constitución intervienen dimensiones cualitativas, subjetivas, experienciales, emocionales, “místicos”, etc. que configuran elementos culturales imposibles de ser “medidos” o “cuantificados” como condición para su explicación o comprensión. En esta investigación abordamos aspectos de la “realidad” social y humana que, por su naturaleza cualitativa son poco aprehensibles desde las metodologías más tradicionales. La metodología cualitativa intenta penetrar en ese universo de significados, símbolos y representaciones que constituyen lo *subjetivo* e *intersubjetivo*, propios de la experiencia individual humana en sociedad. Fenómenos como las *creencias* en la mística pentecostal y sus manifestaciones, la *producción de imágenes*, *percepciones extrasensoriales*, *glosolalia*, las rígidas *conductas éticas*, las *concepciones sobre si mismo*, el *cuerpo* y la *persona*, el complejo proceso de *transformación (conversión) espiritual*, las nociones de *pecado*, *virtud*, etc. constituyen un universo de hechos cuyo sentido social y cultural son de difícil aprehensión y comprensión con métodos que no sean los cualitativos.

La perspectiva cualitativa de la investigación permite una mayor y más profunda aproximación al modo en que “el mundo social es interpretado, comprendido, experimentado y producido” por los propios actores sociales; trabaja con “datos flexibles y sensibles al contexto social en el que se producen” (Vasilachis, 2006: p.2). Permite además la interacción “entre el investigador y los participantes” y la valoración de “las palabras de las personas y su comportamiento observable como datos primarios” (loc.cit.). El enfoque cualitativo permite, a su vez, una mayor flexibilidad en la adecuación recíproca entre el caso estudiado, sus datos y los conceptos teóricos. Permite también, dentro de la reflexividad etnográfica del investigador, modular la interacción de su subjetividad con la de los actores sociales en el proceso de producción del conocimiento.

relevante al momento de ejercer nuestra practica investigativa y la reflexión sobre esta” (Cornejo; Mendoza & Rojas 2008: 30-32).

¹³⁹ Esta propiedad de los enfoques cualitativos es destacada por los principales metodólogos que la desarrollan y promueven. Cf. Denzin & Lincoln 1994; Creswell 1994; Marshall & Rossman 1995; Anadón 2006; Anadón & Guillemette 2007; Vasilachis 2006; Salgado 2007; etc.

3.1.4 ¿Por qué el estudio de casos?

En primer lugar porque, siguiendo las recomendaciones de Yin (1994, 2004)¹⁴⁰, fue un método que nos permitió más fácilmente que otros estudiar descriptiva y comprensivamente los fenómenos que nos propusimos investigar. En efecto, según Yin,

“In general, case studies are the preferred strategy when *how* or *why* questions are being posed, when the investigator has little control over events, and when the focus is on a contemporary phenomenon within some real-life context. Such *explanatory* case studies also can be complemented by two other types-*exploratory* and *descriptive* case studies” (2003: p. 1).

La planificación de la investigación, además de los aspectos anteriores, consideró el estudio de caso como estrategia metodológica de abordaje del pentecostalismo, entre otras razones, por ser un enfoque que permite profundidad e intensidad en la observación y análisis de las unidades seleccionadas. Personas (*individuos*) y *grupos* son dos de las categorías sociales que constituyeron la base y el eje de nuestras observaciones. El estudio de caso nos permitió delimitar el tipo de datos que nuestra investigación requería y al mismo tiempo seleccionar adecuadamente las técnicas pertinentes para su recolección. Técnicas como la entrevista, el cuestionario, la historia de vida, el análisis documental, el registro de grabaciones, fotografías, interacciones y conversaciones informales, entre otras, se combinaron eficazmente para la construcción de los datos empíricos, verificables desde distintas perspectivas. Pero lo más importante de este enfoque centrado en el estudio de caso fue la posibilidad de un abordaje de “primera mano”, en las condiciones más naturales posibles de producción de los hechos observados y registrados (Yin 2004: p.112). Dada la complejidad de los elementos que fueron objetos de la investigación, su observación en la unidad y totalidad del caso seleccionado, permitió una visión holista y de conjunto de sus factores concomitantes. Es decir, fue posible tener una aproximación a los diversos aspectos que de diversos modos están ligados a los fenómenos pentecostales estudiados. La ventaja de esta aproximación a la condición “natural” de producción de los hechos subjetivos observados es que permitió, no solo la descripción de los hechos mismos, sino también la comprensión de sus múltiples y complejas articulaciones con los marcos sociales y culturales de los que también forman parte.

Nuestro caso y unidad principal del estudio fue la iglesia evangélica pentecostal, *Centro Misionero y Apostólico Ríos de Agua Viva* (CAMRAV), situado en el la zona de Zárate en San Juan de Lurigancho.

¹⁴⁰ Cf. Yin, Robert, *Case Study Research: Design and Methods*. Sage Publications, Thousand Oaks, CA, 2003. Además, Yin, Robert, “Case study methods” en: Green, J. et-al (eds): *Handbook of complementary methods in education research*, AMERICAN EDUCATIONAL RESEARCH ASSOCIATION, Washington, D.C., 2004, pp. 111-122.

De modo complementario y con fines de contrastación, seleccionamos también dos iglesias evangélicas pentecostales y dos grupos de la Renovación Carismática Católica (versión pentecostal del catolicismo).

Simultánea, alternativa y complementariamente al trabajo con este grupo como caso específico, nos centramos en personas específicas, individuos integrantes de este grupo, constituyéndolos en casos también específicos desde cuya particularidad observamos y describimos la interacción, interconexión entre subjetividad y entorno social. En realidad y en la práctica no se trató de un solo y único sino que, tomando como base uno de ellos (el CAMRAV), utilizamos una cierta multiplicidad de otros casos menores para contrastar similitudes y diferencias. Vale decir que nuestra unidad de análisis fundamental fue esta iglesia en cuyo marco seleccionamos individuos específicos para reconstruir sus historias de vida y formas de interacción con el caso estudiado.

3.2 Lugares y sectores seleccionados para el estudio.

La investigación ha tenido varios “frentes” sociales de acción en virtud de la necesidad de cubrir mínimamente parte de la diversidad pentecostal existente en el campo religioso urbano popular peruano. Una primera distinción y criterio de selección de los grupos pentecostales observados fue entre *pentecostales evangélicos* y *pentecostales católicos*.

El caso principal elegido fue la iglesia pentecostal evangélica, “Centro Apostólico y Misionero Ríos de Agua Viva” (CAMRAV) de la zona de Zarate en San Juan de Lurigancho (Cuadro 1). Es una muy activa, emprendedora y representativa iglesia pentecostal de las corrientes renovadoras del pentecostalismo en Latinoamérica y en algunas otras partes del mundo, promotora e impulsora del llamado ministerio Quíntuple, que la diferencia de otras iglesias y es fuente de serias discrepancias al mismo tiempo. De raíces populares esta iglesia está ubicada, sin embargo, en la urbanización Zarate, una de las zonas socialmente más intermedias del distrito de San Juan de Lurigancho. Se define como iglesia “misionera”, y tiene como zona de “misión” los diversos sectores de Asentamientos Humanos (AA.HH.) de San Juan de Lurigancho y otras partes de Lima. Se organiza y funciona mediante el sistema de “células”, pequeños grupos de composición familiar y vecinal, que se instalan en diversos puntos del distrito y de Lima. Tiene una membresía activa de alrededor de 800 personas entre jóvenes y adultos.

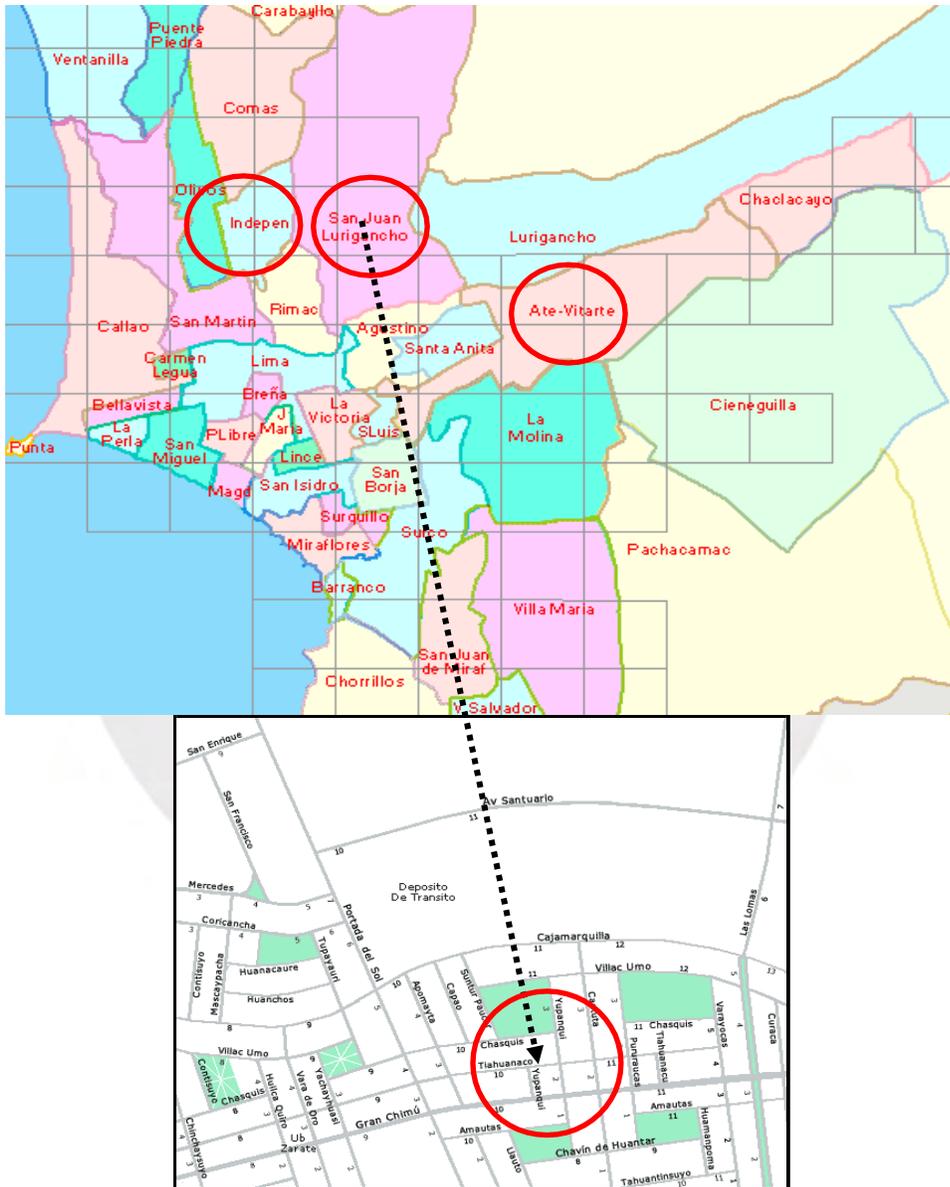
Los dos grupos pentecostales adicionales tienen características religiosas muy similares a las del CAMRAV en sus etapas de desarrollo a la organización que actualmente tiene. Son iglesias surgidas en el contexto de consolidación de una población migrante en la periferia urbana de Lima y sus membresías son muy parecidas a las de las zonas en las que el CAMRAV realiza su trabajo de misión. Están situados en la localidad de Santa Clara, distrito de Ate, en la carretera Central.

Los dos grupos de pentecostales católicos o “carismáticos” están situados en zonas populares de Lima en donde el CAMRAV hace trabajo misional. Uno en la misma localidad de Santa Clara, en ATE, y

el otro en el distrito de Independencia, en la zona norte de Lima. Son dos formas de pentecostalismo diferentes que comprenden sectores sociales y culturales de rasgos similares.

GRAFICO N° 1

**DISTRITOS DE UBICACIÓN DE LAS IGLESIAS ESTUDIADAS.
LIMA METROPOLITANA
SAN Juan de Lurigancho, Ate-Vitarte e Independencia.**



Ubicación del “CENTRO APOSTÓLICO Y MISIONERO RÍOS DE AGUA VIVA”:
Calle Los Yupanqui 486, Urb. Zarate, San Juan de Lurigancho.

3.3 El trabajo de campo y sus vicisitudes.

El proceso del trabajo de campo, su concepción, planificación y ejecución tuvo varias etapas en su desarrollo. Ha sido un trabajo relativamente prolongado debido a factores y dificultades ajenas a la investigación y a la voluntad del investigador. Un trabajo de campo que debió iniciarse en el segundo semestre del año 2002, recién se pudo iniciar en el primer semestre del 2005. Tuvimos el primer contacto con la iglesia CAMRAV a fines del 2002 por intermedio de un teólogo y pastor pentecostal, amigo de esta iglesia, quien nos presentó directamente. Iniciado el contacto y aceptada la idea de un estudio antropológico de la formación del grupo y de su impacto en la vida de sus miembros, el periodo 2003–2005 fue de visitas periódicas, conversaciones, participación esporádica en algunas actividades, entre otras encaminadas a mantener y reforzar el vínculo formado con la iglesia. Particularmente entre todo el 2005 y parte del 2006 tuvimos periodo de trabajo muy intenso con muchas actividades de campo. La magnitud y volumen de información recogida, la cual describimos más adelante, mucha de ella de carácter cualitativo, contenida en registros magnetofónicos de muy extensa duración, prolongaron ampliamente el procesamiento de toda nuestra base de datos por un periodo de año y medio aproximadamente. El periodo 2008-2010 fue para completar el procesamiento de algunos datos pendientes, de un análisis total y de redacción de los primeros capítulos. Durante este tiempo, especialmente durante el 2006, mantuvimos abierta la investigación en el campo teórico sobre el cuerpo y las emociones, en cuyo marco enfocamos nuestro estudio, revisando los presupuestos conceptuales y su adecuación a nuestros datos, a la luz de los avances teóricos encontrados. Simultáneamente y luego de revisar el conjunto del trabajo, vimos como necesario retornar al campo para completar y actualizar algunos datos que, por el tiempo transcurrido, debían confirmarse si mantenían su valor y contenido originales. Esto fue confirmado mediante la aplicación de encuestas en tres iglesias pentecostales y dos grupos de oración carismática cuyos resultados fueron un valioso complemento y actualización incorporados en esta redacción final.

Además, de mantener una revisión de los avances teóricos, durante este periodo presentamos el tema de investigación en varios congresos nacionales e internacionales, así como en los seminarios ad-hoc organizados por los coordinadores del Pos Grado en Antropología de la PUCP, recibiendo comentarios, observaciones y sugerencias que se han considerado en el análisis y redacción final de la tesis.

Uno de los aspectos más significativos del trabajo de campo fue la invitación a participar en una de las actividades más importantes de la iglesia, el *Encuentro*, retiro de tres días por el que se invita, motiva y compromete a los participantes a integrarse de manera activa en la vida de la iglesia. Participan, además de miembros de la iglesia, amigos, parientes o conocidos de los miembros así como integrantes de otras iglesias que desean “revitalizar” o “renovar” espiritualmente a sus miembros con el Encuentro. La

experiencia de participación en este Encuentro es fundamental para aquellos que desean ser miembros de la iglesia y, como mostraremos más adelante, es una ocasión privilegiada para conocer de cerca muchos de los aspectos centrales de la espiritualidad, ritualidad y mística pentecostal. Desde el punto de vista de lo planteado en esta investigación como su objeto principal, esta actividad fue crucial para acceder a algunas de las fuentes principales de la experiencia religiosa de los pentecostales y del contenido de símbolos y significados que se transmite como base del proceso de conversión, socialización y transformación personal de los participantes.

No obstante lo auspicioso de estas primeras etapas de nuestro trabajo de campo, posteriormente empezaron a surgir dificultades de coordinación, acceso y toma de contacto con los miembros de la iglesia, no por acción de los pastores y líderes, con quienes siempre mantuvimos una excelente y cordial relación, sino a nivel secretarial, desde se fueron creando obstáculos para nuestra asistencia. El CAMRAV es una iglesia bien organizada, con un buen sistema secretarial, el cual fue el principal soporte y nexo con los pastores e integrantes. Sin embargo, por razones que fue difícil de poder precisar de manera explícita, hubo cambio de actitudes hacia una cierta hostilidad y rechazo a nuestra presencia. Ello dificultó la continuidad de nuestro contacto llegando a ser cada vez más eventual y distante, para objetos muy puntuales. Entendido este momento como un momento crítico y una especie de “punto de saturación” de nuestra presencia como investigador, debimos cerrar el ciclo definitivamente. No obstante, a nivel etnográfico, teníamos ya cubiertos los objetivos iniciales y el material empírico suficiente para completar el estudio. Un resumen general de nuestras actividades durante el trabajo de campo aparece resumidas en el cuadro mostrado.

Cuadro N° 3
Trabajo de campo
Distribución periodos de tiempo

AÑO	2002 – 2003	2003- 2004	2005-2006	2006	2007- 2010	2011 - 2014	2015
ABRIL- JUNIO	Primeros contactos, Coordinacion es con dirigentes y pastores	Observac simple, conversaciones informales	Observación participante, recopilación documentos de la iglesia	Observación participante,	Transcripción, procesamiento y análisis de datos etnográficos	2012 Encuestas a grupos pentecostales y carismaticc atolicos	Redacción
JUNIO- AGOST			Observación participante,	Observación participante,	Transcripción, procesamiento y análisis de datos etnográficos	2012 Procesam. Y análisis de datos encuestas	Redacción
SETMB - OCT.			Observación participante,	Revisión bibliograf fichaje. Renovación Carismática	Transcripción, procesamiento y análisis de datos etnográficos	Redacción	Redacción
NOVB.			Observación participante,	Transcribir, procesar y analizar datos etnográficos	Transcripción, procesamiento y análisis de datos etnográficos	Redacción	Redacción

Fuente: elaboración propia.

3.4 Las técnicas de recopilación de los datos.

En concordancia con la versatilidad de los enfoques etnográficos y cualitativos para la utilización de una amplia diversidad de técnicas apropiadas a las características y condiciones de nuestras unidades de análisis y objeto de estudio, seleccionamos varias de ellas en función de su capacidad para el registro empírico de realidades consideradas como muy complejas. Las técnicas que hemos utilizado fueron la

observación participante, la historia de vida, las entrevistas en profundidad, las entrevistas dirigidas, la observación simple, la encuesta, el registro y análisis documental.

3.4.1 Observación participante.

Sin duda el procedimiento más importante en toda la investigación por el cual pudimos obtener una gran cantidad de datos empíricos que, de otro modo, no podríamos haber conseguido. Especialmente en las ocasiones de participación en las actividades rituales de la iglesia CAMRAV. Mucha de la información referente a la actividad ritual es considerada como muy confidencial y estrictamente reservada a los miembros de la iglesia, a los aspirantes a pertenecer a ella o a quienes, perteneciendo, deben vivirla como parte de su proceso de integración y consolidación. La reconstrucción de los principales ritos pentecostales que son parte fundamental del proceso de transformación espiritual y también de conversión, solo fue posible por nuestra observación directa desde la condición privilegiada de participante invitado. Las buenas relaciones establecidas desde el comienzo de la investigación con los dirigentes de la iglesia nos permitieron acceder a estos eventos con el máximo de detalles y fidelidad posibles. La condición de cristiano “católico”, aunque no considerada auténtica por los pentecostales, fue sin embargo aceptada por los líderes para permitir nuestra participación. Antes y durante el desarrollo de las ceremonias tuvimos intensas conversaciones con los líderes en las que se indagó permanentemente sobre nuestro grado de “creencia” en los acontecimientos que presenciáramos. Se nos insistió en que eran acontecimientos cristianos excepcionales con sentido solo para los “creyentes”. Finalmente convencidos de la autenticidad de mi condición de cristiano “católico” y creyente, se nos brindó amplia facilidad en todo el desarrollo ritual, siendo considerado un miembro más del grupo de “neófitos” participantes. Los líderes sabían de nuestra doble condición de antropólogo “creyente” y observador, al mis tiempo, mas no los demás participantes, para quienes fuimos un cristiano “arrepentido” y en busca de “cambio” en su vida personal. Esta participación fue de importancia crucial en el establecimiento de diálogos, conversaciones con otros participantes quienes nos confiaron importantes testimonios de los procesos y experiencias centrales para nuestro estudio.

3.4.2 La historia de vida.

Esta fue la técnica más utilizada a lo largo de nuestra investigación y en la que tuvimos desde un comienzo una muy grande aceptación, receptividad, apertura, disponibilidad y, sobre todo, confianza para realizarla por parte de los pentecostales. Una de sus principales características como personas “convertidas”, “transformadas” y “renacidas” es el deseo de dar a conocer a los demás los cambios experimentados y la nueva condición que han adquirido como cristianos “verdaderos”. Desde los primeros contactos establecidos con los pentecostales, el testimonio espontaneo, sentido y sincero fue un excelente

inicio de estrechas relaciones de amistad y dialogo desde las que se me permitió compartir largas historias de vida pentecostal. En la perspectiva de ver los procesos de socialización y transformación religiosa experimentados, las sesiones de registro tuvieron como dos etapas muy marcadas. En la primera se desarrolló el testimonio “espontaneo” en el que la persona expresó de manera ampliamente libre los aspectos más sensibles, dramáticos y significativos de su experiencia de conversión. La estrategia utilizada aquí fue la de la entrevista no dirigida pero que se autorregulaba en función del tema de fondo: la “conversión” personal. Esta primera sesión duraba alrededor de una hora, después de la cual se concertaban una o dos citas más de entre hora y media o dos de duración en las que completábamos el registro de la historia de vida estructurándolas en tres fases distinguibles. Estas fases, el “antes”, el “durante” y el “después” de la experiencia de conversión, abarcando extensas etapas de la vida desde la infancia, fueron el criterio de organización de las entrevistas semidirigidas que recogieron los relatos. Fueron muy extensas estas sesiones de conversación en base a las cuales construimos nuestra principal base de datos. En total realizamos 15 historias de vida recogidas con las características ya señaladas. Dado el énfasis de la iglesia CAMRAV en la formación de líderes, pastores y misioneros, prácticamente la totalidad de nuestros entrevistados fueron pastores ya formalmente constituidos o en proceso de formación e instrucción para ese fin. Fueron personas que ya han pasado por la diversas etapas de la intensa y prolongada socialización pentecostal, han experimentado las transformaciones religiosa y socioculturales que se describen ampliamente en esta tesis.

3.4.3 La entrevista en profundidad.

Además de las historias de vida, que supusieron largas y muy profundas conversaciones focalizadas en las experiencias vitales, la entrevista en profundidad fue otra de las técnicas complementarias para desarrollar temas específicos de la socialización pentecostal o de algún otro aspecto del sistema religioso, relacionado con la conversión personal. De modo específico fue utilizada en la recopilación de información sobre las experiencias místicas en torno de los dones o carismas pentecostales. Los carismas son aspectos de la espiritualidad pentecostal que revisten de un significado muy especial a quienes los poseen, confirmando y reforzando su carácter y condición de pentecostal. Son fenómenos que, desde la perspectiva de la antropología de la religión, pueden ser identificados como de tipo “místico”, en tanto son interpretados por los propios pentecostales como manifestaciones divinas. Existe en ellos la certeza plena de que Dios se manifiesta en sus personas y cuerpos mediante dichos carismas. Bajo este presupuesto asumimos como de vital importancia etnográfica en nuestra investigación el análisis e interpretación de esta creencia entre los pentecostales y su impacto en la conducta y cambios importantes en sus vidas. Las experiencias carismáticas están revestidas de una intensa expresión emocional que es una de sus principales características. En tal sentido las entrevistas en profundidad y relatos recopilados fueron mostrando la

centralidad que estas experiencias emocionales y espirituales tienen en el proceso de construcción de las estrategias de vida de los pentecostales. Mediante las entrevistas en profundidad pudimos recoger información valiosa del modo en que diversos aspectos de los cambios religiosos experimentados fueron interpretados por los pentecostales como acción directa del Espíritu Santo en la transformación del cuerpo y persona pentecostales. La técnica nos permitió indagar de modo cada vez más profundo y en prolongadas sesiones de conversación, el desarrollo de estas experiencias. Una cuestión crucial en la vida de los pentecostales es la recomposición de sus conductas relacionadas a la sexualidad y al cuerpo. La entrevista en profundidad fue el instrumento idóneo para penetrar en los aspectos más subjetivos de las experiencias de los pentecostales. Las entrevistas en profundidad fueron realizadas a las mismas personas que nos brindaron sus historias de vida, pero, esta vez, sobre aspectos específicos sobre los cuales se focalizó el relato.

3.4.4 Entrevistas semiestructuradas.

Esta técnica se utilizó para reconstruir los aspectos formales del sistema de creencias, doctrinas, prácticas rituales y el funcionamiento de la iglesia en cuanto a su organización, escuelas e institutos de formación bíblica, planificación de la acción misional, así como la dirección y desarrollo de las células; estas son núcleos de personas que se reúnen para ser “evangelizadas”, “consolidadas” e incorporadas a la iglesia. Esta técnica sirvió también para precisar aspectos de la historia de la iglesia que fue necesario verificar después de revisar la documentación fundacional que se nos proporcionó. Fueron entrevistas hechas a pastores y dirigentes y fueron estructuradas y guiadas en función de nuestros intereses de información específicos.

3.4.5 Observación estructurada.

Utilizamos esta técnica para observar, sin participar en ellos, los cultos dominicales. Previa coordinación con los pastores de la iglesia pudimos estar presentes en algunos cultos para observar el desarrollo, estructura, organización y performance del culto. De modo especial nos fue muy útil para registrar diversos aspectos de la predica del pastor a cargo del culto, utilizar la grabadora, tomar fotografías y anotar por escrito detalles considerados importantes del discurso del pastor. Cada observación dirigida estuvo focalizada en un aspecto distinto del culto: su desarrollo en conjunto, la participación y formas de conducta de los asistentes, el discurso y predica, como los más importantes.

3.4.6 La encuesta.

Utilizamos esta técnica para recoger datos complementarios sobre las creencias y experiencias de pentecostales pertenecientes a otras zonas en distritos populares de donde provienen algunos de los

miembros del CAMRAV. La encuesta se aplicó en tres iglesias pentecostales ubicadas en el distrito de Ate cuyos miembros tienen características sociológicas, culturales y religiosas muy similares a las del CAMRAV. Una de dichas iglesias es, justamente, de las Asambleas de Dios del Perú, a la que perteneció el CAMRAV en sus primeros años. Las iglesias fueron: la *Iglesia Cristiana Pentecostés del Perú*, la *Iglesia Misión Evangélica Emmanuel*, y la iglesia *La Hermosa, de las Asambleas de Dios del Perú*. Fue bastante difícil y prolongada la gestión con los líderes de estas iglesias para permitir la aplicación de la encuesta, la cual se logró aplicar con el apoyo de un asistente de investigación. En total solo se pudo aplicar 31 encuestas entre los tres grupos, cuyos resultados los hemos procesado como un solo conjunto dado que, como señalamos, son de características muy similares.

Igualmente, con fines de comparación con los pentecostales evangélicos, se aplicó también una encuesta similar a la de los pentecostales a dos grupos de la Renovación Carismática Católica ubicados, respectivamente, en los distritos de Ate e Independencia. Los integrantes de ambos grupos carismáticos, por el hecho de ser estos parte de la organización institucional de la iglesia Católica, son entre sí muy parecidos. Además, cultural y sociológicamente son personas que, en conjunto, son también bastante parecidos a los pentecostales de esas mismas zonas. La finalidad de esta comparación era ver las similitudes entre algunos de los principales y más centrales aspectos de las creencias carismáticas y las de los pentecostales. En los aspectos centrales, las creencias carismáticas y las pentecostales son básicamente las mismas por cuanto se derivan de los mismos textos bíblicos neotestamentarios de Hechos de los Apóstoles. No es en sí esta la comparación buscada sino más bien el impacto, efecto o relación que tienen con la manera en que construyen imágenes, representaciones y discursos con los que se interpretan así mismos. También se trató de comparar los aspectos más destacados de sus respectivas experiencias de transformación religiosa y que implicaron en relación con la manera en que conciben su cuerpo y su persona. En los apéndices, al final de esta tesis, se muestran los cuestionarios aplicados.

3.4.7 Fotografía y grabación.

En sí misma no hemos utilizado la técnica de la fotografía, prácticamente en ningún momento o etapa de la investigación, aun cuando consideramos que pudo haber sido de valiosa ayuda para reconstruir algunos aspectos simbólicos y performativos del culto. Sin embargo no se nos permitió, ni la toma de fotografías ni la filmación de los cultos, en razón de evitar posibles interferencias en la participación de personas que recién están acercándose a la iglesia. En cada culto hay siempre la participación de nuevas personas, invitadas por otros miembros ya pertenecientes, a los que se trata de rodear de mucha comodidad en sus primeros contactos, por lo que se consideró que los equipos de fotografía y filmación podían ser factores inhibidores de las personas. No obstante uno de los pastores nos proporcionó algunas fotografías tomadas por ellos mismos en la iglesia y que hemos incluido en alguna parte de la tesis.

Lo que si fue uno de los más importantes soportes de la investigación fue la grabación de las entrevistas. Todas las historias de vida y entrevistas realizadas fueron grabadas íntegramente. El proceso fue bastante complejo por la extensión de las entrevistas y por el tiempo invertido en su transcripción. Cada entrevista se realizó en dos o tres sesiones de entre hora y media o dos de duración. Sin embargo fue de mucha y muy valiosa utilidad el empleo de esta técnica por ser la base de la mayor parte del soporte empírico de nuestro estudio.

3.4.8 Recopilación documental.

Mediante esta técnica pudimos procesar documentación de mucho valor histórico y sociológico para nuestro estudio. Además de las entrevistas y conversaciones en las que reconstruimos los principales aspectos de la historia y formación del CAMRAV, se nos brindó los Libros de Actas de la Iglesia, desde sus orígenes hasta el periodo 2004-2005. Esta documentación fue de invaluable utilidad para reconstruir las diferentes etapas que hemos analizado en esta tesis. Estuvieron registrados allí los aspectos centrales de los conflictos, crisis y ruptura del CAMRAV con la Iglesia de las Asambleas de Dios del Perú, de la que escinden para constituirse en una iglesia autónoma. Entre otros documentos importantes pudimos acceder a una historia de la iglesia hecha por los propios fundadores, la cual reproducimos en los apéndices de este trabajo. También conocimos el Acta de Fundación de la iglesia. Pero en donde fue de mucha utilidad esta recopilación documentaria fue en la reconstrucción del crecimiento de la membresía de la iglesia. Dado que hubo dificultades para poder realizar un censo en la iglesia, que nos hubiese aproximado al volumen cercano de miembros de la iglesia, el libro de actas nos sirvió para aproximarnos a su volumen ritmo y de crecimiento. La dificultad de poder tener un registro más formal y preciso del volumen y composición de la membresía del CAMRAV radicaba en el hecho que la propia iglesia no tenía un claro registro de su volumen. La composición de las células era algo variable y de diferentes tamaños, pero no tenían un registro total y amplio. Era una etapa en la que estaban organizando el sistema de las células por lo que no contaban con registros oficiales exactos. El dato que en varias ocasiones nos fue proporcionado era de un volumen aproximado. Este era siempre calculado por la cantidad aproximada de personas asistentes a los cultos, tanto dominicales como durante la semana, que en total sumaban aproximadamente 800 personas. Sin embargo no es una cifra certera la que no pudimos precisar. No obstante, en el Libro de Actas figuraba, por cada día de reunión, la cantidad de personas asistentes. Pero debemos entender que se trató de los miembros más antiguos, más comprometidos, pero que no eran continuos.

CAPITULO 4

LOS MARCOS SOCIALES, SECTORES, GRUPOS E IGLESIAS ESTUDIADOS.

Este estudio del pentecostalismo está enfocado fundamentalmente desde dos distritos populares de Lima Metropolitana, San Juan de Lurigancho y Ate, aunque de modo complementario y en menor proporción, desde el distrito popular de Independencia. Este último situado en el sector Norte de Lima y los dos primeros en la zona Este de la ciudad capital. El estudio estuvo centrado principalmente en la iglesia evangélica pentecostal *Centro Apostólico y Misionero Ríos de Agua Viva*, CAMRAV. Esta iglesia está situada en la Urbanización Zárate, una de las más antiguas del distrito y mejor dotada de infraestructura, así como de desarrollo urbanístico relativamente moderno, que contrasta con las zonas más deprimidas del distrito. Históricamente nace como zona lotizada con todos sus servicios básicos, pistas asfaltadas, veredas y parques y asociada a sectores más bien medios de población. Aun cuando la iglesia está situada en esta zona, sin embargo sus integrantes provienen de los diversos puntos de San Juan de Lurigancho y son en su mayoría, como veremos, de extracción popular, de origen migrante, de escasos recursos y de condición humilde.

De manera complementaria hemos trabajado con otros tres grupos evangélicos pentecostales y con dos grupos carismáticos católicos. Los tres grupos evangélicos y uno de los grupos carismáticos católicos están situados en el distrito de Ate y el otro grupo carismático en el distrito de Independencia. Los tres grupos evangélicos son de características muy similares entre si y en conjunto conforman una base socio religiosa para examinar las cuestiones planteadas en la tesis. Son grupos de estilo pentecostal, similares al del CAMRAV de San Juan de Lurigancho. Los dos grupos carismáticos católicos son también muy parecidos entre si y representativos de este tipo de comunidades, consideradas la versión católica del pentecostalismo popular. Su observación será útil en un estudio del impacto del pentecostalismo en sectores populares de Lima.

Los sectores populares peruanos no son totalmente homogéneos, tienen matices propios según los condicionamientos y procesos históricos, económicos, políticos, ecológicos, locales y de muchos otros órdenes, que los hacen específicos; sin embargo, tienen aspectos en común. La matriz religiosa del catolicismo popular, por ejemplo, asociada a condiciones socioeconómicas de desempleo, sub empleo, bajos niveles educativos, condiciones materiales precarias, desorganización familiar, orígenes migrantes, entre otros, constituye un trasfondo común a varios sectores populares y “variable” necesaria en todo análisis social y cultural de la realidad peruana. Las crisis económicas vividas en años y gobiernos anteriores han dejado una huella profunda en nuestra sociedad, “uniformizando” las condiciones de pobreza

de los sectores populares emergentes acentuando en muchos casos la pobreza extrema. Es aquí donde surge, como “isla” de “refugio”, una cultura pentecostal desde cuyas bases religiosas y espirituales los sectores populares y pobres hacen frente a las condiciones de privación afectiva, cultural y familiar experimentadas en su condición socioeconómica.

En todas sus variantes, en el pentecostalismo hay elementos doctrinales, rituales y simbólicos, transversales a todas ellas, así como ocurre en el caso del catolicismo popular. Pentecostales pobres, menos pobres, de clases medias, instruidos, no instruidos, migrantes, no migrantes, etc. serán, en general solamente “pentecostales”, y así se reconocerán mutuamente en sus ritos, sus creencias y conductas éticas. Por eso se dice que el pentecostalismo es “alienante” porque tiende a unificar simbólicamente a los grupos, haciéndoles trascender sus diferencias sociales, económicas y culturales. Aquí no discutimos la validez sociológica de esta presunción. Vemos al pentecostalismo como una práctica religiosa, socialmente transversal, que se difunde rápidamente en sectores populares y pobres, contribuyendo a sobrellevar simbólica y efectivamente unas condiciones vulnerables de vida de dichos sectores.

4.1 Los distritos comprendidos en el estudio.

Consideramos aquí la relativa similitud social, económica, cultural y religiosa de los amplios sectores populares urbanos de Lima. Por ello hemos considerado tres distritos populares físicamente diferentes pero “similares” en cuanto a las características socioeconómicas y culturales de los grupos pentecostales aparecidos en Lima.

4.1.1 San Juan de Lurigancho.

San Juan de Lurigancho es el distrito demográficamente más amplio del Perú y, de hecho, es considerado también uno de los más extensos de Latinoamérica e inclusive del mundo. Situado al NE de la provincia de Lima, pero más asociado con el “Cono Este” de Lima, concentra una población que bordea los novecientos mil habitantes distribuidos en una gran cantidad de urbanizaciones, cooperativas de vivienda, pueblos jóvenes y AA.HH. en formación. Se crea políticamente el 13 de enero de 1967 durante el primer gobierno de Fernando Belaunde, transformando amplias zonas de cultivo en terrenos urbanizados y urbanizables. Zarate, Mangamarca, Canto Grande, San Rafael, Canto Bello, Canto Sol, entre otras, fueron las primeras urbanizaciones creadas de modo “formal” o legal. Al mismo tiempo se forman urbanizaciones populares, a partir de las poblaciones de las antiguas barriadas reubicadas por el Estado, como ocurrió con la población de Cantagallo¹⁴¹, que dió origen a la urbanización de Caja de Agua.

¹⁴¹ Cantagallo fue una barriada muy antigua (1934) y es prototipo de una de las diversas formas de ocupación de tierras, las márgenes del río Rímac, que constituyen la base del poblamiento popular de Lima (Matos 1977: 16).

La zona de Zarate, en donde esta ubicada la iglesia evangélica CMRAV, Ríos de Agua Viva, fue una de las primeras en urbanizarse entre los años 1961 y 1970, mediante la subdivisión de las antiguas haciendas. Los lotes vendidos contaban con todos los servicios e infraestructura básicos y Zarate significó así, el término de la fase agrícola de esa zona de Lima. San Juan de Lurigancho se pensó inicialmente como zona de expansión de las clases medias y altas. Canto Grande se subdividió en lotes de gran tamaño destinadas a ser casas de campo. Sin embargo, años después, la realidad sería otra, ya que Canto Grande devino en una zona populosa¹⁴².

Por esa misma época, fines de los años 60', se producen "invasiones" de las laderas de los cerros dando origen a los primeros Pueblos Jóvenes del lugar: La Providencia (1966), José María Arguedas (1967), Chacarilla del Otero (1968), Sagrado Madero (1969), 15 de Enero (1970), Nuevo Perú (1970) y San Hilarión (1971)¹⁴³. La década de los años 80' fue crucial en el crecimiento y expansión del distrito adquiriendo en este periodo su actual perfil y composición mayoritariamente popular con las numerosas "invasiones" que dieron origen a los pueblos jóvenes, Huáscar, Bayovar, Arriba Perú, 10 de febrero, etc. (Loc. Cit.). Desde entonces, San Juan de Lurigancho ha sido escenario de los procesos estructurales que han afectado al Perú: urbanización, violencia subversiva, pobreza, delincuencia, informalidad laboral, etc. en cuyo marco se ha formado, crecido y transformado este populoso distrito limeño.

No toda la población de San Juan de Lurigancho puede ser considerada igualmente pobre. Los sectores más antiguos, como Zarate, tienen una población que puede ser considerada de clase media y parte de los grupos socioeconómicos emergentes. Sin embargo, en general, la gran cantidad de Asentamientos Humanos y Pueblos Jóvenes con gran cantidad de gente pobre hace de este distrito uno de los de mayor pobreza relativa en Lima¹⁴⁴. De hecho, ya anteriormente, en uno de los primeros estudios sobre pobreza urbana, San Juan de Lurigancho ha sido ubicado como el cuarto distrito de mayor pobreza relativa¹⁴⁵, caracterización que ha sido considerada en otros estudios sobre la población de este distrito¹⁴⁶.

Uno de los últimos registros demográficos de San Juan de Lurigancho¹⁴⁷ le asignan una población de 962,554 habitantes, 1.5% de los cuales se encuentra en pobreza extrema, mientras que el otro 25.4% es

¹⁴² Poloni, Jacques, *San Juan de Lurigancho: su historia y su gente. Un distrito popular de Lima*, CEP, Lima, 1987, pp.120-121.

¹⁴³ Blog de Juan Luis Orrego Penagos, <http://blog.pucp.edu.pe/item/143122/san-juan-de-lurigancho>

¹⁴⁴ Cf. Escobal, J.; Torero, Máximo y Ponce, Carmen, "Focalización geográfica del gasto social: mapas de pobreza", GRADE, Lima 2001 - <http://www.cies.org.pe/files/active/0/mapas.pdf>. Los primeros mapas de pobreza tuvieron una finalidad descriptiva y analítica de esta condición (Escobal, Torero y Ponce 2001: 11).

¹⁴⁵ José María García, en 1985, y en base a una serie de indicadores de pobreza relativa (hogares por vivienda, ocupantes por vivienda, población total en P.J., carencia de electricidad, sin agua, edades de la PEA, nivel educativo, etc.), con datos obtenidos del censo de 1981, construye una escala con los distritos de mayor pobreza relativa, ubicando a San Juan de Lurigancho en el cuarto lugar con mayor pobreza relativa de Lima (García 1985:127).

¹⁴⁶ Cf. Tuesta, Fernando, *Pobreza urbana y cambios electorales en Lima*, Lima, 1989, <http://blog.pucp.edu.pe/fernandotuesta/files/Pobreza%20Urbana.pdf>

¹⁴⁷ INEI, *Mapa de pobreza provincial y distrital 2009*, Lima octubre 2010.

de condición pobre “no extrema”. Según los mapas de pobreza del 2007 y 2009, asociadas al incremento de población, se han incrementado también las proporciones de población en situación de pobreza, extrema y no extrema. En efecto, del 2007 al 2009, la población de San Juan de Lurigancho creció de 905,132 a 962,554 habitantes, respectivamente, verificándose un incremento de la población pobre, del 24.3% al 27.0%, respectivamente. La población en pobreza extrema también, aunque muy ligeramente, se ha visto incrementada, según se muestra en el Cuadro 4, lo mismo que la población pobre no extrema; mientras que los no pobres han disminuido. Es decir, hay una tendencia al incremento de pobreza en S. J de L.¹⁴⁸, que aparentemente contrasta con la tendencia a nivel nacional, estimada por el propio INEI, por la que la pobreza en el Perú está descendiendo¹⁴⁹.

Cuadro n° 4
Población y situación de pobreza en San Juan de Lurigancho (2007 y 2009)

Año de medición	Pob.Total	Total pobres	Pobres extremos	Pobres no extremos	N° pobres
2007	905,132	24.3	1.4	22.9	75.6
2009	962,554	27.0	1.5	25.4	73.0

Fuentes: *Mapas de pobreza provincial y distrital 2007 y 2009*, INEI, Lima.

Según Aramburu y Rodríguez, la pobreza en el Perú disminuyó, entre el 2004 y el 2009, en 28.2 %. No obstante, señalan que ese descenso de la pobreza en general no ha significado lo mismo para todos los pobres en ese mismo periodo, ya que la distribución del ingreso se mantuvo casi igual en ese periodo. Sin embargo, es cierto que la pobreza sí ha disminuido más en los ámbitos urbanos de Lima que en otras regiones, lo que se explica por su mayor cercanía y conexión con el mercado¹⁵⁰. Ese incremento de pobreza en San Juan de Lurigancho entre el 2007 y el 2009, considerando que se trata de un concepto bastante objetivo de pobreza monetaria, puede deberse a situaciones de súbito desempleo, robos patrimoniales sufridos, entre otros factores.

¹⁴⁸ Aunque puede ser solamente los efectos estadísticos del incremento poblacional en corto tiempo.

¹⁴⁹ En una Nota de Prensa (19/5/11), el INEI señala que la pobreza disminuyó en 3,5 puntos porcentuales entre los años 2009 y 2010, al pasar de 34,8% a 31,3%, es decir 31 de cada 100 peruanos, tienen un nivel de gasto inferior al costo de la Canasta Mínima de Consumo compuesta por alimentos y no alimentos. <http://www.inei.gob.pe/web/NotaPrensa/Attach/12551.pdf>

¹⁵⁰ *Políticas sociales y pobreza*, Documento 12, Carlos Eduardo Aramburú, María Ana Rodríguez, Departamento de Ciencias Sociales, PUCP, Lima.

Según el *Mapa de Pobreza provincial y Distrital 2007* del INEI¹⁵¹, enfocado desde la “pobreza monetaria”, en Lima Metropolitana hay 1.6 millones de pobres, aproximadamente el 15% de la población peruana. En Lima Metropolitana existen 43 distritos (1832 en todo el país). Un aproximadamente 50% de esa población pobre se encuentra concentrada en San Juan de Lurigancho y otros seis distritos metropolitanos (Ate Vitarte, Comas, Villa María del triunfo, San Martín de Porres, Villa El Salvador y Ventanilla). En la actualidad se calcula, según proyecciones del INEI, que la población de Lima Metropolitana llega a los 8'432,837 habitantes, la mitad de los cuales sigue estando situada, principalmente en San Juan de Lurigancho y otros distritos de similares características. La proyección de población para San Juan de Lurigancho en junio del 2012 estima que sobrepasará la barrera del millón, con 1'025,929 habitantes. Se trata, en consecuencia, de un distrito “emblemático” de la presencia de población urbana “pobre” y de extracción popular en Lima Metropolitana. Esta apreciación general de la composición social de San Juan de Lurigancho podemos matizarla con algunas de sus características más resaltantes.

Por ejemplo, en su gran mayoría (90.74%), la población de S.J de L. tiene el Castellano/Español como lengua materna, lo cual no significa, necesariamente que sean limeños esos pobladores. Pueden provenir de lugares en los que se habla castellano, pero pueden ser también descendientes de migrantes de habla vernácula que ya han perdido su idioma de origen. Según el Cuadro N°5 un 9.03% de la población habla idiomas andinos, muy probablemente por ser nativos andinos. Sin embargo lo que revelan las cifras mostradas es la composición multiétnica del distrito, reflejo de la historia migratoria de su poblamiento; se trata de un distrito con mucha recepción de población provinciana¹⁵².

¹⁵¹ INEI, *Mapa de pobreza provincial y distrital 2007. El enfoque de la pobreza monetaria*, Lima febrero 2009.

¹⁵² Datos tomados de Ansion, Juan; Iguíñiz, Javier, *Desarrollo humano. Entre el mundo rural y urbano*, PUCP, Fondo Editorial – FIUC, Federación Internacional de Universidades Católicas, Lima 2004, p.163.

Cuadro n° 5
Lengua materna de población en San Juan de Lurigancho 2007
(Mayores de 3 años de edad)

Lengua materna	Población total	%
	849,180	100.0
Quechua	72,395	8.53
Aymara	4,131	0.50
Asháninca	209	0.02
Otra lengua nativa	1,079	0.13
Castellano	770,630	90.74
Idioma extranjero	177	0.02
Es sordomudo/a	559	0.06

Fuente: *Censo nacional de Población y Vivienda, INEI, 2007*

En cuanto al nivel educativo y la escolaridad, es interesante notar cómo en San Juan de Lurigancho las cifras no son precisamente bajas sino, en algunos casos, relativamente altas respecto del resto de Lima. El Cuadro n°6 muestra que el 6.82% no tiene nivel educativo, aunque se incluye aquí a niños en edad no escolar y adultos sin instrucción. El 61.03% ha tenido formación escolar no universitaria, de los cuales casi el 40% tiene estudios secundarios. Un 15.82% tiene diferentes niveles de educación superior no universitaria y un 13.53% formación universitaria superior, completa o incompleta. Estas cifras revelan una dinámica educativa bastante intensa en los sectores populares del distrito. En cuanto a las cifras relativas a la condición de alfabetismo de la población vemos que se reflejan los vacíos de un sistema educativo peruano que no llega a toda la población.

Cuadro n°6
Nivel educativo en San Juan de Lurigancho 2007
(Mayores de 3 años de edad)

Nivel educativo alcanzado	Población	%
	849,180	100.00
Sin nivel	57,945	6.82
Educación inicial	23,645	2.80
Primaria	181,947	21.42
Secundaria	336,391	39.61
Superior no universitaria incompleto	71,485	8.42
Superior no universitario completo	62,802	7.40
Superior universitario incompleto	50,407	5.93
Superior universitario completo	64,558	7.60

Fuente: *Censo nacional de Población y Vivienda, INEI, 2007*

San Juan de Lurigancho esta también marcado por la violencia subversiva que afectó al Perú. Al distrito llegaron en esa época varias decenas de miles de familias desplazadas, provenientes especialmente de los departamentos andinos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac, distribuyéndose en los diversos PP.JJ y AA.HH. En el 2002, la Comisión de la Verdad y Reconciliación eligió a San Juan de Lurigancho como el primer lugar en el que habrían de recoger los testimonios de las personas afectadas por la violencia. Fue creada también la Red Local de Apoyo a la CVR en San Juan de Lurigancho, de la que formaron parte la Iglesia Católica y las evangélicas¹⁵³.

4.1.2 Los distritos de Independencia y Ate.

Ate e Independencia, los otros dos escenarios de desarrollo de los grupos pentecostales y carismáticos considerados en nuestra investigación, pertenecen también al ámbito popular urbano de Lima Metropolitana. Se trata de distritos que en diversos aspectos (salud, educación, composición étnica, lengua materna, etc.) presentan rasgos similares. Estos distritos han tenido diferentes procesos constitutivos y en ellos el papel de la religión ha tenido matices propios respectivamente, siendo el desarrollo del pentecostalismo y “carismatismo” una de sus principales características distintivas.

En una visión de conjunto de Lima metropolitana y seleccionando algunos de los distritos con una mayor proporción de población pobre, vemos (Cuadro 7) que San Juan de Lurigancho es uno de los de

¹⁵³ *Boletín de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, N° 3, Lima, julio del 2002.

mayor pobreza relativa (27%) y Ate uno de los de menor pobreza (18.6%). Pero aun cuando Ate es relativamente el distrito menos pobre, tiene sin embargo más cantidad de pobres que Villa María, Carabaylo, Independencia y El Agustino, respectivamente. En general, son distritos estadística y socioeconómicamente muy parecidos, a cuya semejanza debemos agregar los aspectos culturales, educacionales y religiosos, entre otros, que caracterizan a nuestra población popular.

Cuadro n° 7
Distritos limeños con mayor cantidad de pobres (2009)

Distritos	Población	Pob. pobre	% pobres	% no pobres
San Juan de Lurigancho	962,554	259,889.58	27.0	73.0
Comas	509,976	113,724.64	22.3	77.7
Villa El Salvador	410,313	106,271.06	25.9	74.1
Ate	521,692	97,034.71	18.6	80.4
Villa María del Triunfo	404,692	85,390.01	21.1	78.9
Carabaylo	237,269	62,401.74	26.3	73.7
Independencia	215,941	45,995.43	21.3	78.7
El Agustino	188,138	41,578.49	22.1	77.9

Fuente: INEI, Mapa de pobreza provincial y distrital 2009.

Comparando entre si los tres distritos seleccionados (cuadro N° 5), vemos que efectivamente Ate es el distrito con menor pobreza entre los tres pero el segundo con mayor gente en pobreza extrema, seguido de Independencia. Como contexto de nuestra investigación podemos hacer notar que, una dimensión de dicho marco de desarrollo y surgimiento de grupos e iglesias pentecostales, es la presencia de sectores sociales en situación de pobreza extrema. San Juan de Lurigancho, si bien tiene una proporción de pobreza extrema relativamente baja (1.5%) es, sin embargo, una de las más altas de Lima. Esta parte de la población de San Juan de Lurigancho es la que se encuentra distribuida mayormente en los pueblos jóvenes más precarios, ubicados en las faldas de los cerros, situación similar a la de Ate e Independencia que tienen asentamientos humanos y pueblos jóvenes muy precarios en las zonas más agrestes del distrito.

Como San Juan de Lurigancho, Independencia y Ate tienen también tradición y contenido popular, así como características socioeconómicas que los sitúan en el grupo de los distritos de mayor pobreza relativa en Lima Metropolitana. Aunque menores que San Juan de Lurigancho, ambos distritos tienen también índices de pobreza preocupantes (Cuadro n° 8). En términos relativos Ate parece estar en una

aparente “mejor” situación ya que es el distrito con mayor porcentaje de población que no está en situación de pobreza, sin embargo, los estilos de vida, los “rostros” urbanos que exhiben, los problemas sociales que enfrentan son, en los tres casos, prácticamente los mismos que afectan a los barrios pobres de Lima urbana.

Cuadro N° 8

Niveles de pobreza en distritos comprendidos en el estudio (2007)

Distritos	Población total	Pob. Pobre	% pobres	Pob. Pobreza extrema	% pobreza extrema	% pobres No extremos	% no pobres
San J. de L.	962,554	259,889.58	27.0	14,438.31	1.5	25.4	73.0
Ate	521,692	97,034.71	18.6	3,651.84	0.7	18.8	80.4
Independencia	215,941	45,995.43	21.3	1,727.52	0.8	20.4	78.7

Fuente: *Censo nacional de Población y Vivienda*, INEI, 2007

Aunque, en general, en muchos casos no hay mucha diferencia entre “pobreza” y “pobreza extrema”, en los tres casos son los sectores en pobreza extrema quienes constituyen, justamente, los de mayor vulnerabilidad en cuanto a salud, nutrición, educación, seguridad, etc. Por ejemplo, San Juan de Lurigancho, constituye el distrito con mayor cantidad de casos de tuberculosis pulmonar en todo Lima Este. En el año 2008 se registró 1,148 casos nuevos, seguido de Ate con 574 casos en ese mismo año, según datos de la DISA IV Lima Este¹⁵⁴. La propensión a recaídas en pacientes de TBC en S. J. de L. y en Ate se debe a las condiciones y estilos de vida precarios, así como a las ideas erradas sobre su propia enfermedad por parte de los pacientes. Así, la vida urbana en condiciones de pobreza, hacinamiento, tugurización y desnutrición constituye el mayor factor de riesgo de recaídas en la TBC¹⁵⁵. Esta misma percepción se ajusta para el caso de la localidad de Santa Clara, del distrito de Ate, considerado como un “bolsón de tuberculosis”¹⁵⁶. En estas zonas es en donde se desarrollan grupos pentecostales como los que

¹⁵⁴ Dirección de Salud (DISA) IV Lima Este del Ministerio de Salud. Mauro Reyes, Director General de la DISA IV Lima Este, viernes 13 de marzo de 2009, *Señal alternativa*,

<http://senalalternativa.blogspot.com/2009/03/lima-este-el-drama-del-tbc-en-el.html>

¹⁵⁵ RIOS HIPOLITO, María, SUAREZ NOLE, Carmen, MUNOZ COPE, Delia *et al.* Factores asociados a recaídas por tuberculosis en Lima este - Perú. *Rev. Perú. med. exp. salud pública*. [online]. ene./mar 2002, vol.19, no.1 [citado 14 Febrero 2012], p.35-38. Disponible en la World Wide Web:

http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-46342002000100007&lng=es&nrm=iso
ISSN 1726-4634.

¹⁵⁶ Olivia Janett Horna Campos, *Prevalencia de tuberculosis en una zona marginal del distrito de Ate-Vitarte, Lima-Perú*, Tesis Doctoral, UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA, Facultad de Medicina, Bellaterra, España, 2010, pp. xi y 207.

hemos considerado en la investigación. Una situación similar es la que se observa en el distrito de Independencia, en Lima Norte, en donde igualmente se considera que los mismos factores sociales asociados a la pobreza extrema son los que favorecen el desarrollo de esa enfermedad en el distrito.

En cuanto a los demás aspectos sociales y culturales, la población que en Independencia y Ate tienen el castellano como lengua materna, es ligeramente mayor que la de S. J. de L., mientras que los quechua hablantes son algo menos (cuadro n° 9). La reflexión frente a cifras tan parecidas es que reflejan, en estos dos distritos, lo mismo que en S. J. de L., uno de los aspectos fundamentales de la sociedad popular peruana, resultado de los procesos estructurales vividos en el país en el último medio siglo: su composición multiétnica, resultado de la migración. Sin duda, las cifras del propio censo son bastante relativas, ya que si bien registran una población mayoritariamente hispanohablante, lo cierto es que ahí debe estar incluida esa parte de la población que es descendiente de las primeras generaciones de provincianos andinos y que hoy, ya no hablan el idioma de los padres o lo mantienen solo para círculos, ocasiones y ámbitos étnicos y familiares. Por lo demás, esto último implica también una pérdida cultural sensible, al ser el idioma, en el caso de culturas orales, uno de los principales soportes de muchos de sus tradiciones culturales. La pérdida del idioma o su relego a espacios sociales muy limitados constituye una forma de desarraigo cultural como la que acompaña las experiencias de muchos de los integrantes de los grupos evangélicos pentecostales de los tres distritos.

Cuadro n° 9
Lengua materna y nivel educativo alcanzado 2007
(Población mayor de 3 años de edad)
Distritos observados

Educación y lengua materna	Población		Población		Población	
	INDEPENDENCIA	%	ATE	%	SJ de L	%
	197,391	100.00	451,542	100.00	849,180	100.00
<u>LENGUA MATERNA</u>						
Quechua	13,721	6.95	36,165	8.00	72,395	8.53
Aymara	615	0.31	1,074	0.23	4,131	0.50
Ashaninka	43	0.02	128	0.02	209	0.02
Otra lengua nativa	238	0.12	62	0.01	1,079	0.13
Castellano	182,538	92.50	413,577	91.60	770,630	90.74
Idioma extranjero	29	0.01	189	0.04	177	0.02
Sordo/mudo	162	0.08	347	0.07	559	0.06
<u>NIVEL EDUCATIVO</u>						
Sin nivel	13,643	6.91	28,935	6.40	57,945	6.82
Educación inicial	5,350	2.71	11,004	2.43	23,645	2.80
Primaria	42,170	21.40	105,814	23.43	181,947	21.42
Secundaria	74,040	37.50	198,030	43.85	336,391	39.61
Sup. No univ. incompleta	16,847	8.53	26,497	5.86	71,485	8.42
Sup. No univ. completa	17,864	9.10	25,171	5.57	62,802	7.40
Sup. Univ. incompleta	11,268	5.70	22,439	4.96	50,407	5.93
Sup. Univ. completa	16,209	8.21	33,652	7.50	64,558	7.60

Fuente: Censo nacional de Población y Vivienda, INEI, 2007

Es importante notar cómo, educacionalmente, con sus variantes específicas, estos distritos reflejan la conciencia que hay en los sectores populares de la necesidad de tener estudios “superiores” como parte del ascenso social en una sociedad tan competitiva como es la actual en el Perú. Este es uno de los rasgos más distintivos de nuestros sectores populares.

4.1.3 Sus procesos históricos.

Históricamente, los procesos de formación de estos distritos son también un factor de aproximación a identidades populares compartidas. Independencia es parte de Lima Norte y su historia se remonta también a la rica tradición peruana desde las primeras culturas hasta la conquista, colonia y república. En

sus actuales zonas, los antiguos peruanos construyeron adoratorios, cultivaron la tierra y se organizaron políticamente. Sin embargo, como tal, Independencia empieza a forjarse durante la época más intensa de las migraciones a Lima en los años 60', desde 1959, en que se producen las primeras "invasiones". Primero las ocupaciones y tomas de tierras, luego la lucha por legitimar las posesiones, oficializar las barriadas constituidas y dotar de títulos de propiedad a los pobladores, conquistar los servicios básicos de agua, desagüe, luz, escuelas, postas médicas, resumen un proceso común seguido por los sectores populares peruanos y que parte desde la propia organización de los pobladores¹⁵⁷. En Independencia la sucesiva constitución de asentamientos humanos, invasiones de cerros aledaños, de creaciones de urbanizaciones populares por parte del Estado, conforman finalmente el actual distrito. Su proceso de crecimiento continua hasta fines de la década de los años 70'. Siempre contó con una organización y dirigencias autónomas en torno de agrupaciones comunitarias como clubes de madres, centros de estudio, Vaso de Leche, entre otras. En la actualidad, la zona industrial y comercial de Independencia es escenario de una intensa actividad de modernización y crecimiento económico, comercial, industrial y en infraestructura. Nuevos, amplios y modernos supermercados y grandes almacenes por departamentos, contrastan con lo que fue en sus comienzos este distrito. Sin embargo, la zona populosa, no industrial, sigue siendo una zona que alberga a una población con características similares a las de San Juan de Lurigancho. Una característica destacable de Independencia es que se desarrolla urbanísticamente en torno de uno de los ejes viales más importantes de Lima, la Av. Túpac Amaru, que conecta a Comas, Carabayllo y otras zonas populosas de Lima Norte con el centro de la Capital. Esta vía ha hecho de Independencia un bullicioso y dinámico "polo" de actividades comerciales, formales e informales, de discotecas, bares, bodegas, "mercaditos", cabinas de internet, casas tragamonedas, locales de fiestas, de "Mac Donald", KFC, Bembos, Burger King, gimnasios, en medio de un ir y venir de "combis", "micros", "mototaxis", colectivos y taxis. Además, como parte del problema social de Independencia tenemos la delincuencia, violencia de pandillas, drogadicción, prostitución e inseguridad ciudadana, en general.

La historia de Ate-Vitarte tiene características y episodios similares a los de Independencia en su proceso de constitución como distrito popular. Cuenta también con un rico pasado histórico producto de la intensa actividad cultural desarrollada por las antiguas poblaciones en distintos momentos y etapas, prehistóricas, prehispánicas y republicana. Su ubicación, en las márgenes del valle del Rímac, siempre ha sido estratégica desde el punto de vista económico, productivo, político, militar y religioso. Actualmente se sitúa sobre la margen izquierda del río Rímac, ocupando una muy extensa franja desde Chaclacayo hasta Santa Anita y El Agustino, colindando también con La Molina. Las localidades de Vitarte y Huaycan son las de mayor densidad poblacional y al mismo tiempo de las más antiguas dentro del periodo más

¹⁵⁷ Cepeda, Nora y otros, *Fortaleciendo nuestra identidad. Aportes para conocer la historia del distrito de Independencia en el contexto de Lima Norte*, Tarea, Lima 2010.

contemporáneo del distrito. Una parte importante de la historia de Ate está ligada al desarrollo de la zona industrial de Lima y al surgimiento del movimiento obrero peruano. Allí se fundan las primeras fábricas textiles en torno de las cuales se construyen los barrios obreros que darán origen a la localidad de Vitarte en donde, la presión del movimiento sindical, forzó al gobierno de Pardo, entre 1918 y 1919, a reconocer la jornada de trabajo de 8 horas y a la supresión del trabajo dominical.

Desde 1951 al distrito se le conoce como Ate-Vitarte adquiriendo su configuración actual, luego que sufriera diversos recortes de su territorio para que se constituyan los actuales distritos de Chaclacayo (1926), La Victoria y Santiago de Surco (1944), El Agustino y San Luis (1960), La Molina (1968), Santa Anita (1989) ¹⁵⁸. Aunque es fundamentalmente popular, Ate tiene sectores urbanos plenamente consolidados que albergan a sectores de clases medias, como ocurre en Mangomarca, Salamanca de Monterrico y otras urbanizaciones similares. Desde fines de los años 70' y durante la década de los 80', Ate será uno de los principales centros receptores de población migrante, especialmente proveniente de la sierra central y el valle del Mantaro, como consecuencia de la violencia subversiva en esa época. El aumento de población en este período significó también una transformación del “rostro” urbano del distrito, con el incremento del sector informal, comercio ambulatorio, pequeños negocios, talleres y centros de recreación (bares, discotecas, gimnasios, aeróbicos, salones de “belleza”, etc.). Cooperativas y asociaciones de vivienda, urbanizaciones y asentamientos humanos, consolidan un distrito populoso en el que surgen numerosos grupos y movimientos pentecostales. Al igual que en el resto de Lima, la inseguridad ciudadana es uno de los principales problemas sociales en Ate: prostitución, drogadicción, comercialización de drogas, delincuencia, pandillaje, robos, asaltos, etc.

4.1.4 Marco religioso de los distritos.

En el aspecto religioso, los tres distritos comparten características y proporciones muy similares, reflejo de la composición religiosa del país. Así, lo primero que debe destacarse es la composición mayoritariamente católica de la población de los tres distritos, en una proporción por encima del 80.20% en los tres casos (Cuadro n° 10). Del mismo modo se observa que, para el 2007, en los tres distritos la proporción de la categoría “cristiana/evangélica” es igual o mayor que el 12.40% de su respectiva población. Dentro de ese 12.40% o más se sitúan las iglesias evangélicas pentecostales que han sido objeto de nuestro estudio. No todas las iglesias evangélicas son pentecostales pero si la mayoría de ellas. No disponemos de censos, registros o fuentes actualizadas de estas iglesias por ser escasos los estudios sobre este aspecto, sin embargo se estima que, efectivamente hay una mayoría pentecostal.

¹⁵⁸ Portal municipal, Municipalidad de Ate, <http://www.muniate.gob.pe/ate/historia.php>. visita 10/02/12.

Cuadro n° 10
Religión que profesa la población mayor de 12 años.
Distritos comprendidos en investigación (2007)

Religión	Distrito		Distrito		Distrito	
	San J. de L.	%	Independencia	%	Ate	%
Pob. Total	706,338	100.00	165,442	100.00	372,205	100.00
Católica	569,996	80.69	132,664	80.20	304,185	81.72
Cristiana/Evangélica	89,440	12.66	21,130	12.80	46,145	12.40
Otra	21,738	3.03	6,223	3.80	10,577	2.84
Ninguna	25,164	3.56	5,235	3.2	11,290	3.03

Fuente: Censo nacional de Población y Vivienda, INEI, 2007

Tal como se aprecia en el Cuadro n°11, desde 1972 ha habido un progresivo decrecimiento de la población católica, frente a un incremento de la filiación evangélica. En efecto, entre 1972 y el 2007 la población católica ha pasado del 96.4% al 81.3%, respectivamente; mientras que la población evangélica ha crecido del 2.5% al 12.5% en ese mismo periodo. Así, el registro de 12.40% o más de población “cristiana/evangélica” en los distritos considerados es proporcional al estado de la composición religiosa peruana al 2007 y expresa el proceso de crecimiento del evangelismo en el Perú. Se trata, pues, de sectores con unos contextos religiosos muy dinámicos con una tendencia a la multiplicación de grupos y fieles evangélicos.

Cuadro n° 11
Desarrollo de la Afiliación religiosa de la población peruana
(1971-2007)

Año del Censo	1972	1981	1993	2007
% Población	100 %	100%	100%	100%
Católica	96.4	94.6	88.9	81.3
Evangélica	2.5	5.6	7.3	12.5
Otra religión	0.7	0.2	2.8	3.3
Sin religión	0.4	0.2	1.4	2.9

Fuentes: Censos Nacionales de Población 1972, 1981, 1993 y 2007, INEI, Lima.

En **Independencia**, según datos de la Diócesis Católica de Carabayllo, en Independencia existen cuatro parroquias. La Orden Misionera de San Columbano fue la fundadora de las primeras parroquias del distrito¹⁵⁹. Justamente en una de estas primeras parroquias fundadas por misioneros católicos se forman en los años 70' los primeros grupos carismáticos de Independencia, uno de los cuales fue incluido en esta investigación. La Iglesia Católica ha tenido un papel importante en la lucha popular de este distrito bajo el influjo de la Teología de la Liberación y las acciones del Grupo Sacerdotal ONIS, Oficina Nacional de Investigación Social¹⁶⁰.

En el caso del **Ate**, como parte de este escenario urbano y dispersas en los diferentes barrios del distrito, en casas particulares y con carteles muy vivibles, numerosas iglesias evangélicas pentecostales y de muchas otras denominaciones, aparecen ahí ocupando y compitiendo en los mismos espacios de presencia pastoral de la Iglesia católica en las parroquias instaladas ahí. Este distrito forma parte de la Vicaría II de la Diócesis de Chosica y tiene en su territorio seis de las ocho parroquias que conforman dicha jurisdicción eclesiástica¹⁶¹. La parroquia Nuestra Señora del Monte Carmelo, ubicada en la localidad de Santa Clara, en Ate, tiene once capillas distribuidas en diferentes zonas del lugar. Es también la sede de funcionamiento del Grupo de Renovación Carismática observado durante la investigación. En dicha zona existen también numerosos grupos evangélicos, pentecostales y de otras denominaciones, compartiendo pastoralmente el mismo territorio distrital.

4.2 Las iglesias y grupos pentecostales estudiados.

Se observó de manera complementaria tres grupos pentecostales evangélicos y dos grupos pentecostales católicos, todos ellos ubicados en las zonas populares de los distritos acabados de contextualizar.

¹⁵⁹ Romero, Catalina y Elias, Laura, *Los padres columbanos en el Perú, 1952-2002*, Misioneros San Columbano, Lima, 2007, pp.91-92.

¹⁶⁰ Ayala, César, "Historia del Distrito de Independencia (Lima) 1960-1980", <http://esmiperu.blogspot.com/2010/07/historia-del-districto-de-independencia.html>

(Basado en: Stokes, Susan, *Política y conciencia popular en Lima: El caso de Independencia*, DOCUMENTO DE TRABAJO N° 31. IEP Instituto de Estudios Peruanos. Serie Sociología/Política N° 5, Lima)

¹⁶¹ La Vicaría II de la Diócesis de Chosica comprende los distritos de Ate, Santa Anita y una parte de Lurigancho (Chosica); las parroquias ubicadas en Ate son: San Andrés, Nuestra Señora de la Cruz, El Resucitado, San Francisco Javier, Nuestra Señora del Monte Carmelo y La Santa Cruz. Diócesis de Chosica, <http://www.diocesischosica.org/paginas/menu3/vicaria.aspx?id=c9c7baa8-27fd-4974-bd13-df968a12b226f>

4.2.1 Iglesias evangélicas pentecostales:

a) *El Centro Apostólico y Misionero Ríos de Agua Viva (San Juan de Lurigancho).*

Esta iglesia, que fue el centro de la investigación, tiene una amplia y detallada descripción en el siguiente capítulo, por lo que en esta sección solo incluimos los grupos complementarios del estudio.

b) *Iglesia Cristiana Pentecostés del Perú.*

Es un grupo relativamente pequeño, aunque forma parte de una red más o menos extensa de iglesias pentecostales distribuidas en Lima y provincias. En esta iglesia, cuyos cultos semanales reúnen unas treinta personas, de las cuales más de veinte son mujeres, se aplicaron 5 encuestas.

Está afiliada al *Movimiento Misionero Mundial (MMM)*, iglesia pentecostal con sede principal en Washington, DC y en San Juan de Puerto Rico, fundada en 1963. En el Perú se funda en 1982 por obra de un misionero cubano que recibe la *revelación* para iniciar aquí la evangelización, iniciando su actividad en una ex sala de cine limeña. Sin embargo, ya desde 1980 algunos misioneros portorriqueños evangelizaban en Arequipa y en el distrito limeño de Villa María del Triunfo. El MMM cuenta con una red amplia de emisoras radiales de transmisión mundial, así como emisoras locales de TV desde donde se han producido programas evangelísticos que hoy son transmitidos a varios lugares de Sudamérica. Editan, además, la revista *Impacto Evangelístico* que se difunde a nivel nacional y en el extranjero. Tiene 17 centros educativos escolares en el Perú y se proyectan a la creación de una universidad pentecostal en Lima.

Esta iglesia, como se puede apreciar, cuenta con un importante soporte técnico, infraestructura y muchos recursos materiales y económicos para su trabajo. Por ello es controversial su imagen en la comunidad evangélica en donde surgen críticas y cuestionamientos por los “signos” de riqueza que ostenta; insinuándose inclusive que se trata de una organización diseñada para enriquecer al pastor, familia y colaboradores a costa de los fieles que tienen que aportar sus diezmos.

Primero se establecen los anexos al templo central en San Martín de Porres y en el barrio de San Jacinto. Afirman tener, según fuentes propias, 2368 congregaciones en todo el Perú, entre iglesias y anexos, que reúnen a unas 80,000 personas¹⁶². En Ate-Vitarte existe un templo central, situado en la Av. Vista Alegre, y un anexo situado en Santa Clara. Tienen un colegio dirigido por la iglesia, contando con un auditorio bien implementado con capacidad para unas 400 personas. La membresía de esta iglesia es, por

¹⁶² Es sumamente difícil poder corroborar estas cifras, pues son datos que son presentados sin mayores fundamentos estadísticos por parte de los directores de la iglesia.

descripción del pastor, así como por lo observado directamente, en su mayoría de origen migrante andino y quechua hablantes, por lo que tiene algunos cultos en Quechua. Hay pastores quechua hablantes para tal fin. Los días de culto las mujeres que son madres asisten con sus hijos pequeños a la espalda, sujetos con las tradicionales “likllas” o mantas artesanales creando un ambiente muy colorido.

Tienen cultos tres veces por semana, periódicamente realizan ayunos, reuniones de vigilia, campañas al aire libre por diversas zonas del distrito u otros. Las campañas al aire libre son proselitistas, se realizan cantos, se dan testimonios y se invita a asistir a los cultos; se reparten volantes. Quienes participan en estas campañas son mayormente mujeres mayores y quechua hablantes.

c) *Iglesia Misión Evangélica Emmanuel.*

Es una iglesia más pequeña, con sede principal en Argentina; en el Perú esta presente hace más de treinta años y tiene su templo central en Santa Clara, Ate Vitarte, distrito en el que tiene otros grupos anexos menores. Es iglesia de estilo pentecostal, practican el ayuno obligatorio mensual, vigiliyas, etc. Creen que mediante el ayuno se mantiene alejado al demonio, evitando que se poseione del cuerpo del creyente. Por ello dan mucha importancia a esta práctica siguiendo lo que llaman las “cadenas de ayuno”, por las que cada miembro de la iglesia durante un día entero, según turnos establecidos, realiza su ayuno hasta que se complete el mes. Sus cultos son muy dinámicos, emotivos y entusiastas, con expresiones de júbilo, gritos, exclamaciones, saltos; tiene momentos de adoración, cantos, prédica y lectura de la Biblia, peticiones de sanación, testimonios de los participantes. Se reúnen cuatro veces por semana, incluido los domingos, celebrando dos cultos cada día. Su funcionamiento es en base al sistema de grupos familiares, unidades sociales conformadas por diferentes miembros de familias, reunidos en casas particulares; sistema similar al de las “células” utilizado por la iglesia *Ríos de Agua Viva*. A esta iglesia, como a muchas otras similares, fue también difícil acceder por el recelo de sus pastores frente a la investigación. En esta iglesia se aplicaron también 5 encuestas.

d) *Iglesia “La Hermosa” (Asambleas de Dios del Perú).*

Esta iglesia está afiliada a las Asambleas de Dios del Perú, una de las iglesias pentecostales más antiguas. Sus trazos históricos son algo confusos. El grupo inicial se forma en 1953, como un anexo del Templo Apostólico ubicado en La Victoria y por acción del mandato divino recibido por un pastor para que iniciase la evangelización de Vitarte. En 1957 es instituida como iglesia, debido a su crecimiento e importancia adquiridos. Aunque han celebrado sus bodas de oro en el 2008, refieren su historia inmediata a 1993, año en que parecen haber experimentado una renovación de “avivamiento” en base a retiros, jornadas

y ayunos, en proceso similar al que viven casi todas la iglesias evangélicas pentecostales. Según señalan, ese año eran 100 miembros registrados, 70 de los cuales eran activos y “hoy sobrepasamos los 3,000” miembros¹⁶³. Organizan su funcionamiento en base al sistema de células, pequeños grupos familiares de culto, oración, enseñanza y formación bíblica. Siendo La Hermosa el templo central, la iglesia cuenta con varios anexos en diversos lugares (Carapongo, Cieneguilla, Jicamarca, Villa Unión, Paraiso-Cajamarquilla, Santa María de Vitarte, Santa María de Huachipa, etc.)

Esta iglesia tiene una importante convocatoria en la zona; tiene de tres a cuatro cultos dominicales en un local con capacidad para unas 300 personas. Tiene el primer culto del domingo dedicado a miembros quechua hablantes. Cuentan, además, con la *Institución Educativa Cristiana Privada Rabban Gamaliel*, para educación inicial, primaria y secundaria, proyectándose también a crear una universidad cristiana.

La importancia de esta iglesia para nuestro estudio radica en el hecho de ser afiliada a las Asambleas de Dios, iglesia a la que también estuvo afiliada el CAMRAV, Centro Apostólico y Misionero Ríos de Agua Viva, de San Juan de Lurigancho, en donde hicimos nuestro trabajo de campo. Sus prácticas, creencias y estilos pentecostales son muy similares. Aquí se aplicó quince encuestas.

4.2.2 Grupos católicos carismáticos.

a. El grupo carismático “Emmanuel” (RCC) de Independencia.

La Renovación Carismática Católica llega a Independencia en 1987, en la zona de El Ermitaño, en donde se funda el primer grupo de oración llamado “Buena Nueva”. Está situado en la Capilla Sagrado Corazón de Jesús, de la Parroquia Jesús Resucitado, en el distrito de Independencia. En 1993 se forma el grupo carismático juvenil “Buena Nueva”. Ambos grupos recién fueron reconocidos oficialmente por la iglesia en 1996. Este mismo año se crea en la misma parroquia el grupo de oración “Emmanuel”. Como la mayoría de grupos carismáticos, los de Independencia son también de composición mayoritariamente femenina. Es estos grupos carismáticos se aplicó 15 encuestas.

b. El grupo carismático “Cristo Jesús” de Santa Clara.

Este grupo pertenece a la parroquia Nuestra Señora del Monte Carmelo de Santa Clara, en Ate-Vitarte, perteneciente a la Diócesis de Chosica. Es una parroquia popular con una importante presencia de población migrante. El grupo de oración se formó en 1984 en base a un grupo de 16 personas pertenecientes a otro grupo preexistente y por iniciativa de una pareja de la Renovación que llegó a la

¹⁶³ *Hermoso amanecer, Revista de las Asambleas de Dios del Perú*, Año1-Edición N°1-2008, Lima, p.3.

parroquia. Esa pareja provenía del evangelismo pero con mucha cercanía con grupos católicos. Con permiso del párroco de entonces empezaron su dinámica carismática en la parroquia; cuando se hizo cambio de párroco, el ingresante les prohibió seguir sus prácticas iniciando entonces una itinerancia por diversas casas de los miembros. Fueron luego acogidas por unas religiosas en su casa de formación durante dos años hasta que un nuevo párroco les permitió nuevamente retornar al templo, “desde entonces nosotros somos la fuerza de la iglesia”¹⁶⁴.

El grupo es de unas cincuenta personas que asisten con cierta regularidad; en su mayoría son mujeres mayores de 40 años de origen migrante, de condición muy humilde, varias de ellas analfabetas y algunas quechua hablantes. Sus estilos, oraciones, organización, creencias y dinámicas son muy parecidas a las de los pentecostales y por ello, para mantenerlos dentro del espíritu de la Iglesia Católica, deben seguir todos los integrantes el Seminario de la Vida en el Espíritu, ciclo de formación de doce charlas. En este grupo carismático se aplicó 15 encuestas.

4.3 Características sociológicas de los pentecostales evangélicos.

4.3.1 La iglesia Centro Misionero Ríos de Agua Viva, San Juan de Lurigancho.

Aun cuando esta tesis tiene una orientación fundamentalmente cualitativa, con la finalidad de poder precisar las dimensiones de la condición popular de los grupos estudiados, ofrecemos un perfil básico de algunas de sus dimensiones sociológicas más distintivas y que ayuden a contextualizarlos en el ámbito urbano de Lima. El siguiente panorama nos lo ofrecen los 31 casos encuestados y una descripción básica de los principales aspectos sociales de la Iglesia *Centro Misionero Ríos de Agua Viva* en donde hicimos la investigación.

Como se vió en la descripción de la metodología utilizada en esta investigación, no fue posible aplicar una encuesta a una muestra de población de la iglesia CAMRAV que nos hubiese brindado información sobre las principales dimensiones sociales de la agrupación y sus integrantes. Varias veces se coordinó un proyecto de encuesta pero otras tantas se frustraron por cuestiones administrativas de la iglesia, pero también por la inexistencia de un padrón oficial con registro de los miembros activos. Pese a la buena disposición de los pastores, finalmente la “realidad” era que la falta de tiempo de estos para coordinar una encuesta masiva, fue un factor decisivo. Por ello fue de vital importancia el acceso que tuvimos al Libro de Actas de la iglesia en donde, desde sus primeras reuniones en sus orígenes, hasta el año en que realizamos la investigación, aparecían registrados diversos aspectos de la organización y composición social de la

¹⁶⁴ Anchi Aguado, Félix, “La Renovación Carismática en la parroquia popular de Santa Clara – Ate”, Monografía para el Seminario de Sistemas Religiosos, Maestría en Antropología, Escuela de Graduados, PUCP, Lima, 15/7/1999 (mimeo) pp. 2-3.

iglesia. Esto nos permitió reconstruir parte de ese perfil social de la iglesia de San Juan de Lurigancho, de donde recogimos los testimonios que analizamos en esta tesis.

El **Cuadro 12** resume el número de reuniones ordinarias y extraordinarias realizadas entre 1978 y el 2002, así como la cantidad de asistentes a las mismas. Cada cifra representa una reunión realizada, dos cifras separadas por guión en un mismo recuadro representa dos reuniones en el mismo mes. Las cifras entre corchetes representan la cantidad de “miembros en plena comunión”, es decir, bautizados e inscritos en el padrón de miembros existente a esa fecha y que se toma como referencia para medir el quórum en las reuniones. Así, por ejemplo, a la reunión de mayo de 1987 asistieron 21 hermanos de los 46 que entonces conformaban la iglesia. El Libro de Actas no registra toda la actividad realizada en los años indicados, pero si gran parte de ella, lo cual nos permite estimar la membresía. Registra reuniones ordinarias y extraordinarias. En los años con mayor actividad ocurrieron momentos críticos, algunos de los cuales están marcadas por discrepancias internas, conflictos entre pastores, conflicto con las Asambleas de Dios, de la cual se separan, balances y rendimiento de cuentas y gastos, informes pastorales, renovación de pastores, sanciones a pastores y miembros de la iglesia que han cometido faltas, compra y construcción de terreno para la iglesia, entre otros. La columna de la derecha resume el cálculo, basado en el contenido de las Actas registradas, de la cantidad de miembros plenos registrados en el año respectivo.

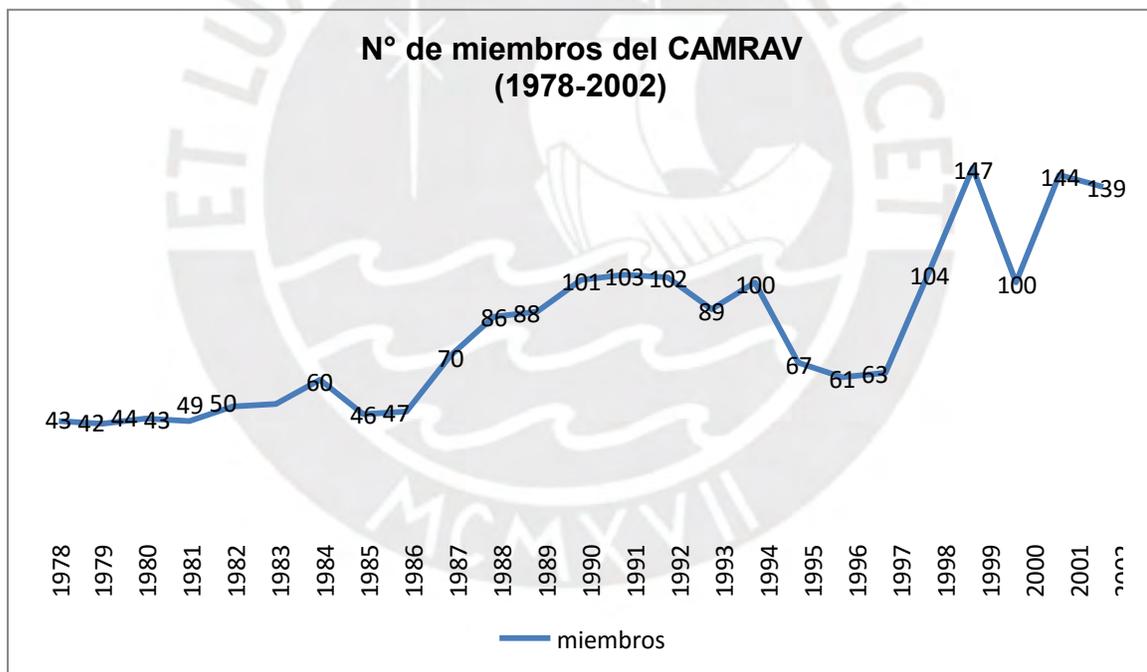
Cuadro 12
Centro Misionero Ríos de Agua Viva – SJJL
Miembros asistentes a reuniones oficiales de la iglesia (1978-2002).

	Enero	Febrer	Marzo	Abril	Mayo	Ju n	Julio	Agost	setiemb	octub	Noviem	Diciem	Σx
1978								17- 34	26				43
1979		14	24	21-25	35-15		22-22	24					42
1980			29						33			42-38	44
1982				31								46-39	49
1984												60-42	60
1985						39							46
1986	28			32				27				44	47
1987	34		38		21[46]						28[39]	36[70]	70
1988		30		38	50		34			40[86]		67	86
1989			36	43		34						47[88]	88
1990	73-69									56[101]			101
1991	79[103]				41[101]							42-51	103
1992	47[102]												102
1993	43[89]												89
1994	50[100]		49										100
1995					62		37-32	43	58		36[67]		67
1996	37												61
1997													63
1998												104	104
1999	63									147	72		147
2000												100	100
2001	129			144									144
2002		128	139/139										139

Fuente: Libro de Actas de la iglesia CAMRAV de SJJL.

El grafico N° 2 resume la evolución de la membrecía de la iglesia en su desarrollo histórico desde 1978 y el 2002. ¿Qué nos dice este gráfico? Que en 1994 y 1997 se acentúan la crisis por el conflicto con las Asambleas de Dios, iglesia pentecostal matriz a la que se encontraba afiliada el CAMRAV. Como se observa, en este periodo desciende considerablemente la membrecía, después de varios años de cierto crecimiento. En este periodo hubo deserciones de la iglesia, polarización de posturas a favor y en contra de la desafiliación de las Asambleas de Dios del Perú, lo que se refleja en la disminución señalada. Sin embargo, entre 1999 y el 2002, el conflicto se agudiza, se produce una mayor cohesión en la iglesia y se define más claramente el propósito de la ruptura definitiva con las Asambleas, hecho que se produce en el periodo 2001 y 2002. Estos años, como se aprecia, hay un incremento de miembros, retorno de algunos pero sobre todo una fuerte integración y solidaridad grupal. Podemos decir que la iglesia investigada, contaba hacia el año 2002, tenía una membrecía oficialmente registrada de unos 144 “miembros en plena comunión”. En general ha sido relativamente lento el crecimiento de esta iglesia. En 25 años (1978 – 2002) solo creció en un 300% aproximadamente.

GRAFICO N° 2



Fuente: Libro de Actas de la iglesia CAMRAV de SJJ.

En realidad, como en muchos casos de este tipo de iglesias, es bastante difícil poder estimar la cantidad de miembros que la componen. Las respuestas inmediatas de parte de sus pastores son tan categóricas como inconsistentes y de dudosa objetividad. Siendo uno el registro de “miembros en plena comunión”, otro es el de los potenciales miembros, que asisten a los cultos, son visitados por los pastores,

pero que no pertenecen aun y no se sabe si lo harán en algún momento. No todos los asistentes al culto se pueden considerar miembros de la iglesia. Sin embargo los responsables de esta calculan su membresía por la cantidad aproximada de personas que asisten a los servicios religiosos, la frecuencia de los mismos, a lo que suman las personas que, no estando registradas son frecuentadas pastoralmente. Así, entre 2002 y 2004, el pastor de la iglesia calculaba en unos 800 “miembros” de la iglesia. En realidad no debe haber variado mucho el registro real de miembros desde nuestro registro del 2002.

Si calcular el volumen de miembros de la iglesia es complicado, lo es más aun calcular su composición por sexo y por edades, no habiendo sido posible la aplicación de una encuesta que hubiese ofrecido datos aproximados. Sin embargo, podemos decir, también por los datos del libro de actas, que las proporciones entre hombres y mujeres en esta iglesia son bastante equilibradas, con una ligera tendencia a un predominio femenino. En tal sentido, asumiendo, como lo venimos haciendo desde un principio, la similitud entre los sectores populares urbanos de origen migrante y participantes de los movimientos pentecostales, consideremos las características sociológicas de los grupos que de modo complementario incluimos en nuestra investigación, para ofrecernos una visión aproximada del perfil social de la iglesia investigada.

4.3.2 Los grupos pentecostales en Ate-Vitarte.

Como se puede apreciar (Cuadro 13), la tendencia en el pentecostalismo es a reclutar a personas mayores de 40 años. Mientras que un 22.5% tiene entre 40 y 49 años, el 38.7% tiene entre 50 y 59 años. La importancia sociológica de este dato es que muestra que el pentecostalismo recluta a personas que ya han tenido un período muy largo de socialización, población a la que dirige justamente su propuesta de cambio y transformación personal. De otro lado (Cuadro 14) se nota una mayoría relativa femenina (58.1%).

Cuadro 13
Grupos pentecostales de Ate-Vitarte
EIDADES

Grupos de edad	n°	%
15 - 19	2	6.5
20 - 29	4	12.9
30 - 39	3	9.7
40 - 49	7	22.5
50 - 59	12	38.7
60 - 69	2	6.5
70 - 79	1	3.2
Total:	31	100.0

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Cuadro 14
Grupos pentecostales de Ate-Vitarte
SEXO

Sexo	n°	%
Hombre	13	41.9
Mujer	18	58.1
Total:	31	100.0

Fuente: *elaboración propia, datos de encuesta aplicada.*

La variable migración es determinante en la composición poblacional de la membresía pentecostal. Como se observa (Cuadros 15 - 16), el 64.5 % de la población encuestada no ha nacido en Lima y tiene diversos periodos de residencia en la capital. En su mayoría se trata de migrantes de procedencia andina, principalmente de Ayacucho y Junín y, en menor proporción, de Arequipa, Huánuco y Pasco. Sin embargo, es probable que varios de quienes han nacido en Lima provengan de familias migrantes. El pentecostalismo recluta membresía de una población cultural y religiosamente desarraigada sobre la que actúa para contribuir a su adaptación a la vida urbana.

Cuadro 15
Grupos pentecostales de Ate-Vitarte
TIEMPO DE RESIDENCIA EN LIMA

Años de residencia en Lima	n°	%
6 – 18	3	9.7
28 – 29	5	16.1
31 – 38	4	12.9
40 – 48	8	25.8
Nació en Lima	11	35.5
Total:	31	100.0

Fuente: *elaboración propia, datos de encuesta aplicada.*

Cuadro 16
Grupos pentecostales de Ate-Vitarte
LUGAR DE NACIMIENTO

Lugar	n°	%
Lima	12	38.7
Ayacucho	8	25.8
Junín	4	12.9
Lambayeque	2	6.4
La Libertad	1	3.2
Lima (provincia)	1	3.2
Arequipa	1	3.2
Huánuco	1	3.2
Pasco	1	3.2
Total:	31	100.0

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Los niveles de instrucción y educación recibida (Cuadro 17) son también reveladores del tipo de membrecía que suele reclutar el pentecostalismo; en general sectores de población con bajos niveles educativos. En los grupos observados complementariamente, un 64.5% han tenido algún grado de instrucción escolar, pero aun cuando la mayoría relativa (38.7%) manifiesta tener estudios secundarios, en realidad no en todos los casos se trata de secundaria completa; lo mismo en el caso de educación primaria. Es decir, la tendencia es que el pentecostal, en promedio, sea de muy bajo nivel educativo, inclusive iletrados. No obstante, como vemos, casi un 20% manifiesta haber seguido estudios superiores y un 16% en institutos superiores. No siempre son estudios concluidos. Pero en cualquier caso, aunque preferentemente el pentecostalismo atrae a poco instruidos, tiene también impacto en personas instruidas.

Cuadro 17
Grupos pentecostales de Ate-Vitarte
GRADO DE INSTRUCCIÓN

Nivel	n°	%
Superior	6	19.4
Instituto sup.	5	16.1
Secundaria	12	38.7
Primaria	8	25.8
Total:	31	100.0

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

En cuanto al tipo de ocupación de los pentecostales (Cuadro 18), estas se corresponden con los niveles educativos conseguidos; son más bien de poca calificación. El 19.4 % que se declara comerciante corresponde a vendedores minoristas en mercados, tiendas o negocios pequeños e inclusive, ambulantes.

Los independientes (9.7%) y de oficio propio (9.7%) son categorías muy similares de desempeños personales en actividades diversas (reparaciones, chofer de taxi, etc.). Obreros (6.4%) y empleados (16.1%) constituyen una categoría de personas dependientes, aunque no es muy clara la condición de dependencia, ya que en algunos casos se trata de personas ayudantes en negocio de ventas en el mercado. Quienes se dedican a su casa (19.4%) y son jubilados (3.2%) son también una categoría de personas típica de la membresía pentecostal; son personas que están en los márgenes de los sistemas de organización social de sus localidades.

Cuadro 18
Grupos pentecostales de Ate-Vitarte
OCUPACION ACTUAL

Ocupación	n°	%
Comerciante (vendedores)	6	19.4
Su casa	6	19.4
Empleado	5	16.1
Independiente	3	9.7
Estudiante	3	9.7
Oficio propio	3	9.7
Obrero	2	6.4
Jubilado	1	3.2
Otro (pastor, profes. inicial)	2	6.4
Total:	31	100.0

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

La participación familiar en el pentecostalismo es una de sus principales rasgos y evidencias del impacto social que tiene en los sectores populares que lo asumen. Como se puede apreciar (Cuadro 19), un 45% de los participantes lo hace con toda su familia, el 51.6% lo hace con alguno de sus padres, hermanos, sobrinos o con su conyugue; mientras que es mínima (3.2%) la participación única en la iglesia.

Cuadro 19
Grupos pentecostales de Ate-Vitarte
MIEMBROS DE LA FAMILIA QUE PARTICIPAN

Participación	n°	%
Toda la familia nuclear	14	45.2
Otro (padres, hermanos, sobrinos, cuñados)	8	25.8
Solo Espos(a) o hijo(a)s	8	25.8
Nadie mas	1	3.2
Total:	31	100.0

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Un rasgo típico de un sector de la membresía pentecostal es su itinerancia o migración religiosa (Cuadro 20) en busca de una iglesia que satisfaga sus expectativas espirituales. Así, el 22.5% manifiesta proceder de otra (u otras) iglesia evangélica, y el 19.4% de la Iglesia Católica. Un 9.7% dice proceder de otras iglesias, como la Israelita del Nuevo pacto, Dios es Amor, Pare de Sufrir y la Adventista. Sin embargo, otros estudios muestran que los miembros de estas iglesias proceden, en su mayoría, del catolicismo; por ello podemos decir que la gran mayoría de pentecostales evangélicos han sido antes católicos. Ese 38.7% que dice no proceder de ninguna otra iglesia, procede de familias ya convertidas al pentecostalismo y socializadas en el evangelismo pentecostal.

Cuadro 20
Grupos pentecostales de Ate-Vitarte
PARTICIPACION EN OTRAS IGLESIAS

Participación	Nº	%
Si, evangélica	7	22.5
Si, católica	6	19.4
Si (ni evangélica ni católica)	3	9.7
Si (No especifica cual)	3	9.7
No	12	38.7
Total:	31	100.0

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Las motivaciones para llegar a la iglesia pentecostal (Cuadro 21) revelan el tipo de búsqueda personal desplegada y las necesidades personales que la impulsaron. Como se puede apreciar, los datos muestran una necesidad fundamental de curación (27.1%); esta puede ser por motivos de salud, emocional o psicológica. Sin embargo, los otros motivos pueden ser considerados también variantes de esa necesidad básica de sanación que expresan como búsqueda de Dios (21.6%), de dirección y cambio vital (16.2%), de paz (13.5%), de salvación (5.4%). Algunos (10.8%) llegan invitados y otros (5.4%) llevados por algún familiar cercano. En la mayoría de estos dos últimos casos las personas persisten en la iglesia, llegando a integrarse y socializar intensamente en ella.

Cuadro 21
Grupos pentecostales de Ate-Vitarte
MOTIVO DE LLEGADA A IGLESIA

MOTIVO	N°	%
Búsqueda de sanidad	10	27.1
Búsqueda de Dios	8	21.6
Búsqueda de dirección y cambio vital	6	16.2
Búsqueda de paz	5	13.5
Búsqueda de salvación	2	5.4
Mi hogar era ya cristiano	2	5.4
Por invitación	4	10.8
Total:	37	100.0

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Luego de la experiencia de llegada, contacto y primera interacción con la iglesia, las personas toman la decisión de quedarse y pertenecer a ella. Sus decisiones de pertenecer (Cuadro 22) reflejan la percepción de haber encontrado las soluciones a las necesidades que motivaron su búsqueda: haber encontrado a Dios (45.5%), haber sido sanados (9%), haber encontrado orientación y cambio en la vida (9%), sentirse elegido por Dios (6.1%). Para otros es la acogida (3%), el agrado y gusto sentidos (6.1%) las causas de su decisión final de pertenecer.

Cuadro 22
Grupos pentecostales de Ate-Vitarte
DECISION DE PERTENECER

Razón	N°	%
Encontré a Dios (Amor, Palabra, Doctrina, Paz, Dones)	15	45.5
Pertenezco a hogar cristiano	5	15.2
Encontré sanidad	3	9.0
Encontré orientación y cambio	3	9.0
Soy elegido	2	6.1
Quiero salvarme	2	6.1
Me gustó	2	6.1
Encontré acogida	1	3.0
Total:	33	100.0

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

4.4 Características sociológicas de los grupos carismáticos.

En la caracterización sociológica de los grupos carismáticos partimos del supuesto, ya analizado al comienzo de este capítulo, de la similitud de sus rasgos sociales y culturales. *Similitud* que no significa ni implica total *identidad* de rasgos, sino, como vimos, compartir en diversos grados una serie de contextos, procesos y contenidos sociales que definen y constituyen a los actores sociales y a los grupos a que pertenecen. Los procesos urbanos, sociales, culturales e históricos específicos de distritos como *Independencia* y *Ate-Vitarte* son, ciertamente distintos en cada caso, pero podemos considerarlos como variantes de aquellos otros procesos que los han constituido como distritos populares, con poblaciones de orígenes similares, con antecedentes culturales y religiosos similares, entre otras condiciones compartidas.

Así, no obstante, las diferencias que a continuación mostramos, respecto de los dos grupos carismáticos considerados, podemos decir que se trata de matices y variantes dentro de un género de sectores sociales que participan de un mismo sistema religioso. Las diferencias son muy relativas a las variantes en los mismos procesos vividos por estos sectores, tales como antecedentes migracionales, tiempo de residencia en Lima, nivel educativo alcanzado, entre otros.

Un rasgo básico sumamente interesante es la composición por género de la membresía carismática. Como se puede apreciar (Cuadro 23), en ambos casos es mayoritaria la presencia femenina en los grupos carismáticos, constituyendo el 90.6% de la población encuestada. No es exclusiva la pertenencia femenina, pero sí determinante del tipo de membresía de los grupos de oración. Así, hay una diferencia importante respecto de la membresía evangélica pentecostal, la cual, como vimos antes, tiene proporciones más equivalentes entre hombres (41.9%) y mujeres (58.1%).

En cuanto a las edades de los integrantes de los grupos carismático (Cuadro 24), como se aprecia en ambos, la mayor parte sobrepasa los cincuenta años; en conjunto casi el 70% tiene entre 60 y 79 años. Todo esto indica que se trata de un movimiento religioso que recluta fundamental, aunque no exclusivamente, a gente de la tercera edad, quienes ya han tenido una muy larga socialización religiosa dentro del catolicismo y que parecen haber experimentado las consecuencias de una excesiva institucionalización de su práctica religiosa. Se trata de personas en busca de una renovación espiritual y de su práctica religiosa pero dentro de su propia confesión católica. Esta es una muy significativa diferencia respecto de los pentecostales evangélicos quienes, como se pudo observar mas arriba, son reclutados entre sectores que, siendo aun católicos son al mismo tiempo mas jóvenes y en pleno proceso de socialización católica. Es decir, los carismáticos o pentecostales católicos son personas plenamente socializadas religiosamente.

Cuadro 23
Grupos carismáticos
SEXO

Sexo	Independencia n° (%)	Ate-Vitarte n° (%)	TOTAL N° (%)
Hombre	1 (6.7)	2 (11.8)	3 (9.4)
Mujer	14 (93.3)	15 (88.2)	29 (90.6)
Total:	15	17	32

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Cuadro 24
Grupos carismáticos
EIDADES

Grupos de edades	Independencia n° (%)	Ate-Vitarte n° (%)	TOTAL N° (%)
30 – 39	2 (13.3)	0	2 (6.3)
40 – 49	1 (6.7)	1 (5.9)	2 (6.3)
50 – 59	1 (6.7)	5 (29.4)	6 (18.6)
60 – 69	8 (53.3)	8 (47.1)	16 (50.0)
70 – 79	3 (20)	3 (17.6)	6 (18.6)
Total:	15	17	32

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Se puede apreciar también que los carismáticos católicos, como los pentecostales evangélicos de las zonas consideradas en el estudio, son fundamentalmente de origen provinciano; aun cuando, como parecer ser, se trata de migrantes con una ya larga socialización en la vida urbana limeña, el origen es provinciano. Solo un 28% ha vivido toda su vida en Lima mientras que los demás tienen diversos periodos de residencia en la capital (Cuadro 25).

Cuadro 25
Grupos carismáticos
TIEMPO DE RESIDENCIA EN LIMA

Años de residencia en Lima	Independencia n° (%)	Ate-Vitarte n° (%)	TOTAL N° (%)
10 – 19	0	1 (5.9)	1 (3.1)
20 – 29	1 (6.7)	1 (5.9)	2 (6.3)
30 – 39	1 (6.7)	1 (5.9)	2 (6.3)
40 – 49	6 (40.0)	1 (5.9)	7 (21.9)
50 – 59	4 (26.7)	4 (23.5)	8 (25)
60 – 69	1 (6.7)	1 (5.9)	2 (6.3)
70 – 71	0	1 (5.9)	1 (3.1)
Nació en Lima	2 (13.3)	7 (41.2)	9 (28.1)
Total:	15	17	32

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Las procedencias de los carismáticos, en su mayor parte, son de lugares andinos, y hasta uno de Cochabamba, Bolivia (Cuadro26).

Cuadro 26
Grupos carismáticos
LUGAR DE NACIMIENTO.

Lugar de nacimiento	Independencia n°	Ate-Vitarte n°	TOTAL N° (%)
Lima	2	7	9 (28.1)
Lima prov.	1	0	1 (3.1)
Ayacucho	1	2	3 (9.4)
Apurímac	1	2	3 (9.4)
Huancavelica	2	0	2 (6.3)
Ancash	2	0	2 (6.3)
La Libertad	1	1	2 (6.3)
Cuzco	1	1	2 (6.3)
Cajamarca	1	0	1 (3.1)
Piura	3	1	4 (12.5)
Junín	0	1	1 (3.1)
Puno	0	1	1 (3.1)
Bolivia	0	1	1 (3.1)
Total:	15	17	32

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

El grado de instrucción de los carismáticos (Cuadro 27) es también significativo. Se trata, en su mayoría, de personas de niveles bajos de instrucción formal con estudios inconclusos de primaria (21.9%) o secundaria (56.3%); es decir, más de la mitad solo tiene alguno grado de estudios escolares. Este rasgo es compatible con la característica de una religiosidad como la carismática que se presenta como menos intelectual y más emocional en su espiritualidad.

Cuadro 27
Grupos carismáticos
GRADO DE INSTRUCCIÓN:

Grado de instrucción	Independencia n° (%)	Ate-Vitarte n° (%)	TOTAL N° (%)
Superior	3 (20.0)	2 (11.8)	5 (15.6)
Secundaria	2 (13.3)	5 (29.4)	7 (21.9)
Primaria	9 (60.0)	9 (52.9)	18 (56.3)
Sin estudios	1 (6.7)	1 (5.9)	2 (6.3)
Total:	15	17	32

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Se puede decir que la Renovación Carismática en los sectores populares aquí estudiados tiene una membresía mayoritariamente femenina, es de origen provinciana, de edades mayores, así como de bajo nivel educativo. A esto podemos agregar la muy escasa calificación laboral de sus integrantes, como se aprecia en el Cuadro 28: apenas un 6.3% con ocupación calificada superior, frente a un casi 70% de señoras que se dedican a tareas domésticas. Rasgos todos estos compatibles con la tendencia al reclutamiento de membresía femenina, de sectores periféricos de las organizaciones sociales en una sociedad, observada por la antropología de los cultos extáticos. Este es un rasgo también característico de los pentecostales evangélicos, como vimos anteriormente.

Cuadro 28
Grupos carismáticos
OCUPACION ACTUAL

Ocupación actual	Independencia n° (%)	Ate-Vitarte n° (%)	TOTAL N° (%)
Ama de casa	10 (66.7)	12 (70.6)	22 (68.8)
Comerciante	2 (13.3)	4 (23.5)	6 (18.8)
Docente	2 (13.3)	0	2 (6.3)
Costurera	1 (6.7)	0	1 (3.1)
Jubilado	0	1 (7.1)	1 (3.1)
Total:	15	17	32

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Siendo la membrecía carismática mayormente de personas adultas, es de esperar que tenga mayor impacto entre quienes, dentro de la estructura familiar, necesiten mayores vínculos sociales, más allá de su núcleo doméstico, como es el caso de las personas que se dedican al hogar. Sin embargo (Cuadro 29) el 53% de participación es de personas que asisten con uno o más miembros de su familia, lo que muestra el impacto positivo que tiene el movimiento carismático sobre la integración familiar. Rasgo similar al de los grupos evangélicos pentecostales.

Cuadro 29
Grupos carismáticos
MIEMBROS DE LA FAMILIA QUE PARTICIPAN:

Ocupación actual	Independencia n° (%)	Ate-Vitarte n° (%)	TOTAL N° (%)
Ningún otro miembro	10 (66.7)	5 (29.4)	15 (46.9)
Hijos, hermanos, conyugue, sobrinos, padres.	5 (33.3)	12 (70.6)	17 (53.1)
Total:	15	17	32

Fuente: *elaboración propia, datos de encuesta aplicada.*

Como en el caso de los pentecostales evangélicos, los carismáticos llegan a los grupos de oración con una serie de necesidades relacionadas con problemas afectivos, emocionales, psicológicos y de salud, entre otros de carácter familiar y hasta existencial. Aun cuando el motivo de llegada (Cuadro 30) sea, como manifiestan en importante proporción (40.6%), alguna “invitación”, muy pronto perciben en estos grupos un espacio en el cual encontrar solución a una serie de necesidades como las mencionadas de las que, inclusive en ocasiones, no percibían conscientemente. Así, búsqueda de sanidad, búsqueda de consuelo, de orientación, de Dios, expresan las motivaciones más usuales con que justifican su llegada a la comunidad.

Cuadro 30
Grupos carismáticos
MOTIVO DE LLEGADA AL GRUPO:

Ocupación actual	Independencia n° (%)	Ate-Vitarte n° (%)	TOTAL N° (%)
Invitación	6 (40.0)	7 (41.1)	13 (40.6)
Búsqueda de sanidad	3 (20.0)	3 (17.6)	6 (18.8)
Búsqueda de Dios	3 (20.0)	2 (11.8)	5 (15.6)
Busqué paz consuelo	0	2 (11.8)	2 (6.3)
Pertenencia a parroq.	0	2 (11.8)	2 (6.3)
Búsqueda orientación	0	1 (5.9)	1 (3.1)
Búsqueda comunidad	3 (20.0)	0 (00)	3 (9.4)
Total:	15	17	32

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Los carismáticos deciden pertenecer a sus grupos de oración (Cuadro 31) cuando perciben que, en efecto, hay una positiva y real solución a las cuestiones insatisfechas en su vida personal, familiar y religiosa. La respuesta “me gustó” sintetiza una serie de percepciones en el carismático que no pueden ser fácilmente verbalizadas pero que reflejan satisfacción emocional, psicológica, espiritual, física, familiar, entre otras.

Cuadro 31
Grupos carismáticos
DECISIÓN DE PERTENECER:

Ocupación actual	Independencia n° (%)	Ate-Vitarte n° (%)	TOTAL N° (%)
Descubrí a Dios	2 (13.3)	6 (31.6)	8 (23.5)
Me gustó	11 (73.3)	4 (21.1)	15 (44.1)
Encontré salud	1 (6.7)	3 (15.8)	4 (11.8)
Hubo cambio personal	0	2 (10.5)	2 (5.9)
Recibí responsabilidad	0	2 (10.5)	2 (5.9)
Otro (perdone, paz)	1 (6.7)	2 (10.5)	3 (8.8)
Total:	15	19	34

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.



SEGUNDA PARTE
DEL GRUPO AL INDIVIDUO

CAPITULO 5
DEL GRUPO AL INDIVIDUO I:
EL CENTRO APOSTÓLICO Y MISIONERO “RÍOS DE AGUA VIVA” de S. J. de L.
CARISMA vs. INSTITUCIÓN.

5.1 Una historia del proceso social del CAMRAV de SJL.

Comprender el sentido que para los pentecostales y carismáticos tiene el tipo de experiencias, prácticas y creencias sobre las que fundan sus conceptos y nociones sobre si mismos, sobre sus personas y sobre el mundo social del que forman parte supone, en primer lugar, conocer los contextos sociales en cuyo marco empieza la transformación religiosa de sus vidas personales. Con el doble propósito de reconstruir los aspectos esenciales de la historia del grupo investigado, el *Centro Apostólico y Misionero a las Naciones Ríos de Agua Viva*, CAMRAV, y de procurar conocer su naturaleza socio religiosa fundamental, haremos un recuento de los principales procesos organizacionales y religiosos seguidos desde sus orígenes que concluyeron en la configuración de la actual iglesia pentecostal. Hubieron de darse una serie de condiciones y transformaciones en la organización, ideología, doctrinas y prácticas de esta iglesia para que se constituyera en un grupo altamente espiritualizado, escenario de las experiencias individuales y personales en que se basa nuestro estudio. Es de vital importancia situar las experiencias y relatos personales que presentaremos mas adelante en el contexto social y religioso de su producción, es decir, en el de la iglesia CAMRAV.

Experiencias individuales, procesos de construcción de nociones de persona, percepciones sobre el cuerpo y si mismo, constituyen procesos universales en todo contexto y circunstancia; son parte de la vida social e individual universal. Sin embargo, experiencias, nociones y percepciones como las que se analizan en este estudio, solo se producen en el contexto de un grupo religioso sumamente espiritualizado, es decir, con un sistema religioso cuyos elementos predisponen, favorecen, coadyuvan, modelan, condicionan su producción. Un grupo cuyas representaciones colectivas estén basadas en símbolos cuyos significados remitan a realidades “espirituales”, es decir, un grupo cuya “subjetividad” sea predominantemente de carácter religioso y místico. Tal es el “clima” vivido en el contexto de un grupo pentecostal, pero no en todos ellos. Procuraremos mostrar, a partir de nuestro caso, cómo es que se va constituyendo un grupo en ese núcleo humano capaz de desarrollar un universo subjetivo de características favorables a las experiencias religiosas espiritualmente intensas. Veremos cómo se va transformando un grupo religioso que desde sus orígenes decide pertenecer a una organización pentecostal mayor, “sometiéndose” a unos reglamentos, estatutos y normas que no son los suyos y que le van a limitar el desarrollo de una identidad

religiosa propia, hasta convertirse en un grupo pentecostal autónomo con un modelo religioso que favorecerá esa subjetividad, espiritualidad y cultura centrados en la persona y sus experiencias individuales.

Nos centraremos principalmente en la iglesia CAMRAV, por ser a la que pertenecen la mayor parte de las personas cuyas experiencias describimos y analizamos en este trabajo. Por ello seremos más exhaustivos en su sistema religioso y sus procesos de transformación. Sobre los demás grupos referidos, dos iglesias pentecostales y un grupo de Renovación Carismática Católica, reseñaremos más sucinta y esquemáticamente sus características específicas.

Si en algo se distinguió la antropología social británica fue por su tenaz y sistemático rechazo de la dimensión histórica de los hechos que estudió; tal rechazo, justificado en el contexto de las críticas funcionalistas al evolucionismo cultural y sus inaceptables especulaciones históricas, hoy en día... ya es parte de la “historia” de nuestra disciplina. Sin embargo no se trata de hacer historia por ella misma, sino en tanto ayuda a entender los procesos que han constituido a las instituciones que pretendemos comprender. Así, reiteramos que en esta parte de nuestro estudio describiremos el proceso seguido por la iglesia, no tanto desde sus líderes, de quienes veremos más adelante sus historias personales, sino desde su dinámica institucional interactuando con el protagonismo individual de los actores sociales.

La principal iglesia pentecostal en donde se desarrolló la investigación fue el *Centro Misionero y Apostólico Ríos de agua Viva* (CAMRAV), de la localidad de Zarate, en San Juan de Lurigancho. Es una iglesia que en su relativamente corta historia presenta una serie de cambios y transformaciones en su estructura y organización en la línea de los ampliamente descritos por la sociología de las agrupaciones religiosas. Es una iglesia evangélica pentecostal, surgida en un distrito popular, con una convocatoria popular frente a la cual ha desarrollado un discurso religioso, una simbología sagrada, una ritualidad y una organización capaces de acoger y dar respuesta a quienes acuden a ella en búsqueda del sentido para sus vidas. Veamos las peculiaridades de esta iglesia, en cuanto grupo humano cuya estructura se ha ido transformando hasta constituirse en un espacio social propicio al desarrollo de las capacidades religiosas individuales entre sus integrantes. Solo un grupo de las características que reseñaremos en esta historia podían hacer propicia una religiosidad altamente espiritualizada y centrada en el individuo y su persona, según veremos en el siguiente capítulo.

5.2 Orígenes, desarrollo y cambios sociológicos en el CAMRAV:

Desde luego que existe una historia propia, hecha por la propia comunidad de esta iglesia¹⁶⁵, en la cual se juntan nombres, fechas, direcciones, horas, citas bíblicas, mensajes sagrados, etc. Todo ello sumamente

¹⁶⁵ “Historia de la Iglesia Ríos de Agua Viva. Asambleas de Dios del Perú”, mimeo, CAMRAV, Zarate, 16/04/78. El texto de esta historia (cinco páginas) lo reproducimos como anexo de la Tesis.

útil para darnos una visión del surgimiento de una típica agrupación religiosa pentecostal popular que habrá de pasar por ciertos momentos, fases o modos sociológicos de su constitución, para convertirse en una iglesia que promueve la individualidad, el sentido de persona y re-estructura las nociones de sí más fundamentales entre sus integrantes. Así, desde nuestra perspectiva antropológica, identificamos un complejo proceso de reestructuración sociológica del CAMRAV orientada a la institucionalización de una práctica religiosa centrada en la persona y el individuo pentecostal. Podemos, pues, hacer una lectura sociológica de la historia de esta iglesia distinguiendo los siguientes modelos sociales detectados:

- **Nacimiento de una iglesia pentecostal de raíces étnicas migrantes.**
- **La iglesia se asimila a las Asambleas de Dios del Perú.**
- **Crisis de normatividad con las Asambleas de Dios.**
- **Conflictos ideológicos y doctrinales con las ADDDP.**
- **Renovación pastoral y ruptura con las ADDDP: Nace el CAMRAV**

5.2.1 Nace una iglesia pentecostal de origen migrante.

Como la de muchas iglesias parecidas, la historia del CAMRAV empieza con un pequeño grupo, promovido, impulsado, liderado por un reducido número de líderes cuyo carisma, entusiasmo y experiencia religiosa evangélica convocan a otro número, también corto, de allegados y familiares o vecinos. Empiezan a reunirse en la casa de alguno de ellos y van gestando así una comunidad espiritual que crece poco, pero que se consolida como grupo de alta e intensa confianza e intimidad, condición que la hace vulnerable a sí misma por el clima de “democracia” espiritual que se vive en su seno y que frecuentemente suscita tensiones, reclamos y demandas por la validez y autenticidad de los mensajes que cada uno recibe del Señor. Desde las ciencias sociales se llamaría a este fenómeno, la formación de una “secta”, dado que reúne una serie de “requisitos” sociológicos para poder caracterizarlos de tal modo. No obstante las implicancias etnocentristas de esta parte de la sociología de la religión, la moderna sociología de las “sectas” religiosas ¹⁶⁶ ha desarrollado modelos más actualizados de estos fenómenos religiosos situándolos en perspectivas menos “excluyentes”, menos “euro céntricas” y menos “cristocéntricas” de cómo lo hacía la sociología clásica de las religiones. Sin embargo, desde la perspectiva antropológica asumida en este estudio, preferimos ver este proceso como el de constitución de una comunidad espiritual y emocional, fuertemente cohesionada, con un fuerte control grupal sobre la conducta religiosa de sus miembros y líderes, muy exigente en la lealtad y fidelidad a los principios religiosos del grupo, en búsqueda de afirmar

¹⁶⁶ Cf. Wilson, Bryan, *Sociología de las sectas religiosas*, Ediciones Guadarrama, S.A., Madrid, 1970.

una identidad y legitimidad social y religiosa, y que se irá transformando gradualmente en una organización religiosa más compleja, amplia, “burocrática” e institucionalizada.

Por la avanzada edad y por haber fallecido varios de ellos, no fue posible recoger los testimonios fundacionales de los primeros impulsores de la iglesia, pero se sabe que varios de ellos, de origen provinciano, venían ya de una experiencia evangélica muy intensa en sus lugares de origen. Habiendo concluido sus itinerarios migracionales en el mismo lugar de Lima, en San Juan de Lurigancho, muy lejos de sus tierras natales, familias y amigos, no es difícil pensar en la necesidad que tuvo ese grupo de provincianos de reconstruir su mundo espiritual, desarraigado de sus contextos sociales, culturales y hasta geográficos por la inevitable migración a Lima. Sobre todo si eran evangélicos ya formados y militantes en iglesias organizadas. Se encuentran, se reconocen, se identifican con las mismas necesidades y se organizan. Los comienzos muy modestos, sin local propio, recurren a la espontánea iniciativa de los propios fundadores quienes ofrecen sus propias casas para la celebración del culto y para empezar a construir la iglesia, la comunidad espiritual. Las generaciones actuales de la CAMRAV conocen muy poco de esta historia fundacional de su iglesia; es parte de una historia oral que se remite a aquellos hermanos mayores, los “ancianos” de la iglesia y que, poco a poco, se va perdiendo con ellos. La historia de que dispusimos en esta investigación es parte de una historia escrita no concluida, iniciada en algún momento y cuyo borrador se nos proporcionó. Sin duda cada miembro fundador tiene su propia historia personal, su propio itinerario de conversión cuya memoria le sirve de impulso para formar un nuevo grupo, diferente y que se forja con identidad propia. Probablemente a esto se deba que se distinga entre los testimonios personales de aquellos hermanos fundadores y la historia del CAMRAV. El sentido de la vida de los nuevos miembros de la iglesia “empieza” con el CAMRAV, crisol en el que se transformaran espiritualmente. Por ello hay poca memoria de los historiales de sus fundadores; interesa más el propio grupo en el que empezara *el cambio*. Así, del mito de origen de esta comunidad espiritual, en tanto testimonios de sus fundadores, queda poca memoria, solo lo necesario para saber de dónde vienen, las condiciones en que se formó el grupo pero, sobre todo, para ver en dichos avatares *la voluntad* de Dios, *la predestinación* de un grupo *elegido por Dios* para la continuación de su obra en el mundo, la comprobación de *una profecía* sagrada. Con todo ello, se tiene la confirmación de que cada persona, cada miembro de la iglesia, fue realmente *elegida del Señor* para recibir una nueva vida en el Espíritu en la que Dios tiene contado cada uno de sus cabellos. Es decir, la confirmación del sentido de sus vidas.

“Nuestra iglesia tiene su partida de nacimiento en la primavera de 1977, en que nuestro Hno. Ernesto Becerra, entonces pastor de la Iglesia Corona de Canaán de Vicentelo Bajo, con los miembros de su iglesia, iniciaron servicios evangelísticos en el domicilio de la hermana Soledad Javier de Castro, sito en el Jr. Curaca 425, pero llegado el verano del año 1972, **por la crecienta del río Rímac, se interrumpió la visita de los hermanos de Vicentelo**. Sin embargo el grupo formado en esta Urbanización, siguió adelante con la dirección de la Hna. Eduviges Reyes de Nieves... Al

llegar el invierno de aquel año, nos trasladamos a la casa de los hermanos Nieves en la Av. Gran Chimú 1359. Es aquí donde se nombró la primera Junta Directiva del Grupo... Asimismo se puso como nombre al grupo LUZ y VERDAD. Continuaron las reuniones... hasta el 7 de diciembre de 1976, en que nos trasladamos a este terreno que hemos elegido para la edificación de un gran templo para la adoración de nuestro Buen Dios. El 14 de marzo de 1973, bajo la dirección del Hno. Amador Lázaro, Vocal de la Directiva Nacional de las Asambleas de Dios del Perú, se procedió a la organización oficial del grupo... Luego del mensaje expuesto por nuestro Hno. Lázaro en Josué 17:12-18, se procedió a la elección de la Junta Directiva del grupo... ***Desde la organización del Grupo, hemos visto la mano del Señor, ayudándonos y bendiciéndonos abundantemente, lo que confirma que estuvimos en su voluntad cuando dimos el primer paso de fe...***¹⁶⁷[El subrayado es nuestro].

Con ribetes épicos y mucha perseverancia se formó el núcleo inicial de la iglesia por un grupo de personas migrantes de diversas trayectorias religiosas. Muy pronto se organizan bajo una Junta Directiva, la misma que será el germen de su gradual institucionalización y “burocratización”. Esta primera etapa dura unos siete u ocho años, desde 1971 hasta 1979, en que se afilia, bajo sujeción de reglamentos y estatutos, a las Asambleas de Dios del Perú¹⁶⁸, llegando a ser una de sus iglesias locales.

En los primeros años de su formación en 1971 el grupo tuvo cierto acompañamiento de algunos miembros importantes de las Asambleas de Dios, por lo que fue generándose el vínculo con esta iglesia. Desde 1973 se va discutiendo la posibilidad de afiliación a las Asambleas de Dios, hasta que en su sesión ordinaria del 13 de agosto de 1978, el pastor del grupo pide formalmente a la asamblea reunida que el grupo se afilie, acordándose terminar de pagar el terreno de la iglesia primero para luego proceder a la afiliación, proceso que se inicia un año después¹⁶⁹.

En todo ese lapso desde su formación hasta que se afilia a las ADP el grupo discurre bajo una estructura de organización mínima pero que la va modelando socialmente. Todos los acuerdos se toman en asamblea y todo queda registrado en el Libro de Actas, los pastores y responsables pastorales se eligen en la asamblea, se forman grupos de canalización de la pastoral, se gestiona un terreno para construir el templo, se van constituyendo los ritos de bautismo, se van estableciendo pruebas para la admisión de miembros, se hacen campañas de proselitismo en los parques, se instituyen los ayunos, vigiliyas y jornadas de oración como parte de la espiritualidad de la iglesia, la obligatoriedad de ofrendar diezmos, se hacen paseos que refuerzan la integración del grupo. Es decir, se va consolidando el grupo religioso, todavía pequeño, con unas pocas decenas de miembros que no llegan a treinta personas hacia 1978¹⁷⁰.

Es la fase crucial de constitución de una agrupación de este tipo, desarrollando y cultivando su identidad pentecostal y conformando una comunidad fuertemente cohesionada, pero que, paradójicamente,

¹⁶⁷ “Historia de la Iglesia Ríos de Agua Viva. Asambleas de Dios del Perú”.

¹⁶⁸ Las *Asambleas de Dios* es una de las iglesias pentecostales más antiguas y de mayor difusión en el mundo, suele anexar a grupos pequeños a su organización amplia e institucionalizada bajo cuya denominación funcionan.

¹⁶⁹ Libro de Actas de la iglesia CAMRAV, Zarate, asamblea del 13 de octubre de 1978.

¹⁷⁰ Loc. Cit.

encuentra en los conflictos y tensiones, uno de sus mecanismos de regulación y de afirmación de la autoridad e integración:

“El mismo hno. Nieves, secretario de la iglesia fundante presentó [ante la asamblea extraordinaria] varios cargos contra el Hno. Víctor Peña, considerados graves, como: el posponer el Bautismo en agua, inasistencia a la Iglesia y falta de comunicación con los miembros, y pide la solución a todo esto...”

“Hno. Walter Domínguez: agradece a Dios por la reunión y luego dice: que se necesita mayor sinceridad de parte de los hnos. mayores y del pastor, que nota indiferencia hacia la juventud de parte del pastor...”

“Hna. Delia Terry: ...pide que se dé a conocer mejor la doctrina de la organización [para evitar estos conflictos]...”

“Hno. Pablo Zamora... manifiesta que hay acusaciones hechas desde el púlpito que afectan la moral de los miembros; añade que conforme al reglamento se de por finalizada esta situación...”

“Hna. Flor de María Onofre: manifiesta que es de todos el error, pero innegable que hay problemas; por lo tanto la junta debe analizar con mucho cuidado todas las quejas para no dejar avanzar el mal...”

“H. Juan Domínguez: también solicita mayor comprensión entre el pastor y la juventud”.

“Hna. Eduviges de Nieves... recalca que el Hno. Pastor deje su cargo para dar lugar al avance de la obra”.

“Hno. Pablo Zamora: Observa que no se menciona que [el pastor] le califico de espíritu de demonio...”.

“Hna. Soledad Javier: lamenta lo que sucede. Tantos cargos y discusiones parece una constitución publica y no una reunión Cristiana... que rápidamente se haga un arreglo”¹⁷¹.

Una de las principales características de grupos de este tipo es la frecuencia con que se suscitan los conflictos, tal como acabamos de ver y como seguiremos viendo luego. Pero, ¿cómo entender esta tensión en un grupo de tanta cohesión espiritual? No se trata del conflicto por él mismo, en gran medida se trata de la confrontación de las convicciones personales de cada integrante en que su vida personal esta siendo regida por Dios y que es a él a quien le envía señales, mensajes, visiones, advertencias, etc. y que, en determinado momento, considera que es el portador de la voluntad divina para el grupo. Los conflictos se suscitan por diversos motivos, generalmente cuando los actos y conductas de los miembros del grupo son interpretados en el marco de esta sujeción a la voluntad divina. Todos los actos, “buenos”, “correctos”,

¹⁷¹ Libro de Actas de la iglesia CAMRAV, sesiones extraordinarias del 18 de febrero y del 11 de marzo de 1979, respectivamente. Dichas sesiones estuvieron dedicadas a discutir el problema suscitado con el pastor y a decidir su permanencia en la dirección de la iglesia.

“malos”, “incorrectos”, “funcionales”, “administrativos”, etc. caen dentro de esa común necesidad de interpretación sagrada de los mismos, en relación con la voluntad de Dios.

Podríamos resumir y señalar las características que presenta esta fase constitutiva de la iglesia CAMRAV:

- Aparece como un grupo de personas de diferentes orígenes pero con una común necesidad espiritual, social y cultural, que encuentran y descubren mutuamente en la misma localidad urbana.
- Funciona inicialmente en casa de alguno de los miembros hasta la gestión, financiamiento y construcción de su propio local de culto y congregación. El proyecto del templo propio es un factor de cohesión que aglutina los intereses de los miembros.
- Se crean, aplican y fortalecen los mecanismos de control de la disciplina de la comunidad en base al sistema de reuniones periódicas en las que se discuten los problemas comunes, se interpretan grupalmente y a la luz de los mensajes bíblicos.
- Es una etapa de búsqueda de identidad y legitimación religiosa y social expresada en los deseos manifiestos de afiliación a una iglesia amplia y reconocida, así como de establecer contactos legales con las instituciones públicas de la localidad (municipio, comisaria, etc.).
- Paradójicamente a lo que se piensa de iglesias como el CAMRAV, en todo el registro oficial del Libro de Actas, no aparece mención a conflictos con la Iglesia Católica, tanto como grupo o a nivel de miembros individuales. En esta fase constitutiva la preocupación mayor parece ser la consolidación de una organización, cuya identidad evangélica se va construyendo paso a paso.

5.2.2 La iglesia se asimila a las Asambleas de Dios del Perú.

Un aspecto importante de esta primera fase es un largo proceso de afiliación a las Asambleas de Dios del Perú. Las Asambleas de Dios provienen del movimiento espiritual ocurrido en USA a fines del S.XIX, que dio origen al pentecostalismo y que se inició en la Escuela Bíblica de Topeka, Kansas, en donde un grupo de estudiantes experimentó el llamado bautizo en el Espíritu acompañado de la glosolalia. Como muchos otros movimientos carismáticos, este surge en respuesta a la extremada institucionalización y “frialdad” de las iglesias establecidas, promoviendo un culto muy dinámico basado en la recepción de los “dones” espirituales. Desde Topeka, el movimiento se expande por diversas ciudades y estados norteamericanos (Los Ángeles, Chicago, New York, etc.). Las Asambleas de Dios es una de las primeras federaciones que desde 1914 aglutinó a los múltiples grupos que surgieron bajo el impulso de este

movimiento espiritual, asociándose bajo la dirección de algunos líderes carismáticos¹⁷². Pone énfasis en el trabajo *misionero* y la *predicación del evangelio*. Sobre la llegada al Perú de las Asambleas de Dios se sabe que en 1922 llegó la familia Barker, la cual formó el primero grupo peruano de inspiración pentecostal que posteriormente sería la primera comunidad afiliada a las Asambleas de Dios¹⁷³. Más adelante, en 1928, llegaron oficialmente al Perú unos misioneros de esta congregación para instalarse en Caraz difundiendo el pentecostalismo en Huaraz¹⁷⁴. El Callejo de Huaylas y zonas aledañas, de la sierra de Ancash, en el norte del Perú, fue el escenario de la actividad de los primeros misioneros de las Asambleas de Dios. Para mayor detalle, el establecimiento de las Asambleas de Dios en el Perú se produce

“El mismo año que se establecía la Guardia Republicana. Un año antes que se creara la Guardia Civil. Un lustro antes que circulara el primer ómnibus en la ciudad de Lima... y cuando tenía solo 228,740 habitantes... [sus primeros] misioneros llegaron al puerto del Callao que solo contaba con 52,843 habitantes en el año 1919... Se embarcaron al puerto de Chimbote con dirección a Macate... distrito de la provincia de Huaylas. [tras un] penoso viaje por tierra... arribaron cansados y maltratados por el camino agreste... Así empezaron con la sublime misión de evangelizar a los pueblos del Perú”¹⁷⁵.

Entre los fundadores de la iglesia CAMRAV se encontraban antiguos miembros o simpatizantes de las Asambleas de Dios del Perú, por lo que desde un principio se mantuvo relaciones con esa organización pentecostal. Las *Asambleas de Dios del Perú* es la filial peruana de las *Asambleas de Dios* que, como indicamos, agrupa a las iglesias evangélicas que afirmando coincidencia con sus principios doctrinales pentecostales se adhieren a sus estatutos y reglamentos. Al menos uno de los miembros fundadores, más influyentes, del CAMRAV proviene de una de esas primeras familias huaracinas convertidas al pentecostalismo en esa tapa misionera de las Asambleas de Dios en el Perú. Esto parece explicar la cercanía que el CAMRAV tuvo desde sus inicios en Zarate con las Asambleas de Dios, la cual hizo una especie de acompañamiento informal que fue gradualmente consolidándose hasta la afiliación total al cabo de algunos años. Esta cercanía con las Asambleas significó que fueran adquiriendo algunos de sus rasgos como iglesia pentecostal independiente. No se afiliaron sino hasta tener un grupo en proceso de consolidación, no solo sociológicamente como grupo organizado, sino doctrinal y espiritualmente. Según el nombre dado a la iglesia, *Centro Misionero a las Naciones* “Ríos de Agua Viva”, esta se considera misionera y evangelizadora, particularmente de la familia y de la juventud. Empezando por las familias del

¹⁷² Cf. Hollenweger, Walter, *El pentecostalismo. Historia y doctrinas*, Editorial La Aurora, Bs. As. 1976, pp. 7-11.

¹⁷³ Datos proporcionados desde la pag. Web de la Iglesia, <http://lasasambleasdediosdelperu.org/articulos/nuestrahistoria.html>

¹⁷⁴ Kessler, Juan, *Historia de la evangelización en el Perú*, El Inka S.A., Lima, 1987, p. 347.

¹⁷⁵ Huamán, Santiago, *La primera Historia del movimiento pentecostal en el Perú*, Editorial El Gallo de Oro, Lima 1982, pp. 42-43.

Perú la iglesia dice proyectarse a las naciones del mundo. Justamente dos grandes murales presiden el lugar central del templo y en ellos se hace alusión a esa identidad proclamada.



Uno de los murales muestra al planeta en la vista del continente americano ardiendo desde la parte central de Sudamérica; “esa es nuestra proyección que desde el Perú tiene que llegar al resto de América y después al mundo entero”¹⁷⁶. El otro representa al mundo entero “cubierto” por la Palabra de Dios, “que ha de correr como Ríos de Agua Viva” por todo el mundo... desde zarate.

Dos rasgos se destacan de esta simbología y que tienen relación con la influencia recibida de las asambleas de Dios: *la misión y la evangelización*. Desde sus primeros momentos el CAMRAV fue forjándose en estas ideas que culminan, inicialmente, en el nombre que se le da al grupo, enfatizando el hecho de ser un “centro de misión a las naciones”, y luego en su organización y funcionamiento orientado al trabajo misionero como tal. Los primeros años serán de afirmar estas ideas, aun cuando no hayan desarrollado propiamente labor de misión desde un principio. Es un primer proceso de adherir la “visión y misión” de las Asambleas de Dios del Perú, que plantean “alcanzar a nuestro país y el mundo con el Evangelio integral... para la edificación del Reino de Dios... para formar bíblica y doctrinalmente el carácter de todo creyente... [y] Ser una Iglesia bíblica, llena del Espíritu Santo”¹⁷⁷. No obstante no estar afiliada a las Asambleas, el CAMRAV ira recibiendo “extraoficialmente” su influjo espiritual, ideológico, doctrinal y pastoral, el cual ira creando las condiciones para su adhesión definitiva. Cuando esta se produce el CAMRAV tiene ya como parte de su identidad, varios de los principios básicos establecidos en los Estatutos de las Asambleas de Dios del Perú, como por ejemplo:

“promover la adoración en espíritu y en verdad y el servicio a Dios; promover la santidad y el compañerismo; enseñar y animar a los creyentes a ser bautizados con el Espíritu Santo, de manera que puedan evangelizar el mundo con el poder del Espíritu Santo y la manifestación de señales sobrenaturales, entrando en una nueva dimensión en su relación con Dios, y permitiendo la obra

¹⁷⁶ Entrevista al pastor Carlos O.

¹⁷⁷ *Asambleas de Dios del Perú*, Misión y Visión. <http://lasasambleasdediosdelperu.org/articulos/visionymision.html>

plena del Espíritu Santo expresada en el fruto, los dones y los ministerios para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a un varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo”¹⁷⁸.

En las diversas reuniones de la CAMRAV ira apareciendo el tema de la afiliación como parte de la discusión interna, pero se ira postergando año tras año. En realidad desde la fundación del grupo en 1973 se acordó la afiliación, pero esta no se producirá sino hasta 1978. Según el Acta de fundación de la iglesia “Ríos de Agua Viva”,

“En la urbanización Zarate, distrito de San Juan de Lurigancho, provincia de Lima, a los catorce días de marzo de milnovecientos setentitres, siendo las nueve de la noche, reunidos los creyentes en Cristo... **bajo la presidencia del Reverendo Amador Lázaro, vocal de la Junta Directiva Nacional de las Asambleas de Dios del Perú**, y lugar del mensaje expuesto basado en Josue 17: 12-18 y después de haber buscado en oración la dirección del Padre Celestial, se acordó organizar el grupo local de las Asambleas de Dios de esta urbanización... Enseguida se procedió a elegir la Junta Directiva que deberá regir los destinos del grupo, guiarlo... Finalmente **se acordó afiliarnos a las Asambleas de Dios del Perú**, cuyos principios de doctrina practicamos, rigiéndonos por la Constitución Eclesiástica y el Reglamento Local...”¹⁷⁹ [los subrayados son nuestros].

En su proceso de afirmación y consolidación como iglesia naciente, fue sumamente importante y hasta fundamental la cercanía y relación mantenida con las Asambleas de Dios del Perú, pues ella sirvió como “catalizador” de los elementos sociológicos, doctrinales, espirituales e individuales que concurrieron en la formación del grupo. En lo pastoral, apoyó con sus pastores en los primeros momentos de creación del grupo. En lo doctrinal, al orientarla según sus fundamentos y dogmas doctrinales, reforzó las bases pentecostales de su espiritualidad; contribuyó a la identificación con los principios cristianos proclamados en los Estatutos y Reglamentos de las Asambleas de Dios, asumiendo uno de los estilos pentecostales más clásicos entre los evangélicos. En lo administrativo, sirvió de soporte a la naciente organización creándole un medio social y organizativo de referencia, asociándola especialmente a un modelo de estructuración grupal basado en un principio de autoridad establecido jerárquicamente, al que sometían los conflictos mas o menos graves surgidos.

5.2.3 Conflictos normativos y jerarquicos con las Asambleas de Dios.

Si bien la vinculación del CAMRAV a las Asambleas de Dios fue importante para su consolidación como iglesia, con una doctrina, espiritualidad, práctica ritual, organización e identidad pentecostal definida, gradualmente, a medida de su mayor actividad, crecimiento numérico y bajo el influjo de nuevas doctrinas

¹⁷⁸ *Asambleas de Dios del Perú*, Estatutos y Reglamentos, Capítulo I, De la declaración constitucional, <http://lasasambleasdediosdelperu.org/articulos/estatutoyreglamento.html>

¹⁷⁹ *Libro de Actas* del CAMRAV, “Acta de Fundación”, Zarate, 14 de marzo de 1973.

y movimientos de renovación, empezará a entrar en conflicto, no solo de autoridad sino de principio doctrinal que conducirán inevitablemente al cisma y separación. Los pastores del CAMRAV entran en discrepancias con los de las Asambleas, a causa de nuevas ideas introducidas por otros agentes religiosos; algunos miembros de la iglesia entran en conflicto con sus demás hermanos espirituales a causa de ciertos hechos ocurridos entre ellos y por el modo en que son evaluados por las autoridades de la iglesia. Por su parte también los hermanos más jóvenes provocan discrepancias entre los mayores a causa de los estilos más juveniles y modernos de su espiritualidad. Una serie de discrepancias irán surgiendo, todas ellas ligadas a la manera en que se norman las relaciones, las conductas, las creencias y las practicas culturales en el CAMRAV.

Sociológicamente previsible, este proceso y crisis son consecuencia natural de la discrepancia surgida entre dos formas de organización que quieren, cada cual, imponer su autonomía, jerarquía y hegemonía sobre la otra. Un sistema de normas y de reglas que entra en conflicto con otro sistema alternativo y renovado; discrepancias de reglas frente a las cuales los actores sociales deben inevitablemente optar por una de ellas. Una organización que no se corresponde ya más con un sistema de reglas obsoleto que ha visto vulnerada su capacidad de normar las relaciones entre los miembros del grupo y la jerarquía que los rige, así como con sus principios y valores morales y espirituales.

La teoría de los *sistemas de reglas* permite establecer una perspectiva de análisis de los procesos de cambio social, grupal, institucional, en la que ni tan solo el *actor social*, en un extremo, es responsable de las fuerzas de transformación normativa ni, desde el otro extremo, es tampoco un mero agente pasivo, sometido a la estructura y sistema sociales sin mayor capacidad de intervención¹⁸⁰. Más allá de la simple visión rígida de la relación “actor-estructura”, lo que permite ver el proceso del cambio es la relación “actor - dinámica del sistema”, en la que los agentes humanos, sean individuos, grupos organizados, etc.,

*“they are active, often creative forces, shaping and reshaping social structures and institutions and their material circumstances. They thereby change, intentionally and unintentionally (often through mistakes and performance failures), the conditions of their own activities and transactions”*¹⁸¹

Es decir, la dinámica de un sistema social supone que, de manera intrínseca, los individuos, en tanto actores y agentes, no solo portan reglas sino que también las producen, interpretan, implementan, reformulan y, lo más importante en nuestro análisis de la CAMRAV, luchan por mantener, reproducir y legitimar sistemas particulares de reglas¹⁸². Es decir, en los conflictos y luchas dentro de un sistema social,

¹⁸⁰ Burns, Tom; Flam, Helena: *The shaping of social organization. Social rule system theory with applications*, SAGE Publications Ltd., London and New Delhi, 1990, pp. 1-2.

¹⁸¹ Op. cit, p.2.

¹⁸² Loc.cit.

deben considerarse como parte de los mismos, las disputas por las normas, leyes, principios organizativos y sistemas de reglas del grupo u organizaciones confrontadas. Los conflictos y contradicciones surgidos en la vida social, en los grupos, instituciones o sociedad, deben ser vistos como consecuencia de “intersecciones de múltiples sistemas de reglas” y de cambios en ellos, así como las acciones de los agentes sociales que introducen, desarrollan o cambian los sistemas de reglas sociales. Para algunos actores o agentes, el objetivo será mantener las reglas vigentes, para otros, transformarlas según nuevos intereses¹⁸³.

Con ayuda de este apretado resumen del modo en que interactúan individuos, grupos, normas y conjuntos de normas en el marco de una organización, podemos analizar el proceso seguido por el CAMRAV en su independización de las Asambleas de Dios en esta segunda etapa de su historia como iglesia pentecostal.

Al menos tres tipos de conflicto irán surgiendo a lo largo de esta etapa de la historia del CAMRAV: conflictos de *administración y autoridad*, conflictos *ideológicos doctrinales* y conflictos *rituales*. A nivel *administrativo y jerárquico*, era potestad de la autoridad jerárquica de las Asambleas de Dios, opinar, dirimir, sancionar y participar en todas las acciones derivadas de faltas de conducta, conflictos y trasgresiones de las normas y principios establecidos por los Estatutos y reglamentos. Ciertamente lo habitual era que se recurriese a la primera instancia de resolución de conflictos en la propia iglesia y con sus propios mecanismos de asambleas, consejerías, autoridad pastoral, etc.; pero cuando la magnitud de lo sucedido trascendía estos niveles de control, se recurría a las instancias de las Asambleas de Dios. Así fueron surgiendo discrepancias en el modo de resolver estos conflictos, entre quienes sostenían que bastaban los sistemas de normas propios sin que interviniesen “los de la cobertura” con las suyas propias. Por “cobertura” se referían a los miembros de la Asamblea de Dios, en alusión a que la iglesia estaba bajo sus reglas y normas.

En el Libro de Actas del CAMRAV quedó registrado un incidente entre hermana y el pastor que confrontó la autoridad de la iglesia con la de las ADDDP, resolviéndose con mucha tensión y a favor de las ADDDP, poniendo en evidencia la superposición de dos sistemas de normas en la resolución del conflicto. La hermana presentó a la asamblea una carta quejándose por un “incidente” en el que afirmaba “haber sido ofendida [en] su honor y pudor” por el pastor por lo que se vio obligada a aplicarle unas bofetadas. En este caso el conflicto se resolvió con intervención del Presbiterio Regional de las ADDDP la cual opinó por la sanción a la infractora, primando el hecho de que el “agraviado” fue el pastor quien, según las normas del Presbiterio, tiene prerrogativa de respeto. En tal sentido la Junta Directiva del CAMRAV se vio obligada a sancionar a la Hermana suspendiéndola por 30 días¹⁸⁴. Las discrepancias persistieron bajo la autoridad vigilante de las ADDDP sobre el funcionamiento del CAMRAV, sobre todo en el control y fiscalización de

¹⁸³ Op. cit, pp. ix-xi.

¹⁸⁴ Libro de Actas del CAMRAV, sesión del 27 de junio de 1979, Zarate, S.J.deL.

los procesos de toma de decisiones importantes como la elección de los pastores y de las juntas directivas, pero especialmente en el cumplimiento de los reglamentos y normas de las ADDDP:

“En acto seguido **se entregó la dirección de la Asamblea al Hno. Juan López, Presbítero de la Región quien dio ciertas pautas y aclaraciones conforme al Reglamento de las asambleas de Dios del Perú.** Se presentó como agenda: elección pastoral y nueva Junta Directiva [del CAMRAV]”¹⁸⁵ [el subrayado es nuestro].

Esta superposición de dos instancias normativas para dirimir y sancionar los casos de faltas a las normas de disciplina en el grupo persistió en medio de numerosas presiones y tensiones, generándose una ambigüedad normativa en la dirección y administración de la iglesia que termina enfrentando a los hermanos entre sí como a estos con las instancias superiores de las ADDDP. Así se deduce del conflicto surgido entre la Junta Directiva de la iglesia y la Junta Directiva del Presbiterio de las ADD, en torno al cuestionamiento hecho al pastor de la iglesia por parte de un grupo de miembros descontentos.

“El pastor Hno. Neri Ariel Alva informa sobre reuniones sostenidas con la Junta Directiva del Presbiterio de la Region Lima Este, en el cual le señalaron que habían sido informados de que muchos miembros de la iglesia no estaban de acuerdo con la administración, indicándole además que habían recibido una carta del Hno. Marcial Salazar, miembro que se encuentra disciplinado y que había recibido informaciones verbales sobre un supuesto malestar general. El pastor indicó que tales observaciones fueron debidamente aclaradas ante la Junta Directiva, pero que ellos estimaron conveniente dialogar con la Junta Directiva de la iglesia... [en su intervención] El Hno. Francisco Nieves manifestó que era lamentable que antes de un año la iglesia tenga este problema con el Presbiterio, que nunca antes había ocurrido. (...) haciendo mención a que él había atravesado por una etapa difícil y que la Junta Directiva no lo había socorrido”¹⁸⁶.

Este conflicto persistió y ahondó la contradicción entre los sistemas normativos que regían la iglesia, contribuyendo así a la agudización de las tensiones entre el CAMRAV y las ADDDP, que conducirían a la ruptura final con las Asambleas de Dios. Nuevamente el Libro de Actas da cuenta de estas tensiones en las que las ADDDP intentan imponer su autoridad a la iglesia pero con mucha resistencia de parte de sus miembros. La violencia verbal entre los pastores es correlativa a la violencia vivida por el país en aquellos años de violencia subversiva: se profieren entre ellos adjetivos de “terroristas espirituales”, “rebeldes”, “violentistas”, entre otros.

“El Hno. Pastor nuevamente interviene... manifestando que es conveniente **que el Presbiterio Regional se haga presente y aclare a la iglesia lo que... está sucediendo, porque la junta Directiva lejos de buscar dialogo, nos esta enfrentando, parcializándose con el pastor,** en tal

¹⁸⁵ Libro de Actas del CAMRAV, Asamblea general extraordinaria, 15 de noviembre de 1987, Zarate, S.J. de L.

¹⁸⁶ Libro de Actas del CAMRAV, Asamblea general ordinaria, 18 de diciembre de 1988, Zarate, S.J. de L.

sentido formula su pedido; el Hno. F. Chuquillanqui manifiesta que **a todas luces la actitud del Presbiterio es errada y atropella a la iglesia**¹⁸⁷.

El conflicto duró aproximadamente tres años (1987 – 1990) y culminó transitoriamente con el nombramiento de un nuevo pastor, pese al descontento dentro de la iglesia con esa decisión del Presbiterio de las ADDDP por considerar que era una imposición autoritaria. La contradicción normativa que está en el fondo de los conflictos entre la iglesia y las Asambleas de Dios se resume en un descontento e insistencia en que es la propia iglesia la que debería resolver sus propios asuntos internos “de acuerdo a sus Estatutos y Reglamentos”¹⁸⁸.

5.2.4 Crisis de autoridad y transición a la autonomía institucional.

A la situación de conflictos normativos y de autoridad entre la iglesia y las ADDDP, en los años siguientes habrá de sumarse otros cambios importantes que agudizarán más las tensiones entre ambas: los conflictos de orden **ideológico y doctrinal**. Estos serán los que conduzcan al CAMRAV al cisma definitivo con las ADDDP. Ya no solo se disputarán o confrontarán diferentes reglas administrativas y de gobierno sino que, detrás de estas, aparecerán confrontadas con las tradicionales de las ADDDP nuevas concepciones ideológicas y doctrinales, así como nuevas formas de la práctica ritual en el CAMRAV.

En 1995 se produce una muy complicada elección de un nuevo pastor para la iglesia el cual será, finalmente, el promotor de una serie de innovaciones doctrinales que serán abiertamente cuestionadas por la jerarquía de las ADDDP. Las pugnas por imponer los reglamentos de la ADDDP en la elección de los pastores, serán en realidad, las pugnas por impedir que se desarrollen esas nuevas y “heréticas” ideas que se empiezan a formular entre los miembros de la iglesia.

Dicha designación pastoral se prolongó por casi diez meses (de diciembre de 1994 a setiembre de 1995) en siete Asambleas Generales Extraordinarias y con participación de las autoridades de las ADDDP. Fue un largo periodo de reuniones, votaciones, impugnaciones, y cuestionamientos que fueron frustrando y dilatando la elección del nuevo pastor, tal como se aprecia en el siguiente incidente:

“...el representante del Presbiterio [Regional de las ADDDP], por su poco conocimiento acerca de los procedimientos [electorales]... declaró frustrada la elección del pastor... y señalaron que se convocaba a una [nueva] Asamblea de la IRAV... [para] resolver cualquier incidente y coordinar las elecciones para una nueva [fecha]... Ante la protesta de algunos miembros [del CAMRAV]”¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Libro de Actas iglesia CAMRAV, Asamblea general Extraordinaria, 23/04/89, Zarate, S.J. de L.

¹⁸⁸ Loc. Cit.

¹⁸⁹ Libro de Actas, iglesia CAMRAV, Asamblea de Elecciones Pastorales de la Iglesia Ríos de Agua Viva, domingo 28 de mayo de 1995.

Dichas protestas eran reprimidas y desautorizadas por las ADDDP que, pese a su posición empoderada tuvo que aceptar la elección de un pastor propuesto por el CAMRAV, con lo cual se abre el camino a los cambios doctrinales, ideológicos, culturales y organizativos que transformaron radicalmente la espiritualidad de esta iglesia. Reelegido sucesivamente desde 1995, el Pastor Samuel Arboleda Pariona¹⁹⁰, se convirtió en una de las figuras más representativas de los cambios y modernización en el evangelismo pentecostal peruano. Convertido en una figura pública, Arboleda tiene seguidores, críticos así como detractores, a causa de sus reinterpretaciones teológicas de los principios doctrinales sobre la sucesión apostólica contenidos en el Nuevo Testamento. Según él lo afirma es parte de la línea apostólica establecida por Jesucristo en los comienzos del Cristianismo.

Desde la perspectiva de nuestra investigación el objetivo no es estudiar el liderazgo carismático del pastor Samuel arboleda, ni la veracidad de sus planteamientos ni la validez de las objeciones que se le ha hecho a sus planteamientos teológicos. Tampoco es nuestro objetivo estudiar los conflictos dentro del evangelismo pentecostal en torno de las revolucionarias innovaciones promovidas por este pastor evangélico. Nuestro propósito es destacar el efecto producido por el movimiento espiritual, del que forma parte la iglesia y sus líderes, dentro del pentecostalismo. Dicho movimiento ha tenido un enorme importante impacto social y cultural en el modo en que los miembros de la iglesia CAMRAV redefinen sus personas y sus concepciones acerca de sí mismos y de sus sistemas de creencias.

5.2.5 Renovación pastoral espiritual y ruptura con las ADDDP: Nace el CAMRAV.

Una vez proclamado como nuevo pastor para el periodo 1995-1999, Samuel Arboleda presenta su “Plan de Trabajo Pastoral”, titulado “Visión y Plan de Acción Pastoral para la Iglesia Ríos de Agua Viva” o “Una perspectiva de la misión pentecostal hacia el siglo XXI”, exponiéndolo ante la Asamblea “dentro de una perspectiva de renovación” siendo “aprobado por unanimidad”. En su presentación el pastor “señaló que su visión pastoral *de parte de Dios* es: desarrollar un centro misionero a las naciones, teniendo como meta la de llegar a ser mil miembros para su gloria”¹⁹¹. La idea era hacer del CAMRAV, la Iglesia de la familia y la juventud. El plan pastoral fue objeto de muchos elogios entre los hermanos de la iglesia, considerándolo “histórico por sus proyecciones” de cambio. El pastor finalizó su presentación “pidiendo a los miembros de la congregación de la iglesia máxima consagración y plena confianza en el Señor de la mies indicando la cita de Efesios 3:20-21”¹⁹².

¹⁹⁰ Samuel Arboleda es muy conocido en el medio evangélico pentecostal por haber impulsado cambios en la doctrina pentecostal a nivel nacional. Es el actual pastor, líder y “Apóstol” del CAMRAV.

¹⁹¹ Libro de Actas, iglesia CAMRAV, Primera Asamblea Ordinaria de la iglesia Ríos de Agua Viva, domingo 21 de enero de 1996, Zarate, S.J. de L.

¹⁹² Loc. Cit.

En esa “perspectiva de renovación” pastoral el nuevo plan enfatizó la “promoción de los ministerios básicos” entre los miembros de la iglesia, una especial atención a la niñez y a la juventud de la iglesia, creación de ministerios especiales dedicados a la familia y a la mujer, a las relaciones humanas, implementación del discipulado para el ministerio de desarrollo eclesial, evangelización y misión fuera de la iglesia, música y alabanza, renovación espiritual de los hermanos, creación de una escuela ministerial de líderes y de “obreros locales”, escuela para misiones, entre otros.

¿En qué radicó la diferencia de este modelo pastoral respecto del que orientó la relación de la iglesia con las ADDDP? El anterior modelo pastoral estuvo basado en la enseñanza doctrinal, la predicación y evangelización misionera, el culto o liturgia tradicional, la necesidad de mantener el orden institucional o sujeción a las ADDDP mediante la reglamentación estatutaria, entre otras acciones y lineamientos que incluían algunas, sino varias, de las “novedades” del nuevo plan. La diferencia radicó en, al menos, cinco vitales aspectos que fueron decisivos para la renovación de la iglesia:

- En primer lugar, fue un plan que interesó, involucró e integró a toda la membrecía de la iglesia y que le dio su apoyo unánime, con lo cual empezó una gradual superación de las diferencias y discrepancias internas;
- En segundo lugar, se trató de un plan pastoral que, a diferencia del anterior de las ADDDP, enfatizó la *persona*, el *individuo* mediante una especial orientación de las actividades en la que se personalizaron los protagonismos dando un mayor reconocimiento a las acciones individuales. Se formaron líderes, especialmente instruidos para la predicación, se asignó responsabilidades a personas que no habían antes gozado de tales muestras de confianza.
- En tercer lugar, la actividad intensa de todos, el reconocimiento y gratificación individual experimentada, generó un sentimiento de renovación y un clima de mayor espiritualidad que fue interpretado como manifestación del Espíritu Santo expresada en el “afloramiento” de “dones” o “carismas” entre los miembros, especialmente los jóvenes.
- En cuarto lugar el éxito espiritual que significó todo este clima de cambios en la iglesia reforzó la convicción de que su líder y pastor estaba realmente imbuido de un “gracia” especial derivada de su condición de “discípulo” y “profeta” de Cristo.
- Finalmente, la iglesia empezó a estar menos implicada en asuntos reglamentarios, estatutarios y jurisdiccionales con las ADDDP; las confrontaciones persistieron hasta que se produjo la separación, pero la iglesia desarrollo una mayor dimensión espiritual.

Así, pues, el CAMRAV configuró vertiginosamente un movimiento de renovación espiritual que fue despertando la preocupación de los líderes de las ADDDP, por lo que simultáneamente a esta “efervescencia” renovadora se siguió discutiendo la “plena vigencia de los nuevos Estatutos y Reglamentos

[de las ADDDP] y el nuevo esquema orgánico de la IRAV”. Esta insistencia en la adecuación de los Estatutos y Reglamentos a los de las ADDDP era, en el fondo, un intento de controlar el potencial innovador del nuevo plan de trabajo pastoral en el CAMRAV.

Para los propios miembros de la iglesia CAMRAV el balance y aprobación de su línea pastoral fue siempre positivo, renovándose año tras año la confianza en el pastor y su equipo pastoral. En los años siguientes el objetivo del plan pastoral se orientó más insistentemente al crecimiento numérico de la membresía de la iglesia mediante el trabajo misionero y su proyección más allá de la propia iglesia. Así lo expresa el propio pastor en sus informes anuales:

“...el año **1996** ha sido una año de desarrollo de los ministerios y el fortalecimiento de la iglesia que **ha tenido como consecuencia el crecimiento de la membresía y nuevos convertidos**, para lo que se tuvo que preparar un programa de discipulado en las diferentes áreas, teniendo como visión llegar a las naciones con el mensaje de salvación”¹⁹³.

“...El pastor... en su memoria anual **1997**... **resalta el desarrollo de la iglesia**, habiéndose alcanzado 460 decisiones en el presente año más 88 decisiones en los puntos de misión que hacen un total de 548 decisiones, **gracias a la presencia y ministerio del Espíritu Santo**. Dijo [el pastor]: **estamos viviendo un glorioso florecimiento que se expresa en un crecimiento numérico y en una producción de líderes y obreros aptos para expandir la visión misionera**... [el trabajo del cuerpo ministerial] ha sido positivo y... ha traído el florecimiento en el liderazgo contando con 120 líderes... Finalizó señalando que el año **1998 es el año de la explosión con el Espíritu santo**. La meta es triplicar la congregación para alcanzar 1500 congregantes los domingos y por lo menos 300 los días martes”¹⁹⁴.

El siguiente periodo se proyectaba como un plan quinquenal, del 2000 al 2005, en el que se profundizaban aún más las exitosas innovaciones pastorales. Pero al mismo tiempo significó una mayor reacción de parte de las ADDDP, intentando deslegitimar las acciones aduciendo cuestiones de orden reglamentario y, lo más importante, de carácter *doctrinal*. En apenas un año (2000 – 2001) de implementación del plan pastoral quinquenal, las tensiones con las ADDDP se agudizaron y devinieron en la crisis final que terminaría con la separación definitiva. Los informes pastorales de este periodo reflejan el nivel de tensión alcanzado y la inevitable ruptura con las ADDDP:

“El Pastor y Apóstol, Samuel Arboleda Pariona informó a la Asamblea acerca de... la vida y desarrollo eclesial de nuestra congregación:

1. ...que la Iglesia, al cabo de 28 años de existencia ha experimentado un crecimiento por el Espíritu Santo.
2. Que, sin embargo, la Iglesia no tiene el reconocimiento legal ni como denominación en lo eclesial pero que ha subsistido en el marco de afiliación de las Asambleas de Dios del Perú.

¹⁹³ Libro de Actas, CAMRAV, informe pastoral anual 1996, 12 de enero de 1997, Zarate, S.J. de L.

¹⁹⁴ Libro de Actas, CAMRAV, informe pastoral anual 1997, 11 de enero de 1998, Zarate, S.J. de L.

3. Que *las Asambleas de Dios del Perú siendo pentecostal, no tiene, a nivel general la manifestación del Espíritu Santo.*
4. Que por ello, *hay oposición de algunos sectores de las Asambleas de Dios del Perú* al desarrollo y acción de la Iglesia en cuanto al ministerio quíntuple y, contextualmente, al movimiento Apostólico y Profético.
5. Por tal razón, expresó, la Junta Ejecutiva Regional nos hizo una visita en base al cuestionamiento surgido y hallo que no hay divergencias entre nosotros sino una férrea unidad en cuanto a nuestra visión apostólica y profética.
6. Rogó por las oraciones de la Iglesia.
7. Informó asimismo, que el nombre que hemos estado usando no esta inscrito en Actas ni aprobado por la Asamblea lo cual pone a consideración...

...Abierto el debate, participaron varios hermanos y finalmente se sometió al voto. La Asamblea aprobó, por mayoría el nombre: ***Centro Apostólico y Misionero Ríos de Agua Viva***¹⁹⁵”.

Reivindicado el nombre de la iglesia como signo de una identidad propia y que debía legitimarse socialmente, proclamado su “crecimiento por el Espíritu Santo” (por gracia divina), renovada su línea doctrinal y producido el conflicto institucional con las ADDDP, ***estamos ante el virtual nacimiento de una nueva denominación pentecostal.*** Lo siguiente será la fase final de la confrontación que devendrá en la ruptura definitiva:

“[en cuanto] A la relación de la Iglesia con las Asambleas de Dios del Perú... [el Pastor y Apóstol, Samuel Arboleda Pariona] señaló que durante el año 2001, el Centro Misionero Ríos de Agua Viva, encontró objeciones por parte de las asambleas de Dios del Perú a la Escuela de Profetas y posteriormente a la Conferencia del Ministerio Quíntuple y últimamente a la Red Apostólica que encabezamos. Estos hechos, dijo, hacen que nuestra relación sea tirante. Siendo miembros de esta casa denominacional nos encontramos incómodos por lo que esta Asamblea debe pronunciarse al respecto. Somos respetuosos de cada organización, pero tampoco debemos ni podemos traicionar el llamado y la visión apostólica y profética que Dios nos ha encomendado impulsar...”¹⁹⁶.

Finalmente, exacerbada la crisis reglamentaria y doctrinal que confrontaba a la iglesia CAMRAV con las ADDDP, la conclusión de todo este largo proceso fue la decisión unánime de separarse; ***estamos así ante el nacimiento definitivo de una nueva iglesia pentecostal.*** Así, una vez planteado el tema de la separación de las ADDDP, este fue debatido ampliamente por el pleno de la iglesia:

“Hno. Jorge: he escuchado a siervos, pastores [de las ADDDP] que parecían muy maduros los cuales comentaban sarcásticamente acerca de la visión Apostólica y Profética. Ha llegado el momento de tomar la gran decisión.

Hna. Elizabeth: Las Asambleas pueden denigrar o tratar de desmerecer nuestra visión Apostólica y Profética, pero yo estoy segura que la misma es de Dios y no de hombres.

¹⁹⁵ Libro de Actas, iglesia CAMRAV, informe pastoral, 10 de abril del 2001, Zarate, S. J. de L.

¹⁹⁶ Libro de Actas, iglesia CAMRAV, informe pastoral, 28 de febrero del 2002, Zarate, S.J. de L.

Hno. Carlos: Yo creo que nuestro destino ya está marcado, es absolutamente necesario que nos desliguemos de las Asambleas de Dios del Perú; vamos a avanzar.

Hno. José: Debemos obedecer a Dios y a la visión que él ha dado a esta iglesia. Debemos desligarnos de las Asambleas de Dios del Perú.

Hno. Pérez: Estamos unidos en torno a la visión Apostólica y Profética, tenemos que desligarnos de las Asambleas de Dios del Perú.

Hno. Hernando: Apoyo a esta visión del Ministerio Quintuple. Para avanzar tenemos que separarnos definitivamente de las asambleas de Dios del Perú.

Hno. Dolores: La visión es de Dios. Tenemos que separarnos definitivamente de las Asambleas de Dios del Perú”.

“... el pedido de separación de todo vínculo institucional con las Asambleas de Dios del Perú... fue aprobado por unanimidad en los términos siguientes:

- A. Realización de la personería jurídica como Iglesia Evangélica Ríos de Agua Viva, nombre que ha llevado en todo su historial.
- B. Inscripción del terreno de su propiedad, en el cual está el templo... ubicado en el Jr. Los Yupanquis 486, esquina con Villac Umo, Zarate, San Juan de Lurigancho, pro. De Lima, departamento de Lima”¹⁹⁷.
- C. “Desafiliarnos totalmente de las Asambleas de Dios del Perú.
- D. Comunicar a la asociación Las Asambleas de Dios del Perú, como signo de cortesía sobre nuestra decisión.
- E. Nombrar una comisión de actualización del inventario de muebles e inmuebles de nuestra iglesia.
- F. Nombrar una comisión de coordinación y asesoría para elaborar los estatutos de la Iglesia Evangélica Ríos de Agua Viva, a fin de determinar con mayor precisión los fines y objetivos de la asociación y formalizar nuestra personería jurídica”¹⁹⁸.

Decidida la separación, en esta fase de la constitución del CAMRAV como iglesia independiente se destacan tres aspectos en el proceso de legitimación de su autonomía: un aspecto **social y jurídico**, un aspecto **doctrinal** y un aspecto **espiritual**. No son aspectos separados, están estrechamente ligados pero fácilmente distinguibles en el proceso. *Desde la perspectiva de nuestra investigación interesa mostrar cómo se legitima doctrinal y espiritualmente esta agrupación ante sus integrantes, constituyéndose así también en un factor de legitimación de las experiencias espirituales, místicas, de cambio y renovación que individualmente vivirán en su marco social.* Ya no es solo la iglesia... es, en adelante, La Iglesia Ríos de Agua Viva, el remanso y oasis espiritual en el que Dios y su Espíritu Santo, bajo la dirección de su líder, pastor y Apóstol de Jesucristo, se hacen presente para transformar las vidas.

¹⁹⁷ Loc. Cit.

¹⁹⁸ Libro de Actas, iglesia CAMRAV, 5 de marzo del 2002, Zarate, San Juan de Lurigancho.

En el *aspecto social y jurídico*, la desafiliación a las ADDDP puso en evidencia la necesidad de afirmar la identidad social y jurídica de la CAMRAV, debilitada o poco desarrollada por su sujeción al patrocinio institucional, legal y denominacional de aquella. Una vez “independizada” la iglesia era necesario “existir” social, jurídica y hasta físicamente, con un templo propio. Por ello es importante notar que los primeros acuerdos tras la decisión de separarse definitivamente de las ADDDP hayan sido la “Realización de la personería jurídica” y la “Inscripción del terreno de su propiedad, en el cual esta el templo”. Aun cuando fueron evidentes estos acuerdos como medidas de precaución legal frente a las ADDDP, eran cruciales para afirmar una existencia jurídica, por lo que también se procedió a “Nombrar una comisión... para elaborar los estatutos de la Iglesia... los fines y objetivos...”. Es la necesidad de un reconocimiento público, de fijar las coordenadas sociales y jurídicas que la sitúen con identidad propia y localización visible en su contexto social. El pastor y líder de la iglesia se apoya también en la membrecía para legitimar el discurso justificatorio de la decisión tomada.

“...**atendiendo el pedido planteado por nuestros hermanos**, que han demostrado su voluntad de servir a Dios con una personería independiente de la cobertura espiritual de las Asambleas de Dios del Perú, por no contar con estatutos y una personería propia que garanticen nuestro desarrollo organizacional e institucional independientemente de las ADD, sobre todo, considerando que nunca hemos recibido el apoyo que se debe... y mas aun si tenemos en cuenta que este local de nuestra asociación, en el que estamos reunidos, es producto del esfuerzo de todos nosotros y... fue comprado solo con el apoyo económico de nuestros miembros asociados y sin ningún apoyo material ni moral de las ADDDP...”¹⁹⁹.

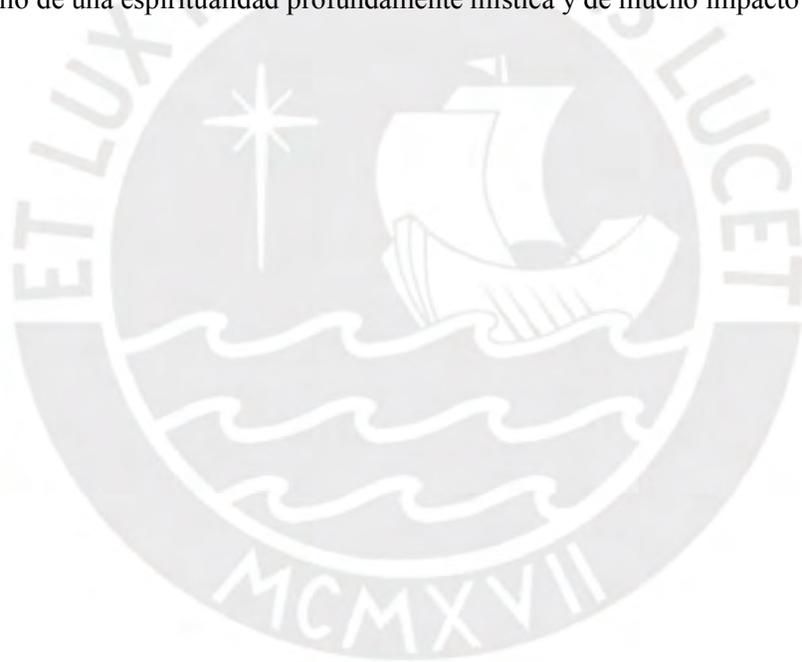
En el *aspecto doctrinal* el proceso de independización de la iglesia CAMRAV supuso la afirmación y legitimación de unas creencias y doctrinas diferentes a las tradicionales. Fue un proceso de legitimación de estas nuevas creencias que, indiscutiblemente, no encajaban ni podían hacerlo en un modelo de iglesia sujeto a una organización mayor, con una jerarquía y autoridad establecida, pues significaban un mayor dinamismo y heterodoxia doctrinal y cultural. Los aspectos que devinieron en fuente de heterodoxia doctrinal, y que serán mencionados en el siguiente apartado, son, fundamentalmente: el tema más teológico y bíblico del “Ministerio Quintuple” y el del “Movimiento Apostólico y Profético” o “Movimiento de los doce”. Tales elementos no constituyen hechos religiosos aislados, propios de la iglesia CAMRAV o creación de sus líderes; forman parte de un movimiento evangélico de renovación doctrinal que ha tenido importante impacto en varios lugares en Latinoamérica y viene configurando un universo religioso diferente, con hondas raíces en el pentecostalismo y, en muchos aspectos, contrario a la ortodoxia pentecostal de las Asambleas de Dios. Como reseñaremos luego, gran parte de la configuración de la

¹⁹⁹ Loc. Cit.

espiritualidad y sistema religioso actual del CAMRAV se constituye en torno y en base a estos dos movimientos evangélicos: el del Ministerio Quintuple” y el “Apostólico y Profético”.

“Que... hay oposición de algunos sectores de las Asambleas de Dios del Perú al desarrollo y acción de la Iglesia en cuanto al ministerio quintuple y contextualmente, al movimiento Apostólico y Profético”.

En el *aspecto espiritual* independizarse de las ADDDP significó la total concreción de una espiritualidad diferente a la tradicional de las Asambleas. No obstante los orígenes y desarrollo de las ADDDP, vinculados al pentecostalismo, la percepción de los miembros de la iglesia era que, “siendo pentecostal, no tiene, a nivel general la manifestación del Espíritu Santo”. Un nuevo y mas dinámico sistema de prácticas rituales muy espirituales que enfatizaban la manifestación de “dones” espirituales; retiros especialmente diseñados para la enseñanza y fundamentación bíblica de estas expresiones, fueron el marco de desarrollo de una espiritualidad profundamente mística y de mucho impacto entre sus integrantes.



CAPITULO 6
DEL GRUPO AL INDIVIDUO II:
EL SISTEMA RELIGIOSO DEL CAMRAV. RENOVACIÓN PENTECOSTAL Y
REVITALIZACIÓN DEL INDIVIDUO EN SAN JUAN DE LURIGANCHO.

En el capítulo anterior mostramos los procesos sociales y religiosos que transformaron al grupo inicial de la iglesia Ríos de Agua Viva, de una “clásica” agrupación de estilo pentecostal, anexada a una institución mayor, a otra más autónoma, muy dinámica y más intensamente centrada en las personas que en la institución. Estos cambios también incluyen el desarrollo de una renovada espiritualidad pentecostal enfocada en el desarrollo y renovación espiritual del individuo, en su revaloración personal como creyente, convertido y renovado. Una espiritualidad que sitúa al individuo por encima de la institución, colocándolo como persona, más allá del reglamentarismo de la organización.

Veremos ahora los principales aspectos de ese sistema religioso cuyas dimensiones tuvieron tan fuerte influjo renovador en la iglesia y cómo es que orientaron su espiritualidad hacia la revaloración de la persona y del individuo. Sin estas innovaciones pentecostales, probablemente la dimensión personal del pentecostalismo no se hubiese desarrollado del modo que lo hizo en este grupo de San Juan de Lurigancho. Comprendiendo y conociendo este sistema religioso podremos comprender por qué entre los pentecostales son cosa “cotidiana” las visiones, los sueños proféticos, las curaciones milagrosas, la expulsión de demonios, entre otras cosas. Todo esto se destaca como una cualidad especial de individuos que se sienten “elegidos” para una dignidad excepcional, a diferencia de los demás cristianos: hablar con Dios “de tú a tú”, orarle en su propia “lengua”, hacer los “milagros” que Él hace. En sectores sociales pobres, esta condición espiritual especial es también percibida como una condición de empoderamiento. A diferencia de los demás sectores populares como los que conforman el catolicismo popular, esa cualidad espiritual adquirida marca la señal distintiva que los diferencia de otros. Esto es importante para comprender el pentecostalismo en el marco de su producción en sectores populares, en un distrito pobre y por gente que, en su mayoría, ha transitado por el catolicismo popular.

Reiteramos una vez más que todas las formas de pentecostalismo tienen, en general, una matriz doctrinal común; todas tienen como mito de origen y fundacional los textos bíblicos de los Hechos de los Apóstoles en el Nuevo Testamento. Esta es la fuente doctrinal universal del pentecostalismo. Desde esta matriz universal se realizaron diversas adaptaciones y reinterpretaciones para dar matices específicos a cada tradición. Paradójicamente al tono fundamentalista que suelen tener estos fundamentos doctrinales con frecuencia son reinterpretados para justificar y legitimar discrepancias de liderazgo entre pastores de una misma iglesia. Veremos enseguida un breve y sucinto resumen de estos “dogmas” pentecostales para

mostrar las particulares re-interpretaciones que de ellas se ha hecho en el CAMRAV y que configuran un sistema religioso propio, funcional al propósito de dar centralidad y protagonismo a la persona y al individuo en el proceso de transformación pentecostal.

Desde la perspectiva socio antropológico de esta investigación, nos interesan las bases doctrinales en tanto partes de un sistema socio religioso, independientemente de los aspectos más teológicos, bíblicos, exegéticos o dogmáticos, que no son objetivo de esta investigación en antropología de la religión.

Para tener una lectura socio antropológica de esta doctrina, podemos tener en cuenta, con Clifford Geertz²⁰⁰ (1990) que la religión consiste y actúa como un sistema simbólico

“que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de la existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (p.89).

Según esto los fundamentos doctrinales representan parte de esos sistemas simbólicos cuyos contenidos y significados dan sentido religioso a la realidad entre los pentecostales. Así, por ejemplo, fenómenos religiosos como los “milagros” y las creencias en los “milagros”, en el “demonio” en las “maldiciones”, entre otras, cobrarán sentido si los vemos en la perspectiva de cómo son dotados de significado desde esas fuentes doctrinales como uno de sus principales “insumos” de sentido. Los pentecostales toman los elementos de sus doctrinas para construir sus representaciones religiosas acerca de cómo lo Sagrado se manifiesta a los hombres en un contexto social, cultural e histórico concretos, como se verá en los próximos capítulos.

6.1 Fundamentos doctrinales del pentecostalismo.

Para una visión amplia y detallada de los principales aspectos doctrinales del pentecostalismo, remitimos preferentemente a una de las mejores fuentes para su estudio actual (Hollenweger 1976)²⁰¹ y que orientará esta síntesis.

6.1.1 Fundamentalismo bíblico.

Los pentecostales coinciden en referir a la Biblia y en particular al Nuevo testamento como la fuente de sus creencias, las mismas que son el resultado de las interpretaciones, más o menos fundamentalistas hechas por sus teólogos sobre los textos bíblicos. Existe la tendencia a un

²⁰⁰ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona 1990, p. 89.

²⁰¹ Hollenweger, Walter, *El Pentecostalismo. Historia y doctrinas*, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1976.

fundamentalismo bíblico, por el que se interpretan literalmente los textos, estrechamente asociada a “una gran falta de visión socio-política, [y] a un conservadorismo estéril”²⁰².

6.1.2 Una doctrina trinitaria y cristológica.

En general es la concepción de la trinidad compuesta por *Padre, Hijo y Espíritu Santo*, las tres personas del único Dios verdadero. Aunque simple en su formulación, no siempre es percibida o comprendida con toda claridad por los diferentes movimientos pentecostales. De ella deriva también la cuestión acerca de la centralidad de Cristo en la experiencia pentecostal. Cristo fue concebido “libre” de pecado, condición indispensable para que sea el UNICO redentor de los pecados. Su sangre es “pura” y “limpia” y, por ello, perdona y limpia los pecados de los hombres ²⁰³. El simbolismo de la “sangre” purificadora de Cristo es recurrente en las prédicas, cantos y oraciones de los pentecostales.

6.1.3 Conversión y Salvación humana por la gratuidad de la fe.

Es indispensable volver a nacer por la conversión para ser salvo; sin conversión a Cristo no se manifiesta la gracia salvífica de Dios, pues supone arrepentimiento de los pecados y declaración de aceptación de Cristo como único salvador y Señor. Con este acto se produce una especie “trasmutación” sustancial de la condición humana, una “transformación milagrosa” por la que el alma y la vida se “purifican”²⁰⁴. El arrepentimiento suele experimentarse de modo dramático y emocionalmente intenso.

6.1.4 La promesa del bautismo en el Espíritu Santo con sus dones.

El mito de origen del pentecostalismo está contenido en los Hechos de los Apóstoles, en los que se relata cómo Cristo cumple la promesa de enviar su Espíritu Santo en el día de Pentecostés, otorgando sus dones a los cristianos integrantes de las primeras comunidades cristianas. Sobre estas “matrices” fundamentales se construyen los diferentes modos de pentecostalismo y de ellas deriva la pregunta que parece ser universal entre los pentecostales: “¿Por qué es la Iglesia de hoy tan distinta de lo que era la Iglesia de los apóstoles? Eso no puede ser la obra de Dios” ²⁰⁵. En base a estos relatos bíblicos, los pentecostales consideran que las iglesias han “degenerado”, desviándose del camino de los mandamientos de Dios²⁰⁶, debiendo, en consecuencia restaurarse el primitivo espíritu de la primera iglesia. Pero quizás lo principal de estos relatos sea lo referente a los dones espirituales ofrecidos a todos los hombres por Cristo.

²⁰² Hollenweger, Walter, *El Pentecostalismo. Historia y doctrinas*, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1976, pp. 282-283.

²⁰³ Op. cit. pp. 297-298.

²⁰⁴ Op. cit. pp.305-307.

²⁰⁵ Op. cit. p. 311.

²⁰⁶ Loc. Cit.

Los pentecostales creen firmemente en que es posible recibir hoy esos dones del Espíritu Santo como un signo del Bautismo en el Espíritu. Este bautizo es la efusión del Espíritu divino sobre la persona arrepentida y convertida y constituye la experiencia espiritual más significativa e intensa que pueda vivir un pentecostal. La glosolalia o hablar lenguas “extrañas” suele ser el signo visible más reclamado como evidencia de este Bautismo en el Espíritu; es su primera señal.

¿Cómo diferenciar el sacramento del bautismo o bautismo de agua del Bautismo en el Espíritu? Para los católicos el sacramento del bautizo es el momento único y excepcional por el cual la persona recibe el Espíritu Santo y se convierte en cristiano. Para los pentecostales este sacramento carece de valor espiritual y constituye solo un gesto²⁰⁷. Lo auténticamente sagrado es el Bautismo en el Espíritu y la glosolalia su evidencia sobrenatural. Teológica, doctrinal y sociológicamente esta creencia fundamental es el cimiento de sus prácticas, organización y experiencia vital. En base a esta creencia, los pentecostales valoran, diferencian y cualifican a las organizaciones cristianas. Así, iglesias como la católica y otras similares, no han llegado a la plenitud espiritual que está marcada bíblicamente en el episodio del Pentecostés y carecen, por tanto, de la gracia del Bautizo en el Espíritu y sus dones.

6.1.5 La capacidad de sanar y hacer milagros.

Los pentecostales creen firmemente en la sanación por el poder de la oración, capacidad milagrosa otorgada por el Bautismo en el Espíritu como expresión de su poder. La sanación no es solo un asunto de fe, la cual ayuda, sino que es una gracia divina. El pentecostal se considera mediador entre el poder del Espíritu y los enfermos; como los discípulos de Cristo, está capacitado para obrar la sanación.

“Jesús, pues, llamó a sus doce discípulos y les dio poder para expulsar a los demonios y para curar toda clase de enfermedades y dolencias... Mientras vayan caminando, proclamen que el Reino de Dios está cerca. Sanen enfermos, resuciten muertos, limpien leprosos, echen demonios” (Mateo 10: 1; 8-9).

“...Y estas señales acompañarán a los que crean en mi nombre: echarán a los espíritus malos, hablarán en nuevas lenguas, tomarán con sus manos las serpientes, y si beben algún veneno no les hará ningún daño. Pondrán las manos sobre los enfermos y los sanarán” (Marcos 16: 15-18).

“En Joppe había una discípula llamada Tabitá, que significa gacela... En esos días se enfermó y murió. Una vez que lavaron su cuerpo... como sabían que Pedro estaba [cerca le mandaron llamar]... Pedro fue enseguida... y de rodillas oro; luego se volvió al cadáver y dijo: Tabitá levántate. Ella abrió los ojos y al ver a Pedro se sentó. Este le dio la mano y la ayudó a levantarse. Llamó a los santos y a las viudas y se la presentó viva. Todo Joppe lo supo y muchos creyeron en el Señor” (Hechos 36-42).

²⁰⁷ Op.cit. p. 318.

Como en toda religión, en el cristianismo es fundamental la creencia en el “milagro” pues es la evidencia de la divinidad. Antropológicamente el milagro no se considera desde la cuestión de verdad o falsedad de sucesos “extraordinarios”, ni desde la cuestión ontológica acerca de su naturaleza última (¿sobrenatural? ¿Imaginación? ¿Alucinación? ¿”Milagro”?). El problema, desde el punto de vista antropológico es sobre las funciones sociales que desempeñan estas creencias entre los creyentes, sobre cómo son empleadas estas creencias para interpretar y dar significado a diversas formas de conducta social. Desde la antropología interesa ver como es construido social y culturalmente el “milagro” como parte de un sistema de representaciones acerca de la realidad. Una sociología del milagro se centra en los aspectos sociales y simbólicos que constituyen el marco de producción de estos fenómenos y sus interpretaciones. Desde las ciencias sociales, el milagro debe ser enfocado desde las dimensiones individuales, sociales y culturales de la persona. Tal es uno de los propósitos de este estudio.

Aun cuando los pentecostales interpretan la enfermedad como consecuencia de la acción demoníaca y aunque creen que el poder de la oración sana, no encuentran incompatible la gracia sanadora con la eficacia de la ciencia médica. Antropológicamente esto significa que el fenómeno pentecostal del don de sanación puede situarse en una perspectiva comparada con fenómenos como el curanderismo en lugares como África, Latinoamérica y, particularmente, en lugares como el Perú²⁰⁸.

6.1.6 El demonio existe y está al acecho.

Uno de los aspectos destacados del pentecostalismo es su demonología, teoría o doctrina sobre el demonio. Se puede decir que la creencia en el demonio tiene tanta importancia como la tiene la creencia en el Espíritu Santo o en Jesucristo. El demonio está presente en la vida cotidiana creando maldad y afectando la vida de las personas. El Antiguo Testamento establece muy bien la “existencia” del demonio y su influencia en los actos y acciones humanas:

“Satanás se levantó contra Israel e incitó a David a hacer el censo de Israel” (1 Cron 21, 1).

“Ofrecieron sus sacrificios no a Dios, si no que a demonios” (Deuteronomio 32, 17).

“Un día, cuando los hijos de Dios vinieron a presentarse ante Yavé, apareció también entre ellos Satán. Yavé dijo a Satán: ¿de dónde vienes? Satán respondió: vengo de la tierra, donde anduve dando mis vueltas. Yavé dijo a Satán: ¿No te has fijado en mi servidor, Job?... a él no lo toques. Y Satán se retiró de la presencia de Yavé” (Job 1, 6-12).

Pero en el Nuevo Testamento, con Jesús, en donde el demonio adquiere un mayor protagonismo en la vida de los hombres, siendo el responsable de sus desgracias y malas acciones. Se lo nombra como el

²⁰⁸ Op. Cit. pp. 351-352.

“malo”, el “maligno”, “espíritu impuro”, etc. y es expulsado de los cuerpos y personas de quienes se posesiona.

“Cuando el espíritu malo ha salido de algún hombre, anda por sitios desiertos, buscando descanso, sin conseguirlo. Entonces se dice: Volveré a mi casa de donde Salí. Volviendo a ella la encuentra desocupada, bien barrida y adornada. Entonces va y trae otros siete espíritus peores que él. Entran y se quedan ahí. De tal modo que la condición de este hombre es peor que antes. Así le va a pasar a esta raza perversa” (Mateo 12, 43-45).

“No te pido que los saques del mundo, pero sí que los defiendas del Maligno” (Juan 17, 15)

Los pentecostales reelaboran esta demonología y la convierten en parte de la normatividad que orienta ética y socialmente la vida cotidiana. El diablo puede poseer a las personas sin que estas se den cuenta de ello. Así, muchos grupos pentecostales practican rituales de exorcismo, persuadidos, a la luz de esta doctrina demonológica de que, efectivamente, el diablo es una realidad de la que nadie puede librarse.

6.1.7 Una ética pentecostal puritana.

El comportamiento ético de los pentecostales también está sustentado bíblicamente. La doctrina del buen comportamiento cristiano establece una sencilla pero muy rigurosa estrategia de comportamiento en la que se reglamenta aéreas fundamentales de la vida personal. Entre otras obligaciones, antepone las leyes de Dios a las leyes humanas, la frugalidad alimenticia, la abstinencia total de licor, tabaco y estimulantes, abstinencia sexual y erótica, vestimenta y presentación personal “decorosa”, etc. Un lugar especial ocupa, entre las normas éticas, la necesidad de “diezmar” a la iglesia, es decir, de otorgar el 10 % de los ingresos mensuales personales para el sostenimiento de la obra de Dios. En general se cree que el mundo moderno, con sus adelantos tecnológicos, propicia la inclinación al mal y es puerta abierta a la acción del diablo en la vida personal. El fin último de la ética pentecostal es

“no dejar escapar la gloria eterna... La función de la ética es mantener al creyente en el camino estrecho que conduce al cielo. [por eso](...) el concepto pentecostal [de ética] tomará en cuenta no al prójimo, sino al individuo... En tal sentido, es importante ser honesto con el prójimo, si no, tendré una mancha en la contabilidad celestial. (...) [a los prójimos] Los considera como candidatos al infierno y trata, con amor sincero, de sustraerlos a la ira de Dios... No se trata de Salvar la vida terrenal... sino de los intereses supremos en el reino de Dios y para que el mayor número posible de hombres pueda llegar al cielo”²⁰⁹.

Para los pentecostales es fundamental mantener una línea de conducta que esté dentro de los límites impuestos por la Biblia; *el demonio* y sus huestes están al acecho para hacer caer en tentación, alejando a la

²⁰⁹ Op. cit. p. 405.

persona de su *salvación*. El pecado es una barrera para la manifestación de *dones espirituales* etc. por eso hay que evitarlo.

6.1.8 El final de los tiempos se acerca (Creencias escatológicas).

La “escatología” es la reflexión bíblica sobre el final de los tiempos, el fin del mundo, el final de la vida humana y el destino final de los hombres. La Biblia explica cómo Dios interviene en la historia con Jesucristo, dándole así, un sentido escatológico a su vida y muerte así como a la vida y al mundo en general. Los pentecostales creen que, efectivamente, Jesucristo ha resucitado definitivamente y que ha de retornar para concluir el plan de Dios para el mundo, premiar y/o castigar a los hombres e instaurar su Reino y hacer cumplir las escrituras. El actual es el tiempo en que ha de concluir la acción salvífica de Dios, es el tiempo del arrepentimiento, es el final del tiempo histórico.

“Pronto, después de esos días de sufrimientos, el sol se oscurecerá, la luna perderá su brillo, caerán las estrellas del cielo y el universo entero se conmovirá. Entonces aparecerá en el cielo claramente la señal del Hijo del Hombre: mientras todas las razas de la tierra se golpeen el pecho, verán al Hijo del Hombre venir sobre las nubes del cielo, con el poder y la plenitud de la Gloria. Mandará a sus ángeles, los cuales tocarán la trompeta y reunirán a los elegidos de los cuatro puntos cardinales, de un extremo a otro del mundo” (Mateo 25, 29-31).

“Arrepiéntanse entonces y conviértanse, para que todos sus pecados sean borrados. Y así el Señor hará venir los tiempos de alivio enviando al Cristo que les ha destinado. Este Cristo es Jesús, que ha de permanecer en el cielo, hasta que llegue el momento de la restauración del mundo...” (Hechos 3, 19-21).

Pero el texto escatológico más importante es, sin duda, el Apocalipsis, en donde se describen los detalles del Juicio final y el retorno de Jesucristo para instaurar el Reino de Dios. De todos estos dogmas se desprende otra muy importante característica doctrinal de los pentecostales, sus *creencias milenaristas*, por las que creen que Cristo presidirá un reino de mil años con todos los que han sido salvos, arrepentidos y convertidos. Sin embargo no todos los pentecostales son milenaristas en igual sentido.

6.1.9 Iglesia comunitaria al estilo neotestamentario y apostólico.

Hasta la típica organización pentecostal tiene su justificación bíblica. Se trata de un grupo comunitario, relativamente pequeño y sin las amplias y complejas formas institucionales. Los pentecostales intentan reproducir las condiciones de vida comunitaria relatadas en los Hechos de los Apóstoles:

“Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la convivencia, a la fracción, a la convivencia, a la fracción del pan y a las oraciones. Toda la gente estaba asombrada, ya que se

multiplicaban los prodigios y milagros hechos por los apóstoles. Todos los creyentes vivían unidos y compartían todo cuanto tenían. Vendían sus bienes y propiedades y se repartían de acuerdo a sus necesidades. Acudían diariamente al Templo con mucho entusiasmo y con un mismo espíritu y compartían el pan en sus casas, comiendo con alegría y sencillez. Alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo; y el Señor cada día integraba a la comunidad a los que habían de salvarse” (Hechos 2, 42-47).

Entre los pentecostales “prevalece la opinión de que la Iglesia de Cristo es un pueblo apartado del mundo que profesa y rinde fidelidad al Señor..., se compone de los que son regenerados por el espíritu Santo...”²¹⁰. Sin embargo, dada la gran cantidad de iglesias pentecostales que se constituyen en un determinado lugar es común que se constituyan amplias formas de organización que las englobe. Las formas de organización pentecostal son variadas, desde los niveles más locales hasta los internacionales constituyendo grandes denominaciones pentecostales en el mundo. En todos estos casos se procura que la relación “Iglesia” – “comunidad” pentecostal no absorba a esta última sino que la ayude a realizar el espíritu bíblico de las primeras comunidades. Esto no siempre ocurre y frecuentemente se rompe dicha relación.

El énfasis comunitario de los pentecostales expresa su rechazo y crítica por iglesias institucionales como la católica, a las que acusan de “impureza de sus doctrinas y prácticas”. Los primeros pentecostales eran muy duros en sus apreciaciones de la iglesia católica a la que calificaban de “madre de las ramera y de las abominaciones”, “pecadora” e “idolatra”²¹¹. Aunque ya no en estos términos en la actualidad siguen manteniendo una mirada crítica y de rechazo por la Iglesia católica y sus amplias instituciones. La institución y su componente jerárquico con capacidad de administrar el carisma sagrado mediante la función sacerdotal y episcopal, es todo lo contrario del espíritu carismático que anima a los miembros de una comunidad pentecostal. Los pentecostales se consideran a sí mismos como “sacerdotes” del carisma y, por tanto, no requieren de la intermediación de unos administradores especiales.

6.2 Las reinterpretaciones doctrinales en Ríos de Agua Viva.

Lo que nos muestra esta matriz doctrinal del pentecostalismo es, en general, un conjunto de elementos simbólicos religiosos que favorecen al desarrollo de una religiosidad, comunitaria ciertamente, pero que al mismo tiempo crea las condiciones para que esa religiosidad se viva personal e individualmente de modo muy intenso, pero siempre en el marco de una fuerte integración comunitaria. Esta relación *individuo – grupo*, *individuo – sociedad*, como sabemos, es intrínseca a la vida social misma, imposible de disociar, salvo con fines de abstracción y análisis. Son dos aspectos indisolubles de una misma realidad

²¹⁰ Op. cit. p. 426.

²¹¹ Op. cit. p. 436.

social pero en la que, los distintos elementos simbólicos religiosos pentecostales, favorecen un mayor desarrollo de las dimensiones más comunitarias y personales de las personas.

La iglesia CAMRAV ha hecho una particular interpretación de esta base doctrinal del pentecostalismo, la cual suscribe en lo fundamental de sus planteamientos. Desde ella selecciona algunos aspectos para constituirlos en la base de su espiritualidad y estrategia de vida pentecostal en el marco de la condición socioeconómica y cultural “popular”. El CAMRAV ha construido una organización, unas prácticas, unas creencias y una normatividad ética que han tomado a la persona y al individuo como el centro de una espiritualidad que las promueve y erige por encima de cuestiones organizacionales, reglamentarias y estatutarias. La ideología del CAMRAV es una buena expresión del modo en que esta iglesia ha reinterpretado la doctrina pentecostal para construir su propia versión del pentecostalismo “popular” en San Juan de Lurigancho.

6.2.1 La IDEOLOGIA: ¿Cómo se define a sí mismo el CAMRAV?

Una iglesia como el CAMRAV, con una organización orientada al logro de objetivos tan ambiciosos como los de llegar a tener influencia, no solo en San Juan de Lurigancho, si no, desde allí a todo el Perú e, inclusive al mundo entero, debe tener muy claramente establecida la base para ello. Su conciencia de grupo, su identidad, sus ideales y aspiraciones, la afirmación de cuáles son “sus” derechos religiosos, entre otros, constituyen los elementos base de su ideología grupal. Esta, como toda ideología, debe constituir también un conjunto muy coherente de *valores, principios, creencias, imágenes y representaciones* por medio de las cuales definirse y sentirse parte de la sociedad, con unos roles determinados; sentimientos y percepciones que les son transferidos a los miembros de la iglesia en el curso de su participación cotidiana en las dimensiones del sistema religioso. En tal sentido, una manera de acceder y de analizar la ideología del CAMRAV podría ser analizando la conducta religiosa y/o secular de sus miembros y como desde esta enfrenta al mundo en la vida cotidiana. Es justamente en esta relación con el mundo en donde se expresan las categorías ideológicas que, en definitiva, movilizan a la acción. Son los miembros del grupo los que proporcionan la base social interactiva en cuyo seno se afirma, consolida y “reifica” el espíritu del grupo. Las categorías ideológicas juegan un papel muy importante en el proceso de la interacción social, tanto dentro de la institución como fuera de ella, así como en la relación con el resto del mundo social²¹². La ideología institucional contribuye a delimitar la frontera que separa a la iglesia del resto del mundo social más amplio del cual forma parte pero del que se distancia por sus principios pentecostales. Constituida tal “frontera”, la ideología institucional deviene en una especie de

²¹² Berger y Luckman, *La construcción social de la realidad*, 1968, p.116.

“salvoconducto” que permite a sus portadores desplazarse por un territorio “extranjero” al que debe “conquistar” y sobre el cual debe izar su bandera pentecostal.

Sin embargo, no es nuestro propósito hacer un estudio exhaustivo y en sí de la ideología institucional del CAMRAV. Nos interesa en tanto medio a través del cual se expresa un discurso oficial por el que se autodefine como iglesia y grupo diferenciado en la sociedad, con una *proyección religiosa* hacia esta. Es decir, la autodefinición del CAMRAV como iglesia, nos ofrece la posibilidad de ver qué elementos de la compleja espiritualidad pentecostal se privilegia en la configuración de su sistema religioso, pues será con dicho sistema religioso que intentará cumplir sus metas en la sociedad. Es de esperar que esta autopercepción que de sí tiene la propia iglesia CAMRAV contenga los elementos que están en la base de la centralidad otorgada al individuo y persona en la perspectiva que se plantea en esta investigación.

Analizando los términos en que se autodefine²¹³ esta iglesia podemos destacar, en primer lugar, que su propia “visión” de iglesia combina de modo, hasta cierto punto objetivo, la condición socioeconómica y cultural en la que se sitúa, al reconocerse como parte del mundo “popular”, “de clase media baja”, que esta afectada socialmente con repercusiones en la desorganización familiar. Este reconocimiento de la propia condición social es un elemento primordial en la afirmación de su condición de iglesia “Misionera” para “todas las naciones”; es decir, considera su espacio y medio social como un territorio de “misión”, de ayuda, de asistencia, de lucha, de trabajo. Esta ayuda, lucha y trabajo no es solo de carácter social para socorrer a una parte de la sociedad, es esencialmente un elemento base de legitimación social de una condición “espiritual”, “cristiana”, “sagrada”. Hay implícita y explícitamente la consideración y certeza de que esta iglesia es la “elegida” para transformar el mundo: “Misionera para todas las naciones”. De hecho destacan su condición “apostólica” y “profética”, según podemos observar en su autodefinición:

“...desarrolla su ministerio bajo el fundamento de los apóstoles y profetas, desde una identidad pentecostal. Su tarea central es anunciar el evangelio del Reino de Dios a toda criatura y hacer discípulos en todas las naciones”.

“...tiene una escuela de formación de líderes y un Instituto ministerial, cuyos egresados son enviados al campo misionero bajo la guianza del Espíritu de Dios, al interior y al exterior del país”.

“...su público objetivo [son] las familias y los jóvenes de *una urbanización popular – clase media baja* – donde existe un alto grado de desintegración familiar. Esta desintegración afecta a matrimonios e hijos de diversa edad”.

El énfasis de esta autodefinición en la situación social de las familias del lugar en que se encuentra situada establece la base social del sistema de organización para su funcionamiento y logro de objetivos

²¹³ Las citas que se insertan en el texto corresponden a documentos oficiales y específicos de la iglesia en los que esta se autodefine: “La visión y el desarrollo del creyente en el CAMRAV”, *Convención Celular 2002-II, Centro Misionero Ríos de Agua Viva*, 1° Noviembre 2001, Lima – Perú (documento interno del CAMRAV).

misionales: el modelo “celular”. Este se basa en pequeños grupos comunitarios, prácticamente de composición familiar que les sirve como centro y núcleo de socialización religiosa, de formación de líderes y consolidación de recién convertidos. Los pentecostales reinterpretan este grupo en términos de las primitivas comunidades cristianas de tiempos de los primeros apóstoles en que se constituían modelos ideales de iglesias:

“... [Somos] una **iglesia apostólica y celular** que atiende a la familia y a la juventud. Cuando hablamos de **lo apostólico** somos: Una iglesia que **reconoce e impulsa los cinco ministerios** de Efesios 4:11...; **todos los dones dados al cuerpo de Cristo**, Rom 12, 6-8; 1Cor 12, 8-10. Una iglesia que se gobierna bajo un Presbiterio Local con el concurso de los Diáconos²¹⁴. Una **iglesia que promueve líderes y ministerios** en forma permanente. Una iglesia que **capacita, entrena y envía equipos apostólicos** a desarrollar las **misiones**”.

“Cuando hablamos de **lo celular** queremos decir que **la iglesia se organiza y desarrolla en base a grupos celulares (entre 5 a 10 creyentes)**. **Lo celular es parte de la visión apostólica puesto que la iglesia que vemos en los Hechos de los apóstoles carecía de templos físicos**. Toda su fuerza estaba en los **grupos familiares** (oikos). Cuando hablamos de una iglesia celular entendemos que: Es una **iglesia de grupos celulares**. Nace, crece, se reproduce y extiende por células..., **promueve muchos líderes y obreros** que pastorean la grey de Dios..., **desarrolla un proceso dinámico de crecimiento espiritual**: de cada **creyente un discípulo**, luego un **líder – obrero**; y, por último, según el llamado de Dios, un **ministro del Reino**”.

“Cuando hablamos de atender a la familia y a la juventud estamos precisando dos sectores prioritarios de atención pastoral..., fortalecemos la familia como célula básica de la sociedad y de la iglesia..., valoramos el segmento juvenil porque ellos son el semillero ministerial para enviar los equipos apostólicos “(1 Timoteo 4:12).

La identidad del CAMRAV es construida, como vemos, desde una doble vertiente, social y bíblica; se reconoce como iglesia perteneciente a sectores populares, “medios bajos”, condición que es revalorada, reinterpretada y legitimada en el marco del discurso bíblico desde cuyos relatos asume su condición de iglesia pentecostal. Este proceso de autodefinición es fundamental para legitimarse como iglesia “elegida” por Dios para llevar a cabo su “misión” en Zárate, San Juan de Lurigancho, así como en el resto del Perú y del mundo. Pero también, como veremos más adelante, esta autolegitimación espiritual y bíblica capacita a sus líderes y seguidores a romper con las Asambleas de Dios del Perú en un proceso sociológico de cuestionamiento de la autoridad institucional y burocrática, propiciando cambios de organización que harán de la iglesia Ríos de Agua Viva una organización que tendrá como centro a la persona e individuo, según planteamos en esta investigación. Al asumir la condición de pentecostal están asumiendo y suscribiendo los principios bíblicos en los que se basa el pentecostalismo y que hemos expuesto más arriba.

²¹⁴ El documento hace referencia a la forma de organización que tenía la iglesia cuando estaba afiliada a las Asambleas de Dios del Perú, pero corresponde al año en que se separaron definitivamente, justamente a causa de exponer el conjunto de principios que aquí se transcribe. Salvo este tipo de “gobierno” al que hace referencia, todo lo demás corresponde al espíritu con el que se define la iglesia.

Desde una perspectiva sociológica el análisis de una ideología permite mostrar una serie de elementos y principios de suma importancia para entender el tipo de relación que una institución mantiene con el resto de la sociedad y el modo en que legitima su pertenencia a ella. Así, en el caso de la iglesia Rios de Agua Viva es de esperar que proyecte sobre la vida social, sobre el espacio físico, sobre el universo de representaciones simbólicas que nutre los sistemas culturales, sobre las relaciones sociales, individuales y colectivas, en fin, sobre todo el mundo social y cultural, es de esperar que se proyecten esos principios pentecostales en que funda su identidad. No es sino la interposición, interacción y complementación de los sistemas de símbolos interpretativos a que se refiere Geertz (1973) cuando define y analiza la religión como un sistema cultural, similar a tantos otros que nos sirven para ver, constituir, entender, ordenar y situar en un cosmos constitutivo al mundo. En este caso, el CAMRAV construye una visión predominantemente religiosa, pentecostal de la realidad social, en base a la cual debemos entender todo lo que en ella realice desde el marco de su organización religiosa. Geertz señala cómo los sistemas simbólicos culturales no se anulan sino que se complementan (1973:111). Por eso no es de extrañar que los pentecostales construyan una ideología en la que se integran una visión “sociológica” y otra religiosa de la realidad; una iglesia “apostólica”, “pentecostal”, “espiritual” pero una iglesia identificada “con los más necesitados y encarnada en la sociedad”:

1. “Es una **iglesia profundamente pentecostal donde cada creyente: a) se mantenga lleno del Espíritu Santo** (Hechos 2, 4; Efesios 5, 18), b) **viva y fructifique en el Espíritu** (Rom. 8, 5-9; 1 Cor. 2, 9-10; Gal. 5, 23 ss), c) **sea un adorador en Espíritu y verdad** (Jn 4, 24), e) **guarde celosamente la unidad del espíritu** (Ef. 4, 3), f) **afirme el señorío de Jesucristo en su vida** (Mt. 7, 21).
2. Es una **iglesia con un fuerte discipulado** y una reproducción celular constante a través de la proclamación del evangelio en el templo y por las casas (Mt 28, 20; Hec 2, 42^a; 5, 42).
3. Es una **iglesia apostólica con los cinco ministerios** y fuertes **vocaciones misioneras** hacia fuera de ella (Hec 13, 1-5). **Cada creyente es un misionero.**
4. Es una iglesia **misericordiosa con los necesitados y encarnada en la sociedad** a través de la participación ciudadana de los creyentes (Hec 4, 32).
5. Es una iglesia expectante de la venida del Señor en santidad, amor y espíritu misionero”²¹⁵.

Definido de esta manera, por sí mismo, el CAMRAV, podemos identificar un conjunto de elementos religiosos y espirituales que tienen cierta centralidad en la construcción de su sistema religioso. Como se puede apreciar en este discurso auto definitorio del CAMRAV aparecen explícitos e implícitos muchos de los elementos clave de la doctrina pentecostal ya reseñada al comienzo de este capítulo. Efectivamente, es posible observar que en los discursos individuales así como en los institucionales, los pentecostales del CAMRAV tienen siempre presente ciertos aspectos religiosos que son vitales para

²¹⁵ “La visión y el desarrollo del creyente en el CAMRAV”, Documento oficial del CAMRAV.

entender la dinámica de su sistema religioso y de su espiritualidad: en qué creen, cómo ritualizan dicha creencia y, especialmente, el modo en que se organizan y funcionan. Esos aspectos religiosos recurrentes en los discursos pentecostales son, entre otros: ser “iglesia **apostólica**”, “**celular**”, “**misionera**”, “**evangelizadora**”, “**promotora de líderes**”, “**espiritual**”, “**carismática**”, “**misericordiosa con los mas necesitados**”, “**encarnada en la sociedad**”.

Según se muestra, contenidos en este ideario de lo que es la autoimagen de la iglesia CAMRAV, se encuentran los fundamentos de un sistema religioso que se orienta a destacar, dinamizar y potenciar el desarrollo de las dimensiones individuales del creyente. Es de esperar que cada componente del sistema religioso pentecostal constituya un medio de construcción del pentecostal que se autopercibe como persona, que reconoce su individualidad asociada a un modo de entender su propio cuerpo y lo que este representa como mediación social y “sagrada” entre sí mismo y la sociedad; pero construido también como una encrucijada simbólica por la que representa su mundo social y la relación que mantiene con el mismo.

6.2.2 La organización y el funcionamiento religioso.

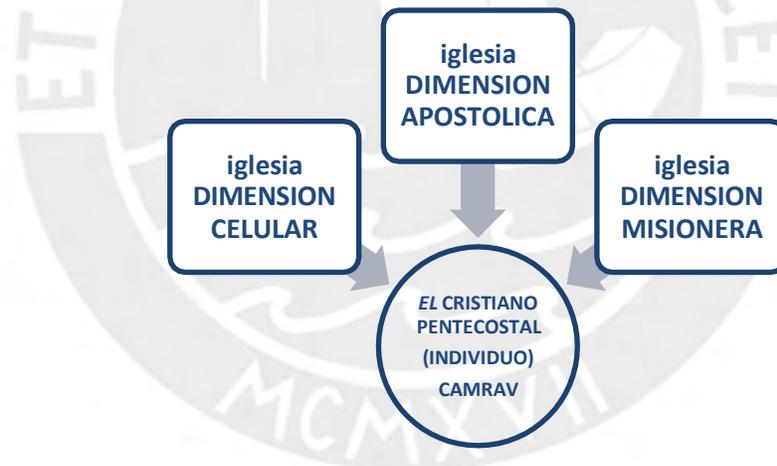
a) El “movimiento celular”, la misión y el liderazgo pentecostal.

Veamos en qué consiste la peculiaridad sociológica de la organización de esta iglesia que, según sus propios líderes, queda legitimada por ser de inspiración divina al ser recibida como “visión” por parte del pastor y líder del CAMRAV. La historia de esta iglesia nos muestra un proceso por el que, al independizarse de las Asambleas de Dios del Perú, se constituye en una iglesia con una organización basada en unos principios y objetivos que tienen la doble finalidad de expandirse numéricamente, mediante el establecimiento de misiones, y de evangelizar, difundir la Palabra. Para realizar ambos fines requieren de buenos agentes pentecostales que sean los líderes de dicha empresa; es decir, se requiere la formación de líderes capaces de alentar esas misiones y que al mismo tiempo estén preparados para la evangelización. Es decir, *se trata de una organización basada y centrada en el trabajo con **individuos, personas** que serán los principales **agentes** dinamizadores del proyecto y que, al mismo tiempo, sostienen lo fundamental del sistema religioso del CAMRAV.*

Lo fundamental, desde la perspectiva de nuestro estudio, enfocado en *el individuo*, es que se trata de una iglesia cuya organización y funcionamiento descansan sobre el desempeño de *agentes religiosos individuales* que, con su liderazgo, viabilizan los objetivos institucionales. Para el logro de los objetivos misioneros y celulares, la estructura organizativa y funcional de esta iglesia ha diseñado un sistema de formación evangélica, pastoral, espiritual y humana, por el que transitan **todos** los miembros de la iglesia y que se inscribe dentro del principio *apostólico* que enuncian. Tal dimensión apostólica será el marco en el que el individuo irá desarrollando sus capacidades personales de liderazgo, al mismo tiempo que se irá

consolidando su proceso de conversión y/o renovación espiritual por el que se convertirá en parte vital del sistema. Podemos, pues, señalar que en el sistema de organización y funcionamiento del CAMRAV se articulan de manera interactiva un conjunto coherente de principios que, entre sus múltiples finalidades, permite el desarrollo en el individuo de una fuerte identidad individual, una gran conciencia de ser *único, elegido y vital para el sistema, la capacidad de ser portador de los dones espirituales*, etc. Desde la perspectiva del individuo, se trata de un sistema cuyos componentes coadyuvan al desarrollo de sus facultades particulares para situarlo en una parte funcionalmente importante para el sostenimiento de la iglesia. Así, la **iglesia celular**, la **iglesia misionera** y la **iglesia apostólica**, siendo en definitiva los aspectos centrales de la institución, no alcanzan su real configuración sociológica sin el concurso de las **dimensiones individuales y personales** de los miembros de la iglesia. El gráfico n°3 muestra la relación entre estos aspectos sociales e individuales, centrales en el sistema de organización del CAMRAV; un rápido recuento de los mismos nos permitirá comprender cómo se influyen mutuamente en el sistema funcional que componen.

GRAFICO N°3
Dimensiones del sistema de organización y funcionamiento del CAMRAV



b) Iglesia “celular”. ¿En qué consiste la iglesia celular?

Es un modelo de iglesia inspirado en el Nuevo Testamento, pero refrendado en las experiencias de aplicación hechas por otras iglesias en el Perú y el mundo. La *reinterpretación* que hacen de la iglesia neotestamentaria hoy es que ésta, según el modelo de los doce apóstoles, debe también estar constituida por

“células” de doce personas y ser “homogéneas” (niños, jóvenes, adultos, profesionales, ancianos)²¹⁶. Se trata, pues, de una iglesia basada en núcleos comunitarios llamados “células”, integrados por 12 personas y que se considera que, como una “célula” biológica u orgánica que se reproduce como en un organismo vivo, también se multiplicaran haciendo crecer la iglesia. Se las considera las “células” del cuerpo de Cristo.

Como en los Hechos de los apóstoles, del NT, no se habla de “templos físicos” sino de grupos cuasi familiares que se reunían para vivir en comunidad, se adoptó el sistema y modelo de células familiares para organizar el CAMRAV. Obviamente el modelo se basó en el de la primitiva iglesia cristiana, enfatizando ese aspecto familiar que se destaca en el NT y que imprimía un estilo de vida a sus miembros, consistente en la adoración diaria a Dios, fraccionar el pan y compartirlo en las casas, etc.

La implementación del modelo de organización celular tuvo como dos etapas. En una primera (1996 – 1999) se trabajó con el sistema de células desarrollado en su forma más elemental formando grupos sin mucha planificación o proyección, según la iniciativa del pastor Samuel, su impulsor. Desde el comienzo la organización celular sustituyó a la anterior organización más tradicional en la que se basaba el sistema de trabajo pastoral. Este estaba conformado por departamentos creados para un trabajo hacia el interior de la iglesia, es decir, para trabajar con los miembros ya integrados. La novedad de la organización celular era que se orientaba al exterior de la iglesia. En sus primeras etapas se constituyeron los llamados “puntos de misión”, grupos de 12 personas, además de un líder y dos asistentes, cuya finalidad era de servir de centros “piloto” para la formación de los futuros líderes ²¹⁷. Algunos miembros de la iglesia proporcionaron sus viviendas para constituir las “casas de oración”. Además de los cinco “puntos de misión” se crearon catorce células. Ese primer año del modelo se entrenó 50 nuevos líderes, se promovió 20 “obreros locales” de apoyo y supervisión, se logró captar 460 nuevos miembros en proceso de conversión, así como tener una asistencia de 340 personas a los cultos en el templo central del CAMRAV. Para 1998, se lograron obtener fuera del templo 370 nuevas “decisiones” (propósito expresado de entregarse a Cristo y de convertirse en cristiano), mientras que las obtenidas en el propio templo, durante los cultos dominicales fueron de 396. El balance, al término de ese primer periodo fue deficitario para el propósito de la iglesia: unas 1200 “decisiones” de conversiones obtenidas, pero con un saldo de solo 450 de ellas atendidas y consolidadas²¹⁸, las demás se perdieron por falta de planificación.

Tras este balance se buscó perfeccionar el sistema celular, asumiéndose, finalmente, el modelo de iglesia del llamado G12, modelo de organización celular probado exitosamente en otros lugares de Latinoamérica para el crecimiento y difusión de la iglesia, así como para la captación de creyentes y *su*

²¹⁶ Arboleda, Samuel, *La Iglesia celular: una estrategia apostólica para el tercer milenio*, Tesis para optar el Grado de Doctor of Ministry, Lima, 2001, p. 80.

²¹⁷ Opus cit. p. 85.

²¹⁸ Opus cit. pp. 86-87.

consolidación como nuevos convertidos. Dicho modelo del G12 se tomó de la experiencia de la Misión Carismática Internacional, de Colombia, dirigida por el Pastor César Castellanos, muy conocido en el mundo evangélico, del cual se tomaron los elementos para su implementación en el CAMRAV.

“Desde hace más de dos años, el apóstol [Samuel Arboleda] recibe la visión de hacer una iglesia que sea el centro misionero a las naciones y, ¿Cómo lograr eso?, fue la gran pregunta. Obtuvimos lo que era las células, vino la idea de las células... la aprendió primero de Argentina, y se sabía también que había... en Colombia... Entonces empezamos con las células y dijimos, bueno, al liderazgo hay que tratarlo, porque nosotros acá en la iglesia el apóstol siempre nos enseñó que la unción no sostiene el carácter, sino que el carácter sostiene a la unción. La unción es la presencia de Dios en la vida de una persona, es lo que le permite a una persona ser realmente eficaz, lograr sus metas, alcanzar sus sueños, trabajar bien...” [Pastor Roberto-CAMRAV].

La organización tiene dos tipos de células: las de “crecimiento Explosivo” y las de “Liderazgo”. Las primeras destinadas al crecimiento numérico, masivo, de la iglesia, y las otras para el “crecimiento” más cualitativo, enfocado en la formación personal de los recién convertidos. Desde la perspectiva del crecimiento de la iglesia,

“Las células empiezan con un mínimo de tres personas, y pueden crecer hasta un máximo de 15 miembros. Después de esto deben reproducirse y generar una o más células. Normalmente se las subdivide. Cada célula tiene un líder y uno o más asistentes. Estos últimos llegarán a ser los próximos líderes de las nuevas células”.²¹⁹

La finalidad de esta organización, si bien aparece en primera instancia como la de propiciar el crecimiento de la iglesia, en el fondo está diseñada para el acompañamiento, seguimiento y *formación personalizada* de quienes se adhieren a ellas, según mostraremos luego.

c) Iglesia misionera.

En virtud de la revelación divina recibida por el pastor Samuel, el CAMRAV se define a sí misma como “misionera”, “un centro misionero a las naciones”, destinado a llevar el mensaje del evangelio a todo el mundo, empezando por San Juan de Lurigancho y luego por diferentes lugares de Lima y el Perú. Así como Cristo envió a sus apóstoles a predicar el evangelio a todas las naciones, el CAMRAV organiza su trabajo misionero en base al sistema de los grupos celulares, desde donde lo promueve. La finalidad es la de “Entrenar, enviar y apoyar económicamente equipos misioneros dentro y fuera de nuestro país”²²⁰, para lo cual reciben formación en las células. En este propósito el sistema de organización por células organiza también a grupos de apoyo para el trabajo misionero; es un “ejército de intercesión” conformado por personas que mediante la oración contribuyan al propósito de los misioneros en donde estos se encuentren.

²¹⁹ Opus cit. p. 88.

²²⁰ Opus cit. p. 101.

Se puede apreciar como uno de los propósitos fundamentales del sistema de organización del CAMRAV es formar misioneros; el ámbito privilegiado para la formación y entrenamiento de misioneros es el sistema celular. No solo porque deben aprender a liderar esas células comunitarias sino porque deben llevar miembros, “ovejas” que han de pastorear. Además de esto está la instrucción doctrinal en los seminarios e institutos bíblicos. Es decir, una serie de elementos que coadyuvan la construcción de un tipo particular de pentecostal centrado en su persona. Mas allá del carácter “cristocéntrico” del pentecostalismo, se evidencia un sistema religioso que coloca a la persona en el centro de su prioridad funcional.

d) Iglesia apostólica.

El tercer aspecto importante para entender el sistema de organización religiosa del CAMRAV y, con él su influjo en el proceso de individuación socio religiosa de los convertidos, es su dimensión apostólica.

“La perspectiva del trabajo celular en nuestro Centro Misionero Ríos de Agua Viva es apostólica porque enfatiza en el hecho de *ser enviados* por Dios. La dimensión apostólica consiste en *tener conciencia de ser enviados* (Juan 17:18; 20:21). Una iglesia celular envía gente entrenada para extender el Reino de Dios. Además, la visión apostólica es pionera, innovativa” y creativa. Ser conscientes de haber sido enviados y delegados por Dios va más allá de nuestros horizontes tradicionales”²²¹.

Según se aprecia de este discurso, la dimensión “apostólica” enfatiza y supone un “tener conciencia” de ser una persona diferente, de haber sido “enviada”, de haber recibido un encargo de parte de Dios. La de “Apóstol” es una condición que solo la posee el pastor y líder del CAMRAV. Dicha condición legitima su filiación con los apóstoles del evangelio y proyecta sobre él una imagen de autoridad y poder que son importantes al momento de “enviar”, de “encargar”, en mandato personalizado a cada pentecostal, el cumplimiento de una misión evangélica para la cual deben estar conscientes de lo que representa en sus personas.

6.2.3 El sistema en acción: re-socialización e individuación del creyente y convertido.

Este sistema de organización religiosa cobra sentido para el análisis propuesto en esta investigación cuando se lo observa en la integración e interacción de sus aspectos componentes, los elementos fundamentales ya descritos. Esos tres aspectos de la organización del CAMRAV se integran y articulan de tal modo que, no solo constituyen la base del funcionamiento del sistema, sino que orientan, canalizan y favorecen el proceso de *individuación pentecostal* vivido por quienes participan de esta iglesia. Este

²²¹ Opus cit. p. 79

sistema “celular” es un sistema de organización y funcionamiento religioso que no solo consolida sociológicamente a la iglesia como institución y como grupo organizado, sino que también favorece muy significativamente el desarrollo, fortalecimiento y *toma de conciencia* de la dimensión *individual* y *personal* como parte esencial del sistema. Para este fin es fundamental que las doctrinas, los sistemas de valores, la ideología, las normas y hasta las prácticas ceremoniales, confluyan todas ellas en colocar a *la persona* como medio y como uno de los objetivos y fines de todo el sistema; como el centro al que va dirigido el proceso. En efecto, así ocurre con este sistema religioso, a diferencia del basado en los principios de las Asambleas de Dios del Perú que, centrado más en los aspectos reglamentarios y estatutarios de la iglesia favorecían más el fortalecimiento de la estructura de la iglesia y su dimensión institucional, en desmedro de la dimensión personal e individual del creyente pentecostal. Ese anterior sistema reflejaba su orientación más institucional en el tipo de vínculos generados entre los miembros y la iglesia. Vínculos más “legales” que emocionales, más reglamentaristas que afectivos, más jerárquicos y menos democráticos. Tal sistema era fuente de tensiones de tipo legalista entre miembros del grupo así como entre estos y la institución de las ADDDP.

El nuevo sistema de la iglesia celular del CAMRAV re-sitúa al individuo en una perspectiva diferente, haciéndolo el centro de procesos fundamentales para la continuidad del modelo y funcionamiento del conjunto. En términos del propio CAMRAV, “la perspectiva celular” propicia el crecimiento numérico de la iglesia pero también su *crecimiento cualitativo*. Por crecimiento *cualitativo* se refieren a que los miembros de las células sean capaces de llegar a ser *líderes, trabajadores, ministros, pastores*, etc.; es decir, *personas* “con un alto nivel de preparación bíblica y teológica”²²². El sistema permite que se pueda *atender individualmente* a los creyentes para que, enriquecidos individualmente, sean incorporados al conjunto de la iglesia y sus acciones pastorales; el enfoque del sistema es *hacia la persona*, a quien se “evangeliza”, se “nutre”, se “discipula” y se “capacita”. Hay, pues, en la constitución de este modelo de iglesia un propósito deliberado, ex profeso de promover a las personas, de propiciar su desarrollo individual para los fines de iglesia.

El trabajo en las células especialmente destinadas a la formación de los futuros líderes es una de las principales instituciones del CAMRAV que canalizan en los miembros de la iglesia el proceso de toma de conciencia de si mismos como sujetos y agentes religiosos. Los principios, doctrinas, rituales, enseñanzas impartidas y demás procedimientos utilizados en la formación de los líderes están todos encaminados a canalizar y fortalecer el proceso de resocialización religiosa por el que se opera una re-individuación de las personas. En dicha re-individuación entran en juego un amplio conjunto de elementos simbólicos sobre los que se irán redefiniendo las dimensiones personales de los agentes en formación. Hay constituido un relativamente prolongado proceso de formación e instrucción religiosa a través de una serie de “escuelas” e

²²² Opus cit. p. 80.

“institutos” en donde se forman doctrinalmente las personas en la perspectiva de **tomar conciencia de su condición de personas elegidas por Dios** para la función que habrán de asumir en la reproducción del sistema. El sistema se reproducirá en tanto la persona haga suyo los principios, conocimientos, doctrinas y prácticas y los transmita a otros individuos. El “discipulado, liderazgo y misiones”, son las bases sobre la que se construye el sistema. Sentirse **discípulo**, en primer lugar, pero no solamente en el sentido de alguien que es orientado por un maestro o instructor, sino fundamentalmente en el sentido de ser “discípulo” de Cristo; **el discípulo elegido**, la persona en la que Cristo cifró su confianza, la persona a la que Cristo dirigió su mirada, a la que llamó personalmente a seguirlo, a quien rescató del mundo, a quien perdonó sus pecados y limpió su alma. La internalización de este principio y los sentidos que tienen en este contexto es fundamental y como un primer momento de la reformulación de su individuación personal. No es el grupo, es la persona, sobre quien se concentra la atención mediante las acciones instructivas.

“El trabajo celular del Centro Misionero ríos de Agua Viva promueve que cada creyente sea discípulo, que cada discípulo sea un líder, y que cada líder descubra su propio ministerio. Aquellos hermanos que son llamados al ministerio serán entrenados en el nivel académico más alto posible... [los demás] serán promovidos para dirigir otros ministerios de impacto social en la comunidad, de acuerdo con sus respectivas vocaciones”²²³.

El sistema descansa sobre un conjunto de valores cuya internalización por los miembros de la iglesia incorpora en estos un conjunto de elementos con los que dotar de sentido y significado a las acciones emprendidas en su formación como líderes. **Fidelidad, santidad y compromiso** son los valores que sostienen la finalidad de la iglesia; “sin ellos no habrá responsabilidad ni pasión para llevarla a cabo”²²⁴.

Fidelidad a la iglesia y su visión apostólica, lo que supone SUJECION, IDONEIDAD y CREATIVIDAD de parte del creyente. Este le debe **sujeción** a la iglesia, un **sometimiento** voluntario a todos los procesos, actos y reglas que han de actuar en **su transformación personal**. Sujetarse a la iglesia es sujetarse a Dios y sujetarse a Dios es la condición para ser un ungido de él; es decir, para ser uno de sus elegidos. La sujeción supone disponer la voluntad propia para dejar que Dios actúe sobre la persona. **Idoneidad** es la condición que debe alcanzar el elegido de Dios para cumplir eficientemente y a cabalidad la misión que **le ha encomendado**.

Santidad es, sobre todo, un estilo de vida, una manera de vivir del creyente convertido, mediante el cual habrá de cultivar, enriquecer y hacer crecer su espíritu. La vida comunitaria en la célula crea el clima y la disciplina personal de oración, meditación que han de transformar al creyente. Pero sobre todo la santidad será la condición indispensable para ser sujeto de **revelación**, es decir, para ser el canal a través del

²²³ Opus cit. p. 83.

²²⁴ “La visión y el desarrollo del creyente en el CMRAV”, *Convención Celular 2002-II, Centro Misionero Ríos de Agua Viva*, 1º Noviembre 2001, Lima – Perú (documento interno del CAMRAV).

cual Dios se revelará a su iglesia. Dios no se revela sino a través de sus discípulos y sus elegidos. El creyente *es un elegido* de Dios y debe ser consiente de que sin una vida de santidad Dios no le revelara su voluntad.

Compromiso con la iglesia es lo que se requiere para ser finalmente un buen discípulo, con voluntad de servicio y sumiso a la voluntad de Dios; es necesario el cultivo de la *conciencia apostólica* de ser discípulo comprometido con Dios; un verdadero discípulo debe aspirar a la “excelencia” cristiana en su formación personal para el servicio a la iglesia.

La denominación como “centro misionero” tiene mucho sentido en esta perspectiva de formación personal del creyente. Se le forma como discípulo fiel, comprometido y santo, para ir a predicar y difundir el evangelio; no precisamente mediante proselitismo urbano, sino mediante el cargo de dirigir las células de personas a las que habrá de evangelizar. Se le forma para ser líder de un grupo, para ser un modelo de cristiano.

Los dos tipos de células mencionados más arriba: las **“células de crecimiento explosivo”** y las **“células de liderazgo”**, se complementan mutuamente en la perspectiva de la formación espiritual y doctrinal del creyente. Las células de liderazgo, basadas en los llamados **“Grupos de los Doce”**, preparan, forma y entrena espiritual, doctrinal y ritualmente a los “elegidos” para que asuman el liderazgo de las otras células. La finalidad del sistema es “enviar a aquellos que han sido consolidados en la fe después nueve meses, para abrir nuevas células”²²⁵.

6.2.4 Las células y la formación de líderes.

El sistema de organización religiosa del CAMRAV tiene estructurado un proceso de formación de futuros líderes, desde que es “captado” por la iglesia y por el que va combinando estudio, instrucción, aprendizaje doctrinal y participación ritual hasta convertirse en un agente capacitado y reconocido de la iglesia, capaz de asumir roles de liderazgo. Dicho proceso está organizado en cuatro fases bien definidas: **“ganar”**, **“consolidar”**, **“formar”** y **“enviar”**.

“Ganar” es la fase por la que se contacta a los futuros miembros de la iglesia, generalmente por intermedio de amigos, familiares o compañeros de trabajo de quienes ya son miembros o están en proceso de serlo. El proselitismo en la calle o de casa en casa como tal, y que es muy habitual entre los grupos evangélicos, no es practicado por el CAMRAV. Esta primera etapa puede iniciarse también cuando las personas que asisten al culto en el templo acceden al llamado e invitación del pastor a que pasen al “frente” y decidan “entregarse” a Cristo, como primer paso para su conversión como “cristianos”.

²²⁵ Opus. Cit. p. 88

“**Consolidar**” al creyente significa, para los pentecostales del CAMRAV, completar una primera fase de este proceso por el cual las personas que ingresan a una de las células de la iglesia, experimentan un primer nivel de individualización.

“El trabajo de consolidación tiene el siguiente procedimiento: después que el creyente ha hecho **su decisión** de seguir a Cristo, ya sea ante el altar o el algún otro lugar, se le contacta antes de las 48 horas en procura de **una entrevista con él**. Después de esa entrevista **él es invitado** a la célula más cercana. En la célula, antes del mes y medio, **él es invitado a un retiro** espiritual o **encuentro**”²²⁶.

“Consolidar” es, pues, asegurar una primera relación personalizada con el creyente haciéndole partícipe de un grupo comunitario en el que internaliza contenidos doctrinales preparatorios para fases posteriores del mismo proceso, bajo la vigilancia personalizada de los pastores en un régimen de visitas y reuniones personales.

El “**Encuentro**”, que describiremos como parte del sistema religioso pentecostal, es una de las fases principales del proceso de socialización y conversión pentecostal en el CAMRAV. Se destaca por su intensidad espiritual y doctrinal. Es un espacio para la experiencia espiritual profunda, para la renovación interna y para la conversión, revitalización o renovación espiritual pentecostal en las personas.

“**El post encuentro**”. Después de bautizada la persona y de haber hecho vida de comunidad en una célula, es invitada a seguir el “post encuentro”, una serie de talleres y seminarios para “consolidar el desarrollo del carácter cristiano y la visión apostólica celular de la iglesia”. Al “post-encuentro”, le siguen otros tres meses de vida comunitaria celular y luego la promoción a la “**Escuela de Liderazgo**”.

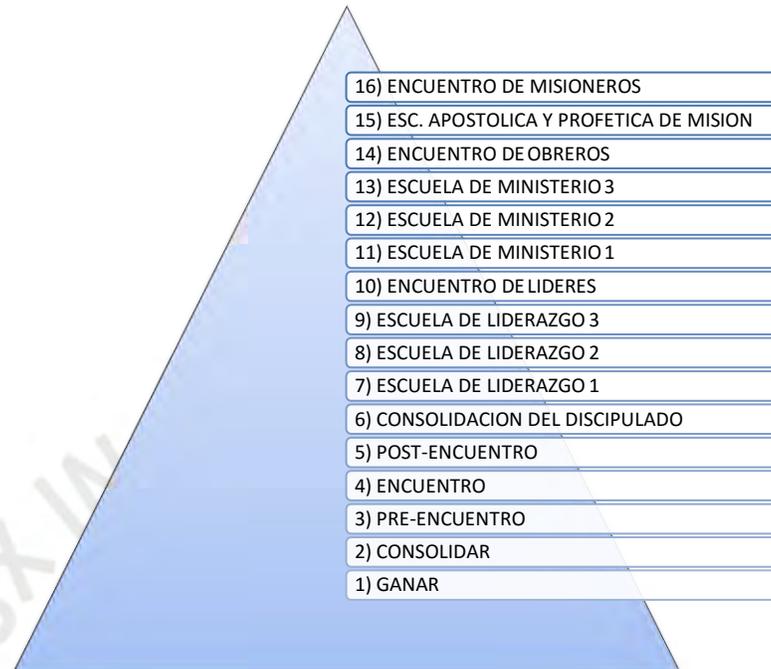
Es decir, la organización de la iglesia está diseñada para la re-socialización de los creyentes en condiciones que permitan fortalecer la conciencia de sí mismos, el sentimiento de un mayor reconocimiento público de su individualidad y, en consecuencia, de una reconfiguración de su sentido de ser persona. En suma, todo el proceso formativo “se sintetiza en cuatro palabras: Ganar almas, consolidarlas, entrenarlas como discípulos y enviarlas a la labor”²²⁷. El siguiente gráfico muestra las etapas y secuencias del proceso seguido por las personas en su formación e instrucción espiritual y doctrinal, desde que toman contacto con la iglesia hasta que se los considera integrados y parte fundamental de la iglesia. Es como una “carrera” de formación espiritual, de participación ritual y de convivencia comunitaria en “células”.

²²⁶ Loc. Cit.

²²⁷ Opus. Cit. p. 89.

GRAFICO N° 4

Proceso de instrucción y preparación doctrinal misional



6.3 LAS CREENCIAS RELIGIOSAS DEL CAMRAV.

Visto el panorama general de los fundamentos dogmáticos, doctrinales, así como de sus fundamentos ideológicos y su organización y funcionamiento, nos toca ver, a la luz de este conjunto de principios, cómo los viven y reinterpretan los propios miembros de la iglesia Ríos de Agua Viva (CAMRAV) para constituir su *espiritualidad* y su *sistema religioso*.

Seguimos en esta presentación de la religiosidad pentecostal los formatos etnográficos convencionales que consideran la religión describiéndola desde su estructura sistémica de *creencias*, *formas de organización*, *prácticas rituales*, *normas éticas* y *experiencia de lo sagrado*. En este proceso existe el riesgo de “encasillar” arbitrariamente los datos etnográficos, *separando lo inseparable*, *estableciendo límites en donde no los hay*, pero siempre con un criterio establecido por los objetivos de la investigación. En tal sentido los relatos y discursos seleccionados para esta descripción constituyen unidades etnográficas y de experiencia en las que los elementos religiosos (creencias, ritos, organización, etc.) están todos integrados, en un todo complejo y con sentido. El principio que guía esta descripción es el proceso de *personalización e individuación* a que se orienta el sistema, tal como lo hemos planteado en nuestro estudio. Como se procura hacer en toda etnografía, cederemos la palabra a los propios líderes

pentecostales y demás actores religiosos para que nos expliquen su religiosidad de manera vivencial y en sus propios y peculiares términos, en su propio lenguaje y retórica, asumiendo que se trata de experiencias, tras las cuales, se busca y construye el sentido de sus vidas y de su condición pentecostal en San Juan de Lurigancho. Las principales creencias de los pentecostales del CAMRAV provienen de ese “repositorio” doctrinal común, compartido por las diversas agrupaciones y tradiciones pentecostales, pero que se hayan matizadas por los principios destacados en la ideología institucional del grupo.

“Creo en Jesucristo porque soy testimonio vivo de Él”.

“¿Por qué creo en Jesucristo como mi salvador? Para comenzar, por mi **testimonio**... creo que eso es lo más impactante. Me podría sentar con cualquier teólogo, me podría sentar con cualquier erudito, me podría sentar con muchos filósofos, pero lo que nadie me podría responder de lo que paso en mí, porque estamos hablando de una cosa sobrenatural, no estamos hablando de un lavamiento de cabeza, no estamos hablando de que alguien te infiltro. Pero, ¿Quién te lavo la cabeza, Willy?, me dijeron, ¿Quién te hablo? ¿Quién te dijo?, pero es que no me dijeron nada, hermano... Pero franco, que no te creo, no puede ser, pero si tú eras borracho, tú eras así”. [Pastor Willy-CAMRAV]

“Creo en un Jesús que sana el cuerpo y restaura el corazón”.

El pentecostal empieza a creer en Jesús desde una visión restauradora desde la cual empieza a transformar su vida dotándola de un sentido trascendental y de un cierto espíritu misionero. En la gran mayoría de los casos la experiencia restauradora y sanadora será la experiencia fundante de la espiritualidad pentecostal. La particular experiencia emocionalmente traumática de la persona la hace centrarse en si misma en busca de atención, reconocimiento y restauración. El testimonio personal, la experiencia propia constituyen el centro de una relación personal que se vá construyendo con la imagen de Cristo y en la que empieza a destacarse y singularizarse más la persona y su nombre propio.

“Yo llegué aquí a la iglesia con necesidades internas, del alma y necesitaba consejos, porque yo, antes de conocer a Jesús, antes de creer en él, no tenía un consejo sano... Caminando por los caminos del Señor entendí que Jesús es el que sana a través de los consejos, a través de la Palabra... Así entendí que, así como yo, hay mucha gente que necesita consejo en su interior, porque hay mucha confusión, mucho temor, mucho pánico y la gente no puede desarrollarse, no puede avanzar... así que **empecé a llenar mi corazón de ese deseo de contribuir**,... El Señor **puso, pues, en mi corazón** ese deseo de también llevarles **lo que yo he aprendido**. Entonces empecé así, de a pocos... pequeños consejos por acá... Y la gente sale contenta cuando viene, aquí la gente como que se desnudan delante de uno; por eso dice la Biblia en Juan 7, 37, el que tenga sed que venga a mí a beber que de mí correrán ríos de agua viva. Entonces, ¿qué es esto, no? ¿Qué es ríos de agua viva? Es gozo, paz, amor de dentro del corazón... y esto viene de Dios (Pastor Carlos - CAMRAV).

“Creo en Jesucristo que me acoge y acepta sin condición entre los suyos”.

Es fundamental en esta creciente personalización del sujeto en relación con Cristo que sienta que **su testimonio**, su vida llena de pecados y de faltas, sea acogida tal cual, sin reparos ni cuestionamientos en esa relación. El sentimiento de restauración tan deseada por la persona adquiere cierto grado de certeza objetiva en la medida que se internaliza la convicción de aceptación personal mas alla del testimonio mismo.

“Según dice el libro de los Hechos, que solamente hay que creer y nada impide que te bauticen, si crees de todo corazón, bien puede, aquí no hay que yo no me he casado [alusión a exigencia católica]... ¿no? Porque esto es para **la salvación**, para dar **testimonio** de que **uno muere para el mundo** y vive para Cristo... y Dios va a ir perfeccionando a través de su Palabra. El asunto está en que la persona tiene que creer en Jesucristo... y él [la persona] tiene que **tomar la decisión**... Esa es una decisión de él, aquí no le decimos que tiene que bautizarse. Deben tener una convicción del corazón. Por ejemplo, a mis hijas yo no les dije, dos veces no más les pregunté, hijita ¿Cuándo se van a bautizar?, ya, papa, y ya el domingo pasado tomaron la decisión y se bautizaron. No fue por obligación, fue por **su deseo**, por su decisión y, sobre todo, por obediencia a la Palabra del Señor” (Pastor Carlos - CAMRAV).

“...Pero también creo que Él castiga”.

Contribuye a esa personalización del sujeto la creencia en que él mismo es objeto de sanciones y recompensas por su comportamiento. Cada acto, momento o circunstancia de la vida personal, es singularizado y valorizado como moralmente “bueno” o “malo”, “correcto” o “incorrecto”, siendo la persona misma responsable de esa categorización frente a la cual Jesucristo actuará indefectiblemente.

“¿Qué si premia y castiga? ¡Claro, Claro! Porque su palabra lo dice, en Hebreos capítulo 2 Él lo dice: El padre quien ama corrige y si no, bastardo soy; muy bravo habla Él, muy fuerte, Él lo dice bien claro, Hebreos 12, varios versículos, ¿no?, lo dice con palabras más fuertes todavía, más chocantes, Hebreos 12 entre 4 y cinco. Me hago recordar de Job cuando le dice: Él es el que hace las llagas, pero también el curativo, Él las venda, Capítulo 5 de Job, ¡ah!, que bonita, ¿no?, quiere decir que él forma, te moldea, corrige, por eso te castiga... bien bonito, para qué” (Hermano Wilfredo, pastor CAMRAV).

“¡Sí!, ¡yo Creo en milagros!”.

Pero quizás uno de los hechos más importantes en este proceso de personalización que vive el sujeto sea el de experimentar en si mismo la dimensión misma de lo sagrado expresada en una vivencia milagrosa. El “milagro”, reservado no para cualquier persona, sino solo para los “elegidos”, al ser “vivido”, “sentido”, objetivado y testimoniado, se convierte en un poderoso vehiculo de individuación por el que el sujeto dirige su mirada hacia si mismo, revistiéndola de una particular cualidad distintiva respecto de otras experiencias cotidianas y de otras personas, confirmando la realidad y veracidad de aquello que le fue

expuesto como una creencia subjetiva. Ahora la percibe esa creencia como real, cierta pero, sobre todo, referida personalmente a él. Del mismo modo podemos interpretar la experiencia por la que el sujeto afirma experimentar al Espíritu Santo y producir los prodigios exaltados por sus dones carismáticos. Una de las mayores evidencias de que aquello que se le presenta como creencia que debe aceptar racionalmente es su realización en la persona misma; el hablar en lenguas, tan “promocionado” bíblicamente y en los diversos testimonios de los demás “hermanos” convertidos de iglesia, confirman que su persona, su cuerpo, su ser, han sido “tocados” por el Espíritu. No a otro ni a cualquiera, sino a él mismo, con su nombre y apellido. Aspecto muy importante del proceso de individuación en el que empezara la progresiva transformación del pentecostal.

“...al final ocurrió un milagro. Me acuerdo que cuando el pastor decía para que salgan al frente para entregarse al Señor, mi esposa me decía ¡anda!, ¡sal!, pero yo le decía, no... Qué voy a estar saliendo. Ese día estaban orando y yo sentado cuando de pronto sentí que algo me atravesó acá [señala el pecho], como si me habrían atravesado con un cuchillo, pero que fue algo indescriptible, como un dolor medio extraño que recorrió mi cuerpo... Parecía como si hubiera regresado al vientre de mi madre y vuelto a salir. Era una sensación de que se me habría la mente, como si hubiese estado sepultado y de pronto saliera de mi tumba. Y al mismo tiempo que esto me pasaba, he sentido dentro de mí una voz que me decía Maldito el hombre que confía en el hombre (Jeremías 17,5)... En eso comencé a llorar y llorar, no podía contener y solito me levante y vine al pulpito y me entregué al Señor...” (Pastor José – CAMRAV).

“Creo en la llenura del Espíritu Santo, en sus dones y en hablar lenguas”.

“Y... después que esa gente ha sido tratada, sanada, liberada... [viene] la llenura del Espíritu Santo, y la Palabra del señor dice que vino nuevo no se puede poner en odres viejos; ahora, si tú tienes un vaso sucio, ni loco que tu viertas agua limpia para beberla, ¿no?, primero limpias el vaso. Es lo que hace Dios, te va limpiando, una vez que estas limpio el vierte su ES, es decir, vierte su presencia sobre ti y la gente es llena del ES y sucede lo que sucedió en el Libro de Hechos, que dice: cuando vino el ES comenzaron a hablar en otras lenguas; y eso es lo que sucede... la gente comienza a hablar en otras lenguas, casi todos... Entonces ¿Qué es lo que pasa con la vida del hombre? De lo que fue lleno de un montón de cosas, de cosas que te imposibilitan a ti a poder ser un buen líder, porque llegan llenos de heridas, con maldiciones en la vida, con cosas que todavía te atan, no puedes ser un buen líder... Dios trata con ellos, una vez que ellos vienen acá, vienen pero bien emocionados, pilas para trabajar y se ponen a trabajar, son la gente que trae más gente a las células, son la gente que comienza a ganar más almas, comparte con uno, comparte con otro, comienzan a transmitirle lo que han vivido ellos” (Pastor Roberto - CAMRAV).

“Cuando que entendí que *cada creyente obtiene el don*, tiene un ministerio. Entonces entender, estudiar y orar al Señor y *sin querer uno empezó a orar*, a orar y ya *el Señor hablando a través de uno* puso el don profético. Eso lo pude entender cuando *creí* de verdad en el Señor... Y ha ocurrido, *el Señor me ha utilizado en sueños proféticos* acá [en la iglesia], en estos cambios que realmente están ocurriendo. (...) En el camino ya se va desarrollando si tiene uno ministerio... ya se va a ir aflorando el ministerio que Dios le ha dado. A alguno le gusta enseñar, otro le gusta predicar, entonces ahí se va viendo; yo estoy en el nivel profético. [También] he tenido don de visiones; varias visiones. Y esta visión es también bastante profética que *el Señor puso en mí*” (Pastor Carlos - CAMRAV).

“Creo en las fuerzas malignas y diabólicas que debemos combatir”.

En la misma línea de análisis del proceso de personalización de las creencias pentecostales, así como se genera la certeza de que lo sagrado toca individual y directamente a la persona, ocurre lo propio con las fuerzas opuestas, las fuerzas y realidades malignas, las del diablo y sus huestes. Indeseables, peligrosas, acechantes, impuras, estas fuerzas representan el riesgo inminente de pérdida de toda la condición espiritual adquirida por el contacto y relación personal con el Espíritu Santo y Cristo. Tan cierta y real como la relación que se establece con Jesucristo es la que genera el diablo teniendo como objetivo al sujeto. Espíritu y diemonio, ambos tienen un territorio común de lucha y pugna: la persona, su cuerpo, todo su ser. Esta certeza se expresa y sostiene en la creencia misma pero también por los temores y ansiedades que emocionalmente suscita la “existencia” del mal. Gran parte de la lógica del accionar y práctica pentecostales se fundan en la necesidad de enfrentar al demonio, debilitar su poder y neutralizar su amenaza a la persona. Por eso el pentecostal se considera y autodefine como un “guerrero”, un “combatiente” que hace la “guerra espiritual” para luchar contra el demonio. El pentecostal funda esta condición de su identidad y autodefinición en la plena y absoluta certeza en que no es solo una “creencia” lo que suscribe sino la comprobación de una realidad, patente, percible y actuante. Una vez más verificamos cómo las creencias constituyen certezas que se generan, es cierto, desde un discurso doctrinal bíblico pero que se legitiman y “materializan” objetiva y concretamente en la biografía personal, individual y particular del creyente pentecostal. El mito bíblico es “cierto”, es “real” porque la persona lo vive “en carne propia”, lo experimenta consciente y directamente, en su propio cuerpo y por sus sentidos: ve, siente y se comunica personalmente con esas realidades sagradas y malignas.

“... pudimos entender [también] que necesitamos guerra espiritual, necesitamos derribar fortalezas, necesitamos predicar la Palabra, necesitamos creer en el Señor... Entonces la gente empezó a entender y los ayunos, la guerra espiritual nos ha ayudado bastante para despojar primeramente de nuestro interior nuestras ataduras” (Pastor Carlos - CAMRAV).

“Uno es un guerrero en la guerra espiritual”

“Dice el apóstol Pablo, ¿no?, que la lucha no es contra sangre, contra carne, sino contra potestades de maldades; estos gobiernan en los aires. Entonces la gente, ¿por qué es tonta? Por un espíritu, ¿Por qué la gente es ociosa? Por un espíritu, ¿Por qué la gente hace como sea las cosas, aunque no estén bien?, por un espíritu, por espíritu de desorden, de ociosidad, un espíritu del mal. Nosotros luchamos contra todo eso porque viene del diablo, luchamos para echar fuera todo eso en nombre de Jesús, para romper toda atadura, toda influencia mala, para tener libertad... Cuando se gana la batalla en los aires las almas están dispuestas... en el nombre de Jesucristo hemos hecho guerra espiritual, ayunos en el parque, salíamos a orar, unguíamos las calles, y ganamos la guerra espiritual y empezamos a ver proféticamente que las cadenas de la gente se rompían y por eso es que vienen [a la iglesia]... Entonces esa es nuestra batalla, pero sobre todo, ***primeramente la batalla espiritual***”

en nuestro corazón, nos arrepentimos, confesamos nuestros pecados, confesamos inclusive nuestra ociosidad y de todo ello nos ha libertado el Señor ...” (Pastor Carlos - CAMRAV)..

Un aspecto particular de este proceso de personalización e individuación al que contribuyen las creencias pentecostales es la certeza de que en el sujeto recaen y se transmiten *directamente*, desde el pasado y tras anteriores generaciones, las consecuencias de las conductas de sus antepasados. En una suerte de continuidad “espiritual” del mal a través de la consanguinidad, la persona hereda, como si fuesen rasgos genéticos contenidos en la sangre, las características morales y espirituales de sus antepasados, las que se expresan en la “mala suerte”, la “maldición” que, sin saberlo ni ser consciente de las mismas, afectan directa y profundamente la vida de la persona. El pentecostal cree firmemente que, en gran medida, lo que le ocurre hoy es consecuencia de lo que sus antepasados hicieron en vida. Es decir, el pentecostal toma conciencia de que concentra en *su* persona una serie de influencias espirituales que, aunque no pueda explicitarlas con claridad, tiene la certeza que determinan su persona en la actualidad.

“Creo en la liberación de las maldiciones que hemos heredado sin quererlo”.

“La Palabra del Señor dice que hay maldiciones que persiguen hasta la tercera y cuarta generación, y si hablamos de lo que es el ocultismo, la brujería y todo eso, son maldiciones que persiguen hasta la decima y veinteava generación, así dice la Palabra del Señor. Es decir, hay gente que tiene un pasado, tal vez no ellos pero si sus abuelos, que han sido brujos, o han sido borrachos... [y] la gente empieza a darse cuenta, ciertamente, o sea, mi abuela metida en dudas, mi papa metido en deudas, yo metido en deudas, o sea, no es casual, es maldición. Por ejemplo, yo tengo en mi casa, mi abuelo borracho, mi papá le gusta el alcohol, mi hermana menor le gusta el alcohol, ¿es casual?, ¡No!, o sea, el pecado te persigue, hay continuidad. Ahora, uno puede atribuir eso al ejemplo que tienen de los padres, ciertamente, porque ven, pero es una maldición, es algo que te va maldiciendo la vida, te acarrea el hábito. Ahí es lo que decimos a la gente, les ponemos como ejemplos y después les decimos, esta es la manera de poder evitar eso, con la Palabra de Dios, que dice que nosotros tenemos el poder de cortar esas maldiciones, o sea de que la gente pueda cancelar las maldiciones sobre su vida y sobre los suyos, porque muchos son casados, tienen hijos; y si a mi me alcanzó le va a alcanzar a mi hijo, si yo lo corto ahora para que no me alcance a mi ya no le alcanza a mi hijo” (Pastor Roberto-CAMRAV).

El pentecostalismo tiene rasgos milenaristas que se expresan en la creencia en “milenio” de paz tras el juicio final de Dios. Más abstracta, esta creencia sin embargo constituye una especie de mito en función del cual el pentecostal organiza su estilo y plan de vida, dirigiendo su particular forma de ser al logro de alcanzar el privilegio de ser uno de los que vivan ese milenio prometido. Lograrlo requiere de una cuidadosa y prolija vida moral y cristianamente centrada en los principios pentecostales; es una labor que se realiza en la iglesia pero para la salvación personal. Desde luego, leer la Palabra y organizar la vida personal en torno de ella, constituye el otro factor importante de personalización de las creencias pentecostales que conducen a dar centralidad al individuo en este sistema religioso.

“Creo en el milenio de paz que vendrá después del juicio final”.

“Es el apocalipsis, del Apocalipsis yo puedo decir una cosa y el otro dice no, no es así, porque ya son seiscientos años que están diciendo el Apocalipsis es así, tiene que ser así. Desde hace más de quinientos años alguien está tratando de dar en el clavo al Apocalipsis. Pero, básicamente, el juicio final va a ser que todos vamos a estar en la mesa del cordero; dice la Escritura que todos los muertos en Cristo resucitamos en El, y bueno, los que no han muerto en Cristo no irán a pasar al juicio. ***Nosotros también pensamos que después del juicio va a venir un reino de paz en la tierra que va a durar mil años, es el milenio. Después de esto viene el juicio.*** En el arrebatamiento viene a llevarnos Jesús a su iglesia. Después. Después de esto vienen los mil años, en esos mil años, dicen que Satanás va a ser suelto, otros dicen que ya está atado, el asunto es que después de los mil años viene el juicio. Será un paraíso para los que estén muertos en Cristo, van a estar separados de los que han muerto en la maldad del demonio” (Pastor Carlos - CAMRAV).

“Creo en la Biblia que es la Palabra de Dios”.

“Me recuerdo que encontré una Biblia, porque trabajaba como motorista de barco, y me encuentro una Biblia en español, y comienzo a leerla, y a medida que empiezo a leerla iba llorando. La Biblia ha sido para mí como un escudo protector, como un chaleco contrabalas... Yo llego a una Iglesia Cristiana, pidiendo algo que comer, y escuche una Palabra... esa palabra y cambió mi vida, la acepte; la tomé, no tenía otra alternativa, aposté a esa palabra que estaba escuchando: yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia, una razón de vida y de identidad, un nuevo estilo de vida, realización, un nuevo porvenir, y lo aprendí y cambio mi vida...” (Pastor Willy - CAMRAV).

6.4 LA PRACTICA RITUAL Y LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL.

Más adelante, en otro capítulo, analizaremos con más detalle la dinámica ritual del CAMRAV en la perspectiva del proceso de transformación espiritual y su influjo en la dimensión corporal del pentecostal. Aquí destacamos la centralidad que tiene el ritual como uno de los elementos más importantes del sistema religioso en el que se articulan los demás aspectos del sistema. Gran parte de la espiritualidad pentecostal se funda en la vivencia de la experiencia espiritual, la cual, a su vez, es uno de los ejes de la transformación de la persona contribuyendo fuertemente a una mayor toma de conciencia de sí y de la propia vida. El complejo ritual tiene varias funciones dentro del sistema pentecostal. Sin embargo, no obstante esas otras funciones, en la perspectiva de la nuestra investigación asumimos que rito es un importante factor de dinamización de la conversión, transformación personal y reconceptualización corporal.

En una perspectiva funcionalista “malinowskiana” podemos decir que, como en todo sistema religioso, los componentes del mismo están funcional y orgánicamente integrados, constituyendo un “todo” que, según una visión más “configuracionista”, al estilo de Ruth Benedict, es “algo” más que la simple suma de sus partes, cada una de las cuales solo se puede entender en relación con el conjunto del que participa. Esto es válido para las prácticas y las creencias religiosas de los pentecostales del CAMRAV. Sus prácticas, rituales y ceremonias están estrechamente ligadas a sus creencias. Los ritos pentecostales son,

literalmente, la dramatización de sus principales creencias religiosas, tanto en la realización de la práctica en sí, como en el discurso y percepción individuales que de dicha práctica tienen los pentecostales. Nuevamente aquí debemos recordar la distinción entre la visión *etic* con la que el etnógrafo observa y “analiza” esos ritos, y la visión *emic* con la que el pentecostal expresa, interpreta y describe sus propias vivencias. Resulta muy difícil separar, en el discurso del pentecostal, su visión de los rituales en que participa, del conjunto de creencias y dogmas pentecostales en los que aquellos se fundan. Son aspectos indesligables de una misma realidad que la “objetividad” etnográfica no debe pretender separar como si fuesen partes de un “rompecabezas”.

En la espiritualidad pentecostal, las prácticas rituales y las creencias pentecostales constituyen un todo armónico y coherente, cuyos sentidos y significados, serán remitidos invariablemente a los símbolos fundamentales del cristianismo pentecostal. Es sobre estos mismos significados en los que los pentecostales fundan el sentido religioso y trascendente de sus vidas. La práctica del bautismo en el Espíritu, por ejemplo, no es solo el rito principal de los pentecostales, sino que es la experiencia viva, directa de la efusión o comunión con el Espíritu Santo, experiencia que es referida en las fuentes bíblicas y que es uno de los ejes en torno de los cuales organizan sus vidas, conversión y participación en el mundo. Así, pedirle a un pentecostal que describa las prácticas rituales de su iglesia es como pedirle que describa cuál fue la experiencia espiritual que transformo su vida; descripción que hará con gran fervor y emoción, expresando su adhesión a los principales dogmas y principios pentecostales en los que basa sus creencias.

En tal sentido, veamos a continuación, como en el caso de las “creencias” pentecostales, un suscito panorama de las principales “prácticas” rituales, procurando mantener, sobre todo, esa visión “emic” del actor social, a quien cederemos preferentemente la palabra para que nos lo explique desde su particular vivencia y participación personal en *ritos en los que experimenta sus creencias pentecostales*. Es la versión del Pastor Carlos, importante líder pentecostal del CAMRAV de San Juan de Lurigancho. Al momento de la entrevista tenía 48 años y un testimonio muy rico de experiencias de cambio personal y espiritual que ilustran el proceso que es objeto de nuestra investigación. En su discurso hemos resaltado sus propias expresiones de reconocimiento y creciente toma de conciencia de sí como sujeto individual en el marco de su proceso de transformación espiritual.

6.4.1 El bautizo en el Espíritu.

¿Has vivido la experiencia del bautizo en el Espíritu? ¿Cuándo se recibe? ¿Es en una ceremonia especial? El encuentro místico con el Señor.

“Así, es... pero no es algo que, como se dice, tal día te bautizarás en el espíritu, ven limpio, con tu ropa limpia que tendremos el culto o la ceremonia para eso, no. La fe en el Espíritu Santo, es algo que viene de parte de Dios, porque es una promesa de Cristo, ¿no?, cuando Cristo dijo, después que yo me vaya les mandare al consolador, y él les enseñará, les guiará, les hará ver todas las cosas. Yo

sabía esa cita bíblica y *en mi memoria de si lo recitaba*, pero, ¿qué es de cierto que *si yo estoy lleno del Espíritu Santo? Empecé a anhelar*, Espíritu Santo, *quiero que tú toques mi vida*. Y un día hubo una conferencia, con los hermanos Hunter, vinieron de los Estados Unidos... fuimos al Campo de Marte en donde se presentaba en un gran evento, con coros cristianos y había sanidades y milagros... *Yo, realmente, esa vez pude ver recién con mis ojos milagros y señales*, sanidades, brazos se estiraban, ciegos miraban sus ojos, mudos hablaban, entonces, Señor, qué es esto... pero, *yo quiero operarme en eso, quiero que tú me uses en eso*, pero para eso *necesito el bautizo* en el Espíritu Santo. Al final el conferencista dice, ¿Quiénes todavía no tienen el Bautizo en el Espíritu Santo, pero tienen el deseo? Pasamos muchos adelante y él, en el lugar, me ministro, y nosotros decíamos, *Espíritu Santo, ven, aquí estoy, toma mi vida*. Y de un momento a otro como que *alguien toco mis labios, todo mi ser, por todo mi cuerpo; sentí como que entro algo en mí, entraba en mi cuerpo* y empezó a llenarme a inundarme y no podía controlar mi lengua, no podía controlar, yo quería cerrar mi boca pero estaba que hablaba en lenguas; y entonces, no podía controlar, terminé todo, salimos, tomamos el carro y al otro día seguía hablando, entonces... Señor, gracias, Espíritu Santo, gracias. Eso lo he ido cultivando, cultivando y, estamos ahí, llenos del Espíritu Santo... Tuve el bautizo en el Espíritu como dos años después de haber venido a la iglesia”.

6.4.2 El encuentro.

La centralidad de esta experiencia ritual y espiritual es corroborada por otro de sus propios protagonistas cuando se refiere al “Encuentro”, uno de los retiros más importantes del CAMRAV en el que se realizan una serie de ritos y ceremonias de profundo impacto personal y espiritual, que serán objeto y tema en el capítulo 8.

“Al final del último día [del encuentro] le damos a la gente el tema de fondo, el principal, que es el de cómo el Espíritu Santo te llena todo tu ser; es decir, la llenura el Espíritu Santo. Después de este tema viene la parte principal, *el momento fuerte del encuentro*, en el que, si tú lo permites, *el Señor te toca* con su Espíritu. Aquí cada uno de los participantes es ministrado y al final es ungido con el Espíritu Santo” [Pastor Roberto – CAMRAV].

Como veremos más adelante, no solo el bautizo en el Espíritu sino toda la ritualidad pentecostal es determinante en el cambio en el modo de percibir y conceptualizar el cuerpo y la persona. El más importante parece ser el Bautismo en el Espíritu, cuyo impacto en el cuerpo se expresa en la certeza de haber sido “tocado” por Dios y su Espíritu Santo. Antes y después de esta experiencia otros rituales se encargan de “preparar” y de “consolidar”, respectivamente, este hecho vivido como experiencia corporal que renueva a la persona. Podríamos decir que el ritual, en cualquiera de sus formas, constituye el medio por el cual el grupo, la comunidad y la persona misma empiezan a construir su individualidad, desde una toma de conciencia de su corporalidad y las nuevas dimensiones que la constituyen. El Pastor Roberto, del CAMRAV y uno de los responsables de este complejo proceso ritual nos describe sus aspectos principales.

¿En qué consisten y cómo están organizados los encuentros? ¿Son cultos?

“...no son cultos exactamente, pero si hay algunas ceremonias... Los encuentros son un conjunto de conferencias para todos pero lo que Dios hace en cada día es *individual*... son 16 temas...

Solamente en el tema de sexualidad, separamos a los solteros de los casados. A los solteros les damos un punto de vista acerca de la sexualidad y a los casados otro”.

“*Después de esos temas oramos* y dejamos que el ES se pueda mover y ahí es donde Dios comienza a tratar con la gente, porque, te expongo un tema y lo que quiero hacer con ese tema es *que tu vida sea confrontada con la palabra*, al sentirte confrontado con la palabra, *algo tiene que producirte en la vida*, porque la palabra del Señor dice que su palabra no vuelve vacía, algo va a acontecer en *tu vida*, y *en los momentos de oración* es donde la gente, el espíritu, trata con Dios; *nosotros oramos*. En realidad tenemos una especie de *ceremonia de perdón* en la que tratamos que todos *se liberen* mediante el perdón; es un momento especial en los cuales la gente se compunge, se pone a llorar. Hay gente que comienza a clamar, hay gente que está tranquila, hay gente muy serena. Esta ceremonia es después de los temas más fuertes que tratamos que son sanidad interior donde la gente, hombres, gentes que tiene tantas heridas... y cuando tu le hablas del amor a los hombres, los hombres se derrumban... quien pudo hacer a los hombres así es Dios quien trata con ellos...”.

“El otro momento importante es...el tema de *la liberación*. En este tema les decimos que tienen que liberarse de las maldiciones del diablo y los espíritus del mal; son maldiciones que nos persiguen muchas generaciones, desde nuestros antepasados y que son la causa de todas nuestras desgracias. Aquí también tenemos *una ceremonia muy especial* en la que clavamos en la cruz todos nuestros pecados y después los quemamos... Ahí lo que decimos a la gente, [es que] esta es la manera de poder evitar eso de las maldiciones; la palabra de Dios dice que nosotros tenemos el poder de cortar esas maldiciones sobre su vida y sobre los suyos, porque como muchos son casados, tienen hijos; si a mí me alcanzó le va a alcanzar a mi hijo, si yo lo corto ahora para que no me alcance a mi ya no le alcanzara a mi hijo”.

“...y el último tema que tratamos es *llenura del Espíritu Santo*, el día domingo le comenzamos a dar el creyente... temas sobre intercesión, mira, ahora ya has sido libre, ahora ya estas sano, *tienes que comenzar a ser una persona realmente libre*, le enseñamos cómo interceder, cómo hacer guerra espiritual y cuáles son los niveles de oración, o sea, *cómo yo debo ser una persona* que realmente tenga una vida de oración eficaz... El recibe armas o herramientas para que pueda tener una vida muy buena, *si tu no cuidas tu cuerpo te vas a volver a dañar*... ahora ya están limpios”.

“Después... los tratamos muy bien... *los tratamos como reyes*,...”.

“Se les da es unas hojas en las cuales van a apuntar sus experiencias..., apuntan cosas que han *marcado sus vidas*, pecados en los cuales *han vivido* y *terminamos haciendo una fogata* en la cual quemamos todo eso, como una simbología, diciendo, *esto fue tu vida pasada*... Lo hacemos con una cruz y la gente se emociona bastante y después se desata en una algarabía, le ponemos música y la gente se pone a danzar en todo el campo, terminan muy transpirados, después terminamos la noche con una cena para ellos...”.

6.4.3 Otras celebraciones de la iglesia.

Semana Santa. “Más que todo es el *aniversario de la iglesia* y en el resto del año no tenemos una fecha cíclica que celebrar, pero el *día de la madre*, el *día del padre*, acá se organiza un pequeño agasajo para las mamás. *Semana Santa*, por ejemplo, también, si, lo recordamos, ¿no? más que nada por el sacrificio de Cristo... acá, *tenemos tres días de ayuno*... buscando, más que nada, la presencia de ese Dios vivo, como aquí no tenemos imágenes, pero si, en nuestro corazón, tenemos la convicción de que él vive y en honor y en gloria a Él, ¿no?. No se hace el recordatorio del *vía*

crucis, como en el Iglesia Católica, todo aquí es solamente buscando la presencia de Dios, porque si haríamos una vía crucis, algo así como **una escenografía**, cosas así, como montar una imagen sobre un asno, ¿no? Entonces yo creo que estaría entrando ahí la **idolatría**... Básicamente la celebración es en **vigilia** y **ayuno**; un día nos internamos aquí, vigilia en la noche, **oración**, al día siguiente **Palabra, oración, enseñanza**, cosas así y así edifica nuestra vida; también **canticos, alabanzas, culto, adoración**. Nosotros **no hacemos fogata pascual** porque nosotros tenemos convicción que el fuego del Espíritu Santo esta en nuestro corazón, y esto es lo que nos alienta, nos da vida. Nuestra celebración dura los tres días del feriado” (Pastor Carlos – CAMRAV).

Navidad. “En **Navidad** también, recordamos el nacimiento de Jesucristo pero para nosotros eso no es solo de fiesta, ¿no?; en ese tiempo nosotros tenemos que ponernos a pensar y a meditar de que Jesús llevo a nuestro corazón y Él mora en nuestro corazón, y agradecemos a Dios porque envió aquí a Jesucristo para la salvación nuestra... A nivel familiar, en sus casas, nacimiento no se hace tanto, árbol de navidad si, algunos ponen en sus casas, pero ya es a criterio de cada uno. Pero a medida de cómo se les va hablando, entonces van perdiendo interés en eso del árbol, tampoco vas a ser radical y decir, ¡no!, no pongan nada, tampoco estaría eso bien... por eso está bien que se adorne, el árbol, la casa, pero sobre toda estas cosas que adornemos nuestros corazones” (Pastor Carlos – CAMRAV).

El bautizo cristiano. “Cada tercer domingo de cada mes, durante todo el año se bautizan de doce para arriba; y el más alto hemos tenido el domingo antepasado (abril 2004) con treintisiete, y el más bajo ha sido en enero que se bautizó uno... El bautismo es aquí, en el bautisterio, sumergido en el agua. Pero hay algunas ancianas, enfermos, que no pasan al agua, pero se hace con un vasito de agua. El asunto está en que hay un crecimiento en gente que se decide bautizarse” (Pastor Carlos – CAMRAV).

La Santa Cena. “Tenemos **la Santa Cena**, que lo hacemos **cada mes después de un ayuno mensual**, toda la congregación tenemos un ayuno mensual, todo aquí en el templo. La Santa Cena es de acuerdo a Corintios 11, Cristo dice hacer esto en memoria de mí, entonces como quien se recuerda, que tiene en mente de que Jesús se entregó, entonces su cuerpo qué significa el pan y la sangre qué significa el vino, entonces, en su memoria de Él, ¿no?, cómo recordándonos que Él murió por nosotros, comemos el pan y tomamos el vino. Se hace una mesa, preparan el vino, que es de uvas licuadas, entonces hacemos pasar al frente de la mesa y el apóstol bendice todo y el lleva la ceremonia y participamos todos, todos los creyentes”.

CAPITULO 7
DE LA MASA AL INDIVIDUO:
SUFRIMIENTOS DEL CUERPO Y DEL ALMA EN LAS NARRATIVAS DE LA
TRANSFORMACIÓN PENTECOSTAL.

7.1 Sufrimiento, individuación y transformación pentecostal.

En este capítulo mostraremos cómo, en los procesos de transformación y cambio religioso operados entre los pentecostales, hay la concurrencia de una serie de factores, experiencias y procesos que de modo gradual van individualizando a las personas, haciéndoles tomar, de diversos modos y en diversos grados, conciencia de sí mismos, de sus situaciones personales, en confrontaciones consigo mismos y sus vidas transcurridas. Los procesos de *individuación*, según las ciencias sociales y psicológicas, son fundamentalmente intrapsíquicos, inconscientes, producidos como parte de la dinámica de interacción *individuo – sociedad*, *individuo – cultura*. Sin embargo, lo esencial de dichos procesos, no obstante ser de carácter inconsciente, tiene su reflejo y correlato en la manera concreta en que se desarrolla la vida de las personas como resultado de la acción que ejercen sobre ella. Postulamos que en gran parte del proceso de “conversión” religiosa hay en las personas esta gradual toma de conciencia de sí mismas, de introspección y evaluación de sus situaciones personales, especialmente de aquellas sumamente críticas, que genera en ellas la necesidad de actuar y definir conductas frente a las mismas para encontrar salidas e intentar superarlas. Esto ocurre en las etapas previas a la conversión, y es fundamental para que, una vez producida la integración a la iglesia, se inicie, intensifique o continúe otro proceso fundamental de cambio o transformación religiosa pentecostal en el que serán redefinidas las concepciones y percepciones sobre el propio cuerpo y la persona. Este proceso tendrá su mayor plenitud en el marco de las diversas acciones de formación, instrucción, socialización y participación activa en la iglesia pentecostal. Aprendizaje de la doctrina, práctica ritual y de actividades de liderazgo, entre otras, serán los mecanismos de dichos procesos que consolidaran la condición religiosa asumida.

Para mostrar estos procesos nos valemos de los propios relatos de vida de los pentecostales en los que nos testimonian un itinerario de *transformación personal*, desde unas condiciones sociales, culturales y religiosas que gradualmente irán siendo confrontadas, evaluadas e interpretadas como determinantes de un tipo de vida que hay que “superar” y a partir de la cual tomarán la decisión de ir sustituyéndola por otra. No siempre es claro el modelo de vida que se aspira a lograr pero, a la postre, siempre terminará siendo elegido el propuesto por la alternativa pentecostal. Utilizamos preferentemente, aunque no exclusivamente, el término *transformación* al de *conversión*, debido a que no todos los casos estudiados en esta investigación corresponden a pentecostales que hayan provenido del catolicismo popular y que hayan experimentado los procesos que normalmente se asocian con la *conversión* religiosa. Recordemos, como vimos en el Marco teórico de esta tesis, que la tendencia es hoy a diferenciar la *conversión* religiosa, frecuentemente asociada a cambios súbitos y

dramáticos en la configuración religiosa de las personas, de otros procesos de transformación más gradual y progresiva de dicha configuración. No obstante la mayoría de casos se trata de pentecostales que sí han transitado por tales procesos de cambios dramáticos de ruptura radical entre dos situaciones religiosas opuestas, diferentes y en tensión, por lo que utilizamos alternativamente el término de *conversión* para referirnos a sus procesos. Pero también hay casos de personas que, perteneciendo al evangelismo e incluso al pentecostalismo, han experimentado una *transformación* que ha significado un replanteamiento de sus concepciones, nociones y actitudes respecto de su propia condición religiosa, sin que necesariamente haya habido propiamente una conversión previa.

Una de las conclusiones y aportes de esta tesis será justamente proponer la inclusión en las nociones de conversión y/o transformación religiosa los aspectos referidos a las nuevas concepciones sobre cuerpo y persona, por ser nociones sobre cuyas bases descansa gran parte del proceso de consolidación de la transformación de la condición religiosa del converso. Los diversos modelos clásicos de conversión religiosa tienden a obviar sistemáticamente el papel que las redefiniciones del cuerpo tienen en dicho proceso.

7.2 Las narrativas como método.

Como se indicó al comienzo de esta investigación, aun cuando estamos interesados en los itinerarios del cambio religioso de los pentecostales, nuestro propósito es ver en dichos hechos, no solo “episodios” o “acontecimientos” de conversión, como normalmente lo plantean las teorías sociológica y psicológica sobre el tema, sino ver fundamentalmente *procesos* de *cambio* religioso, de *transformación* o, quizás, de *migración* religiosa.

Las narrativas de los pentecostales sobre sus cambios describen situaciones que se puede caracterizar como de *sufrimiento*, entendido este en el sentido sociológico analizado en el marco teórico y que puede ser no solo físico corporal sino también moral, existencial, emocional, entre otras formas. En ellas, nos interesa ver cómo en el marco de ese *sufrimiento*, directa o indirectamente, explícita o implícitamente, se han ido produciendo hechos que han afectado de diversos modos, entre otras, las concepciones sobre el cuerpo y la persona, iniciando un proceso que concluirá y se consolidará en el transcurso de su integración al seno del pentecostalismo.

Es importante y necesario distinguir entre la visión que los propios pentecostales tienen de su proceso de cambio, transformación o conversión, de aquella, visión más “científica” con la que observamos desde la antropología dichos procesos. Así, la clásica distinción etnográfica entre las visiones *emic* y *etic* de los fenómenos observados es fundamental para distinguir entre los testimonios pentecostales y nuestra interpretación de sus discursos sobre el cambio experimentado. Por eso es importante, en primera instancia, ceder preferentemente la palabra al actor social, mostrando, a través de sus narrativas y experiencias de vida, cuál es su versión de lo que “realmente” sucedió con ellos y en ellos. Es decir, cuáles son, desde sus

perspectivas, los acontecimientos más importantes y cruciales en sus biografías personales que describen su proceso de *transformación* religiosa. Experiencias familiares y conyugales, abandono y crisis en la infancia, alcoholismo, traumas psicológicos no resueltos, cuestionamientos existenciales, enfermedades incurables, curaciones milagrosas, sueños, visiones y revelaciones proféticas y sobrenaturales, “voces” misteriosas en el interior, etc., todo ello elevado por las circunstancias específicas a la condición de *situaciones límite* en sus vidas, constituyen el fundamento de sus narrativas contadas.

En la concepción metodológica del procesamiento y análisis de estos relatos de vida, hemos dispuesto y organizado principalmente y en primer término los propios relatos, las experiencias tal como nos las han expuesto los propios pentecostales en las largas entrevistas concedidas. Los testimonios muestran, con la mayor fidelidad posible, las palabras, términos y expresiones (gramatical y lingüísticamente “correctos” o no), estados de ánimo, sentimientos y valoraciones asignados por ellos mismos a sus propias experiencias.

Sin embargo, aunque etnográficamente es importante la literalidad de los relatos y testimonios, estos requieren de interpretación, no solo desde la misma perspectiva biográfica, sino también desde los aspectos teóricos seleccionados. Así como se presenta el punto de vista del pentecostal, es válido también presentar el punto de vista “etic” del antropólogo. Sin modificar el relato, basándonos en su literalidad, los estructuramos siguiendo la “lógica” de nuestros planteamientos sobre cómo entender el proceso de la transformación pentecostal para irlos describiendo y comentando. Es decir, presentamos el ordenamiento de nuestros datos empíricos desde la perspectiva del marco teórico específico asumido en esta investigación, pero teniendo en cuenta que cada caso personal es distinto de los demás y que nuestro “ordenamiento” y “estructura” son, en cierta medida arbitrarios. En general, en esta visión *etic* de nuestra selección y ordenamiento de los datos empíricos, se han tenido en cuenta los siguientes presupuestos:

1. Una rica y detallada descripción de los contextos sociales, religiosos y familiares de producción de los cambios religiosos de las personas; a diferencia de los enfoques psicológicos que consideran la conversión desde la perspectiva del individuo y su mundo inmediato, como si todo el cambio dependiese de estos contextos.
2. Una visión de la conversión como un proceso en el que se integran una serie de factores previos al hecho de la conversión en sí; es decir, la consideración de la conversión como resultado de una serie de otros procesos que abarcan etapas muy prolongadas de la vida personal, llegando inclusive hasta los periodos de la más temprana infancia. La conversión sería tan solo la culminación de toda una trayectoria vital en la que los aspectos religiosos no son sino una parte del fenómeno. Aun cuando, en efecto, las narrativas de la transformación religiosa personal están muy impregnadas de relatos de episodios dramáticos e intensos en

la vida de las personas, estos no son, desde nuestra perspectiva, el factor central de la conversión pero si una de sus formas de expresión, probablemente entre las más importantes, dentro de un complejo proceso.

3. Una consideración de las implicaciones posteriores que tiene la conversión en la estructuración o re-estructuración de los diferentes niveles de la vida de las personas. Ordinariamente las perspectivas psicológicas y sociopsicológicas de la conversión tienen una más sincrónica, centrada principalmente en el momento del cambio y la reestructuración de la personalidad.
4. La construcción del proceso de transformación y conversión pentecostal como una serie continua de etapas o fases que surgen del propio relato de las personas, de sus narrativas sobre la experiencia de cambio religioso y personal experimentados. Aun cuando los criterios de construcción de dichas etapas sean los que el investigador selecciona en función de su problema de investigación y de sus objetivos, se trata de una construcción que intenta seguir lo más fielmente posible la “lógica” tras los relatos por la cual se organizan los procesos y hechos o sucesos implicados en la transformación religiosa.
5. Una flexibilidad teórica en el análisis de la *conversión*, acorde con una complejidad del fenómeno que desborda cualquier rigidez conceptual ²²⁸ .y que justifica nuestra preferente concepción de una *transformación* más que de una *conversión* religiosa, entendida esta como un episodio excepcional, revestido de un dramatismo protagónico e impactante en la vida personal. Destacando nuestro enfoque principal para el estudio de los procesos de conversión, consideramos que la extremada complejidad de los mismos supone una flexibilidad interdisciplinar necesaria para su comprensión.

7.3 Narrativas de sufrimiento y conversión pentecostal.

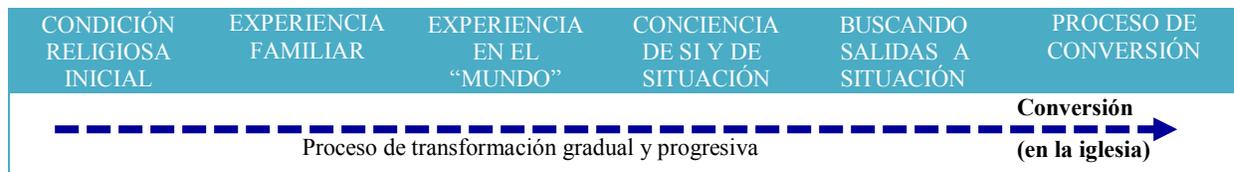
Las narrativas han sido ordenadas siguiendo lo que nos pareció un tipo ideal del proceso de transformación religiosa seguido por los pentecostales en sus vidas. En dicho proceso “ideal” destacamos como más significativas las etapas de la socialización religiosa familiar, la experiencia familiar propiamente dicha, la experiencia en el mundo, la toma de conciencia de sí y de la situación vivida, la búsqueda de salidas a las situaciones de crisis y, finalmente, el momento de la conversión. A esta estructura siguen todas las formas de socialización religiosa que se realizan después de la conversión y dentro ya de la iglesia. Debe distinguirse la conversión, propiamente dicha, del proceso de transformación religiosa pentecostal que abarca, prácticamente, toda la vida de la persona. Sin duda, las experiencias iniciales de los pentecostales, vividas en sus familias de orientación al comienzo de sus vidas, son fundamentales para definir, al cabo del tiempo, la conversión al pentecostalismo. Este será el final de un largo proceso vital en el que las emociones intensas y las crisis

²²⁸ Rambo, opus cit. pp. 212-213.

existenciales serán el marco que acompañe sus muchas y muy cruciales experiencias de sufrimiento y dolor a lo largo de la vida.

GRAFICO N° 5

ESQUEMA DE PROCESO DE TRANSFORMACION PERSONAL



7.3.1 CONDICIÓN RELIGIOSA INICIAL: Mi vida antes de ser pentecostal.

Contrariamente a lo que podría pensarse, las condiciones y experiencias religiosas de los pentecostales antes de su conversión definitiva son muy variadas; no necesariamente corresponden a un modelo de crisis religiosa familiar o personal al que le suceda la conversión. En general se trata de diversos modos de experiencia religiosa, en su mayoría católica o evangélica, con la común propiedad de ser uno de los factores condicionantes de la conversión.

Algunos modelos de condición religiosa familiar corresponden a familias que nunca cambiaron de condición, mantuvieron siempre la misma filiación e identificación religiosa pero que experimentó procesos de intensa transformación religiosa desde y dentro de su propia confesión o iglesia. Así, por ejemplo, una familia evangélica pentecostal, descendiente de los primeros pentecostales llegados al Perú, en Huaraz, fundadora de la iglesia CAMRAV, es un caso emblemático de este modelo. Las crisis experimentadas por esta familia no son del tipo de crisis que conducen a conflictos existenciales, morales o de otro tipo que no sea una búsqueda de mayor sentido espiritual a una condición religiosa bien establecida. Padres e hijos comparten la misma identidad, creencias y sentido práctico de la religión. Con un sentido de autoridad jerárquica familiar y confesional, al ser el padre al mismo tiempo pastor de la iglesia, la práctica religiosa es uno de los marcos de la socialización familiar. Sin embargo esa autoridad jerárquica, familiar y religiosa, no constituyó un modelo autoritario de socialización religiosa sino que, al parecer, eran una familia que convino y aceptó las reglas de su condición confesional.

Tenemos también, en la misma línea anterior, el caso de una familia católica igualmente formada en una tradición de pertenencia, creencias y prácticas religiosas compartidas en cuyo marco se dio la socialización familiar. Sin embargo en este caso se trató de una familia en la que la figura del padre constituyó una autoridad muy rígida, intransigente e incuestionable en la dirección religiosa de la familia, especialmente de los hijos. Transmisión de prácticas católicas mediante una dura disciplina de asistencia a misas, oraciones familiares, usos de vestimentas, etc.

Otros casos corresponden a familias que, en general, tuvieron una filiación religiosa transmitida por socialización familiar, católica o evangélica, pero en la que no se observó practica disciplinada de la religión o no la hubo. En estos casos el reconocimiento de una condición religiosa parece corresponder al sentido de identificación con una condición religiosa heredada por tradición pero que no fue objeto de algún tipo de cultivo sistemático como en las anteriores familias.

a) “En mi familia éramos bien católicos”.

“Nací en un hogar católico bien tradicional, en Lambayeque, fui el sexto de doce hermanos... Mis padres fueron muy católicos, pero después cambiaron desde que yo cambié. Mi recuerdo tosco es que en mi hogar, a pesar de ser católico, había mucha borrachera, brujerías, pleitos entre mis padres; mi papa que le pegaba a mi madre, llevaban brujos para que limpien la casa. Es que allá se acepta la brujería como parte de la religión. Yo lo veía todo eso como algo normal, parte de la tradición y que había que vivirlo. Yo sufría por mi familia, de por qué creyendo en la Virgen, en San Martín de Porres, con tantas devociones al Señor de los Milagros ellos se metían con la brujería. Teníamos cuadros de todos los santos: Señor Cautivo de Ayabaca, Señor Cautivo de Monsefú, San Juan de Illimo, San Pablito de Pacora... se le prendía velas... y en la fiesta del Patrón de Illimo, llegaban a la casa los hermanos de la Hermandad, con sus instrumentos, y barrían con todo lo que había de comer... Mi mama mataba los animalitos, preparaba la chicha, y... ¡se agarraban en una en la casa! Al final, recuerdo, mis padres terminaban peleándose, mi papa se emborrachaba y golpeaba a mi mama y la maltrataba. Yo tenía 8 o 9 años y esto lo viví hasta los 17 años en que salí y me vine a Lima”.

[Pastor José-CAMRAV].

b) “Era católica pero...no me convencía”.

“Vengo de una familia católica, de costumbres católicas bien arraigados, muy tradicional, me enseñaron, digamos, entre comillas, el amor a Dios. En Barranco, iba a catequismo, primera comunión, lo que todos hacen porque nacemos muy religioso, pero realmente eso no llenaba mi vida porque yo crecí digamos, lejos de mis padres y eso afecta bastante, entonces yo tenía ese vacío, pero mantenía vivo deseo que en algún momento yo iba a crecer, iba a depender de mi misma, y que nadie me iba, digamos a hacer creer ninguna palabra falsa”.

[Hermana Mina-CAMRAV].

c) “Era católico pero... no lo sentía”.

“Al principio si era católico, pero yo diría que nunca he sido católico sino que tal vez me hicieron católico o me criaron bajo la costumbre católica, porque muy poco asistía a la iglesia católica, solo a veces cuando había un bautismo, un matrimonio o de repente en una misa... por compromiso íbamos a una iglesia; entonces no había ese sentir de estar en una iglesia como cuando... está... el compromiso con Dios mismo...,y uno se siente atraído por las cosas de Dios. [¿Su familia era católica?] Si, mis padres eran católicos. Cuando yo conozco a mi esposa ellos si eran evangélicos y entonces con ellos yo si empiezo a visitar iglesias y es ahí donde llego a casarme en la iglesia evangélica, pero aun así todavía no estaba firme en la iglesia porque yo quería ser activo, participar, pero no me daban oportunidad. ... eso me daba un poco de desánimo pero ya comencé a entender las cosas de Dios, y a buscar un fundamento bíblico a cada circunstancia, a cada momento de mi vida”.

[Pastor César-CAMRAV].

d) “Mi familia era cristiana y fui muy feliz...”.

“Yo provengo de una familia cristiana, mis padres son cristianos, mis abuelos también, ellos llegaron a conocer a Dios desde los primeros misioneros americanos que llegaron aquí, estamos hablando de gente ya Pentecostal, antiguos misioneros que llegaron de las savias pentecostales; trabajaron mucho en el norte del país, en Ancash. Entonces mis abuelos, tanto de papá y de mamá, son parte de ese trabajo que ellos hicieron. Mis abuelos y mis padres también se conocieron en la iglesia cristiana y se casaron; y entonces yo desde pequeña empecé a ir a la Iglesia Cristiana. Pero allí está la diferencia, porque tus padres te llevan y tú vas, lo haces participaba, cantaba, aprendía la lecciones, estaba en la Iglesia, pero no es hasta la edad de 14 años, para mí, momento que marca mi inicio personal, mi experiencia personal, donde yo tengo una experiencia con el señor.”

[Pastora Hermana Rut-CAMRAV].

e) “Era bien católica... por mi mamá y mi abuelita”.

“Yo no participaba mucho en las fiestas de eso, de los santos, pero sí era bien católica, porque eso me lo infundieron mi mamá y mi abuelita... todos los domingos íbamos a misa, infalible;... me recuerdo, me ponían los vestiditos y medicitas, un abrigo e íbamos a la Iglesia en Huancayo, a la Catedral. Me recuerdo que hice la Primera Comunión y estuve en la catequesis un tiempo, porque me pusieron en un colegio de monjas, pero... como era chica no entendía muy bien, pero además porque como era chica... me jalaban y me llevaban y eso no me gustaba. Yo iba, pero viendo la realidad era algo monótono, cansado ¿no?, era una costumbre,... algo que no tenía vida,... No tenía ninguna devoción a santos, ni mi mamá tampoco, solo era católica en general, de ir a la misa... Tampoco rezaba el rosario... En mi Primera Comunión, entonces recibí la Eucaristía, que ellos [los católicos] dicen, y habían cosas así como que si tu no te habías confesado antes, que la hostia se te iba a pegar en el paladar y que te podías morir, son creencias entre ellos. Después... cuando mi mamá falleció mis tíos hicieron misa de cuerpo presente... yo fui, me senté, pero solamente a escuchar por respeto...”

[Hermana Janet-CAMRAV].

Testimonios desde la Renovación Carismática Católica - RCC:

f) “Mis padres eran bien católicos y muy estrictos...”.

“Mi familia fue siempre bien católica, desde niño, pero así, muy exagerado y bien estricto... Nos castigaban y fuerte, si no estábamos a la hora de rezar el rosario en familia. Rezar era el requisito para poder ir a jugar con los amigos...”

[Hermano Pepe – Lider RCC].

g) “Mamá era cristiana, mi papá católico... y yo no practicaba...”.

“Yo nací y viví en Huancayo hasta los quince años, después vine a Lima a vivir con mi hermana casada. Mi mamá era cristiana, del evangelio, y mi papá era católico pero no practicaba. Mi mamá nos llevaba a todos los hermanos a su culto cristiano, pero mi papá nunca fue... Creo que por eso yo tampoco practicaba la religión católica ni tuve devoción por santos”

[Hermano Artemio – RCC].

Tal como indicamos al comienzo de esta parte y como hemos podido apreciar de los relatos, se trata efectivamente de, al menos, cinco “tipos” de experiencias religiosas familiares que se pueden identificar como asociadas a los prolongados y procesos de la transformación religiosa de los pentecostales:

CONDICIÓN RELIGIOSA INICIAL:

Mi vida antes de ser pentecostal.

1. “En mi familia éramos bien católicos” (Ps. José) **Fam. Católica popular practicante**
2. “Era católica pero...no me convencía” (Hna. Mina.) **Fam. Católica popular no practicante**
3. “Mamá era cristiana pero... no me enseñó”. (Ps. Cesar) **Fam. Evangélica no practicante**
4. “Mi familia era cristiana y fui muy feliz...”. (Hna. Rut) **Fam. Evangélica practicante**
5. “mis padres eran católicos bien estrictos” (Hno. Pepe) **Fam. Católica popular muy estricta**

Podrían serse más específico en este esbozo tipológico de las experiencias religiosas en las familias de orientación en que crecieron los pentecostales, sin embargo, desde la perspectiva de estos, hay la común percepción y valoración de dicha experiencia como “religiosa”. Por religiosa entienden una condición anticristiana, contraria a los “verdaderos” y “auténticos” principios en que se funda la vida cristiana. Prácticamente no hay matices en la manera como se construye el imaginario pentecostal sobre el catolicismo; este es uno solo y la expresión de una práctica “idolátrica” y “demoniaca”. Al menos en los relatos aquí recogidos existe esa tendencia a la uniformidad en la imagen que se tiene del mundo religioso de procedencia, sea cual sea el grado de compromiso tenido con el catolicismo. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, las distinciones de las experiencias religiosas de procedencia son significativas pues nos ayudan a comprender, en los casos estudiados, qué tipos de factores, condicionamientos, estilos, acontecimientos y orientaciones, fueron influyentes en el proceso de transformación religiosa que aquí estudiamos.

De acuerdo con nuestros relatos, los pentecostales provienen, tanto de familias católicas como evangélicas. En el primero de los casos tenemos que, o bien se trató de familias católicas con una práctica religiosa popular muy centrada en las fiestas patronales y tradiciones populares, fuertemente devocional e impregnadas de otras prácticas de carácter “mágico” (brujos, brujerías, cartas, adivinaciones, etc.), o bien se trató de familias cuya práctica católica fue más “sacramental” en el sentido de asistir a liturgias, tener algunas devociones y prácticas de piedad popular (promesas, uso de velos, rezo de rosarios, entre otras). También, dentro de la procedencia católica están los casos de familias cuya condición religiosa podríamos denominar de “nominal” en el sentido de sentirse y reconocerse católica por el peso de una tradición familiar o cultural muy difusas, que se expresa en la ausencia de prácticas, disciplinas u otra forma de cultivo religioso católico. En estos casos la socialización católica de los pentecostales fue bastante débil, hecho que destacan en momentos significativos de su conversión. En otros casos se trató de familias católicas sumamente estrictas en la

socialización religiosa de sus miembros, con disciplinas que incluyeron castigos por no cumplir con las prácticas religiosas exigidas por los padres.

Por el lado de la procedencia evangélica tenemos una distinción que confirma nuestra percepción de que estamos más ante una transformación religiosa que ante una conversión como tal. En realidad en ambos casos, de la procedencia católica, como de la evangélica, tenemos que hay una transformación sobre la base de un conjunto de creencias cristianas preexistentes, que son reelaboradas, reinterpretadas, redefinidas pero, en ningún caso, definitivamente eliminadas del imaginario religioso. Por el contrario, son *un punto de partida* para la construcción de *renovadas* perspectivas religiosas del mundo. Quizás en este sentido valga la consideración de lo que tradicionalmente se da en llamar “conversión”, sin embargo, como ya hemos anotado esta noción está fuertemente sesgada en sus aspectos psicológicos, personales y *prescindiendo* de otros factores religiosos que anteceden al cambio. Así, en el caso de nuestros relatos evangélicos podemos notar que, o bien se trató de una familia evangélica que no tuvo una práctica religiosa regular y en la que, además, solo uno de los padres era “cristiano”, o bien se trató de una familia bien constituida, con una práctica y socialización evangélica establecida para todos sus miembros. En ambos casos hay procesos de re-socialización evangélica, dentro de su propia “tradición”. Difícil considerar que en estos casos ha habido “conversión” religiosa, como sugiriere la teoría clásica sobre este tema; estamos más bien ante procesos de “transformación” religiosa evangélica en los que se intensifican las practicas, se las reconstruye o se las revalora desde las nueva practicas pentecostales. ¿Qué es lo que se transforma? ¿Qué es lo que se reconstruye? Los propios relatos de los pentecostales nos lo muestran.

7.3.2 MI EXPERIENCIA FAMILIAR.

Una característica casi constante de las experiencias recogidas de los pentecostales es su relato descarnado y dolorido de una vida dura, llena de sufrimientos, abandonos, desencuentros, de mucha tristeza y dolor. A veces surge en el relato el reconocimiento de cómo esas experiencias familiares de la infancia, juventud y también de adultez, marcaron notablemente el tipo de vida sostenida hasta la conversión. Una *experiencia religiosa familiar traumática*, asociada a una *condición religiosa católica percibida como complaciente* con todo lo que impide que la persona sea buena y cristiana, son dos de los grandes ejes sobre los cuales se construye una narrativa de *sufrimiento* y *frustración*, sobre los que actuará el pentecostalismo para darles resolución.

Son relatos emocionalmente intensos en que se *de* y *re*-construyen las condiciones del contexto de vida previo a su encuentro con la iglesia. No se limitan a mostrar cómo eran sus vidas al momento de tal encuentro, su proyección los lleva a evocar con detalle su pasada vida, desde la niñez, en la mayoría de casos, también marcada por el sufrimiento. Parte de ese recuerdo doloroso es la condición religiosa familiar en que vivieron. De manera implícita o explícita, esa condición religiosa inicial, sea evangélica en algunos

casos o católica en la mayoría, aparece asociada a la disfuncional trayectoria familiar. En muchos casos ha transcurrido mucho tiempo entre los episodios familiares vividos y la etapa de crisis previas a la conversión. Sin duda tal evocación no solo constituye el “peso” de una memoria familiar mayormente traumática y dolorosa, sino también la evidencia de cómo dichas experiencias han contribuido a configurar sus matrices y expresiones emocionales, sus modelos de vínculos familiares, conyugales, filiales y sociales en general, así como el modo de entenderse, valorarse e interpretarse a sí mismos como personas.

Entre relato y relato del discurso narrado van aflorando, como una “punta de iceberg”, algunos aspectos de cómo esas experiencias marcaron la concepción, percepción y valoración del propio cuerpo y de la condición de persona con la que emprenden el camino de su transformación religiosa. El impacto del alcoholismo en la vida personal y su afectación del estado físico y emocional, las enfermedades, accidentes y otras formas de injurias corporales sufridas, las violaciones sexuales vividas, los golpes, castigos recibidos o infringidos, las referencias a cómo se establecieron las relaciones de género a lo largo de sus vidas, entre muchos otros aspectos, reflejan ese protagonismo “oculto” que el cuerpo tiene como vehículo de la concepción personal de sí mismo/a con la que se llega a la conversión. Es desde dicha concepción desde donde el programa pentecostal empezará su laboriosa tarea de de-construirla para re-construirla en el marco de la conversión de la persona.

a) “Mi papá nos abandonó”.

“Mi papá se fue de la casa cuando yo tenía dos años... casi no lo conocí; recuerdo que un día por la calle con mi mamá, ella me dice: mira, ese señor que esta allá es tu papá... y me acerqué corriendo lo jalé del saco y lo saludé ‘hola papá’... pero él me miró y me dijo, ‘yo no soy tu papa’ y se dio media vuelta. Desde esa vez yo me quedé muy resentido, con mucho dolor y ya nunca lo volví a ver... Por eso crecí con resentimiento de todo... Me fui alejando de Dios, lo veía muy lejano, cada vez me fui más hacia el mundo”.

[Pastor “Carlos”- CAMRAV].

b) “Me entregaron a mi abuela...”.

“Desde muy niña mis padres me entregaron a mi abuela... yo no quería, me obligaron a que me criara con ella... Vine muy joven de Huarmey, mi papá me mandó a trabajar en una casa en Monterrico, a los 17 años... Allí me salió en la mano como hongo y no me podía sanar... así que me tuve que ir con una prima por Comas. Allí mi tía, se compadecieron de mi mano, hay alguien que te puede sanar, me dijeron ¿quién será? Decía yo. Y me llevan a la iglesia... Entonces me decía, aplaude, aplaude, y yo lo hacía, ¿no? escuchaba la Palabra y repite, me decían, que Dios va a sanar tu mano, entonces yo decía ¿será así?, estaba con duda... Y así fue que supe que mi tía y mi prima eran cristianas. Pero, yo extrañaba mucho a mi familia, pero ¿Qué podría hacer? Tenía que trabajar y vivir aquí en Lima”.

[Hermana Lili-CAMRAV].

“... y mi propio esposo violó a mi hija...”.

“Una noche que [mi esposo] llegó mareado yo sentí que algo se movía en la cama de mi hija, no entendía de qué... ¿Qué pasa? ¿Qué pasa? Le decía yo. Nada, no pasa nada, me decía. Pero yo no tomaba mucho en atención ¿no? porque él decía que los quería mucho a sus hijos... Y un día que estábamos viendo el noticiero salió de un padre que había violado a su hija y él decía, bueno, antes

que se la agarre su marido, mejor que su papá la agarre... ¡Así, decía...! y tuvo que pasar tiempo para que me diera cuenta”.

[Hermana Lili-CAMRAV].

c) “Mi papá era alcohólico”.

“Mi papa murió cuando yo estaba muy chiquita, murió alcohólico, de 33 años. Dejó a mi mamá conmigo y mis cuatro hermanos, yo era la mayor. El no conoció a Dios, era del mundo... y mi mamá decía que ella se había entregado al Señor en una iglesia en El Callao, pero yo no sé si había sido así o no porque a ella la veía yo siempre con cara de sufrimiento...”

“...y me quisieron violar”.

“Yo tenía muchos traumas desde muy niña, por cosas que me pasaron... que me dejaron con resentimiento, con mucho dolor en mi alma, en mi interior. Tuve dos intentos de violación cuando era niña. Primero cuando yo tenía cinco años... tocaron la puerta y era un hombre que me pidió un vaso de agua. Yo como tenía eso de que me gustaba ayudar, por lo que escuchaba hablar de Dios en la iglesia, fui corriendo a traerle el agua, cuando en eso me ha agarrado y ha intentado violarme. Ahí no más llegó mi mamá y lo ha botado y hecho correr al hombre. Después otra vez fue a los nueve años... un ladrón entró a robar a la casa; ya se había acomodado lo que se iba a llevar cuando se metió a mi cama para violarme, y también ahí lo hicieron escapar a tiempo. Pero de esto me quedé muy traumatizada, me quedé muy tímida, callada, triste; no salía de mi casa, paraba encerrada y no tenía amigos. Después también me acuerdo que en el colegio un día me sacaron a la pizarra para hacer unas operaciones de resta. Me acuerdo clarito... como se me quedó grabado eso, ¿no?... Como no supe hacer la operación me agarró de la cabeza y me la estrelló contra la pizarra. Yo quedé muy humillada por eso, llorando y con la vergüenza que se me quedó siempre, hasta ya grande y adulta. Me volví muy amarga y resentida. Ya con el tiempo... el Señor me ha hecho curar esas heridas y he podido perdonar... Por eso a todo el que viene aquí... yo le digo que debe ser por algún trauma y que no se preocupe, que aquí Dios le va a sanar...”

[Hermana Aurora-CAMRAV].

d) “Mi papá se volvió alcohólico...”.

“Mi familia era de Huancayo, yo nací allá pero vine a los trece años a Lima. Mi papá vivía acá y como estaba solo había empezado a tomar, y se volvió alcohólico, y mis tíos le dijeron a mi mamá que teníamos que venimos...”

[Hermana Gladys – CAMRAV]

Testimonios desde la Renovación Carismática Católica - RCC:

e) “...mis padres me causaron muchas heridas cuando era niña...”.

“Desde niña era reservada y callada, con mucha timidez... Mi niñez en mi familia era muy triste; mi mamá me hizo muchas heridas en mi alma, desgraciadamente mis padres me dejaron heridas muy dolorosas. Yo era el pretexto de sus peleas, a ver quién ganaba y me hacían sentir poca cosa. Mi mamá me decía que era yo mala porque me parecía mucho a mi papa... Hasta me dejaba sin comida de pura cólera, todo para provocar a mi papá y empezar a pelear... Se decían cosas muy horribles que una niña no tenía por qué escuchar. Salía con engaños de mi casa, que iba a misa, para verme con mis amigas y pasear un poco... Mi mamá nunca me dejó que tuviera enamorado, ni amigos siquiera y yo lloraba solita en la iglesia...”

[Hermana Lidia – RCC SM de P.].

f) “Nunca conocí a mi papa...”.

“Soy de Sullana. No conocí nunca a mi papá... me dicen que desde que mi mamá estaba embarazada de mí lo obligaron a la fuerza a irse de la casa... Crecí, así, sin padre. Ya de grande lo

he conocido, una vez que regresé a Piura... En un encuentro bien emotivo me dijo por qué tuvo que irse y dejarme. Vivía en mi pueblo entre mis amigos y todas las semanas nos reuníamos, especialmente en tiempo de fiestas, en el parque del pueblo. Ahí aprendí a ser devoto de los santos, y hasta milagros me hicieron”.

[Hermano Sergio – RCC SM de P.]

g) “viví alejado de Dios en una familia conflictiva...”

“Desde niño estaba alejado de Dios... peor después, cuando ingresé a San Marcos y me puse a leer los libros del marxismo, me alejé más y más de Dios. En mi casa había mucho conflicto y problemas terribles... Mi mamá tenía un carácter muy fuerte, era muy nerviosa y se ponía muy violenta. Un día de discusión con ella me empezó a corretear por la calle con un cuchillo, en medio de escándalo que tuvo que venir el policía para calmarla”.

[Hermano Sami – RCC SM de P.]

Mi experiencia familiar	Afectación e impacto	Impacto más profundo
<i>“Mi papá nos abandonó y me negó”.</i>	Abandono, deterioro y desintegración fam.	Cuerpo, persona, emociones
<i>“Me entregaron a mi abuela y yo no quería”</i>	Desarraigo familiar	Persona
<i>“y mi propio esposo violó a mi hija”</i>	Daño físico, moral y emocional	Persona, cuerpo y emociones
<i>“Mi papá era alcohólico y yo sufría”.</i>	Daño físico, moral y emocional	Persona, cuerpo y emociones
<i>“Y me quisieron violar dos veces de niña”.</i>	Daño moral emocional	Persona, cuerpo y emociones
<i>“Mi papá se volvió alcohólico y enfermó...”.</i>	Deterioro físico moral	Persona y cuerpo
<i>“Mi papa golpeaba en el suelo a mi mamá”</i>	Deterioro fam., daño moral, emocional.	Persona, cuerpo y emociones
DOLOR, SUFRIMIENTO, EMOCIONES INTENSAS, DRAMAS EXISTENCIALES... INCERTIDUMBRE		Áreas de afectación y de redefinición

Lo que las narrativas nos muestra es, sin duda, la gran influencia que las tempranas experiencias familiares tienen en los posteriores procesos que siguieron los pentecostales en su transformación religiosa. Esas experiencias son de una gran importancia por el impacto que tienen en las dimensiones centrales que, desde el individuo, constituyen la base de nuestra perspectiva de análisis: las categorías de cuerpo, persona, emociones, sobre las que actúa el proceso de la conversión. Experiencias como las de abandono paternal, desintegración y/o desarraigo familiar, separación de los padres, violación sexual por el propio padre, violencia en el seno familiar, agresiones físicas, entre muchas otras igualmente dolorosas, son psicológicamente traumáticas y determinantes en la estructuración de emociones duraderas que acompañan a la persona a lo largo de su vida. Pero, además de esta inmediata consecuencia, dichas experiencias tienen un profundo impacto en la manera en que la persona se percibe como tal, y en la manera en que valora y

percibe su cuerpo y su relación él. La producción de daños sociales y familiares, morales, físicos y emocionales en la persona, queda impresa en el modo en que “construye” una imagen de sí misma y en el desarrollo de una imagen corporal de sí; estas imágenes autopercibidas serán parte, a su vez, del modo en que construirá su mundo de relaciones sociales, familiares, religiosas, entre otras. Es decir, serán de mucha influencia en las conductas, hechos y experiencias que constituirán su mundo de la vida y que serán vistas, interpretadas y valoradas desde dichas imágenes de sí. El pentecostal que vio como su padre golpeaba en el suelo a su madre, o cómo el papá deterioraba su cuerpo e integridad física a causa del alcohol, o quien impotente y paralizado por el miedo fue testigo de cómo el propio padre viola a su hija, tratándose de relaciones sociales inmediatas, tiende a reproducir en su persona, las valoraciones y significados que para esas personas inmediatas tiene el cuerpo y la dimensión corporal.

Toda socialización familiar, entre sus muchas otras funciones y dimensiones, contribuye a la construcción de una imagen del cuerpo en cada sujeto, cuyo modelo es precisamente el que se transmite, significa y legitima a través de los modos de conducta, valores y demás principios que, directa o indirectamente, regulan el proceso de interacción familiar. Están también, desde luego, los otros ámbitos de socialización que ejercen también su influjo en la construcción de la corporalidad, como son la escuela, los amigos, los grupos de referencia, los medios de comunicación, entre mucho otros, pero los que mayor impacto tendrán, por sus implicancias emocionales, afectivas y subjetivas, son los de los núcleos familiares. Sea que el sujeto reproduzca las mismas conductas corporales “aprendidas” en su núcleo familiar, sea que se mantenga “indiferente” a tal situación, sea que desarrolle una imagen crítica, de rechazo, pero al mismo tiempo de impotencia de acción frente a los modelos de violencia física familiar, su corporalidad e imagen corporal llevarán impresa la “marca” de esas experiencias. Y aunque en su vida posterior no reproduzca necesariamente esos mismos modelos de violencia física vividos, la manera como se relaciona con los demás en la sociedad y actúa en esta, se verán influidas por esa manera en que “construyó” y “valoró” su cuerpo.

Con el tiempo transcurrido los pentecostales experimentaron un mundo de acciones, decisiones, pensamientos y experiencias que interpretaron como consecuencia de esa construcción personal de su persona y corporalidad. Sintieron que al ser experiencias, desde luego, reprobables las que les tocó vivir en el pasado y que continuaron experimentando en el presente, están fuertemente ligadas a esos modos de percibirse a sí mismos como personas y al modo en que perciben también su cuerpo.

7.3.3 MI EXPERIENCIA EN EL MUNDO: “ERA UNO MAS... MUY VACIO”.

Veamos a continuación cómo se expresa en los pentecostales esa profunda percepción que se desarrolló en ellos de vivir un mundo derivado o estrechamente ligado a esa manera de ser y de sentirse como persona y con determinada valoración de su corporalidad.

**a) “Me metí en política... con varias mujeres y paraba en fiestas”
[Pastor Carlos – CAMRAV].**

“...mi corazón se inclinó a la política de izquierda...”.

“... a los diecinueve años terminé el colegio... y sin saber qué hacer y me incliné mi corazón con la izquierda porque en la iglesia no me habían evangelizado. Me contacto con profesores de izquierda y me relacioné con ellos...Yo en el mundo hacia de todo...”.

“...empecé a trabajar...y me entregué a la tentación del mundo...”.

“Yo... tenía diecinueve años y me incliné en las cosas más fáciles... que mas tenían que ver con la diversión y con las juergas... Hasta los 27 años estuve... trabajando...en las discotecas, el restaurant, las relaciones de política, con gente de la farándula, de los conjuntos musicales, inclusive de cocinero para fiestas de las *chonguinadas*... Aquí pues seguí en lo mismo y me entregué a la tentación...”.

“...la carne, los deseos y las mujeres me jalaban...”.

“Y así andaba como picaflor, con una y con otra [mujer]. Después vino mi enamorada a vivir a Lima, pero yo la engañaba, hasta que finalmente nos casamos, pero estábamos apartados de la iglesia y yo rechazaba la Biblia y así, la carne era lo que me jalaba, la carne y los deseos ¿no?”.

b) “Hice en mi vida todo lo que Dios condena...”.

“Yo, verdaderamente tenía una vida tremenda, creo que hacia todo lo que Dios condena... Tomaba todos los fines de semana y tenía harta relaciones [sexuales] era promiscuo y mentiroso, era un bohémio. ¡Uy!, la relación con mi esposa era tremenda, parábamos en conflicto, nunca nos llevamos bien con mi esposa, siempre en conflicto y terminábamos peleándonos, muchas veces estábamos a punto de separarnos. Yo estaba en el machismo...”.

[Pastor Enrique-CAMRAV].

c) “entre borracheras, mujeres, brujerías y sin hogar...”

[Pastor José – CAMRAV].

“...todo era borracheras y amigos...”.

“Acá en Lima, practiqué de todo lo aprendido en mi tierra [Lambayeque]; todos éramos borrachera con mis amigos y mis hermanos que vinieron algunos después; acá en Lima me volví alcohólico, pero me acuerdo que comencé a ser tomador desde los 13 o 14 años. También nos íbamos a las iglesias de católicos... pero para nada.”

“Me case... pero el hogar se destruyó...”.

“Tuve un primer compromiso, pero con ella yo repetía los maltratos porque me emborrachaba todos los días... Ese hogar se destruyó, no había prosperidad. Mis hijos se quedaron conmigo. Después... conocí a mi actual esposa y también estuve a punto de divorciarme. Es que *era muy jugador*. Con ella he tenido un hijo más”.

“...me metí en adulterio, en brujería y estafé a la gente...”.

“No podía dejar el alcohol, me metí también en adulterio con mujeres y seguía con la brujería, como en mi tierra. Yo tenía un amigo que era brujo y me iba a acompañarlo a hacer sus mesadas. Como era comerciante me endeudé, empecé a estafar con mercadería que pedía y no pagaba y al final me arruiné, perdí todo... y mi esposa desesperada quería divorciarse”.

d) “No sabía qué hacer con mi vida... y rodé por el mundo”.

“Estaba en crisis... como en el tiempo de Alan García...”.

“Mi vida era muy ligera, era conviviente, ahora tengo tres hijos, y era un tiempo de crisis, Alan García, el terrorismo, una economía bien degradante, una hambruna terrible en esos tiempos de 1989, 90. Al principio mi convivencia comenzó a eso de los 18 ó 17 años, por andar de fiesta en fiesta, con cada chica hasta que tuve que, ya, convivir con una de ellas... se truncaron mis estudios, mis realizaciones, mis anhelos como todo joven que pueda tener, ¿no? y me dediqué ya a la casa, mantener de la noche a la mañana... de sacar adelante con mi conyugue...”.

“Pero... mi mujer me sacó la vuelta...”.

“...pero después de seis o siete años juntos, ella me saca la vuelta y creo que de ahí todo se vino abajo... Ella era mi primer sueño, mi primer amor, mi primer sexo en vida...y perderlo era muy fuerte. Al ver todo esto, decido salir a la aventura, irme por el mundo, de pueblo en pueblo, de ciudad en ciudad, a donde me lleve el tiempo y el destino, y salgo de acá de Lima, con una bolsa de panes, con diez panes, exactamente diez y mi pasaje, nada más, ah!, y mi paquete de ropa... El objetivo fue...olvidarme de ella, no fue otra cosa... y eso me empujó a una vida mundana, sin rumbo, sin saber a dónde ir ni para qué... Solo caminar y caminar lo más lejos que podía”.

[Pastor Willy-CAMRAV].

e) “Yo tenía una vida sin propósito, sin razón, disipada, descontrolada, sin meta en la vida, tratando de vivir sin hacerme problema de nada, solo vivir bien y divertirme... incluso de casado, me daba igual...”.

[Pastor Rodolfo – ADDP].

f) “He llevado una vida triste, vacía, sin esperanza, sin paz, inseguro y lleno de problemas... me parecía que la vida no tenía ningún sentido para vivirla... Estuve a punto de destruir mi hogar por el vicio y la mala vida que llevaba... Tomaba a veces dos días seguidos y me enfermaba; no entendía las cosas, perdía la razón, me cruzaba, perdía el respeto y faltaba a las personas...”.

[Hermano Julián – ADDP].

g) Testimonios desde la Renovación Carismática Católica – RCC:

“Mi vida era una vida de puras fiestas, amanecidas, de puras jaranas con trago, cigarro y todo baile... Me paraba peleando con la gente, les gritaba y los insultaba con lisuras bien feas”.

[Hermana Vicky-RCC].

“Yo vivía en la diversión, en las borracheras, prostituyéndome y en todos los vicios que encontraba en mi camino. Era muy envidiosa y no aguantaba que otros tuvieran lo que yo no podía tener y les tenía cólera y de la nada les hacía escándalo... A mi esposo lo odiaba a morir y lo botaba de la casa en medio de lisuras y gritos...”.

[Hermana Julia-RCC].

“Vine a Lima [de Huancayo] a los 15 años a terminar el colegio. Cuando termine secundaria entre a trabajar a una fábrica y me metí al sindicato, por lo que llegué a conocer partidos de izquierda y la enseñanza del comunismo; leía mucho sobre Mao y el marxismo, iba a las huelgas y hasta me metieron preso. Yo, por todo eso estaba convencido que la religión no servía para nada... Y, así, mi vida la sentía con mucho resentimiento por la sociedad, por mi familia y por mi también...”.

[Hermano Artemio-RCC].

**MI EXPERIENCIA EN EL MUNDO:
“ERA UNO MAS... MUY VACIO”.**

“Me metí en política... con mujeres y paraba en fiestas”.

“...mi corazón se inclinó a la política de izquierda...”.

“...me entregué a la tentación del mundo...”.

“...la carne, los deseos y las mujeres me jalaban...”.

“...hice en mi vida todo lo que Dios condena...”.

“entre borracheras, mujeres, brujerías y sin hogar...”.

“...todo era borracheras y amigos...”.

“...Me case... pero el hogar se destruyó...”.

“...me metí en adulterio, en brujería y estafé a la gente...”.

“No sabía qué hacer con mi vida... y rodé por el mundo”.

“Estaba en crisis... como en el tiempo de Alan García...”.

“Pero... mi mujer me sacó la vuelta...”.

**Actividades ilícitas
Actividades políticas
Actividades inmorales
Actividades no religiosas
Actividades antisociales**



**IMPACTO EN
CONCEPCIONES
FUNDAMENTALES DE
CUERPO Y PERSONA**
(Vehículos de identidad,
afirmación y sentido social)

Como ya hemos planteado, las experiencias de vida de los pentecostales fueron vividas y sentidas desde unas imágenes personales y corporales de sí, marcadas por el peso del daño moral, familiar y físico experimentados. En tales condiciones, la “experiencia en el mundo” es, en general, interpretada como “mala”, “negativa”, en la que se reitera y confirma la percepción igualmente negativa que se ha construido de sí. Sentido negativo de la percepción personal y corporal de sí implica que todo lo que se haga, viva y experimente en el mundo de la vida sea considerado igualmente negativo, como si un cuerpo mancillado, vejado, maltratado, irradiaran una energía contaminante de todo y sobre todo lo que entra en contacto con su corporalidad. O como si tal condición corporal atrajera o condujera a la persona hacia experiencias nocivas que reiteran aquellas que tanto dolor, sufrimiento y desconcierto le causaron. Con el tiempo y la progresiva socialización pentecostal se irá interpretando este juego de experiencias como consecuencia de las “maldiciones” que inevitablemente recaen sobre las personas que actuaron haciendo el mal, haciendo tratos con el diablo o realizando acciones contrarias a la voluntad de Dios. La maldición explica por qué la persona sufre, enferma, se violenta y siente todo lo malo que nunca nadie quisiera vivir:

“Tuve un primer compromiso, pero con ella yo repetía los maltratos que mi papa hacía con mi mamá... y me emborrachaba todos los días”; “Hice en mi vida todo lo que Dios condena”; “no podía dejar el alcohol... me endeudé, estafé a la gente y al final me arruiné, lo perdí todo” (testimonios).

Así, la experiencia de vida de los pentecostales estará llena de actividades y sucesos “ilícitos”, “inmorales”, “no religiosos”, “antisociales”... y hasta “políticos”. Es interesante ver cómo se considera la esfera de lo político dentro de estos ámbitos de acción negativa. Esto último refleja el carácter y naturaleza de una ética rigurosa que, centrada en el individuo y su persona, induce a excluir la política como formas

colectivas de acción y crítica frente a la realidad social. La percepción e interpretación de este conjunto de experiencias vividas, en los términos que acabamos de mencionar, se convierte en el punto de inflexión de un proceso de transformación que está por empezar.

7.3.4 TOMANDO CONCIENCIA DE SI MISMO Y BUSCANDO SALIDAS.

Una situación como la descrita llega a hacerse insostenible para las personas llevándolas al límite de su capacidad interpretativa, de tolerancia con la vida y de sentido de existencia. Llega un determinado momento en que se produce una especie de toma de conciencia de sí mismo, una crisis profunda del sentido que le lleva a la búsqueda de salidas de esa situación. Habrá un hecho en la biografía personal que será el desencadenante de los cuestionamientos existenciales. Dejemos a los pentecostales que nos lo expliquen en sus propios términos:

a) “Sentí algo dentro de mi...”.

“Cuando nació mi hija mayor, empecé a ver la diferencia, en que, uno, debe de tomar responsabilidades... y ver la marca diferente entre ser soltero y ser casado, en todo caso, en tener un hijo o no tener un hijo. Entonces, cuando hay algo que te marca en tu corazón, cuando hay algún temor de Dios en tu corazón, hay una responsabilidad que uno tiene que tomar en la vida”.

“...ver a mi hija me hizo tomar conciencia de mi responsabilidad...”.

Yo pude ver a mi hija y me dije, Señor tú me has dado a mi hija, y entonces por lo tanto yo tengo que asumir. Y, para qué, desde ese entonces empecé a buscar paz en mi corazón, tanto para mi familia, para mí mismo, pero no me percataba que yo me había salido de los caminos del Señor... Entonces me marcó fuertemente cuando nació mi hija y pude entender que realmente soy padre. Y con las cosas que yo había escuchado, tanto de iglesia, tanto de gente política, que los padres tienen en sus manos el futuro de nuestra Nación... entonces eso pudo marcar mi corazón... Entonces, por todas esas cosas hay como algo que está dentro de ti diciéndote ¿Qué estás haciendo?, entonces, hay alguien que te pregunta, por qué estás así, por que estás caminando así, pero ¿No? y esa voz que el Espíritu Santo que te habla es apacible, no es violento. Pero el otro lado si es fuerte... yo estoy aquí, yo soy el hombre, yo soy el que manda y me gusta esto y estamos metidos ahí... y de eso, pude salir y me reconcilie con el Señor”. [Pastor Carlos – CAMRAV].

b) “Me sentí predestinado por Dios... me salvó de morir...”.

“... yo me aleje de Dios por ser muy conflictivo y egoísta. Y aun así Dios me ha guardado mi vida, varias veces me ha salvado de la muerte. Si la primera fue de mi madre, ella se cae embarazada de mí, se cayó de un camión... En Chiclayo ahí tuve para morir muchas veces de bronco pulmonía, tuve una enfermedad tremenda para llegar a los 18 años, me vino, lo que llama el desarrollo y voté dos lavatorios de sangre, quedé prácticamente inválido... tres meses no podía caminar. Comenzaron a enseñarme a caminar nuevamente, Dios me ha guardado siempre. Después, a los cuarenta, estaba mal de los bronquios y un familiar viene y empezamos a tomar, casi me muero...y el doctor y me dijo: Un minuto más y te da un infarto... pero Dios quería darme la salvación. Desesperado, queriendo cambiar mi vida y la de mi hogar, pasaba yo horas, días enteros pensando y pensando por qué había tenido tanta suerte, ¿era suerte?

¿Dios me había salvado? Pensaba y pensaba y ahora sé que yo he sido llamado del vientre de mi madre”. [Pastor Enrique - CAMRAV].

c) “¿Por qué soy así?”.

“...yo andaba muy necesitado de ayuda, andaba sin rumbo, sin ningún asidero, sin una base, sin saber a dónde ir, ni saber que me esperaba mañana, sin una esperanza, sin futuro, sin saber que hacer de verdad... Me preguntaba a mi mismo si eso era vida... por qué era así yo... por qué me había tocado vivir como vivía, lleno de problemas con mi esposa, lleno de deudas que no podía pagar...”. [Pastor José – CAMRAV].

d) “Yo [Dios] he permitido que te pase todo esto porque te amo”.

“...yo tenía muchas preguntas en mi corazón, por años. Yo decía, Señor, a mí nadie me quiere... y yo le pregunté al Señor: ¿Por qué he pasado tanto sufrimiento? ¿Por qué desde niña, primero mis padres me regalaron a mi abuela, siendo hija mayor? Llorando le decía, después, ¿por qué mis abuelos se murieron cuando yo tenía quince años?, He tenido un compañero que nunca me quiso, ¿por qué? Y yo sentí una voz que me decía, Yo soy todo para ti, yo soy tu padre y he permitido eso para que tu aprendas a mirarme, porque me gustaba como eras tú, tu corazón siempre estaba inclinado a mí, desde niña, aun sin conocerme... Yo lo he permitido, porque tú eres mi hija, ve para adelante y se abren las puertas para ti, todo va a cambiar...”. [Hermana Lili – CAMRAV].

e) “En realidad sí, creo que sí, sentía necesidad de un cambio...”.

“Sí, siendo joven, yo tenía amigos que eran mala influencia... recuerdo cuando era bastante joven, aun todavía estudiando...un amigo formó un grupo de música chicha y nos llevaba a esas fiestas que organizaba y yo he asistido a algunas fiestas... pero después que salía yo sentía la necesidad de no hacer eso, de no estar ahí, de un cambio. Yo veía que esa gente era de mal vivir y en medio de las borracheras rompían las botellas y se cortaban la cara y pasaban por nuestro lado sangrando y uno veía asustado eso, entonces decía, no, ya nunca más voy para allá, pero venían y me llevaban nuevamente... Un día en una fiesta yo estaba medio mareado y vino la policía a hacer su control y a todos nos comenzaron revisar, vino policía con armamento y con todo, ¿no?, y yo veo hasta en eso como el Señor me protegió, aunque en ese tiempo aún no estaba en la iglesia, cuando el policía me quiso agarrar a mí, las hermanas de los que tocaban la música, dijeron, no, el también es del conjunto y me salvaron de que me llevara la policía. Entonces yo me dije, de aquí ya, pues, no más, sentí necesidad de cambio, y sentía que no debería ir por ese camino”. [Pastor Cesar – CAMRAV].

TOMO CONCIENCIA DE MI MISMO Y BUSCO SALIDAS.

“Sentí algo *dentro de mi...*”.
 “...vi a **mi hija** y tomé conciencia de mi Responsabilidad...”.
 “Me sentí predestinado por Dios... **me salvó de morir...**”.
 “¿Por qué soy así?”.
 “Yo [Dios] he permitido que te pase todo esto porque te amo”.
 “En realidad sí, creo que sí, sentía necesidad de un cambio...”.
 “Empecé a buscar paz en mi corazón...”
 “fui buscando a brujos y curanderos...”
 “sentí mucho vacío y **quería matarme...**”
 “**me enfermé** del corazón y sentí la muerte...”
 “fui a una iglesia, pero... nada”
 “**enfermo**, en el hospital me dije si existía Dios...” [marxista]

Crisis profunda de sentido.

Mirada interior (a si mismo)
 Mirada a vínculos sociofam.
 Sentimiento lejano de Dios
 Sentimiento cercano de Dios
 Sentimiento de abandono y desconcierto.
 Sentimiento de vacío interior
 Cuestionamiento ante la muerte

Necesidad de cambio:
CONVERSIÓN

De acuerdo con nuestro análisis de los cambios experimentados por los pentecostales, las *situaciones límite* a las que arribaron en sus vidas fueron resultado y consecuencia, entre otros factores, del modo en que construyeron sus mundos sociales en relación con las concepciones, valoraciones e imágenes de sí y de sus corporalidades en que fueron socializados. Señales de la relación *imagen corporal* y de sí con la *situación límite* experimentada, son esas referencias a alguna dimensión corporal y personal que simboliza el centro o foco de la toma de conciencia de una situación insostenible. Salvarse de *morir*, *enfermarse*, querer *matarse*, buscar al *curandero*, sentir *angustia y temor*, ver *nacer* a la propia hija, *sentir* algo dentro, cuestionarse por el *tipo de persona* que se siente ser, entre otras expresiones, reflejan sus concepciones de la vida y de la muerte, del sentido de la vida, del sentido del cuerpo, de su integridad corporal como profundamente afectada (enfermedad, males, riesgo de muerte, etc.) por el modo de vida construido. Si el cuerpo se afecta se afecta la vida entera, si el cuerpo enferma, se desvirtúa el sentido de la vida para estas personas. Por ello son situaciones límite que plantean la necesidad de cambios radicales en la vida; cambios que deben actuar directamente sobre el ámbito en que se focalizan los males personales, relacionales, físicos, es decir, sobre sus corporalidades e imagen personal de sí. El cuerpo enfermo es experimentado como una consecuencia del desorden moral vivido, como “castigo” o “llamado de atención” de Dios por las conductas tenidas, como una “advertencia” o como una “señal” de que Dios tiene la mirada puesta sobre la persona y que, hasta la ha “predestinado”.

Estos son unos procesos de toma de conciencia de una vida que requiere ser replanteada para no “disolverse” social, moral y físicamente con enfermedades y hasta con la misma muerte. Resultado inevitable de una crisis profunda de sentido que lleva a la persona a “verse a sí mismo”, ver su mundo familiar, como carentes de significado, “vacíos”, “alejados” y “abandonados” de Dios. Llegados a este punto crucial en sus vidas, la única alternativa de solución será, para estos pentecostales, entregarse a Cristo en “cuerpo”, “mente” y “alma”, es decir, con todo su “ser”, para que ser restaurados personal y corporalmente; aspectos esenciales en los que justamente incidirán los procesos de transformación pentecostal.

7.3.5 MI CONVERSIÓN.

Los siguientes testimonios han sido organizados destacando los aspectos más relevantes del proceso de la conversión vivida; es decir, aquellas “situaciones límite” que por su dramatismo desencadenaron la inminencia del cambio religioso en la persona. Desde luego, según nuestra perspectiva, no es el inicio de la conversión sino su fase más intensa. Se presentan sintéticamente algunos de los tipos de procesos vividos por los pastores pentecostales del CAMRAV; diversos en cuanto a experiencias

particulares y a procesos de socialización religiosa vividos, pero similares en cuanto a la estructura del proceso y sus fases.

a) **“Me enfermé, sentí miedo, pero me sanó y me reconcilié con Él”.**

“Me enfermé del corazón”. “... Antes que el Señor me toque con sanidad yo veía mi muerte, veía sombras y muerte... me imaginaba que mi esposa estaba viuda, vestida de negro, mis hijas tristes y yo ya no estaba, solamente el ataúd. Ahí empezó todo...”. **“Sentí miedo de morir...”**. Cuando volaron con coche bomba el canal dos, empecé a preocuparme, yo sabía de los camaradas, los compañeros [Sendero Luminoso], se vienen a la ciudad, pensaba ¿no? [yo había estado con ellos en Pasco]... y en cualquier momento van a reventar una bomba por donde estoy pasando. Y un gran temor entró en mi corazón... Y una media noche fue, mi corazón fuertemente empezó a palpitar y me agarré el corazón, salí al patio, empecé a mirar el cielo, las estrellas y veía todo obscuro, todo negro y sentí una presencia muy extraña que me agarraba del cuello. Era la muerte rondando en mí. Era una sensación de miedo, de que aquí hay una mano grande que te oprime el cuello y que te dice este es el final; y sentí pánico y me desesperé; y con mi esposa salimos corriendo a la clínica. Ahí, el médico me dice: estas mal del corazón... y me quedé frío, que no pude reaccionar y salí de la clínica con mi madre lleno de miedo y tristeza...”. **“Lloré, lloré y lloré...”**. “Llegué a casa y me puse a llorar con mi esposa, lloré y lloré, y una voz tan suave, Dios usando a mi madre, me dice, hijo, no temas, no te preocupes, déjalo en manos de Dios. Y percibí como una luz de esperanza en mi corazón...”. **“Me reconcilié...”**. “...y me acordé que por acá hay una iglesia evangélica y caminé y llegué aquí en la puerta [del CAMRAV] y entré compungido..., con mi esposa y mis hijas, y de solo entrar vi realmente todo lo que había hecho, cuando, con los senderistas traté de descarrilar un tren, que hacia pintas en la pared, o llegando borracho a mi casa ¿no?, me senté en la última banca y me puse a llorar y llorar”. **“Sentí una voz hermosa dentro de mí: ¿Dónde has estado, hijo?”**. “¿Dónde has estado?; no sé si era dentro mi corazón o era por acá arriba, pero esa pregunta me hizo reaccionar ¿dónde he caminado? y, la siguiente voz, dice aquí estoy, y sentí como que todo mi peso cae...” **“Me sentía ligero... libre...”**. “...me fui tan libre, tan liviano, tan ágil, sin carga; era como que flotaba, mis pies no los sentía, como si caminara entre nubes”. **“Ya estaba sano de mi enfermedad”**. “Al siguiente día el Dr. en el Hospital Dos de Mayo, me dice, sabes qué, tu no necesitas operarte, estas sano.” **“Empecé a participar en la iglesia”**. “...a asistir, con los hermanos, de aleccionarme, y así, ¿no?, empecé una nueva vida arrepentido”. **“Le entregué mi vida a Cristo”**. “...y me empezó a cambiar, a darme sabiduría, entendimiento, a quitar el temor de mi y eso hizo que me quede aquí, orando, cantando a Dios, esforzando en amar a mis hermanos y estudiando la Palabra”. **“Me hice pastor de la iglesia”**. “Primero empecé como quien limpia, quien barre, quien arregla, quien clava...y mi conocimiento de carpintería lo usaba, pintura y así, ¿no? También empezaba a orar por otros hermanos, a ministrar y estar constante en la obra del Señor, y por su gracia, me puso de pastor. He estudiado en el Instituto Bíblico dos años, y después iré al Seminario Bíblico”. **[Pastor Carlos – CAMRAV]**

b) **“¿Conversión? ¿Conversión?... no lo sé”.** **“Mi vida era normal como persona...creo”**. “...antes de llegar a la iglesia era, pues, como cualquier persona, ¿no?, término medio, pero inclinado a lo negativo... Conocí al Señor en una iglesia bautista, pero no tuve una vida cristiana estable...”. **“Al principio, era católico”**: “pero tal vez me hicieron católico o me criaron bajo la costumbre católica, porque no iba a la iglesia católica... no practicaba... y no había ese sentir de estar en una iglesia...”. **“...pero mi esposa era evangélica pentecostal”**: “Cuando la conocí me llevó a una iglesia pentecostal... y me sentí confundido, pero en un segundo momento comencé a buscarle el fundamento bíblico y veía que todo estaba dentro del

marco bíblico y comencé a aceptar eso”. **“Pero aun así no me sentía firme en la fe de la iglesia...”**. “...porque yo quería ser activo dentro de la iglesia, y no me decían nada y me desanimaba. Pero ya comencé a entender las cosas de Dios... y me entusiasme por saber más de mí...”. **“¿Conversión? ¿Conversión?... no lo sé”**. “No, en realidad, yo no sentí una gran necesidad de cambiar pero si, empecé a examinarme a mí mismo, lo que era y lo que hubiera querido ser y tratar de ver, lo que había sido mi vida hasta ese momento desde joven”. **“Buscando iglesia...”**: “Antes de llegar aquí y ser pastor del CAMRAV pasé por varias iglesias... la Bautista, la pentecostal “El cuerpo de Cristo”, en El Agustino, la Bethania, que es de la Iglesia Evangélica Peruana, pero no nos gustó y así llegamos con mi esposa aquí a Zarate... Como que algo que nos atraía, ¿no?”. **“Llegamos a Ríos de Agua Viva...”**. “y ya no podíamos irnos...”. **“Me impresionó el culto y la bienvenida a la iglesia...”**. “...la adoración, la alabanza y sentí claramente la presencia de Dios y como en mi casa, cómodo y ni bien acabo el culto, el pastor agarra, me da la mano, me abraza fuerte, me saluda y dice, bienvenido a la iglesia, y eso me hizo sentir muy bien”. **“Sentí el llamado a quedarme definitivamente aquí en RAV”**. “Nos invitaron a un retiro para parejas, conocimos nuevos hermanos y ellos nos decían, hermano, a partir de ahora usted ya se queda en Ríos de Agua Viva... y así sentí cada vez más fuerte el llamado del Señor para que me quede en este lugar. Me preparé para ser líder, estudiar en el Instituto Bíblico y llegué a ser pastor”. [Pastor Cesar – CAMRAV].

- c) **“No podía dejar la borrachera y mi suegra enfermó de cáncer”**: “...yo andaba de borrachera en borrachera, de mujer en mujer, sin saber cómo dejar todo eso... hasta que mi suegra se enferma de cáncer al útero...”. **“Desesperada mi esposa buscó una iglesia... y se entregó a Cristo”**: “ella lloraba y lloraba y se acordó que por aquí había esta iglesia, que cantaban himnos... Así llegaron aquí”. **“...y el Señor sanó a mi suegra...”**: “Era día de culto y ese día mi esposa se entregó a Cristo y han orado por la enfermedad de su mamá. Días después se van a Neoplásicas para sus análisis, de lo cual no encontraron nada. La regresaron de nuevo al Hospital Loayza y allí el doctor se molestó mucho, porque él estaba seguro de lo que había hecho su diagnóstico. Le volvió a hacer las biopsias y también no encontró nada y el doctor dijo, yo no sé qué ha pasado...”. **“El Señor me trajo a esta misma iglesia...”**: “Un día que llegué y no la encontré a mi esposa me salí a buscarla; yo con la malicia, imaginando de que andaba con otro. Caminé y caminé y ya, cansado, me he sentado en el parque y cuando en eso vi salir de la iglesia a mi esposa con mi hijito. Ella me vio y se alegró y me tomó de la mano y me hizo entrar. Yo me turbé, me sorprendí, no sabía qué estaba pasando. Me hizo entrar a la iglesia y el pastor que estaba allí me recibió, me dio la mano y me invitó a sentarme. Estaban predicando pero yo no entendía nada”. **“...y al final ocurrió un milagro...sentí en mi pecho al Señor...”**: “Cuando el pastor decía para que salgan al frente para entregarse al Señor, yo le decía a mi esposa... qué voy a estar saliendo... Cuando de pronto sentí que algo me atravesó acá [señala el pecho], como con un cuchillo, pero que fue algo indescriptible, como un dolor medio extraño que recorrió mi cuerpo... Sentía como si hubiera regresado al vientre de mi madre y vuelto a salir... Como que se abría mi mente, como si hubiese estado sepultado y de pronto saliera de mi tumba”. **“Hasta que una voz dentro de mí me habló..., lloré y me entregué al Señor...”**: “La voz me decía *Maldito el hombre que confía en el hombre* (Jeremías 17,5)... fue como una espada cortante que me atravesaba. Y comencé a llorar y llorar, no podía contener y solito me levanté y vine al pulpito, me arrodillé y me entregué al Señor.”. **“Y nunca más volví a tomar licor...”**: “Dejé el juego de azahar... empecé a trabajar de abajo... alquilamos un departamento grande... Las personas a quienes debía plata, una por una, me fueron perdonando la deuda... ¡increíble! Me decían, olvídate, cuando yo les contaba lo que había cambiado mi vida y les pedía plazo”. **“...cambié y empecé a predicar... había un fuego dentro de mí”**. **“Mi cambio fue radical**, a los pocos días ya predicaba en las calles, en los micros, donde sea... hasta me caí a la pista y me golpeé por predicar. Iba a la cárcel, aquí a Lurigancho a predicar con los presos. Había un fuego dentro mí, una desesperación por

predicar; era como haber encontrado una riqueza, la paz que nunca tuve” y después me nadaron al Instituto Bíblico para ser pastor”. [Pastor José – CAMRAV].

- d) **“Siempre fui de familia Cristiana y como cristiana mi vida era buena, normal...”**. “Era una familia común, tranquila; yo no he estado en vicios, ni he... vivido una vida mundana, perdida, no, yo he sido una chica, niña y adolescente de familia. Mi renovación es en la adolescencia”. **“Era evangélica por mis padres pero no conocía a Jesús”**. “El antes y el después fue que, yo iba porque tenía que ir a la iglesia, pero yo no conocía quien era Jesús, no tenía una comunión con Él. O sea, era como una religiosa, ¿no? porque mis papas me decían. Ese es mi antes, no tenía una vida perdida ni viciosa ni nada...”. **“Pero una experiencia de Dios en mi iglesia me cambió...”**. “Fue, me acuerdo, en una mañana que había venido un hermano de Colombia y nos dijo para orar por nosotros, éramos seis personas, yo tenía catorce años; entonces comenzamos a orar al Señor con todo nuestro corazón, a alabarle y entonces, de veras que, ese lugar comenzó a cambiar, y yo comencé a sentir la presencia de Dios, muy fuerte, muy fuerte y me quebrantó. En mi vida algo ocurrió, y a partir de esa mañana tuve esa experiencia de la llenura del Espíritu Santo, a los 14 años. Eso marca mi vida. Yo había estado desde chiquita en la Iglesia Cristiana, sabía las canciones, las lecciones, sabía muchas cosas... pero es a los 14 años donde mis ojos se abren y yo comienzo a tener necesidad, de por sí, de querer leer la Biblia, de querer buscar a Dios, de querer tener esas experiencias más, más y más...”. **“Me bauticé en la iglesia...”**. “Entonces para mí, es el inicio de mi edad cristiana...”. **“Y empecé a integrarme más y a recibir formación bíblica”**. “Nuestros pastores nos ayudaban, nos enseñaban, estaban con nosotros, apoyándonos, hicimos un grupo muy bonito. El pastor hizo proyectos para los jóvenes, para las Escuelas Misioneras en las vacaciones en proyectos misioneros... Te preparaban en la palabra, la oración, en teatro, en mimos, muchas cosas. En la mañana era la enseñanza, en la tarde los talleres y en las noches las reuniones de alabanza...”. **“Hice trabajo misionero...”**. “fui a Huancayo, a Huánuco, Ayacucho, todavía en ese tiempo estaba movida la cosa [Sendero Luminoso], pero nos mandaba para que apoyemos la iglesia en el interior del país; para predicar en la calle, para trabajar con niños,... y eso, alimentaba más nuestra fe”. **“Y tomé la determinación de servir al Señor...”**. **“Eran los años 80... Época de cambios en toda la iglesia...”**. “En ese tiempo la Iglesia era pequeña... un grupo interdenominacional de varias denominaciones pentecostales... todavía en un tiempo tradicional... nos enseñaban misioneros pero bien tradicional, las canciones bien cuadradas, los himnos y toda una cosa así... rutinaria; ya la gente iba porque tenía que ir y a, b, c, d... Y costó mucho, aquí en Ríos de Agua viva, que la gente entendiera los cambios, hubo mucha resistencia pero igual, sabíamos que Dios estaba haciendo algo diferente, renovando los cultos... y tocando a adolescentes, a jovencitos que querían cambio”. **“Y Dios me habló: tú te quedas en esta iglesia... son gente muy pobre”**. “Y orando una mañana, recuerdo, Dios me habló, me dijo: Ruth yo quiero que tú te quedes aquí, en esta iglesia, para servirme, acá; entonces, yo dije, Señor, pero cómo me pide eso... es una iglesia pequeña y quiero irme... Y dije: No, yo tengo que servir al Señor; tenía 20 años, pero sentí tan claro las palabras, tan fuertes, que sabía que era Dios... Estudié en el Instituto Bíblico de Emmanuel, en Javier Prado, del Pastor Lay y trabajé en zonas populares, de asentamientos, de gentes muy pobres...”. **“Yo nunca tuve crisis de fe ni dudé de Dios”**. “Así una crisis de fe, fuerte, no, lo que he tenido es más bien, ¿Cómo lo podría decir?... ¡discusiones con Dios! de no entender por qué El permitía algunas cosas en mi vida, eso sí he tenido”. **“Pero me cuestionaba el marxismo de la universidad... y lo refuté estudiando la Biblia al revés y al derecho”**. “En la Cantuta, universidad donde estudié, había mucho Materialismo Dialectico, Histórico, y eso me desafió mucho... o sea, una confrontación en mi fe muy fuerte. Pero eso me incentivó para entenderlo... Me puse una meta, ¡voy a leer la Biblia!, toda, al revés y al derecho, me voy a preparar, y comencé a leer, estudiar y eso reforzó mi fe más bien y aprendía bien todo lo que

me enseñaban... Pero ahora entiendo por qué también Dios permitió que yo pasara eso en La Cantuta... era para estar más cerca de Él...”. [Pastora Rut – CAMRAV].

- e) **“Reflexioné, leí la Biblia y decidí darme a Cristo...”**. “Terminé secundaria... y Dios llegó a mi vida. En esos días empezaba a entender mucho más las lecturas de la Biblia, recuerdo que fui a una iglesia evangélica y ahí preguntaron quiénes quieren aceptar a Cristo, ahí yo le dije al Señor, yo te entrego mi vida pero yo no quiero hacerlo por un tiempo, Señor, yo te entrego mi vida para siempre, hasta el último día, Señor..., eso fue lo que yo le dije... Vivía con mi tía, analfabeta, pero la admiraba mucho en su manera de vivir, era sencilla, oraba y tenía un grupito de damas que salían a los hospitales y yo veía como los enfermos sanaban de TBC, de diversas enfermedades, y veía el poder de Dios, y eso me impactaba..., ver el poder de Dios para ayudar a otra persona...”. **“Estuve en esa iglesia treinta años... después Dios me trajo a CAMRAV”**. “En ese año nuevo, a las doce de la noche, con diez minutos me llamó el Apóstol [pastor del CAMRAV], porque me conocía, y me dijo, mira Mina, llamo para saludarte pero sea que tu asistas, o sea que no asistas a la Iglesia, yo te invito para que tu vengas aquí [al CAMRAV]. Entonces, dije, Señor, no sé si eres tú que me estás llamando pero, yo quiero ir. Vine el primer domingo y recibí tanta palabra de Dios que la había anhelado con tanta hambre... Luego seguí yendo y un día me ministraron y, como aquí hay profetas, el Señor me dijo de que el mismo me había cerrado las puertas en la otra iglesia, que ese tiempo ya había terminado allí, que me iba a usar en otros escenarios, Entonces esa fue la razón por la que decidí de quedarme...”. **“Estudie en el Instituto Bíblico y lideré a las células de damas...”**. “Ahora dirijo la red de damas. Soy coordinadora de todas las células de damas y estudie en el Bíblico para pastora”. [Hna. Mina Pastora-CAMRAV].

Desde una primera apreciación del conjunto de estas narrativas de la “conversión” pentecostal, podemos observar que se trata de fases culminantes de una serie de experiencias acumulativas previas que, en realidad, remontan el proceso hasta las etapas más tempranas de la vida personal. El punto de inflexión de estos procesos es propiamente una “situación límite”, en el sentido que Geertz le da a aquellas situaciones de la experiencia en las que se produce un “vacío de entendimiento” de la realidad, una falta de significado a lo vivido. Tales situaciones, en efecto, generan angustia y desconcierto en las personas, desorganizando su visión de la realidad y su propia relación con ella. El riesgo inminente de muerte, la enfermedad amenazante, la posibilidad de quedarse sin familia, la conciencia de actuar indebidamente con los demás, son indicadores de ese límite explicativo al que llegan los símbolos cuyos significados son la base del orden que se da al mundo social y existencial. En tales situaciones, dice Geertz, “el hombre aplica la religión para convertir en cosmos el caos” que amenaza la vida.

Como hemos visto, ese “vacío” de entendimiento de la realidad, de sentido de la misma, de significado de las experiencias, no necesariamente se vive o expresa en situaciones dramáticas como las recogidas en las narrativas presentadas. Hay situaciones en las que, sin estar profundamente afectada la base religiosa de la experiencia, si se muestra insuficiente y poco satisfactoria para responder a todas las cuestiones que la vida planteó a los pentecostales. Son los casos de aquellos “hermanos” pastores que, siendo cristianos, sentían sus vidas “rutinarias”, “sin hambre de Dios”, “tradicionales”, “como religiosa”.

No obstante, estas experiencias son también “situaciones límite”, frente a las cuales no hubo otra alternativa que un cambio radical de perspectiva; cambio que fue el que, según hemos visto, se produjo en contacto y en el seno de la iglesia pentecostal.

Sin pretender establecer un patrón único y común si podemos observar ciertas regularidades en los procesos descritos. Una vez desencadenadas las situaciones que estamos considerando de “límites”, se suceden una serie de procesos que podemos caracterizar como “momentos de intensa re-significación”. En ellos los pentecostales experimentan, perciben, sienten y adhieren los elementos que se convertirán en la base de las nuevas fuentes de significado con que ordenaran sus vidas. Empezando por el “trabajo de revisión total la vida transcurrida”, se asocia los momentos más extremadamente críticos con unas dimensiones simbólico-religiosas que, por el contexto en que son vividos, se convierten en elementos fundamentales de re significación. “Sentí una voz hermosa dentro de mí: ¿Dónde has estado, hijo?”; “...y ocurrió un milagro...sentí en mi pecho al Señor...”; “La voz me decía *Maldito el hombre que confía en el hombre* (Jeremías 17,5)”; “yo comencé a sentir la presencia de Dios, muy fuerte, muy fuerte y me quebrantó”; “y Dios me habló”, son, entre otras expresiones, el reflejo de ese momento crucial en el que la experiencia dramática de vida es fuertemente significada en términos religiosos. Momento decisivo en el que confluyen otros aspectos que terminan por consolidar esta asociación: los elementos emocionales que sirven de contexto a este proceso. Son sentimientos y emociones muy intensas las aquí vividas que dan legitimidad y certeza de que lo vivido es una experiencia religiosa en la que Dios, Cristo, vienen a poner orden en la vida de la persona. “Llore, lloré y lloré”; “lloré y me quebranté”; “sentí claramente la presencia de Dios y como si estuviera en mi casa”; “comencé a llorar y llorar, no podía contener y solito me levanté, me arrodillé y me entregué al Señor”.

Después de esta intensa y emocional labor simbólica, el proceso se consolida con una no menos intensa actividad ritual que termina por establecer sólidamente en las personas los nuevos significados religiosos. Todo esto es parte de la tarea de socialización pentecostal a que se somete a los “convertidos” en la iglesia. Estos ritos confirman la realidad de los nuevos significados adquiridos y establecen su certeza como manifestación de Dios en la persona. Estos ritos, como ya se mencionó, actúan resignificando las imágenes que del propio cuerpo y persona habrán de constituir en adelante la nueva estructura de su condición pentecostal. Empezando por el rito del bautizo en el espíritu, que es vivido como la experiencia de haber sido “tocado” espiritual y física o corporalmente por Dios, los demás procesos de socialización pentecostal serán de un intenso trabajo de significación del cuerpo. El resultado de todo este proceso es la configuración básica de una nueva persona, renovada, reconstruida y “libre” del pasado.

De modo invariable, como parte del proceso de “conversión”, las personas son incorporadas al sistema de funcionamiento de la iglesia, participando y actuando en sus diversas funciones, al mismo tiempo que se entrena y prepara bíblicamente como futuro pastor, líder y predicador pentecostal.

MI CONVERSIÓN.

“Me enferme, sentí miedo pero Dios me sanó y me reconcilié con Él”.

“Me enfermé del corazón”.

“Sentí miedo de morir...”

“Me reconcilié...”. *“Lloré, lloré y lloré...”*.

“Sentí una voz hermosa dentro de mí: ¿Dónde has estado, hijo?”.

“Me sentía ligero... libre...”.

“Ya estaba sano de mi enfermedad”.

“Empecé a participar completo en la iglesia”.

“Le entregué mi vida toda a Cristo”.

“Me hice pastor de la iglesia”.

DIMENSIONES DE TRANSFORMACIÓN

Trabajo de revisión total de vida

Proceso ritual intenso

Rituales centrados en el cuerpo

Trabajo de emociones con el cuerpo

Trabajo de reestructuración simbólica y valorativa del cuerpo.

Sentido místico y espiritual del cuerpo



Reconstrucción de la persona: un hombre nuevo

7.4 CUERPO Y EMOCIONES EN LA CONVERSION Y TRANSFORMACION PENTECOSTAL.

Las narrativas presentadas sobre las conversiones de los pentecostales muestran que, no obstante tratarse en algunos casos de procesos muy diferentes, tienen en común una estructura de elementos, fases y contenidos muy similares. Desde aquellos cuyas experiencias familiares iniciales fueron de mucha práctica religiosa, en unos casos muy rígida, autoritaria y tradicional, hasta aquellas más moderadas y menos rígidas. Otras se caracterizan por la indiferencia religiosa familiar, es decir la poca importancia dada a la socialización religiosa de los hijos, mientras que la mayoría de casos corresponde a las tradicionales familias católicas populares con sus prácticas propias de la religiosidad y piedad popular.

Por otro lado, vistas en conjunto, estas historias de vida, sus secuencias, características y experiencias narradas, muestran mucha similitud y concordancia con los modelos clásicos de la conversión religiosa desarrollados en las ciencias de la religión. De modo particular y específico encontramos que la organización de nuestros relatos, en función de las características de las experiencias vitales y de la lógica inscrita en las propias narrativas, concuerda en muchos de los componentes básicos establecidos por el modelo estructural de la conversión propuesto por Rambo (1996)²²⁹. Como indicamos en nuestro marco teórico, el de Rambo es uno de los más completos modelos interdisciplinarios que se ha propuesto para el análisis e interpretación de la conversión y tiene sobre todo un valor y utilidad heurísticos. Es decir, sirve como marco general de comparación e interpretación de procesos de conversión. No siempre se dan todos

²²⁹ Cf. Rambo, Lewis, *Psicosociología de la conversión religiosa, ¿Convencimiento o seducción?*, Editorial Herder, Barcelona 1996.

los elementos y fases que el propone²³⁰; se trata de un tipo ideal de conversión en el que, sin embargo, parecen haber algunos aspectos que, por sus características pueden ser considerados como universales.

En nuestra investigación encontramos una estructura del proceso religioso de las personas conformada por unas cinco o seis fases claramente distinguibles por las que han transitado: 1) la socialización religiosa inicial, 2) la Experiencia familiar vivida, 3) la Experiencia en el Mundo, 4) la Toma de Conciencia de sí y de situaciones críticas vividas, 5) la Búsqueda de salida a las situaciones de crisis experimentadas y, 6) el proceso de Conversión religiosa propiamente dicha. En realidad, en todo este proceso, las condiciones y características de la dimensión religiosa familiar inicial es parte integral de Experiencia familiar vivida. Sin embargo la hemos considerado como una “etapa” diferenciada, la primera vivida por las personas, por ser un primer contexto de las experiencias que estarán en primer plano de importancia como influyentes en el proceso de la conversión.

Insistimos en destacar los aspectos dinámicos sobre los que hemos enfocado el análisis de nuestras narrativas. La conversión, desde nuestra perspectiva, constituye un complejo proceso que va mucho más allá de las circunstancias inmediatas que acompañan al cambio religioso, hasta comprender las más tempranas etapas de la vida personal y familiar. Los procesos de conversión que hemos analizado, insistimos, concuerdan con la estructura típica de una conversión religiosa. Una de las razones es el tipo y características del cambio religioso operados entre los pentecostales. El pentecostalismo ofrece a sus seguidores un sistema religioso cuyas dimensiones emocionales, éticas, organizativas y doctrinales constituyen una estructura socializadora en la que tienen perfecta cabida las trayectorias de vida, crisis y complejidades, las ansias de superación y/o liberación de tales circunstancias, ofreciéndoles también unos medios para lograrlo. El “antes” y el “después” de la experiencia de conversión pentecostal son dos estados que describen bastante bien los rasgos esenciales del tipo ideal de conversión religiosa propuesto por Rambo. La conversión pentecostal generalmente está precedida de un “antes” sumamente crítico, tenso y doloroso que coloca a la persona en la situación límite a la que suele suceder el cambio religioso. Este es mayormente dramático y se expresa en radicales modificaciones de las conductas, estados de ánimo y percepciones y visones del mundo y de la vida, seguidas de una reorganización profunda de las relaciones sociales y familiares.

Pero lo más significativo de esta parte de nuestro estudio no radica precisamente en la coincidencia de fases y contenidos de nuestros casos, con la estructura ideal de la conversión propuesta por un clásico en este campo de estudios. Uno aspecto que parece ser relevante para la teoría general de la conversión religiosa, desde lo mostrado por la conversión pentecostal, es el aspecto “dinámico” de este fenómeno. Es decir, el proceso mismo, bastante más prolongado y complejo que lo propuesto por las teorías clásicas. Los

²³⁰ Rambo propone en su modelo siete fases: 1) Contextos, 2) Crisis, 3) Búsqueda, 4) Encuentro, 5) Interacción, 6) Compromiso y 7) Consecuencias (p.41).

casos pentecostales muestran la relatividad del carácter de hecho “dramático” de la conversión. En realidad en el cambio pentecostal está implicada, prácticamente, toda la biografía personal, siendo lo dramático una fase más conclusiva de un proceso mayor; sin duda el episodio dramático es una parte muy importante de la conversión pero no la agota ni explica toda. No siempre la conversión presenta esos rasgos de dramatismo, como un cambio radical y “repentino” de la condición religiosa. Una buena síntesis y conclusión de esta clásica discusión nos la brindan Hood, Hill y Spilka (2009)²³¹ en su distinción entre los antiguos modelos de la conversión y los más contemporáneos. Nuestro estudio de la conversión pentecostal aporta elementos en la línea de debates sobre este aspecto de la interpretación teórica de la conversión, mostrando que es necesario considerarla como un proceso dinámico. Lo propio de dicho proceso dinámico sería una gradual, progresiva y acumulativa **transformación** religiosa y espiritual de la persona, en la que la “conversión” propiamente dicha sería como el momento crítico del proceso, el “resumen” de los diversos factores que concurren en la inminente necesidad de dar el “salto” y tomar la “decisión” del cambio.

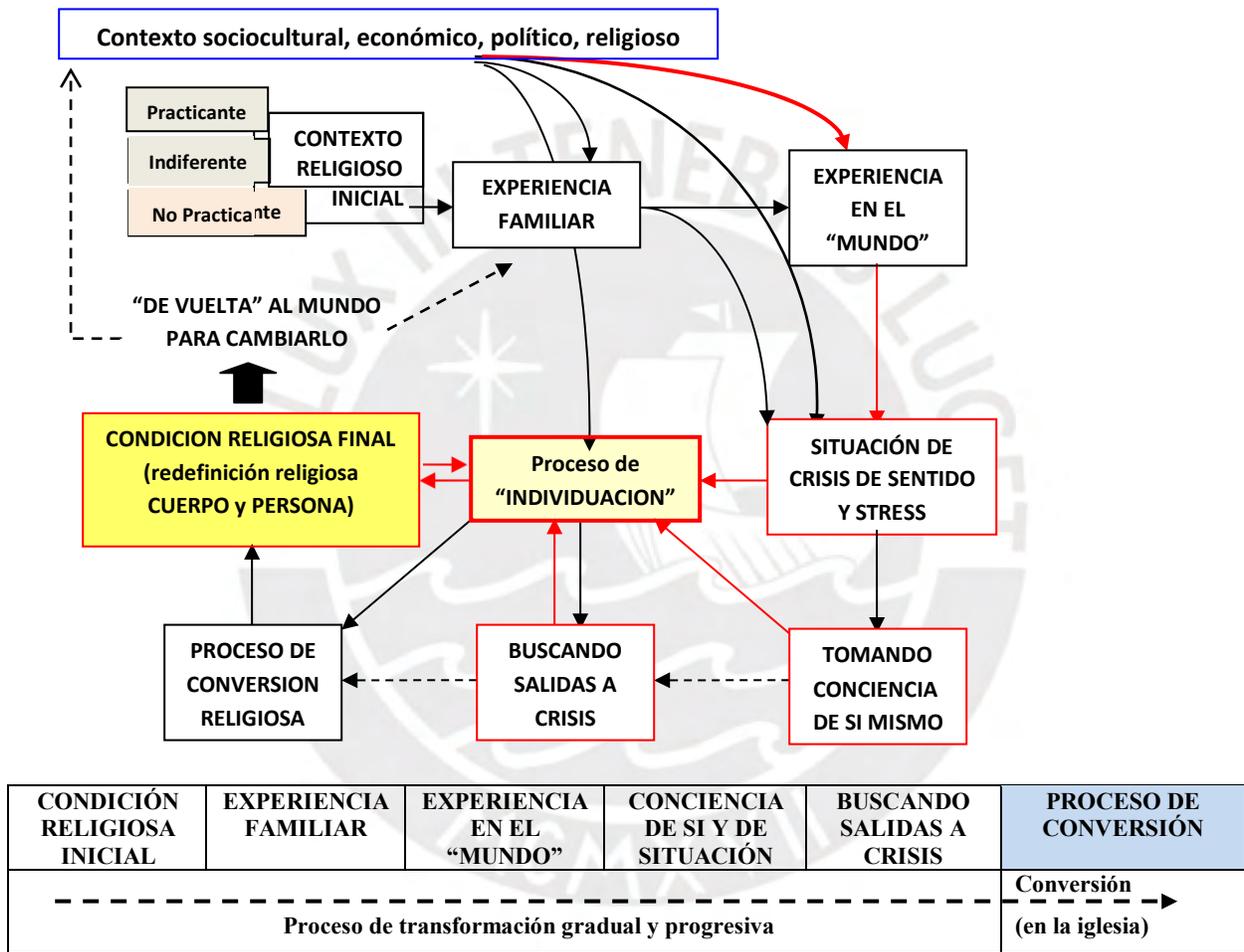
Sin embargo, un modelo más dinámico e integral de la conversión muestra la relatividad de ese “salto” y toma de “decisión” personales en el cambio religioso. En la medida en que se hacen intervenir en el modelo los contextos sociales, culturales, políticos y religiosos más amplios en los que se desarrolla la vida individual y que sirven de marco al proceso en su conjunto, estamos ante factores y procesos que hacen de la conversión un proceso, no solo personal e individual sino también sociocultural. En tal sentido, en una importante medida, la conversión no dependerá tanto de “decisiones” personales, como de procesos complejos de carácter social y cultural cuya influencia en la estructuración de nuestra vida y conductas escapan a una determinación y elección personal y consciente. Hay aspectos universales de la construcción de la pertenencia social y cultural y de la persona misma que no es posible que los administremos a voluntad porque, en lo fundamental, son procesos inconscientes. Este hecho plantea, en consecuencia, la necesidad de revisar los aspectos de la teoría de la conversión que presuponen el ejercicio de una “libre” capacidad de “elección” en el tipo de religión o espiritualidad que se habrá de seguir. No se está afirmando que la persona sea una especie de “autómata”, incapaz de hacer uso de su conciencia subjetiva para tomar decisiones de carácter religioso. Lo que señalamos es que, desde la perspectiva pentecostal, la conversión está fuertemente relacionada con aspectos de la estructuración personal que dependen de procesos inconscientes, los que, sin embargo, no anulan ni la conciencia subjetiva ni la capacidad reflexiva humana de poder revisar sus acciones, evaluarlas y actuar sobre las mismas.

De otro lado, vista como un proceso, la conversión pentecostal no termina con el episodio extraordinario que, en sí mismo, es visto como determinante del cambio. En este caso, hasta podríamos decir que se trata del comienzo de la transformación pentecostal en sí misma. A este episodio le habrá de

²³¹ Cf. Hood, R.; Hill, Peter y Spilka, B.: *Psychology of religion. An empirical approach*, fourth edition, The Guilford Press, New York, 2009.

sucedan otros procesos que se encargarán, no solo de consolidar la conversión sino de mantenerla, reforzándola como la nueva condición religiosa de la persona. Hasta podríamos decir que, desde una perspectiva integral de la vida y experiencias humanas, la conversión religiosa es un proceso que abarca, prácticamente, la vida entera de las personas.

GRAFICO N° 6
MODELO GENERAL DE LA TRANSFORMACION RELIGIOSA PENTECOSTAL



El **grafico N° 6** muestra una aproximación a la estructura general del modelo que integra los elementos y procesos que hemos encontrado en esta investigación. La "práctica" religiosa la entendemos aquí como participación, regular o no, en liturgias, cultos y celebraciones, así como en actividades institucionales organizadas por su respectiva iglesia, la aceptación de creencias, devociones (en el caso de los católicos), entre otras formas de conducta, acciones o intensiones como expresión de su filiación y pertenencia religiosa, incluyendo sus acciones en la vida cotidiana. Desde estas condiciones religiosas

iniciales, situadas en las primeras etapas de vida de los pentecostales, hemos examinado sus largas trayectorias de vida plasmadas en narrativas que describen los distintos procesos seguidos hasta llegar a ser miembros plenos y convencidos del CAMRAV, asumiendo la condición definitiva de “cristiano”.

Como ya se indicó antes, nuestra investigación no tiene como objetivo esencial el estudio de la conversión en sí misma. Si la abordamos es con la doble finalidad de revisar, como estamos haciéndolo, algunos de los presupuestos teóricos en los que ha fundado su estudio desde las ciencias de la religión, pero también de ver cómo, en dicho proceso, se produce una reinterpretación de algunas de las dimensiones fundamentales de la vida social: el cuerpo y la persona. Más exactamente, cómo en la conversión se produce una reconceptualización de dichas nociones, que no son precisamente de exacta y clara identificación y percepción por parte de las personas, ya que tienen un importante sustrato o nivel inconsciente de producción, pero que subyacen a los distintos procesos por los que construimos nuestras identidades, sentidos de pertenencia, concepciones del sí mismo, nuestras relaciones con los demás, nuestra actividad en la vida cotidiana, entre otros.

Lo que hemos podido deducir, según los énfasis teóricos asumidos en nuestro estudio de la conversión pentecostal, es precisamente un complejo proceso, de similares características en todos los casos, por el cual *antes, durante y después* de la conversión se afectan y modifican profundamente las nociones de **cuerpo** y de **persona** de los pentecostales. Como dijimos, los pentecostales solo son parcialmente conscientes de estos cambios ya que lo fundamental de ellos ocurre en la profundidad de procesos simbólicos, cognitivos e intrapsíquicos que concurren en un proceso mayor de *individuación*, también en esencia inconsciente, en el que las personas perciben y hasta llegan a tomar conciencia de sí y de sus situaciones de crisis personales, buscando salidas y soluciones a tales estados. En el marco de tal individuación se producen las reformulaciones conceptuales fundamentales de las nociones de cuerpo y persona que vendrán a ser de vital importancia y hasta centrales en la conversión pentecostal.

¿En qué sentido y por qué hacemos referencia a un proceso de “individuación” vivido por los pentecostales en su proceso de conversión al pentecostalismo?

No abordamos en este estudio la hondura abstracta del proceso de individuación, tan solo, asumiendo con las ciencias sociales su existencia como parte de la compleja construcción de la vida social y humana, señalamos la importancia que tienen en el proceso de la transformación pentecostal. Ya hemos visto como la transformación ocurrida en la dimensión organizativa y religiosa de la iglesia CAMRAV creó las condiciones que favorecieron el desarrollo de la individualidad. El tránsito de una iglesia muy reglamentarista, jerárquica, autoritaria y represiva de manifestaciones religiosas individuales, conservadora y tradicionalista, a otra iglesia con cierto sentido de participación democrática de sus miembros, más abierta a innovaciones modernizantes, con esquemas pastorales más espirituales, centrada en la búsqueda de experiencias personales y en la promoción de sus integrantes como “misioneros”, “líderes” y

“apóstoles”, favoreció un modelo de transformación religiosa que actúa más dinámicamente en la reformulación de las nociones de cuerpo y persona. La reconfiguración y revaloración positiva de las nociones de cuerpo y persona, resultan como consecuencia del complejo proceso de transformación religiosa vividos. En toda conversión religiosa hay de por medio una “reconceptualización” del cuerpo y la persona. Sin embargo, la ocurrida en el pentecostalismo tiene un especial matiz por el contenido simbólico que estas dos categorías adquieren. Se trata de nuevos significados que estarán en la base de la reconfiguración del mundo social y religioso y, en particular, el de la vida cotidiana de los pentecostales. En el capítulo correspondiente al análisis de la ética pentecostal hacemos un aproximación al modo en que se reconceptualiza la idea de cuerpo entre los pentecostales, ya que es en el ámbito de las conductas y valoración de estas en las relaciones sociales en donde tiene mayor impacto esta noción.

Lo que se destaca en las narrativas de conversión de los pentecostales es el modo en que, de diversas maneras y en diferentes ocasiones, explícita o implícitamente, resaltan como uno de los aspectos cruciales de su transformación religiosa, las percepciones y valoraciones que van experimentando en relación con el cuerpo y su persona. Lo que queremos hacer notar es cómo este aspecto tan importante en la construcción de la vida social e individual, no ha tenido suficiente atención en los estudios sobre conversión religiosa. Es decir, se ha enfocado muy poco la conversión religiosa desde la perspectiva del cuerpo y la persona, cuando parecen ser estas dos dimensiones fundamentales del proceso. No obstante, como o indicamos en el marco teórico de la tesis, nuestro estudio se suma a los pocos trabajos que van abriendo esta nueva ruta en el estudio de la conversión.

En las narrativas mostradas podemos ver cómo en los momentos críticos de los pentecostales van surgiendo cuestionamientos sobre su conducta, dirigidos hacia la evaluación de la valoración, autopercepción y condición moral de la propia persona. Por ejemplo, una de las pastoras convertidas, cuya experiencia estuvo marcada por la violencia doméstica extrema, la violación de su hija por el propio padre, entre otros daños infringidos, se preguntaba:

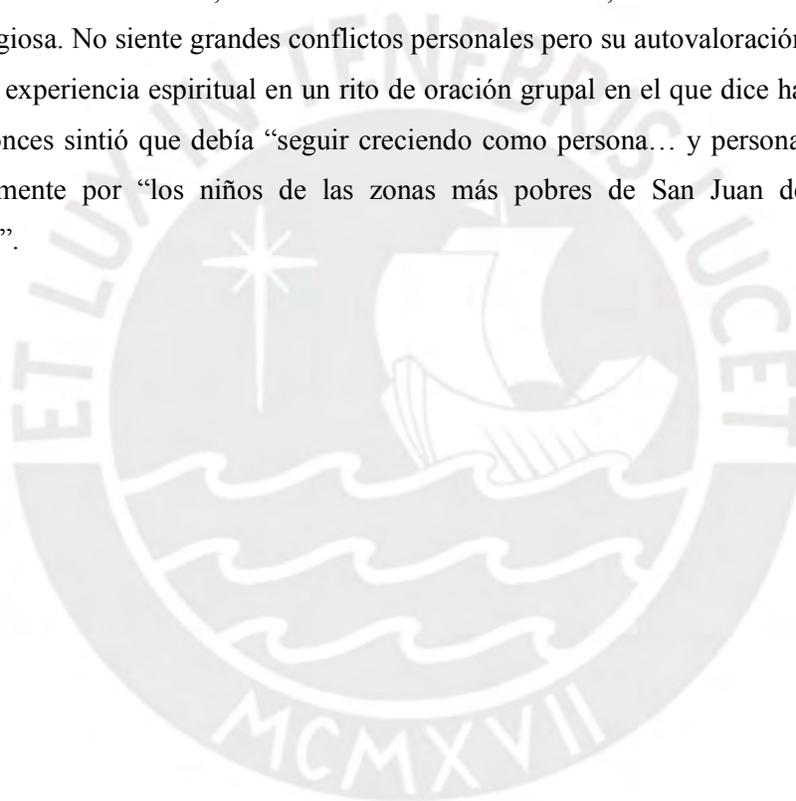
“... ¿por qué me trata así este hombre?... cómo a varón me da en el suelo... ¿no valgo nada para él... qué soy para él?... ¿cómo va a ser, peor que animal, así con su propia hija?...” (Hna. Lili-CAMRAV).

O en otro caso, el del Pastor Carlos, que se cuestionaba por colocar bombas para descarrilar el tren durante la época de Sendero Luminoso en Pasco:

“¿por qué voy a hacer esto para dañar a otras personas?... ¿por qué me mandan ellos [los jefes senderistas] a mí y no van ellos?... ¿Por qué me utilizan... y si yo muero? (pastor Carlos-CAMRAV)

Igualmente en el caso del Pastor José quien, agobiado por la violencia hacia su conviviente, por su alcoholismo, por estafar a la gente que lo ayudaba, se pregunta a sí mismo “¿*Por qué soy así?*” “¿*en qué me he convertido?*”, expresando así un cuestionamiento moral que lo lleva a confrontarse consigo en tanto persona... ¿**Qué clase de persona soy?**, es lo que quiere decir en su relato. Igualmente pasó con el pastor César quien siente un gran vacío interior que lo cuestiona profundamente por la vida que llevaba, “monótona”, “superficial”, con “inclinación a lo malo” y lo lleva a desear un cambio por el que “sentirse útil para otros”. Expresa de esta manera la autopercepción de sí como persona desde cuya condición autoevalúa su vida llegando a la conclusión de que para cambiarla debe cambiar su persona.

El caso opuesto pero igualmente significativo es el de la Pastora Rut, nacida en el seno de una familia evangélica bien constituida, de buenas relaciones familiares, buenos valores de formación, buena socialización religiosa. No siente grandes conflictos personales pero su autovaloración cambia radicalmente desde su primera experiencia espiritual en un rito de oración grupal en el que dice haber sido “tocada” por Dios. Desde entonces sintió que debía “seguir creciendo como persona... y persona cristiana”, que debía trabajar especialmente por “los niños de las zonas más pobres de San Juan de Lurigancho, de los Asentamientos...”.





TERCERA PARTE

DEL INDIVIDUO A LO SAGRADO: DOCTRINA, RITO Y PERSONA

CAPITULO 8

DEL HOMBRE *VIEJO* AL HOMBRE *NUEVO*: UN ENCUENTRO PERSONAL CON EL SEÑOR EN LA CONVERSION PENTECOSTAL.

8.1 ¿QUÉ ES EL *ENCUENTRO*?

“El Encuentro” es un evento de suma importancia en el proceso de consolidación y formación del creyente y en la reformulación, reestructuración o recomposición de los principios en los que se funda la identidad, la conciencia de sí y del sentido de ser persona entre los pentecostales. Es tal la importancia de este evento que para muchos pentecostales constituye un “antes” y un “después” en sus respectivas biografías personales y en sus procesos de socialización y/o resocialización religiosa, según sea el caso. El Encuentro es una experiencia espiritual y religiosa emocionalmente muy intensa, con una estructuración en forma de seminarios y conferencias cuyos temas están todos enfocados en *la persona*:

“El encuentro es un tipo de seminario o taller para la enseñanza y el ministerio personal. Nuestro objetivo en cuanto a este encuentro es asegurar que el creyente tome conciencia del arrepentimiento y de la conversión genuina. También de enseñarles acerca de nuestras armas espirituales para lograr la madurez en la fe. Se le enseña que su presencia en la iglesia tiene como propósito que él llegue a ser un líder, de acuerdo con la visión y el proceso de entrenamiento del CAMRAV”.

Pero, en el fondo, el “Encuentro” es mucho más que un “seminario” o “taller”, es el contexto para la enseñanza doctrinal, el ritual y la experiencia espiritual que han de impactar profundamente en la vida de los creyentes. Experiencia que, podríamos desde nuestra visión más antropológica considerar como mística, por cuanto es interpretada por los pentecostales como el “encuentro” personal con Cristo, con Dios y con el Espíritu Santo. Es la experiencia, afirman, de sentirse “tocados” por el Espíritu de Dios que viene al encuentro de la persona porque esta lo busca y llama, porque ha visto su arrepentimiento; es, cómo suelen decir, como si se encontraran “cara a cara” con Cristo. En la estructura del encuentro se combinan las conferencias sobre los temas de la doctrina y transformación espiritual personal, con *momentos rituales* sumamente intensos, espirituales y trascendentales en la perspectiva de la conversión pentecostal.

Dentro del sistema religioso del CAMRAV el “encuentro” constituye un momento crucial en el proceso de transformación religiosa de la persona, del cual reingresa al sistema muy fortalecido en sus convicciones religiosas y con la certeza de haber sido real y personalmente “tocado”, física, espiritual y emocionalmente, por el Espíritu Santo. Después del *Encuentro*, transcurridas algunas semanas, la persona ya es propuesta e invitada para que sea “bautizada en agua”, paso de mucha importancia en el proceso de consolidar su conversión y pertenencia a la iglesia CAMRAV.

Lo destacable desde la perspectiva de nuestro estudio es que *la persona* que transita por este retiro se va de él *profundamente transformada*, convencida de llevar dentro de sí el sello del Espíritu Santo, con el sentimiento de haber pasado del anonimato al reconocimiento público de su persona dentro de una comunidad que ha sido testigo de su contacto directo con el Espíritu Santo.

A continuación una síntesis descriptiva y analítica del “Encuentro” basada en nuestras observaciones de campo ²³², en la que privilegamos los aspectos de la transformación individual y redefinición de la noción de persona operados en los participantes. Veremos el énfasis que se hace en la enseñanza doctrinal del *papel transformador de la persona* que tiene el poder del Espíritu Santo, en los *momentos rituales* en que se vive y actualiza lo anunciado doctrinalmente y la experiencia y vivencia de lo que es interpretado como *manifestación milagrosa del Espíritu Santo*.

Como se vio en el capítulo anterior el CAMRAV ha organizado su espiritualidad y funcionamiento en la perspectiva de transformar a la persona que llega a la iglesia, en una persona diferente, consciente de su individualidad y condición espiritual. Institucional, doctrinal y ritualmente el CAMRAV se ha estructurado en torno de dicha finalidad. Así, en tanto se define como iglesia misionera su propósito es “Ganar almas, consolidarlas, entrenarlas como discípulos y enviarlas a la labor” de misión. Hay un largo proceso de formación personal del pentecostal en el que replantearan los términos de definición y valoración de su persona e individualidad. El “Encuentro” es parte importante dentro de dicho proceso el cual es, quizás, dentro de todo el proceso de formación y/o renovación pentecostal, la parte más importante de todas. Es la adaptación de un modelo de funcionamiento de iglesias pentecostales que inicialmente se difundió en Chile y Colombia y que se ha convertido en parte fundamental de la dinámica de *Ríos de Agua Viva* en San Juan de Lurigancho:

“vienen unos hermanos de Chile y nos traen el modelo completo de los *encuentros* que hacia Castellanos, que allá era todo un proceso que llamaban la “escalera del éxito”. Son cuatro peldaños... El primero es ganar al creyente, consolidarlo, discipularlo y después enviarlo. En la consolidación se trabajaba lo que era el pre-encuentro, el encuentro y el pos-encuentro. Nosotros... Adoptamos el pre-encuentro, el encuentro y el pos-encuentro. **Pre-encuentro** dura un mes, son cuatro temas, una lección por semana, en el **encuentro** es un retiro de tres días y el **pos encuentro** que dura tres meses es una lección por semana, doce lecciones. El pos-encuentro [ayuda]... al creyente a cómo enfrentar... [su] realidad, cómo enfrentar a otros, y todo este paquete lo llamamos consolidación, su única finalidad de todo esto es consolidar al creyente, o sea que el creyente se afirme en su fe, esté seguro en que ha creído, en un carácter ya mas moldeado, no sea una persona que tambalea todavía en la fe,... El encuentro te da el cambio que tú necesitas, como persona para

²³² Fuimos invitados por el pastor y Apóstol del CAMRAV a participar en uno de los Encuentros, realizado del 20 al 22 de junio del 2003. Se nos admitió como un participante más, no obstante nuestra condición de miembro de la Iglesia Católica, en calidad de antropólogo e investigador. Casi al final de la experiencia y previamente al momento ritual “fuerte” del Encuentro, se nos requirió para tomar postura frente a lo que se aproximaba: la experiencia del bautizo en el Espíritu... “¿crees o no crees en lo que viene ahora? ¿crees que Cristo esta aquí presente? ¿crees en el poder del Espíritu Santo?, etc. Mi condición de antropólogo creyente, no obstante ser católico, me permitió “negociar” favorablemente mi permanencia en el resto del retiro.

ya no ser del mundo sino de Dios... pero quien se cambia en el **encuentro** eres tú, no el mundo, por eso debes ir de frente a seguir el **pos-encuentro**...” (Hno. Roberto-Pastor CAMRAV, SJL).

Es decir, el **encuentro** es parte de una estructura formativa, en nuestra opinión, fundamental para la redefinición de las condiciones de replanteamiento de las nociones de persona e individuo que se opera entre los pentecostales. En la perspectiva de uno de los pastores que ha vivido todo el proceso, en efecto,

“En el Pre – encuentro se va a dar temas para invitarlo al hermano a que participe en el Encuentro. Se le da temas específicos para que él tenga comprensión de por qué tomó la decisión de ser cristiano. Y cuando pasan al Encuentro ya se le da temas como sanidad interior, liberación, temas diversos que le va a fortalecer más y va a poder entender cuál es el propósito de Dios para él, para su vida propia. Dicho sea de paso, todos estos temas van a ir formando su carácter. Porque sucede que cuando uno se entrega a Cristo se emociona, va a la iglesia, participan en la iglesia, gritan, saltan, cantan, pero no hay ese proceso de formación... o bien se estabilizan en la iglesia pero sin entender por qué es cristiano, cuál es su fortaleza en su persona cristiana. Entonces para eso está el Pre-encuentro y el Encuentro. Y viene el Post-Encuentro ya con temas un poco más fuertes, más maduros, más específicos, más claros para poder reforzar lo recibido en el Encuentro y ser así un verdadero cristiano... la idea es que aquí se transformen en hombres, mujeres de Dios, que sean otros, realmente... esa es la finalidad (Hno. Carlos Pastor-CAMRAV)”.

8.1.1 Aspectos generales.

- El encuentro dura tres días, desde viernes por la noche hasta el domingo por la tarde; a lo largo de ese fin de semana se distribuyen los 16 temas o “conferencias” de que consta. Cada tema o conferencia dura entre 40 y 60 minutos, precedida y alternadas con cantos, dinámicas, lecturas bíblicas y oraciones grupales dirigidas. Los ritos principales se realizan durante todo el sábado y al final del domingo.
- Los encuentros se realizan, por separado, para hombres y para mujeres. Asisten en promedio una 75 personas de entre 18 y 70 años de edad, procedentes de diferentes iglesias evangélicas de Lima: San Juan de Lurigancho, El agustino, San Miguel, Carabayllo, Comas, La Victoria, etc. así como de la propia iglesia CAMRAV (aproximadamente una tercera parte). Varios participantes son pastores en sus respectivas iglesias. En su mayoría son personas de condición humilde, de zonas populares.
- El encuentro está dirigido por un equipo de catorce pastores de la iglesia, otros dos que coordinan todo el evento, además de un equipo de cocina; todos ellos se llaman “guías” y su labor es dar los temas o “conferencias”, hacer limpieza, apoyo logístico en general. Todos tienen como labor común orar permanentemente, personal y grupalmente, por el éxito del encuentro.
- Ubicado en una urbanización cercana a Huachipa, en la Av. Ramiro Prialé, la casa en donde se da el retiro es amplia pero con ambientes bastante precarios y deteriorados. Los 75 participantes se distribuyen en “dormitorios” sin camas, con solo colchones sobre el suelo; servicios higiénicos

igualmente precarios, prácticamente sin agua para el aseo básico... **“el cuerpo debe aguantar para recibir al Espíritu... Él si te dará descanso... eso es lo que importa ahora”**, dicen los pastores encargados de la recepción. La exposición y desarrollo de los temas se realiza en una improvisada “Sala de conferencias”, ubicada en una segunda planta parcialmente construida y cubierta con plásticos, toldos y maderas para aislar y proteger del ambiente. Un gran patio de tierra con restos de lo que parecen haber sido jardines rodean la sección de la “Sala de conferencias”. En ese espacio, el “patio de actividades”, se realizan los rituales a lo largo del Encuentro.

- Desde la llegada al lugar del encuentro, con calidez y trato extremadamente cordial, el equipo de recepción da la bienvenida a los “encuentristas”, procurando que estos se sientan acogidos y se vayan integrando en el evento. Especial atención se brinda a quienes se muestran poco comunicativos, desorientados, tímidos o apartados. Familiares de algunos participantes que han ido acompañándolos se despiden deseándoles “éxito”, “suerte”, recomendándoles “entrega”, “orar mucho”, etc.
- De la misma forma cordial afectuosa, una vez que ya se han distribuido las personas en sus “habitaciones”, el pastor guía convoca a todos al “patio de actividades” para dar las primeras indicaciones: “están aquí para tener un Encuentro con Dios, tienen que disfrutarlo al máximo, por eso olvidense de cualquier preocupación que hayan traído que para eso estamos nosotros para ayudarlos”. Durante la cena en esa primera noche el pastor ora por todos pidiendo a Dios que dé entendimiento a los participantes para que comprendan el encuentro. Al cabo de esto se inicia el retiro con la conferencia introductoria. Cada participante asiste a la “sala de conferencias” con un cuaderno, un bolígrafo y su Biblia.

8.1.2 Estructuras, secuencias, temas y dinámica ritual.

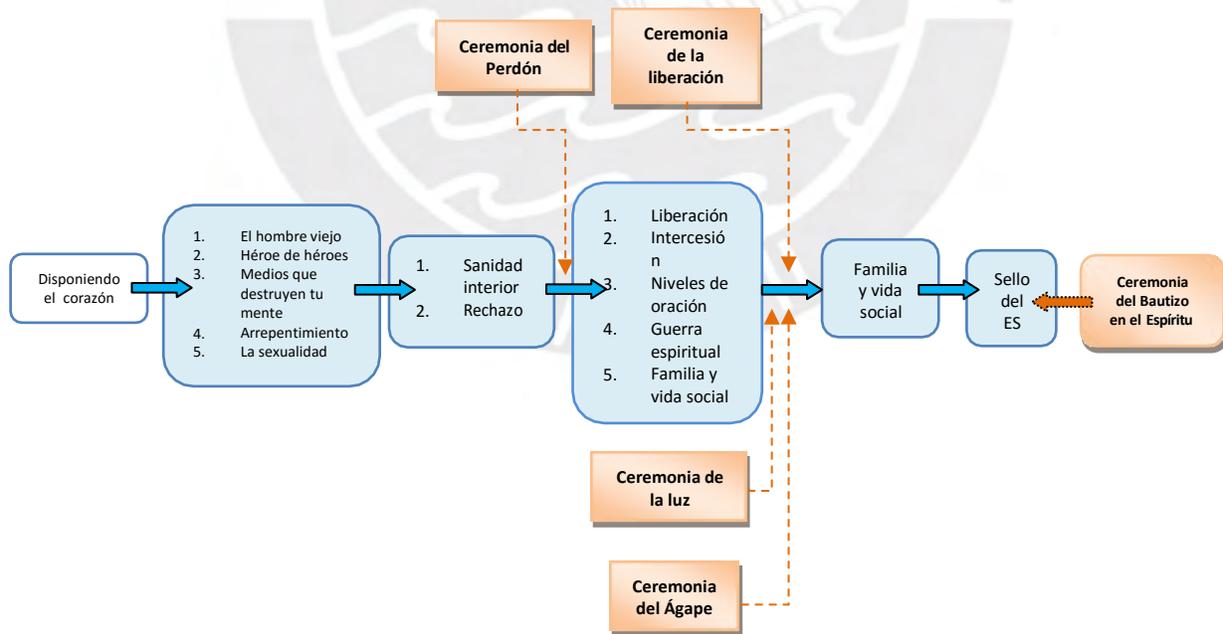
Siendo un retiro “espiritual”, teniendo como trasfondo a lo Sagrado, Jesucristo, Dios y el Espíritu Santo hay al mismo tiempo, sin embargo, un fuerte énfasis en **la persona** como tal, es decir, en **el creyente, el convertido, el hombre “viejo”, el hombre “nuevo”, el discípulo**, etc. El sentido que tiene esta experiencia del “encuentro” en tanto retiro al que asisten otras personas es triple: tener un “encuentro”, *con Dios, consigo mismo como persona* y con los demás. Esta tercera dimensión del “Encuentro” tiene importantes implicaciones en el modo en que los pentecostales construyen su visión del mundo social, su posición en él, su relación y su compromiso con el mismo. Es decir, tiene implicancias en la construcción de la “ética” pentecostal.

El **Grafico** siguiente sintetiza la extensa y compleja estructura, secuencia y contenidos temáticos de que consta este importante retiro espiritual impartido por el CAMRAV en San Juan de Lurigancho. En el conjunto se alternan la exposición de temas en los que se confronta a la persona con textos bíblicos y con la

doctrina pentecostal, con momentos rituales de gran intensidad emocional y simbólica en los que se afirman las creencias, principios y propósitos pentecostales. En general se puede apreciar que todo el Encuentro esta “ritualizado”, en el sentido del empleo constante que se hace de diversas dramatizaciones, expresiones gestuales, cantos dirigidos, oraciones compartidas, etc. a lo largo de todo el desarrollo. Al comienzo como al final de cada “conferencia”, así como entre el paso de una *etapa* a otra del retiro. Por *etapa* nos referimos a un conjunto de conferencias con temas relacionados entre sí y que constituyen una totalidad definida y diferenciada en todo el proceso. Cada etapa tiene un fin, un propósito dentro de toda la estructura y secuencia del retiro y solo se aprecia su significado en el contexto de la serie de la que forma parte. Dichas etapas están lógicamente articuladas en un orden y secuencia que constituyen la trayectoria seguida por los participantes en su proceso de redefinición y transformación personal en el *Encuentro*.

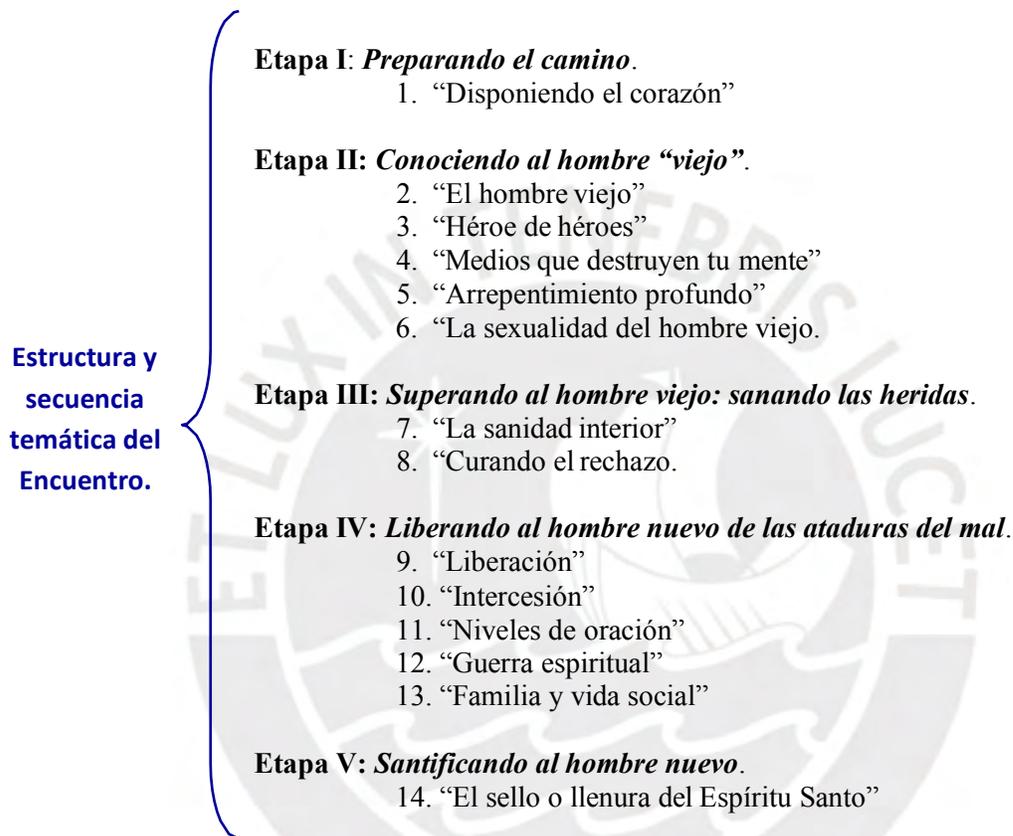
GRAFICO N° 7
Estructura, Secuencia, etapas y rituales del “Encuentro”

I	II	III	IV	V
Entrando al Encuentro	Reconocerse como el hombre “viejo”	Sanando al hombre nuevo de sus heridas	Liberando al hombre nuevo de la influencia del diablo	Santificando al hombre nuevo: la llenura del Espíritu Santo El Bautizo en el Espíritu
VIERNES	SÁBADO			DOMINGO
	Rito del perdón	Rito de la liberación	Rito de la luz	Ágape
				Rito del “Bautizo en el Espíritu”



Fuente: elaboración propia.

Durante los tres días de *Encuentro* se imparten 14 temas o “conferencias” constituyendo cinco etapas claramente definidas y coherentemente estructuradas en la perspectiva de lograr la transformación del participante en un hombre “nuevo”.



Como se puede apreciar en el Encuentro hay una doble estructura. Por un lado está la secuencia de cinco *etapas* en la que se distribuyen los 14 *temas* y, por otro, la secuencia y estructura *ritual* del retiro, compuesta de cinco ritos, secuenciales y estrechamente relacionados con los temas impartidos así como con los fines de cada una de las etapas. Estos ritos son de suma importancia en el proceso de consolidación de la doctrina impartida por los pastores.

De un modo que hasta podríamos denominarlo natural, el *Encuentro* ha sido organizado siguiendo la lógica y estructura propuestas por Arnold Van Gennep en su clásico *Les rites de passage*. En efecto, varios de los fenómenos y procesos rituales que son analizados en dicho tratado podemos apreciarlos en su funcionamiento real en el marco de este complejo retiro espiritual denominado el *Encuentro*. Muerte,

nacimiento, re-nacimiento, separación, transición, reintegración, sagrado, profano son algunas de las metáforas referidas a los estados sociales, emocionales, espirituales, psicosociales experimentados por la persona durante el *Encuentro* y que van marcando su progresiva transformación. Refiriéndose a la vida individual de las personas en toda sociedad, Van Gennep afirma que, ella “consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una ocupación a otra”. Aunque válido para toda sociedad el modelo del rito de paso es particularmente importante para los casos de sociedades “semicivilizadas”, en donde “ningún acto es completamente independiente de lo sagrado”, por lo que dicho “paso va acompañado por actos especiales que... consisten en ceremonias”. Agrega Van Gennep que

“Toda alteración en la situación de un individuo implica allí acciones y reacciones entre lo sagrado y lo profano, acciones y reacciones que deben ser reguladas y guardadas, para que la sociedad general no sufra ninguna constricción o daño. El mismo hecho de vivir es lo que exige los pasajes sucesivos de una sociedad especial en otra y de una situación social en otra, de modo que la vida individual es una sucesión de etapas... a (las que) están relacionadas ceremonias cuyo objeto es el mismo, hacer pasar al individuo de una situación determinada a otra igualmente determinada” (Van Gennep 2008:15).

Con las reservas necesarias que supone un modelo teórico pensado para sociedades en conjunto, y especialmente de tipo “tradicional”, en las que se experimenta mas y de muy diversos modos la relación entre lo sagrado y lo profano, consideramos heurísticamente útil el modelo de Van Gennep para orientar el análisis de algunos de los procesos experimentados por las personas que participan en el Encuentro y que fueron observados en el curso mismo de su desarrollo.

Toda la primera parte (**I**) es una especie de “preparación” para el encuentro; es, en términos de Van Gennep, el proceso de “separación” por el que la persona se “aparta” del mundo, se “separa” temporalmente de la vida cotidiana y del mundo social para ingresar en un tiempo y en un espacio “sagrados”. Las fases **II**, **III** y **IV** representan en conjunto el proceso de la transformación espiritual de la persona, la identificación del “hombre viejo” en la persona misma, su muerte simbólica y efectiva y su renacimiento en un “hombre nuevo” a imagen y semejanza de Jesucristo. La fase **V** representa, por un lado, la culminación de este proceso de transformación personal y, de otro, la preparación para la reintegración de la persona al mundo, su retorno renovado al mundo social. Aquí se le prepara a la persona ya renovada en las técnicas, saberes y obligaciones que deberá observar, cultivar y seguir fielmente para mantener la nueva condición espiritual adquirida.

8.1.3 La persona individual como objetivo: Estableciendo vínculos personales.

Según lo que venimos mostrando y lo que a continuación describiremos acerca del Encuentro, estamos ante una estructura instructiva y ceremonial orientada fundamentalmente hacia el individuo. El propósito es propiciar un cambio radical en las personas mediante una revisión y confrontación de sus

experiencias individuales con los contenidos bíblicos y testimoniales que se les presenta en el retiro. Desde el comienzo se establece una atmosfera social e interactiva entre los participantes y el conjunto de pastores encargados de dirigir el Encuentro que se focaliza en la persona del participante como centro al que se dirigen las reflexiones, discursos, practicas rituales y demás elementos constitutivos del retiro. De diversos modos se propicia este enfoque personal e individual de modo que sea sobre esas categorías que actúen los procesos simbólicos y psicoespirituales para sus respectivas reformulaciones en la perspectiva pentecostal. Cinco son al menos las técnicas empleadas para propiciar ese clima en el cual se espera que el participante se centre sobre si mismo e internalice los contenidos temáticos orientados a su transformación personal:

- a) **Unos temas centrados en la vida personal e individual.** En su forma y en su contenido los temas están orientados a dirigir la atención de los participantes sobre sí mismos, sus personas y sus cuerpos, entre otros aspectos similares. Desde el principio, el primer tema plantea una “disposición del corazón”, es decir, de asumir *actitudes* de interés, atención y participación individual en el retiro. Se enfatiza mucho la necesidad de tener que “encontrarte contigo mismo”, lo que solo se conseguirá si la persona se predispone a reflexionar, a pensar y a decidir sobre sí mismo; si acepta seguir todas las indicaciones del retiro, de silencio, de identificación con los temas de las conferencias; si se establece el propósito de “apartarse del mal” y de decidir personalmente a tener un encuentro personal con Jesucristo. Los demás temas expresan también desde el titulo el propósito de dirigir la atención sobre la persona: “el hombre viejo”, se refiere al tipo de persona con el que se pretende que se identifique el participante y al que deberá “renunciar” por ser un tipo de persona “pecadora”, “del mundo”, “de la carne” y “sometida a Satanás”.
- b) **Un discurso personalizado, dirigido en primera persona.** En efecto, cada una de las “conferencias” del Encuentro esta cuidadosamente preparada de modo que el discurso llega y es recepcionado por el participante como si fuese dirigido directamente a él mismo, de manera personal. El lenguaje utilizado es en primera persona: “Dios tiene algo *para ti...*”, “Dios no *te obliga...*”, “Dios espera respuestas *tuyas*”, “Dios espera mucho *de ti* ahora...”, “*Eres* pecador...”, “*te has* alejado de Dios...”, “el mal ha atrapado *tu espíritu...*”, “el mal está en *tu* corazón...”, “reconoce *tus* pecados...”, “Dios *te espera...*”, “los medios de comunicación dañan *tu vida...*”, “arrepíentete...”, “*te has* casado para toda la vida...”, “Dios quiere *sanarte...*”, “*necesitas* liberación...”, etc. Por la manera en que es pronunciada la charla se tiene la sensación de estar en un diálogo personal por la direccionalidad de la mirada sobre la de algunos participantes en varios momentos del discurso. La misma dinámica y modo de comunicación con el público en forma de diálogo personal es constante a lo largo de todo el Encuentro.

- c) ***Unos textos bíblicos que relatan situaciones personalizadas.*** Una característica fundamental del modo en que se desarrolla el Encuentro es la permanente utilización de la Biblia en cada momento y fase de su desarrollo. Biblia en mano, los pastores expositores de los temas inician su charla con una cita bíblica y no dejan de referirse a ella a todo lo largo de la conferencia hasta el final. Los textos bíblicos son seleccionados según el tema respectivo y se caracterizan por ser textos referidos a situaciones que tienen que ver con la vida personal (comportamiento sexual, vida matrimonial, relaciones interpersonales, las virtudes humanas, las obligaciones personales, la condición de padre, de hijo, de hermano, arrepentimientos, sentimientos y emociones personales, etc. La finalidad es propiciar una identificación de la persona con el contenido del texto y que haga una interpretación de su propia experiencia personal con lo relatado en dicha cita bíblica; que se sienta reflejada la persona en la metáfora, parábola, enseñanza, advertencia, sentencia, etc. bíblica leída. Así, por ejemplo: “Para evitar pecar tienes que hacer como dice en 1 Corintios 7, 9, que si no puedes dominarte que te cases. Porque mejor es casarse que estar consumido por la pasión...”. “Dice en 1 Corintios 6, 12 que todo te es permitido, pero no todo te es provechoso... tu eres libre pero no puedes hacerte esclavo (Encuentro 20/06/03).
- d) ***Unos “testimonios” personales.*** En cada tema desarrollado, además de los textos bíblicos referidos a las situaciones de las que se habla en la charla, se exponen sistemáticamente y a todo lo largo de la misma, breves testimonios personales de vivencias y episodios de los expositores en circunstancias similares a las expuestas. De esta manera los expositores se ponen a sí mismos como ejemplos de soluciones exitosas de las crisis y situaciones vividas en las que debieron seguir alguna de las pautas dadas en el tema (actos de arrepentimiento, actos de perdón, confrontación personal con la Biblia, etc.). Así por ejemplo, “...yo, hermanos, tenía siete años cuando un día la profesora me golpeó la cabeza bien fuerte en la pizarra y delante de los niños... tuve que pasar mucho tiempo con esta herida pero al final el Señor me libero y pude perdonar” (Pastor Carlos, Encuentro 20/06/03).
- e) ***Unos actos y gestos rituales centrados en la persona.*** Siendo el ritual y la ceremonia uno de los medios que contribuye a “fijar” en las personas las creencias religiosas en que se funda una religión, son utilizados en el Encuentro en momentos centrales de su desarrollo, especialmente en el curso de las charlas temáticas. En general hay unos tres momentos rituales importantes, “fuertes”, muy elaborados, complejos y que involucran de modo integral (emocional, psicológica, física y participativamente) a todos los asistentes al retiro, ritos de los cuales hablaremos más adelante. Hay sin embargo un conjunto de actos, dramatizaciones escénicas, cantos, gestos y movimientos corporales guiados, oraciones dirigidas, etc. que son cortos, rápidos y ágiles y que son

empleados en diversos momentos de las charlas, generalmente al comienzo y al término de las mismas. Se incluyen cantos cuyos contenidos se orientan a dirigir las actitudes, las emociones y la atención del participante sobre los temas expuestos. Pero no son simples estrategias o “dinámicas” para mantener y captar la atención del público; se trata de estrategias gestuales, dinámicas y escénicas que tienen la finalidad de reforzar en la persona los temas y sus contenidos religiosos y morales. Por ejemplo, antes de iniciar la charla, el pastor, hace poner de pie a los asistentes y les pide que cierren los ojos para imaginar situaciones diversas en las que los protagonistas de las lecturas bíblicas, oraciones o cantos son ellos mismos, viviendo de manera individual lo que se lee, ora o canta.

Veamos a continuación cómo se va operando la transformación de los participantes en el Encuentro, en el marco de este conjunto de factores que predisponen y viabilizan en cada persona el establecimiento de las bases para un replanteamiento de su gestión corporal y de su renovación personal, respectivamente. Tales procesos son fundamentales para entender la naturaleza de la conversión pentecostal y la reconstitución de las nociones de persona que se opera.

8.2 EL PROCESO DEL ENCUENTRO:

8.2.1 PRIMERA ETAPA: “Entrando al *ENCUENTRO*”:

SEPARANDO A LA PERSONA DEL MUNDO.

Los dos primeros temas, que constituyen la primera fase del proceso, tienen la finalidad de preparar las condiciones para que la persona participe en el *Encuentro*. Es lo que podríamos considerar el proceso de “separación” de la persona del mundo social, cotidiano, “ordinario” para introducirse en un espacio y tiempo extraordinarios en los que experimentará la presencia de lo “sagrado” transformando sus vidas.

Empieza esta primera fase explicando y describiendo “*Qué es un encuentro*” y por qué es importante participar de él. El mensaje inicial se resume en la idea de que *No es un encuentro entre participantes, entre personas, es un encuentro con lo Sagrado, con el Espíritu Santo, con Dios, con Jesucristo*. Todo el proceso está minuciosamente respaldado con citas bíblicas que aluden directamente a la condición de persona “pecadora”, de la “necesidad de encuentro” con Dios, de las formas en que se pruce ese encuentro “personal” con Dios, pero también de los obstáculos e impedimentos que desde la persona provienen para dicho encuentro.

Tu encuentro será con Dios: “Dios está complacido de tenerlo a usted aquí, hermano, y nosotros nos hemos complacido en venir aquí para servir de instrumento de Dios para que usted se encuentre con el Espíritu Santo; dispongan su corazón, entreguense, ábranse al amor de Dios y el Espíritu

vendrá sobre ustedes. Es un encuentro con el Espíritu Santo, el quiere encontrarse con nosotros, dispónganse y de aquí saldremos renovados, edificados, vivificados.” (Encuentro, tema 1).

Se enfatiza que hay una necesidad” de ese encuentro pero que la persona, ni se ha dado cuenta de su propia necesidad ni, tampoco, hace algo por resolverla. Se inicia aquí también un proceso que se repetirá contantemente a lo largo de las “conferencias”: la asociación de los asistentes y sus experiencias con las figuras y personajes bíblicos referidos en las charlas. El responsable de todo lo ocurrido a la persona es la propia persona que no ha sabido darse cuenta de la presencia de Dios; siendo el responsable de lo que le ocurre, su labor en adelante debe ser buscar la presencia de Dios e invocar su ayuda. Sin necesariamente ser conciente de dicha necesidad la persona “necesita” encontrarse con Dios.

“Tú necesitas encontrarte con Dios, la Biblia lo dice: Como ejemplo de un encuentro tenemos a Job 23, 3-4... ¿Ustedes saben quién fue Job, qué paso con él? ***Yo se que aquí hay muchos Job...*** pero debemos ver el ejemplo de Job y hacerlo en nuestra vida. El sí necesitaba encontrarse con Dios, ***así también usted, hermano, también necesita encontrarse con Dios,*** usted está necesitado de Dios... pero, ¿usted esta clamando a Dios? En Hechos 17, 27 Pablo dice que [Dios] los dejó que buscaran por si mismos a Dios para ver si lo descubrían, aunque fuera a tientas y lo encontraban... ¿por qué? Porque no está lejos de cada uno. Y en Jeremías 29, 13 también dice que *cuando me busquen me encontraran, pues me llamaran con todo su corazón...* por eso hermano, Dios está ahí, a tu lado, tienes que buscarlo de corazón”.

Pero además de esa primera responsabilidad, por “omisión”, de la propia persona en lo que le acontece en la vida, la otra gran responsabilidad es pos su acción. Es decir que la persona es como es porque no se da cuenta de su necesidad, tampoco de que Dios está a su lado, pero también porque su accionar es de pecado. El pecado le aleja de Dios e impide su cercanía con Él. Es la persona misma la que se resiste a ese encuentro con Dios, por su pecado, por su rebeldía, por su soberbia, por su desobediencia. De modo que se van presentando al participante los obstáculos que deberá retirar durante el Encuentro para lograr y reconocer la presencia de Dios en su vida. Se insiste mucho en que la person, quiera o no, conciente o inconscientemente va poniendo obstáculos en su vida para evitar encontrarse con Dios. La persona es el principal responsable de ese “desencuentro”. A Dios se le puede encontrar cuando se “lucha contra el pecado”, en los sueños y visiones.

“¿Qué impide que te encuentres con Dios?... tú y tu pecado: Tienes que tener fe y no dejarte vencer por el pecado, la tentación... En la Palabra está la historia de David que es tentado por la esposa de uno de sus generales. David estaba viendo la forma de llegar a esta mujer y la mira con concupiscencia... Así también el diablo trabaja con tu mente y ya comienza a planificar. Pero la Palabra también dice que tú tienes el escudo de la fe para vencer”.

“Dice la palabra que David sintió que Dios se alejaba de él por el pecado que tenia oculto, por eso David (**Salmo 51, 1-12**) pidió misericordia, comenzó a humillarse delante de Dios. Dios se había alejado de él... ***Es triste, hermano que Dios se aleje de ti...*** En **Isaías 6, 1-5** él jamás pensó en encontrarse con Dios... pero tuvo una visión del Señor... ¡Qué tremendo! ¡Dios es grande! Así

también Dios quiere hacer cosas tremendas contigo... En **Daniel 10, 5-6** vemos como... Daniel tenía don de interpretar sueños, era un profeta... gustaba de orar tres veces al día... Así también debemos tener un tiempo para orar, para encontrarlo a Dios. Vemos también a Saulo (Pablo de Tarso), religioso, testarudo, agresivo con los discípulos del Señor; pero como a Dios nadie se le resiste, Dios lo cambia, así como lo va a hacer con cada uno de nosotros. Dios conoce todo, no te puedes escapar de la Palabra de Dios. Por eso yo estoy seguro que Dios va a hablar a tu corazón en este encuentro. La obediencia es lo más precioso que él quiere para cada uno de nosotros”.

Presentados los términos en que es posible que la persona contribuya a reconocer en sí la presencia personal de Dios, se refuerza la imagen de esa relación estableciendo para la persona un “plan”, una “estrategia”, un “propósito” específico de parte de Dios mismo. Dicha estrategia está contenida en la Biblia y cada uno deberá explorarla hasta encontrarla... como una “búsqueda del tesoro”. Es decir, se personaliza la experiencia del participante dirigiéndola a su identificación con los pasajes bíblicos recitados. De hecho se transmite el mensaje de que cada persona es la responsable de que se cumpla el proceso del Encuentro, ya que es la persona quien pone los impedimentos para el encuentro con Dios.

“Dios tiene un propósito para tu persona: Tú eres una estrategia para nuestra nación, por eso Dios tiene un propósito para ti... ¡Ustedes son guerreros valientes!... ¿Qué sería de nosotros si nos pasa lo que a Job? A veces les envían a psicólogos, médicos, pero lamentablemente no todos tienen solución. Muchas veces universitarios profesores tienen interpretación de la Biblia, pero es su palabra... no la Palabra de Dios... Toda la Biblia está llena de promesas para ti... Y a nosotros también el Señor nos quiere usar como a David. Por eso a Dios le plació escoger este tiempo para ti, primero en el Perú, aquí y ahora y luego será en el mundo. Somos privilegiados. Por eso David se humilló para recuperar lo que había perdido. En 48 horas usted va a salir hecho un gigante en Cristo; cuando salga, siga gimiendo a Dios”.

El Encuentro es presentado a las personas como una búsqueda de esa estrategia, plan o propósito de Dios para cada uno para lo cual debe prepararse mental, anímica y físicamente. Se hace depender de la persona la posibilidad de ese encuentro con Dios, sobre ella recae la responsabilidad de lograrlo. Todo lo que diga, haga, sienta o deje de hacer, será determinante e influirá en el fin planteado. Lo primero que se le exige a la persona es “disposición de corazón”, es decir, tener la voluntad de escuchar con atención las conferencias, de reconocer en sí las barreras que tiene con Dios. Se plantea también la necesidad de “pedir”, “clamar”, “levantar las manos” a Dios por ayuda, pero, fundamentalmente, tener la voluntad y propósito de apartarse de “la iniquidad”, es decir, del “pecado”. Las actitudes y conductas que la persona deberá tener durante el Encuentro deben ser las que se describe en los relatos bíblicos que se comenta en las conferencias. La recompensa será que “Usted va a salir diferente, con su rostro resplandeciente. Por eso vamos a hacer todos ahora un voto de silencio para que solo hable el Espíritu santo... Ahora dejemos que nos hable el Espíritu”. Para que esto se produzca la persona debe tener “las mismas actitudes que tienen los varones... mencionados en la Palabra”; “abrir el corazón”, “tener confianza” porque “Dios está cuidando tu casa para que nada le pase a tu familia... Solo déjate llevar en estos tres días”.

“Tienes que disponer tu corazón a Dios: ¿Cómo podemos hacer para que Dios venga y se encuentre con nosotros hoy día?... Disponiendo nuestro corazón. *Dios no obliga a nada*, cada uno elige el camino que cree correcto. Muchos no han tenido estudios, pero cada uno se acerca a sus metas. Hay muchos biólogos, científicos que han estudiado, se han esforzado... A veces uno se pregunta... y ese o aquel, ¿por qué gana más que yo?... Porque mientras tu vagabas, yo estudie, me sacrifique para salir adelante...”

“No conozco psicólogo o médico que haya sacado del camino a un drogadicto, homosexuales, prostituta... no lo conozco, no sé. Lo único que sí sé es que homosexuales, prostitutas, drogadictos testifican que el Señor los ha liberado de la inmundicia, porque ellos dispusieron su corazón a Dios, ellos se abrieron al Señor. Solo confía en Dios, no en el hombre... *maldito el hombre que confía en el hombre*... Por eso has estas tres cosas: **1)** dispón tu corazón, **2)** levanta las manos y **3)** apártate de la iniquidad... Teologías van a caer, conocimientos van a caer... Dios no quiere que seamos religiosos solamente. Nada más Dios quiere la disposición de su corazón... y no le quedó a Pablo más que obedecer”.

El propio pastor presentador de los temas en las conferencias se presenta a sí mismo como mediador, como instrumento de Dios para ayudarles a encontrarlo. Esta no es simplemente una figura retórica de convencimiento en el discurso. Los pastores enfatizan que Dios hablara a través de ellos y que por ellos les transmitirá lo que deben hacer para encontrarlo en esos días. La primera manifestación de ese mensaje que Dios tiene para cada participante son las “bendiciones” que recaerán sobre cada uno en tanto sigan ordenadamente el desarrollo del Encuentro. Se enfatiza lo que Dios puede dar a las personas que responden a su llamado y encuentro; “bendiciones” en forma de bienestar familiar, dinero, trabajo, educación, también la fe, en caso no se la haya tenido antes; se ofrece “prosperidad”, salir de la pobreza, de la miseria, seguridad, tranquilidad, salud, entre otras “promesas”.

“Si te encuentras con Dios en tu corazón, Dios te bendecirá: Este no es un encuentro normal, yo no soy el que habla, habla el Señor... prepárate a recibir las bendiciones que Dios tiene preparadas para ti: **Primera bendición:** *Todos los valientes serán arrebatados al cielo*... es la promesa del señor para el que lo sigue y se aparta del pecado. Dense cuenta, sus vidas son valiosas, ustedes van a testificar al mundo, no a sus familias... ¡al mundo! Dios se encargará de sus familias... Uds. conocen la moneda de un dólar ¿No?, en el dólar aparece la palabra Dios... ¿por qué creen que circula por todo el mundo? Porque es el engaño del mal para hacernos seguir la iniquidad y seguir al falso dios que nos llena de codicia y de iniquidad... En nuestro país cuantas veces ha cambiado la moneda, soles, intis, nuevos soles... es igual, adoramos a ídolos... Tienes que renunciar a los ídolos. Hermano, cuando salgas de acá, te iras con todas estas bendiciones de Dios. La **segunda bendición** es: *verán pureza en tu rostro*. Si has sido pandillero, drogadicto, te verán diferente, te darán confianza, te darán hasta las llaves de sus casas. La gente va a confiar en ti. La sociedad te vera diferente... Seremos fuertes y victoriosos en todo... pero **debes entregarte de corazón a Dios esta noche**. La **tercera bendición** que recibiremos de dios... La fe hay que alimentarla despacio... como dice en Hebreos 5,14. *En todo esto triunfaremos por la fuerza del que nos amó. Saldremos de la miseria*. Es la **cuarta bendición** que Dios nos ofrece. Dios quiere prosperarnos, así como prospera tu alma; te alcanzaran las bendiciones de Dios si escuchas su Palabra. El deseo de Dios para tu familia es prosperidad, salud, trabajo... Te levantarás, ten confianza, encomiéndate a Dios, el actuará en ti. Cada palabra tómenla para el sentido de su vida, que no sea únicamente una cita

bíblica mas. ***Otra bendición*** es que *Dormirás seguro*. Desaparecerán de ti las úlceras, las pesadillas, todos los males... ¿Ves hermano? ¿Te das cuenta? ¡Todo lo que te espera como recompensa por abrir tu corazón a Dios!...”.

Termina esta primera parte con un canto ceremonial, muy breve, pero en el que se pide la participación de todos. El pastor dice: “Glorifica *al Señor y que te escuche*”, desde el fondo, los animadores de cantos, prorrumpen sorpresivamente: “... ¡Quién VIVE!... ¡CRISTO!”, “... ¿A QUIEN LA GLORIA?... ¡A EL!”. “Ahora, hermanos, cerremos los ojos para oír una canción... y nos ponemos de pie...” En este momento empiezan las alabanzas, con gritos de “¡aleluya!”, “¡adoremos!”, algunos empiezan a gemir, otros a llorar, sollozar, a orar en tono de suplica intensa, otros bailan al ritmo de la canción, otros aplauden, la mayoría está con las manos levantadas y se multiplican entre todos los gritos de “¡aleluya!”... “¡Señor, no tengo a donde ir...! ¡Señor, no me quites tu presencia...! ¡Señor, no quiero apartarme de ti...!”. Es un solo conjunto de voces en el que entremezclan todas estas expresiones.

8.2.2 SEGUNDA ETAPA: DEL HOMBRE *VIEJO* AL HOMBRE *NUEVO*:

UNA RENOVACIÓN PERSONAL EN EL ENCUENTRO.

Predispuesta así la persona para entrar en un clima de relativo “silencio” interior, de introspección y reflexión personal, se inicia el recorrido por su propio mundo personal, que deberá ser interpretado en términos del discurso bíblico y de los temas que se expondrán. A los participantes se les ha preparado para iniciar ese recorrido de tres días, persuadiéndolos de tener que “olvidarse” de los problemas, de la familia, del trabajo, “de todo lo que pasa allá afuera” y que solo deben vivir el presente, “el aquí y el ahora”, porque será un tiempo en “que Dios estará más cerca de todos que nunca”.

EL “HOMBRE VIEJO”.

Este inicio del recorrido espiritual tiene el doble propósito de mostrarle a la persona, al participante, por un lado, que es un hombre “pecador” y que se encuentra, por ello, sometido al influjo maligno de Satanás y de otro que, no obstante esa condición, puede empezar a revertirla a condición de expresar un profundo arrepentimiento por su vida pasada. Esa condición de pecado es lo que caracteriza y define la naturaleza de la persona, una naturaleza que deberá ser restituida, restaurada, transformada.

a) RECONOCERSE COMO UN “HOMBRE VIEJO”:

Desde el comienzo se encamina a la persona a que se identifique con el discurso sobre el hombre pecador, lo internalice, lo asocie con su persona, se reconozca como tal y se proponga cambiar. Este será

uno de los objetivos centrales del Encuentro pues de él dependerá todo el resto del proceso: lograr la transformación personal. Dicha transformación dependerá de la internalización de una serie de conceptos, nociones, significados y símbolos sobre la base de los cuales se construirá la nueva concepción de *persona cristiana*. La finalidad de este momento es mostrar que se es “pecador”, “malo” por naturaleza, inevitable y fatalmente se tiene una naturaleza “pecadora” y que debe ser eso reconocido como primer paso para lograr la transformación personal profunda:

“¡Tú Eres pecador!: El pecador vive en desobediencia, no le importa distinguir entre lo bueno y lo malo. Están bajo el poder de Satanás. Para mí, ser cristiano, era que podía estar orando en mi casa, prendía la TV; pero cuando Dios me puso en el lugar donde estoy aprendí el Evangelio, qué debo hablar a mis amigos, qué debo hacer en mi casa”. **“Eres pecador, la Biblia lo dice”**: Romanos 3, 23, que por ser pecadores perdimos la gloria de Dios... *No hay nadie bueno, ni siquiera uno, no hay un sensato, ni uno que busque a Dios. Todos andan extraviados*” (Encuentro 20/06/03).

“Yo fui pecador... lo confieso”: “Yo confieso que trabajo en un lugar donde se comete mucho pecado. Pero eso esta cambiando. En mi trabajo el fornicar o ser infiel es normal. Ellos no distinguen que es bueno y que es malo. Es que han visto a otros, a sus padres... Esto es lo que Uds. Tienen que cambiar. Olvidémonos de los problemas, que nuestro país es lo último, que la corrupción se ha llevado el dinero. Se trata que nuestro país esta con las arcas vacías...”.

“¿Por qué estamos así?”: Porque estamos tomados por Satanás y estamos demasiado atados a la idolatría. En todos los lugares hay un patrón, un santo. Entonces para la fiesta se ponen su traje nuevo, se han preparado todo el año. Ese día se emborrachan hasta caerse, tragan y vacían sus bolsillos. Nosotros, porque estamos enraizados en el pecado tenemos la culpa...”.

Presentada la condición de pecador, como inherente a la persona, al mismo tiempo que se empieza a señalar entre sus causas la acción de satanás y la idolatría, se van presentando las alternativas de solución y de salida frente al pecado. Es un proceso en el que se va confrontando la experiencia personal de cada uno con los relatos y textos bíblicos que se expone. Se le pide constantemente al participante que recuerde ciertos episodios de su vida que deben ser interpretados como “pecados” y ser asociados con los relatos bíblicos. Simultáneamente se plantea la salida a esa situación de pecado.

¿Cómo puedes salir de ese estado?: “Cuando reconoces tu pecado y te arrepientes... Dios, hermano, tuvo que agarrarme en varios encuentros. Pero Dios cambio mi mente, ahora mis superiores me respetan, todos me respetan... Dios me dijo: a partir de hoy día me vas a servir a mí, no te vas a apartar de mí... El pecador se aparta de Dios... El **Salmo 51**, es de un arrepentido que ora. Ahora les digo, hoy Uds. Tienen que reconocer su pecado y que viven en algo que no pueden romper Uds. mismos... Hermanos, Dios castiga la desobediencia del hombre. En **Proverbios 11,3** dice que el pecado destruye... *La honradez guía a los hombres rectos; su perversidad conduce a los perversos a la ruina.* Igual dice en Santiago 1,15: *En el seno del deseo comienza el pecado, toma cuerpo y una vez consumado engendra la muerte*”.

Los pecados son imprescriptibles y se heredan de generación en generación. De modo que se es también “portador” de un pecado que nunca se cometió. Y del que es necesario liberarse. Esta condición heredada del pecado es reiterada una y otra vez a lo largo del proceso ritual; su referencia aparece en diversos momentos como queriendo asegurar que la persona internalice que, quiéralo o no, tiene una condición natural de pecado.

“Analicen su vida y digan, Señor, ¿en dónde estoy?, ¿en dónde fallé?... Ahora van a tener que reconocer sus pecados. Gálatas 6, 3 habla de la altivez, que *Si uno se considera algo, siendo que no es nada, se engaña. Que cada uno examine su propia conducta y no se alabara frente a otro...* Vemos igual en 1Corintios 3, 18. “El pesimismo, el desaliento, es pecar contra sí mismo. ¿Qué dice Romanos 4, 17?... Hermanos, cada uno de estos pecados tienen que recordarlo hoy día, aunque sea de antes de ser cristiano, de veinte años atrás. Hebreos 4, 16 dice que nos acerquemos a Dios.

“Tenemos que reconocer que estamos encerrados, que estamos atrapados en estructuras. Yo pequé, lo pegué, lo engaño a la chica, y Dios va a sanar, te va a limpiar... Si quieres llorar, llora; los hombres también lloran, no solo los niños... Lean el Salmo 51 para que vean como David llora sus pecados y Dios lo perdona. Así es en el Encuentro, Uds. Suéltense; si tienen problemas en su casa, olvídense, Dios les va a bendecir. Las lágrimas no se quedan acá hermano, Dios responde”.

b) RECONOCE A TUS FALSOS ÍDOLOS:

Un tema recurrente a lo largo de todo el Encuentro es el de las idolatrías o falsos ídolos. Siempre se está haciendo referencia a esta como una condición del pecado; es la consecuencia de la cabida e influjo que satanás tiene en la vida de las personas. Sin embargo se le dedica especialmente una conferencia en la que se identifica ciertos aspectos de la vida personal con lo que el discurso pentecostal identifica como idolatría. Dentro de esta visión se incluye también la característica distintiva del catolicismo y el culto a los santos mediante sus imágenes. La idolatría es colocar en el corazón y centro de la vida motivos e imágenes que alejan a la persona de Dios.

“Todo hombre quiere tener sus ídolos, sus héroes... ¿Cuál es el tuyo?: Lucas 12, 19-21, qué cosa es **lo que te dice**... Dice que acumulamos tesoros, bienes, eso no está mal; prosperar es bueno, pero lo malo está en desear solo eso, sin riqueza espiritual... Héroe es una persona célebre que se ha ganado mérito por sus proezas. Pero un héroe se puede convertir en ídolo, ¿Qué es un ídolo?... es una persona que es admirada pero que ocupa en mi vida un lugar prioritario y que desplaza el lugar de Dios... Un ídolo puede ser un cantante, un artista, puede ser la enamorada, la esposa, los hijos, un deporte, el dinero, y me empieza a interesar más que nada... Ídolo es todo lo que se antepone entre Dios y el hombre...”.

“I Juan 5, 21: *Hijitos, guardaos de los ídolos...* Tienes que identificar el ídolo que tienes dentro... Lucas 6, 45 dice que *el hombre bueno saca cosas buenas del tesoro que tiene adentro, y el que es malo, de su fondo malo saca cosas malas; porque su boca habla de lo que abunda en el corazón.* Esto...se refiere también a lo que eres, a lo que sientes, tu proceder, tus actitudes. Cuando alguien o algo es ídolo, el tema de conversación gira en torno de eso y no de Dios...”.

“¿Qué hacen estos falsos ídolos por ti?... Nada!!. Lo que hacen es empobrecernos y quitarnos la paz. Al contrario, van a producir dolor. Los artistas se hacen ricos a costa de otros. Usted se empobrece, pero ¿Qué hizo el ídolo por ti?, ¡nada! Con nuestro dinero se dan la gran vida... ¿Se ha acercado a Ud. Algún ídolo en un momento difícil?, ¡No!, no están interesados en ti”.

Pero al mismo tiempo que se muestra al participante la presencia en sus vidas de esos “ídolos” o “falsos héroes” se presenta la imagen del “verdadero héroe”, el “héroe de héroes”, Jesucristo. Es el “verdadero héroe” porque, mientras que los otros falsos ídolos no recurren en auxilio cuando se está en necesidad, Jesucristo si lo hace. Él dio su vida por cada uno mostrando que tiene interés en cada persona. Solo alguien que se sacrifica por los demás puede ser considerado un “héroe”, más aun en las condiciones del propio Jesucristo padeciendo dolor, humillación, tortura, padecimiento hasta morir. El propósito es igualmente hacer que la persona se identifique con la figura y persona de Jesucristo.

“¿Quién es el verdadero héroe, el héroe de héroes? Entonces hermanos, me quiero referir a Jesús de Nazareth, como un héroe. Marcos 12, 30 dice que amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón... Dicen que debemos tener los ojos puestos en el Señor Jesús. El dio su vida por nosotros, por ti, por mí, por quienes lo odiaban, por los ladrones, por los alcohólicos, drogadictos, las prostitutas, por los violadores, etc.”.

“¿Por qué Jesús es nuestro héroe de héroes? Dio su vida por todos... Por eso es un héroe. En Filipenses 2, 6 dice lo que Jesús hizo por ti... Dios vino como pobre, se humilló, tuvo que aprender obediencia hasta la muerte en cruz: sudó sangre (se llama hematomahidriosis), recibió Puñetazos y escupitajos, Mateo 26, 67 relata, recibió bofetadas (Mateo 26, 67), lo flagelaron, lo coronaron de espinas, cargó la cruz sobre sus hombros, tuvo atroz agonía, sintió el abandono de su padre... hasta que finalmente murió por asfixia... Jesús pudo haber rechazado esto pero no renuncio”.

Al concluir su alocución el pastor y quedar en silencio el ambiente se empieza a sentir con mayor intensidad lo que hasta ese momento era solo un murmullo, poco audible pero perceptible. Se multiplican los gemidos y algunos lloran abundantemente pero en silencio... Inclusive el propio pastor solloza delante de todos, secándose el rostro con un pañuelo. Miembros del equipo de apoyo alcanzan pañuelos de papel para que los participantes enjuaguemos las lágrimas. Es un ambiente bastante emotivo, con mucho silencio expectante que se prolonga por varios minutos hasta que el pastor rompe el silencio diciendo... “Hermanos, El merece que tu le des el primer lugar en tu vida... mira todo lo que ha hecho por ti, sin tu saberlo hasta ahora... ¿Quién haría algo así por uno?, ¿ah?, ¿Quién?... ¡tu padre! ¡tú verdadero padre!”.

Desde distintos lugares de la sala algunos prorrumpen elevando la voz diciendo con energía: “¡Amen!, ¡Aleluya!... ¡Gloria a Dios!... ¡¿A quién la gloria?!... ¡A Cristo!”., responden todos en coro, casi gritando. “Gracias Jesús porque has muerto por nosotros”, continua diciendo el pastor mientras se coloca una música instrumental de fondo muy suave y apacible y algunos se ponen de rodillas y llorando abren los brazos y empiezan a orar... Enseguida, con un tono de voz muy suave y pausado, pero firme, el pastor dice:

“Este es un momento bueno para que hagas un pacto con Dios y ponerlo en primer lugar en tu vida hermano. Renuncia a todo ídolo en tu vida, renuncia ahora... ¡Ya!

c) RECONOCE LOS MEDIOS QUE DESTRUYEN TU MENTE:

La finalidad de los ídolos es alejar a la persona de Dios, son un medio de engaño que utiliza el diablo para apoderarse de las personas, destruyendo su mente, entendimiento y finalmente ocupando el cuerpo, la mente y el alma. En un proceso del que no se es plenamente consciente satanás y sus ídolos van destruyendo la mente de la persona. Aunque el término “medio” es empleado aquí en un sentido muy general, sin embargo, en el fondo, en gran medida se refiere a los medios de comunicación modernos y sus diversos contenidos que transmite. Televisión, radio, cine, internet, prensa, son como medios “predilectos” para la penetración de satanás en el entendimiento y mente de las personas. No está directamente expresado pero en este discurso se destacan los elementos que afectan directa o indirectamente al *cuerpo* y a la *persona*. La vestimenta y el cuerpo; las miradas, la vista y la pornografía; la televisión y los modelos de conducta que presenta; la música y su influjo satánico, entre otras asociaciones, expresan la confluencia de todos estos elementos en la percepción e imagen que se tiene del propio cuerpo y persona como muy vulnerables y, básicamente, revestidas de pecado. Situación que deberá ser revertida mediante el programa pentecostal de cambio de vida.

“Satanás destruye tu mente sin que te des cuenta: Hermanos... el enemigo te destruye sin que te des cuenta hasta que te vas consumiendo... Pero... quien fue Satanás. Satanás fue un querubín bello y sabio (Ezequiel 28, 12 y 14)... era el músico por excelencia, que Dios lo tenía como un ángel protector y que era lleno de sabiduría... pero, ¿Por qué lo excluyeron? Sus altos cargos le llenaron de orgullo y... se convierte en archienemigo de Dios...”

“¿con que medios actúa Satanás para destruir tu mente?: Proverbios 4, 23-27 dice que hay que apartar la iniquidad de los labios... Felizmente las cosas están cambiando y las mujeres están destacando en comportamiento. Nosotros los varones tenemos que ver por enseñar a nuestros hijos. Cuidar mucho que es lo ellos ven en el cine en la TV... Para atraer a los varones en **publicidad** nos ponen unas chicas desnudas. Satanás nos pone el 90% del sabor y te hace poner ideas en la mente. Las **telenovelas** no enseñan nada bueno. Ahí se ve engaño, amor libre, sexo fuera del matrimonio y tantas cosas malas... Por eso debes saber a qué hora se acuestan tus hijos, con quien andan... Lucas 11, 34 dice que La lámpara del cuerpo es el ojo. Si el ojo es claro, todo el cuerpo aprovecha la luz. Pero si es malo, tu cuerpo será malo...”

“Hablemos de **la música**. Inducen cosas malas, van generando ideas... Satanás se te prende y ahí te ataca. Por ejemplo el huayno, ¡que letras tienen! ¡¿Qué es eso?! No dejemos que Satanás nos robe. Él era músico y sabe cómo hacer para atraer a la gente con la música; va metiendo el veneno. Ricky Martin dice en su canto *vive la vida loca*, John Lennon también tiene canciones así...”

“También... las **revistas pornográficas** atentan a los mandamientos divinos, hace que la gente practique más y más el sexo. Hay... como *el Señor de los Anillos*, *La divina Comedia*... Aquí se engaña con que puedes arrepentirte de tus pecados en el purgatorio, pero en la Biblia no de eso”.

“También en **la moda del vestir**. Ahora todos quieren ser pelados. También el estudio puede destruirte. El Internet que está influyendo mucho. Hay que saber por dónde conectarlo y como usarlo... Por eso dice en 1 Corintios 6, 12 que *todo te es permitido, pero no todo te es provechoso... Tú eres libre pero no puedes hacerte esclavo*.

A lo largo del tema, en determinados momentos, se siente el murmullo de los otros integrantes del equipo de pastores que dirigen el Encuentro, quienes están orando muy intensamente y por momentos en voz alta. Están “intercediendo” por todos los asistentes y para alejar a las fuerzas espirituales malignas que se encuentran merodeando el recinto. Están exhortando a Satanás para alejarlo.

Al final se concluye con una canción que todos deben escuchar en silencio y con los ojos cerrados mientras el pastor va orando y dando gracias a Dios por haberse acercado a los participantes y estar “tocando” sus corazones. En esta ocasión no hay participación activa de los participantes, estos solo se limitan a ser receptores de un canto a cargo del equipo de animadores.

d) SEXUALIDAD, BIBLIA Y SATANÁS:

En el desarrollo del Encuentro hay un espacio especialmente dedicado al tema de la sexualidad, cuya finalidad es mostrar su sentido bíblico y confrontarlo con la experiencia personal de los participantes. Este tema, especialmente sensible por su naturaleza, es una de las razones por la que los encuentros se realizan por separado para hombres y mujeres respectivamente. En la línea de esta primera parte del Encuentro, el propósito es el de seguir sumando elementos y evidencias de la influencia de Satanás en las vidas personales de los participantes y propiciar así la necesidad de arrepentimiento en cada uno de ellos. Este es el único tema en el que se separan a los participantes solteros de los casados y se les imparte la charla por separado. “A los solteros les damos un punto de vista acerca de la sexualidad y a los casados otro, porque son experiencias distintas las que han vivido” (Pastor Roberto, CAMRAV). Esta parte del Encuentro es particularmente testimonial, es decir el expositor combina e intercala sus propios testimonios relacionados con la sexualidad con el discurso bíblico.

Dos cosas se destaca en relación con la sexualidad: el carácter de pecado que la acción humana le ha transmitido y la estrategia cristiana para redimirla. El enfoque central es siempre la persona del participante y cómo su propia sexualidad está signada por el pecado y se ha convertido en “cosa de satanás”. Se enfatiza el hecho de que si la sexualidad del participante es como se presenta en el tema, debe ser motivo de “asco y vergüenza”. Los pastores a cargo de esta parte del proceso ritual enfatizan los testimonios personales de como "ordenaron" su vida sexual desde que son pentecostales; cómo pasaron de tener una vida sexual de “pecado”, a otra en la que tuvo sentido y “limpieza”. La única forma de sentirse sexualmente “limpio” es yendo a la iglesia según la voluntad de Dios.

“Hermanos, nos toca ahora el tema más difícil sobre todo cuando hay que hablarlo en la perspectiva de la santidad de Dios... el sexo...“Génesis 2,25 dice que al principio estaban desnudos pero no se avergonzaban. Cuantas veces nos avergonzamos nosotros ¿no? **“El sexo es divino... el pecado lo corrompe.** Hermanos, el sexo es lo más bello que creo Dios pero se distorsionó por el pecado”.

Testimonio: “Yo he pecado, hermanos, les confieso que maltrataba a mi esposa, no la respetaba, a cualquier hora le quería tener relaciones sin respetar que esté cansada o enferma; y también me iba con otras mujeres en fiestas y con mis amigos... Así también nosotros mucho hemos maltratado a nuestras esposas, pero gracias a Dios estamos cambiando”.

“¿Cómo debemos tratar sexualmente a la mujer? En Eclesiastés 9,9 nos dice que gozamos de la vida con la mujer que amamos todos los días de la vida fugaz que Dios nos da porque esa es nuestra tarea en este mundo... O sea, hermanitos, que también en el sexo tenemos que ser como la luz que ilumina y evitar caer en el pecado de la carne. Tenemos que respetar a la mujer porque Dios nos la ha enviado. Tenemos que saber cómo usar el sexo... Vamos a Efesios 5, 25, allí dice: *maridos, amen a sus esposas como Cristo amo a la Iglesia y se entregó a si mismo por ella.* “La esposa es compañera de toda la vida; hay que compartir tiempo y tareas con ella. Eso es compañerismo... Hay que tener amor compasivo. La mujer quiere ser amada no solo con pasión sino con comprensión”.

“¿Cómo debe ser la sexualidad del cristiano? El cristiano debe dejar el sexo anal u oral porque son cosas de Satanás. También hay que evitar la masturbación porque es el resultado de una frustración sexual... Yo hermanos desde que conocí al Señor ya no he tenido sueños húmedos. Eso no es normal, no es normal tener esos sueños. Cuando conocí al Señor sentí un asco y una vergüenza por lo que había hecho. Llegué a la iglesia y solo ahí me sentí limpio. Para evitar pecar tenemos que hacer como dice en 1 Corintios 7,9 que *si no pueden dominarse que se casen. Porque mejor es casarse que estar consumido por la pasión.* Por eso los convivientes tienen que casarse, hermanos. Pero, hermanos, también hay que tener en cuenta lo que le gusta a la mujer, el **amor romántico**; la mujer necesita música, flores, comida fuera de casa. También es importante el amor afectivo, porque la mujer necesita más afecto, que uno esté bien afeitado, bien bañado”.

8.2.3 TERCERA ETAPA: SANANDO AL HOMBRE VIEJO.

Una vez que se ha presentado y descrito al hombre “viejo” y habiéndolo identificado con la persona de los participantes, la siguiente etapa del encuentro está orientada a reforzar esa identificación personal con el pecado, es decir, a reconocerse como “pecador” y a partir de dicho reconocimiento a asumir una actitud de “arrepentimiento” personal por haber permitido en su vida esa mala conducta. A estas alturas del Encuentro, en los pocos momentos libres, muchos de los participantes se mantienen silenciosos, menos bulliciosos, menos comunicativos pero formando aun así pequeños grupos. Esta tercera etapa, dedicada a “sanar al hombre viejo”, consta de tres momentos de reflexión muy profunda en los que, de un modo aún más intenso que los anteriores, se dirige directamente la atención sobre los mundos interiores de los participantes, sobre su pasado, sus experiencias vitales familiares, conyugales, laborales, etc. “Arrepentimiento”, “Sanidad interior” y “experiencias de rechazo”, son los temas en torno de los cuales se

propicia una introspección de los participantes en busca de su pasado más oculto por lo doloroso, triste, traumático y vergonzoso. Una vez redescubierto este pasado y confrontado con los discursos, testimonios de los pastores y las citas bíblicas, se lo asocia e identifica con el pecado y la influencia maligna del demonio, los factores primordiales en la naturaleza del “hombre viejo”. Tal condición de iniquidad e indignidad humana y cristiana debe ser prontamente restaurada mediante el único recurso que se le presenta a la persona en este momento: el arrepentimiento, la búsqueda de salvación y la conversión. Al cabo de estos tres momentos de reflexión e introspección, en los que los participantes han recordado e identificado su pasado con la naturaleza de ese “hombre viejo”, se encuentran emocionalmente predisuestos para asumir y reconocer esa condición de hombres “pecadores”. Algunos cabizbajos sollozan en silencio, otros conversan muy quedamente comentando el discurso del pastor, otros leen en silencio sus biblias y otros muy atentos siguen escuchando los testimonios del pastor.

“Hermano, sé que tu estas arrepentido, varón, yo sé que te pesa en el alma esa vida de pecado que has vivido, yo sé que te duele muy adentro esa gopiza que te dio tu padre cuando eras niño, yo sé, varón, el gran dolor que en este momento estas sintiendo; pero no todo está perdido, hermano... si estas arrepentido, con tu corazón roto por el dolor de haber ofendido a tu hijo, a tu padre a tu esposa y también a Dios, este es el momento de pedirle perdón, este es el momento en que puedes pedirle al Señor que te perdone... solo tienes que arrepentirte y desear ser diferente, ser hijo de Dios” (pastor, Encuentro).

a) EL ARREPENTIMIENTO.

Hasta esta parte del Encuentro uno de los propósitos fundamentales ha sido hacer que las personas se identifiquen con los testimonios de los pastores, con los textos bíblicos y con el discurso del pastor que interpreta la conducta humana como pecaminosa. El mensaje directo que recibe la persona es que es pecadora y que debe restablecer la gracia mediante el perdón de Dios. La condición esencial para que este se produzca es el total arrepentimiento de la persona por su vida pasada en el pecado. El discurso del tema se orienta al convencimiento de la persona de su condición de pecado. Se establece que la persona es pecadora por naturaleza, es decir que la propia naturaleza humana se nace, no solo con predisposición sino con la condición del pecado. Por si misma no se puede liberar la persona de tal condición sino solo por acción de Dios, según lo muestra la Biblia.

“Sin arrepentimiento no hay perdón de Dios: Hermanos, sin el arrepentimiento no podemos alcanzar el perdón de Dios, la gracia de Dios. ¡Jesucristo es nuestro Salvador! Es importante que cada uno examine su corazón y diga en dónde estoy. De ahora en adelante ya no nos vamos a separar de Dios. Estamos aquí creciendo espiritualmente para que el reino crezca, cada uno está capacitándose para llevar la Palabra...”

“Sin la gracia de Dios no se puede predicar la Palabra: En Lucas 24,47 se habla de llevar la Palabra, dice que *la predicación ha de hacerse en su nombre a todas las naciones, comenzando por Jerusalén*. Pero para predicar tenemos que estar limpios de pecado... tenemos que convertirnos. Hechos 2,38 dice *Pedro, conviértanse y háganse bautizar cada uno de ustedes en nombre de Jesucristo, para que sus pecados sean perdonados*. Igual Hechos 17, 30, *Dios prefiere olvidar esos tiempos de la ignorancia y ordena a todos los hombres, por todo el mundo, que se conviertan*”.

“Somos pecadores: Hermanos, ¿Cómo estamos ante el Señor? Dispón tu corazón para recibirlo, para pedirle que te perdone toda tu iniquidad. Examínate, es importante ver cómo esta tu vida, para ver que lo que te falta es la bendición y que lo que nos sobra es pecado en nuestras vidas.”

Especial énfasis tiene la condición “pecadora” de la persona, desde la cual se reitera a los participantes la necesidad de su transformación y liberación del pecado por el arrepentimiento. Este debe ser auténtico, ni fingido, ni parcial, debe ser total. Se presentan y discuten los criterios de un auténtico arrepentimiento y qué pasos debe seguirse para lograrlo. De ello depende ser perdonado por Dios y sin perdón tampoco hay posibilidad de transformación.

“¿Qué es un falso arrepentimiento?: No hay que engañarnos con falsos arrepentimientos... ¿Qué es un arrepentimiento? En 2 Corintios 7, 10 se explica *lo que no es arrepentimiento: sentir tristeza por el pecado pero sin dejarlo ni arrepentirse ni sentir remordimiento... Sentir lástima por si mismo... tampoco es lamentarse por las consecuencias del pecado,...tampoco es hacer penitencia*. Santiago 5,20 dice que no solo abandonemos los pecados sino que ayudemos a otros a dejarlos: *el que endereza a un pecador de su mal camino, salvara su alma de la muerte y se le perdonaran sus pecados...* Hermanos recuerden lo que nos dice 2 Pedro 2,22, que no debemos hacer falsos planes de dejar el pecado... *El perro se volvió a su propio vómito, y el cerdo apenas lavado se revuelca en el barro*. Cuando tú haces un arrepentimiento genuino, Dios viene a ti y te perdona”.

“¿Qué es un verdadero arrepentimiento?: En Lucas 15, 17, dice hay arrepentimiento cuando te das cuenta que no eres feliz y levantas la mirada al cielo. En Mateo 26,75, cuando tu sientes tristeza por haber desobedecido a Dios. El Salmo 51,4 hay que ser consciente de haber pecado contra Dios y clamar arrepentido. Hay que reconocer también que se ha pecado contra otra persona”.

“Debemos aprender los cinco pasos para un genuino arrepentimiento. Reconoce tu culpa, Confiesa tus pecados a Dios, confiesa tus pecados a los ofendidos, Abandona tus pecados, porque, como dice 1 Juan 3,8. *Quienes pecan pertenecen al Diablo, porque el Diablo es pecador desde el principio: pero el Hijo de Dios ha venido para deshacer las obras del Diablo...* También tienes que restituir el daño que has causado. Entonces, hermano, Vamos todos ahora a pedirle a Dios que nos perdone. Agachen todos las cabezas y nos arrepentimos ante nuestro Dios...”.

b) LA SANIDAD INTERIOR:

La dinámica y continuidad ininterrumpida del encuentro y la intensidad emocional con la que se han expuesto los temas han ido actuando sobre la voluntad y resistencia de los participantes. Estos muestran actitudes, posturas y expresiones muy emocionadas e intensas; con la mirada fija en el expositor,

algunos sollozan y enjugan lágrimas tomando firmemente sus biblias. Una música muy suave pero emotiva y penetrante se escucha en el fondo de la sala mientras se espera que el pastor de inicio a su alocución.

Este momento del Encuentro es muy importante en la perspectiva de la transformación personal de los participantes. Llegados a este punto los participantes se encuentran muy sensibilizados y el discurso del expositor es cada vez más personalizado para decirles que, efectivamente, ha llegado el momento de **reconocer** que se está “enfermo del espíritu” y que se “necesita ser sanado”. Es el momento de la “sanidad espiritual”, sin la cual no puede haber “liberación” de todos los elementos que distorsionan la “auténtica” naturaleza de la persona.

El pastor inicia su charla recordando y enfatizando que ahora ya se sabe lo que es ser un “pecador” y que ellos mismos, los participantes, han reconocido que han estado sometidos al pecado dando cabida con sus acciones, pensamientos, mente y conductas a satanás. Recuerda también que ya saben que el arrepentimiento es la clave para ser perdonado de todo ese pasado y sin el cual Dios no puede perdonar ese pecado. La primera consecuencia de ese reconocimiento del pecado cometido y del pecado mismo es el pesar, el sufrimiento, la culpabilidad, la “mala suerte”, la “maldición”, el “fracaso” y muchas otras. El alma y el espíritu están enfermos y necesitan ser sanados; necesitan “sanidad divina”. Sanidad interior o divina es “el estado de perfección y satisfacción con uno, con los demás y con Dios; es curar las heridas y vencer los sentimientos de culpa y de condenación... desechar complejos, miedos, amarguras, penas, resentimientos...”. Es ser otro, “igualito al Señor y a su Espíritu”.

“Tu alma necesita sanidad divina: Hermanos... cómo estamos interiormente, cómo nos sentimos, y te pregunto ¿Qué eras tú antes de ser engendrado?... Éramos un espermatozoide de los seis millones que eyacula el hombre. Pero Dios ve ese único espermatozoide, porque usted fue engendrado con un plan de vida... Fue Satanás que te puso desánimo en tu interior para destruirte... Por eso también tu alma necesita sanidad divina y el Espíritu Santo es el único que te puede sanar”.

¿Qué trae no tener sanidad interior?... fracasar, no progresar: Hermanos, como dice la Palabra en Efesios 4,29-30, ninguna palabra corrompida debe salir de nuestra boca. Esas palabras que te dijeron otros, todavía te siguen hiriendo hasta hoy, ¿verdad? Y siempre se fracasa en lo que se hace, no eres feliz porque esas palabras hirientes están en tu mente... Recordemos a Lázaro... Él estaba muerto por el mal, por el pecado y ya estaba apestando, pero el Señor lo volvió a la vida, le borró todo lo malo... Muchos cristianos no pueden avanzar, hablan lenguas, diezman, oran, pero, no progresan ¿Por qué? Por sus heridas que no sanan, están con resentimiento... **Testimonio:** “Yo, hermanos, les puedo testimoniar que tenía siete años cuando un día la profesora me golpeó la cabeza bien fuerte en la pizarra y delante de los niños... Pasé mucho tiempo con esta herida y el resentimiento, con el rencor de no poder perdonar lo que me hizo... y vivía amargado por eso, pero el Señor me libero”.

En la perspectiva y enfoque de esta tesis, un aspecto importante del proceso que estamos describiendo es la distinción que de manera explícita se hace de las dimensiones fundamentales de la persona: cuerpo, alma y espíritu. Aunque en la práctica los pentecostales tienden a identificar “alma” y

“espíritu”, como si fuesen equivalentes, usándolos como categorías alternativas, tienen sin embargo una definición “formal” de los mismos que se expresa en el discurso del pastor. La finalidad de esta definición y distinción formal es la de facilitar la explicación del proceso de “sanidad” dentro de la lógica del discurso pentecostal. Por el *cuerpo* y la *mente* entran el pecado y el mal y se asientan en el *alma*, desde donde satanás actúa para dominar el *espíritu*. La doctrina “unitaria” del cristianismo: tres personas distintas y un solo Dios verdadero, es uno de los factores que influye, paradójicamente al esfuerzo por distinguir formalmente entre las tres categorías, a considerarlas casi como equivalentes. Es también, sin duda, parte y consecuencia del proceso que Marcel Mauss describe a propósito de la construcción de la *noción de persona* en el mundo occidental y de la cual culturalmente somos versión específica. El modo en que, según Mauss, se constituyó en el mundo occidental la noción de persona no permite “fracturas” porque se basa en la concepción de un único género humano que se fue construyendo en la perspectiva de la unicidad e integración de los diferentes elementos corporales, mentales o psicológicos y morales o espirituales (Mauss 1979).

Como para todo cristiano, para los pentecostales la naturaleza humana es única y *trinitaria*, constituida por un cuerpo, un espíritu y un alma según se menciona en Tesalonicenses 5,23 y Romanos 8,16. Los pentecostales creen firmemente que en *el espíritu* del hombre Dios ha establecido su Espíritu Santo, de modo que pueda tener relación con Él; por eso es que, siempre es el Espíritu de Dios el que toma la iniciativa para llamar al hombre a su lado. También creen que es en el *alma* en donde se asientan las emociones, sentimientos y la voluntad. Por eso, cualquier bloqueo en la relación hombre-Dios es consecuencia de la conducta de cada persona; todo comportamiento “malo” será un bloqueo de esa relación.

¿Dónde actúa la sanidad divina?: para el pentecostal “la sanidad interior tiene mucho que ver con el alma”. La persona, dicen, no está llamada a tener una vida “religiosa” (en alusión a los católicos a quienes consideran alejados de la vida espiritual) sino a dar gloria a Dios. Para ellos en *el alma* se originan los conflictos, los enojos, las amarguras; es Satanás el que “ensucia” el *alma* provocando las heridas que conducen al pecado; heridas de la autoestima, de la falta de amor, del rencor y falta de perdón dan origen a más rencores, a temores.

“Tal vez *eres* resultado de una violación, de un incesto... y piensas que *eres lo peor*; pero Dios está aquí, ahora, para levantarte... Nuestros padres no nos enseñan ¿Por qué? porque a ellos no les han enseñado. Pero nosotros, hermanos, tenemos al padre Dios. Él quiere sanarte del corazón. Nadie más que Él puede hacerlo. Están los psicólogos, los psiquiatras, pero no hay como Dios”.

En el discurso pentecostal, la otra parte de la naturaleza humana es *el cuerpo*, lo moral, “lo que se va a la tumba”; siempre refleja al cuerpo, el alma se expresa en el cuerpo. La relación *alma – cuerpo* es estrecha y directa, están consustancialmente unidas, se afectan mutuamente. Para ser otro, renovado,

transformado en cuerpo y alma, la persona debe “morir” ante Cristo; esto es, “morir” y “renunciar” al pecado porque “si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo, pero si muere, da mucho fruto (Juan 12, 24). Hay que resucitar como Lazaro. Resucitar es vivir libres de penas y amarguras, libres de temores y de tarumas y solo se logra cuando la persona permite que el Espiritu Santo entre en el corazón para que opere la “sanidad interior”.

“Gálatas 5,19-21 Pablo dice que *es fácil ver lo que viene de la carne: relaciones sexuales prohibidas, impurezas y desvergüenzas; culto de ídolos, supersticiones; odios, celos, violencias; furores, ambiciones, divisiones, sectarismo, desavenencias y envidias; borracheras, orgías y cosas semejantes*. La carne manifiesta lo que viene del alma. La desobediencia se inicia en el alma pero se expresa en el cuerpo. Se mira por los ojos, se habla por la boca y todo eso refleja el alma”.

Testimonio: “Hermanos, yo les cuento que tuve una experiencia. Una vez vi en un jardín grande de la casa en que trabajaba que había unas plantas de papaya, hermosas, grandes, pero que todo el mundo orinaba sobre ellas, prácticamente las regaba con pichi, y las papayas no tenían sabor. Así hay personas, incluso profesionales, muy bonitos por fuera pero insípidos como las papayas estas... ¿por qué? Porque están podridos por dentro... Yo le odiaba a mi padre, hermanos, pero en este camino el Señor me sanó de mi herida; el recuerdo esta, pero no el dolor”.

“Que dicen esas canciones que se escuchan por la radio, hablan de penas, de odios, de traiciones, de amarguras, ¿Por qué? Esas canciones del mundo son así porque han sido escritas por compositores que estaban con heridas en el alma.”

Presentada de esta manera la distinción entre estas categorías de la persona y cómo actúan en relación con el pecado y la “enfermedad del alma y del espíritu”, se establecen las pautas para que opere la sanidad divina. Hasta este punto del Encuentro el objetivo era preparar a los participantes para una confrontación consigo mismos, con su pasado, el cual debe ser interpretado en los términos expuestos por los temas, y reconocer la necesidad de sanar esas dimensiones afectadas. Después de esto, el proceso ritual consolidará el de renovación y transformación del “hombre viejo” en “hombre nuevo”, mediante el bautizo en el Espíritu, fin primordial del Encuentro.

El Encuentro constituye, no solo un complejo proceso ritual de varias fases en las que se van dando de manera simbólica los primeros pasos de la transformación espiritual de las personas, sino que es también la síntesis de la doctrina pentecostal fundamental que deberán internalizar como parte de dicha transformación. Los contenidos son expresados por los pastores en una estructura temática bastante sencilla, puntual y con mensajes directos de fácil comprensión y asociación con su propósito: hacer tomar conciencia a la persona de su centralidad en la relación con Dios, de la importancia que tiene el cuerpo y la conducta en relación con él como un aspecto extremadamente vulnerable de “contaminación” e “impureza” a causa de los espíritus malignos y satanas. Corresponde ahora ver, en el siguiente capítulo, cómo esta base doctrinal se hace concreta en la ritualidad pentecostal para la transformación espiritual de la persona.

CAPITULO 9

“VINO NUEVO EN ODRES NUEVOS”.

PUREZA E IMPUREZA: EL PROCESO RITUAL DE TRANSFORMACION DE LA PERSONA EN LA EXPERIENCIA PENTECOSTAL

El desarrollo del *Encuentro*, que conduce al pentecostal a una etapa importante de su transformación personal, tiene momentos ceremoniales fuertes en los que confluyen una serie de factores sociales, simbólicos y emocionales, concomitantes todos ellos con el proceso de toma de conciencia de sí en cuyo marco se operarán los principales cambios personales. Esos momentos fuertes del Encuentro son un conjunto de ceremonias rituales que se intercalan con series de temas específicos que podemos considerar parte fundamental de la transición a un nuevo estado personal, el cual será resultado del aprendizaje transmitido en esos temas. Por su naturaleza, finalidad y estructura, podemos identificar esos *momentos fuertes* con los *ritos de paso*, según lo propone Van Gennep.

La finalidad de este capítulo no es hacer un análisis del rito como tal, lo cual supondría haber incluido en nuestro marco teórico los aspectos básicos y debates teóricos en torno del rito. No planteamos aquí un estudio antropológico del rito. Asumimos la validez de las interpretaciones del rito en aspectos que las diferentes tradiciones antropológicas consideran como de consenso, es decir, como parte de una teoría general del ritual. Así, por ejemplo, podríamos considerar entre estos aspectos, la interpretación simbólico cultural e interpretativa del ritual propuesta por Geertz. Para este antropólogo el rito desempeña un rol fundamental en el sostenimiento de la visión religiosa del mundo que se construye en cada religión, es decir que, el ritual contribuye a que la fe sea asumida como certeza. El ritual o “conducta consagrada” es el contexto en el que

“se genera, de algún modo, la convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y las directrices religiosas son sólidas. En la actividad ritual... es donde los estados de ánimo y las motivaciones que los símbolos sagrados inducen en el hombre y las concepciones globales del sentido de la existencia humana, se encuentran y refuerzan mutuamente” (citado por Marzal 1997, pág. 524).

Es decir, la fe y convicción religiosa se mantienen por el ritual porque el rito “no es solo un modelo de lo que se cree... sino también, un modelo para creerlo”; la “vivencia ritual de la fe” consiste en “interpretaciones, materializaciones o realizaciones de la religión” (Loc. Cit.).

En la misma perspectiva consideramos válidos los presupuestos sobre el ritual que desarrollaron, Van Gennep, a quien ya hemos hecho referencia, así como Víctor Turner, de quien nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

Lo importante a destacar en todo el proceso ritual del Encuentro pentecostal es la centralidad que otorga a la dimensión de la *persona*, de su *cuerpo* y de su *espíritu* o *alma*. Todo el desarrollo de temas y conferencias previas ha estado orientado a que el participante tome “conciencia” de sí, mediante una fuerte introspección guiada, contrastación de sus experiencias personales con el mensaje bíblico, identificación e interpretación de dichas experiencias como pecaminosas, negativas, demoniacas y contrarias al Espíritu de Dios, excitación emocional, entre otros.

Todo esto confluye en el sentimiento, percepción y convencimiento, en las personas, de ser realmente como se les ha descrito en las sesiones del retiro. En tal estado de autoconvencimiento de ser una “mala” persona, “mal” cristiano, “mal” esposo, “mal” hijo, “mal” padre y de tener un espíritu “contaminado” y una alma “inclinada al mal”, así como con la consecuente necesidad de revertir tal estado, de superarlo y combatirlo, se propicia la realización de las ceremonias y su participación en ellas.

Son cinco los momentos “fuertes” del proceso ritual de cambio pentecostal. Cinco ceremonias que reúnen muchas de las características y elementos simbólicos de los ritos de pasaje, de los que las personas gradualmente van experimentando y viviendo la certeza de un cambio radical.

9.1 El proceso ritual de la transformación pentecostal: estructura, etapas y contenidos.

Las ceremonias que constituyen la estructura del proceso ritual de transformación del pentecostal en una persona diferente son:

- El rito del **perdón**.
- El rito de la **liberación**.
- El rito de la **luz**.
- El **ágape**.
- El rito del **bautizo en el Espíritu**.

9.1.1 El rito del perdón

Es la culminación de una primera gran etapa de preparación de las condiciones emocionales, doctrinales, vivenciales y existenciales que facilitarán la transformación personal del pentecostal.

a) Preparación de la persona para el ritual.

Como ya mencionamos y vimos en el capítulo anterior las personas llegan al final de las primeras etapas del proceso ritual pentecostal con el convencimiento de ser seres de naturaleza “pecaminosa” e “impura”, con un cuerpo y un alma contaminados por el mundo, por Satanás y por las propias inclinaciones al mal. Como consecuencia de tal convicción se crea también la *necesidad de arrepentimiento* por haber dado cabida a esa naturaleza humana pecaminosa. Se les ha presentado el perfil de lo que son como persona: un “hombre viejo” atrapado en el mal, lleno de inclinaciones mundanas, se les ha dicho qué tipo de *cuerpo*, de

persona y de *alma* tienen. Las personas llegan a esta fase del proceso convencidas de ser como se les ha descrito, con una gran necesidad de arrepentimiento y de sentirse “libres” de tal condición pecaminosa y contaminante.

En tal situación y en un estado de muy intensa tensión emocional, las personas interpretan su naturaleza actual como resultado también del rechazo de que han sido objeto por parte de sus padres, de sus familias y amigos, de la sociedad en general, y por el cual se gestaron sus muchos traumas y frustraciones que dieron origen a las “malas” conductas que caracterizaron su vida hasta este momento. Hay, así, un largo y complejo proceso de internalización de la condición de persona “rechazada” que antecede y concluye con el rito del perdón.

b) Para curar el rechazo. *¿Qué es el rechazo?: no ser aceptado por los demás.*

“Hermanos, recordemos todas las veces que hemos sido rechazados y cómo nos sentimos. El sentimiento de rechazo está metido en el corazón del hombre y es resultado de las heridas recibidas. El estado anímico de los padres influye en el rechazo. Desde el vientre de la madre el bebe siente ruidos que causan rechazo. O cuando la madre dice y piensa que no quiere tener ese hijo. Eso crea rechazo en la mente y ocasiona mal carácter. Sentir rechazo es sentirse no deseado, excluido, sin valor. Se abren las heridas en el corazón, por un mal entendido, una caída en pecado, etc. Sea cual sea tu experiencia, has venido a este Encuentro para que Dios te sane”.

c) ¿Quiénes sufren rechazo?

- Los hijos ilegítimos y los no deseados (no planificados o de una violación).
- Los abandonados por sus padres, quienes viven el divorcio de los padres o les falta uno de ellos.
- Niños que no recibieron afecto de sus padres sino que fueron duros, castigándolos fuerte a sus hijos y sin pedirles perdón.
- Los que fueron abusados físicamente, emocionalmente, moralmente, sexualmente...
- Los que fueron comparados con otros haciéndolos sentir menos, con padres perfeccionistas...
- Los *niños quechua hablantes que hablan mal el castellano*, también crecen en rechazo
- Los abandonados por el conyugue, los casados por la fuerza.

d) ¿Cuáles son los efectos del rechazo?

- Baja autoestima, desconfianza en uno mismo y en los demás y encierro en sí mismo.
- Inhabilidad de dar o recibir amor, se convierte en posesiva y celosa
- Deseo de morir, soledad, autocompasión, depresión, desesperación.
- Deseo de venganza; tener enojo con medio mundo a causa del rechazo.

e) ¿Cuál es el remedio para el rechazo?: el perdón.

“Pero Dios jamás te rechaza, Él siempre está para responderte ya, ahora, en este mismo momento. Amado hermano, tienes que aceptarte a ti mismo como eres; acéptate a ti mismo y perdónate a ti mismo. El perdonar es una decisión no es una emoción; perdona a tu esposa, a tu pastor, a todos quienes crea necesario, a tus familiares. Hay que pedir perdón a uno mismo, a Dios y a los demás”

f) Ritualizando el perdón.

Lo que podríamos considerar como las fases de *separación* y *tránsito*, en el proceso de iniciación, transición o transformación pentecostal, según el modelo ritual de Van Gennep, concluye en una primera e importante ceremonia a la que inmediatamente se invita a participar a las personas en el patio central y que aquí denominamos la “Ceremonia del perdón”.

Se traslada a las 75 personas participantes a un amplio jardín y son divididas en dos grupos, formando dos filas paralelas. A unos quince metros, más adelante, los pastores se han dividido también en dos filas separadas pero dando frente a los participantes. En medio de un silencio absoluto, uno de los pastores explica lo que se hará: cada participante deberá recordar algún episodio triste, el más triste que recuerde, el más doloroso en su vida y que sienta que está actualmente presente en su mente. Se les dice, además, que dicho episodio deberá decírselo, contárselo a alguno de los pastores. Una fila de estos representa simbólicamente a quienes causaron la ofensa, el dolor u otro episodio triste a los participantes necesitados de perdón; esos pastores son los *ofensores*. La otra fila de pastores representa a aquellos a quienes hemos tratado mal u ofendido y a quienes necesitamos pedirle perdón. Al momento de acercarse al pastor, la persona deberá decir: “...te perdono papá (mamá, hermano, hijo, primo, esposa, cuñado, etc.) por tal o cual cosa...”, por la razón o causa del hecho doloroso. En el otro caso, deberá dirigirse al pastor hablándole como si se estuviera dirigiendo a la persona que se ofendió y pidiéndole perdón.

Este momento ritual, con estos actos, así realizados según las indicaciones y dirección de los pastores, muy rápidamente se torna en un ambiente de mucho desborde e intensidad emocional; con llantos, gemidos, abrazos, sollozos, gestos de congoja, las personas van desfilando una a una y por ambas filas; es decir, para “perdonar” y para “pedir perdón”.

En cada turno, ambos, participante y pastor que están representando los respectivos papeles, se abrazan de manera afectuosa, en actitud de estar dialogando y explicando al otro con gestos de “arrepentimiento”. Mientras el participante rodea con el brazo por el hombro al otro, hablándole muy quedo y juntando las cabezas, este escucha con la cabeza gacha, asintiendo. Luego, cuando parece haber terminado de hablar, el pastor le responde con gestos de sentido arrepentimiento que parece real, aun cuando este representando un papel. Termina este encuentro con un fuerte abrazo, estrecho y prolongado entre ambos.

El participante retorna al grupo, aunque ya disperso y se sienta en alguna parte del extenso jardín, solo, distante de los demás, algunos cabizbajos, otros con la mirada como “perdida” en cualquier punto, otros caminan despacio, pero todos como reflexionando, pensando, meditando. Casi todos con sus pañuelos

en las manos, enjugando llanto, sollozando y por momentos mirando a su alrededor. Pasados unos momentos, algunos participantes que parecen conocerse por haber ido juntos al Encuentro, se abrazan y lloran juntos, como consolándose mutuamente. El ambiente es sumamente emotivo.

Durante todo el desarrollo de este rito un grupo de pastores ha estado por los alrededores, caminando como rodeando todo el perímetro del área del ritual, orando muy intensamente. Aunque no se escucha lo que dicen, gesticulando con los puños cerrados como amenazando a alguien, con una Biblia abierta en la mano, van orando y caminando a paso firme uno tras otro rodeando el lugar. Esta oración es para alejar a Satanás y a sus espíritus malignos que pueden estar merodeando el lugar para perturbar el desarrollo del acto.

Al cabo de casi 45 minutos de ritual, cuando ya casi todos los participantes han desfilado, el momento concluye cuando, formando un gran círculo en el que todos los participantes están abrazados y con los ojos cerrados, se hace una lectura bíblica y luego una oración dirigida por los pastores, quienes también abrazados han formado un semicírculo que rodea al círculo de participantes.

Concluido todo el ritual, sin mayor descanso, se anuncia que seguirá de inmediato otra “conferencia”; es decir, otro tema que es la fase preparatoria para otro ritual, mucho más intenso que el anterior y que es el de la “liberación”.

9.1.2 El rito de la liberación: limpiando la casa.

Hasta aquí el proceso ha estado dirigido a lograr identificar al participante con el “hombre viejo”, una persona cuyas características y rasgos, siempre “negativos” y anticristianos, corresponden con los que caracterizan al participante al llegar al Encuentro. Los pastores son sumamente enfáticos en señalar a los participantes como “hombres viejos” que van tomando conciencia de su condición a medida que transcurre el proceso ritual ese día. En esta misma línea el ritual del perdón ha tenido la finalidad de que los participantes se autoidentifiquen con una autoimagen de persona “mala”, “pecadora”, pero “arrepentida” de su conducta en la vida. Una vez planteado esto lo siguiente será “liberar a ese hombre viejo” de las causas que lo convirtieron en tal.

A lo largo de todo el proceso se va desarrollando de manera muy minuciosa y sistemática toda una pedagogía sobre el diablo, explicando con muchísimos detalles sus características, acciones y formas de influencia en la vida personal y social. Satanás el demonio es personalizado y tratado como un ser astuto e inteligente, cuyos propósitos son robar, matar, destruir o hacer las tres cosas a la vez (**Juan 10,10**). **2Corintios 2,11** previene de estar atento de sus argucias y tentaciones: a través de las lindas cosas que salen en la TV, con las brujas, esas bien peinadas que usan Unique; en los catálogos de revistas se ve. Todo eso viene de las tinieblas.

El pastor a cargo del tema empieza explicando,

- a) **¿Qué es la liberación?** Es el proceso de expulsar a los demonios; ellos existen, son reales, no es algo que se lee en la Biblia solamente. Existen ahora y siempre. Por eso, en **1 Pedro 5,8** dice que *estemos despiertos porque el enemigo, el diablo, ronda como león rugiente, buscando a quien devorar*. Hermanos, estamos por eso en una guerra espiritual, porque Satanás está luchando para tener control de nosotros. Pero Dios no nos desampara; hay ángeles de Jehová acampando alrededor nuestro, protegiéndonos.”
- b) **¿Quién es el enemigo?** Pero para pelear tenemos que conocer al enemigo, Satanás, el diablo. En varias partes la Escritura nos da a conocer sus características y como actúa. **Efesios 6,16** dice que *tenemos que tener siempre en la mano el escudo de la fe para atajar las flechas incendiarias del demonio*. “**Efesios 6, 12** dice cómo está organizado el diablo: *nuestra lucha no es contra fuerzas humanas, sino contra los gobernantes que dirigen este mundo y sus fuerzas oscuras. Nos enfrentamos a espíritus y fuerzas sobrenaturales del mal*. Hay demonios de orgullo, de vanagloria, de envidia, etc. y cada uno tiene su especialidad; cuando tenemos temor en el corazón eso lo siente el demonio a distancia y vienen los diablos de temor a tomar la situación. “**Ezequiel 28,14** habla del querubín hermoso que se llenó de vanidad...”.
- c) **¿Cuáles son las puertas abiertas para el diablo?**: Los demonios entran a través de los pecados; él esta al acecho. Las tentaciones te dan ideas para maquinando malas actitudes.
- “Satanás entra por los sentimientos, emociones, voluntad”, (Efesios 4,26).
 - “Entra por la transferencia de Espíritu, el ocultismo, la lectura de cartas, etc.,
 - “Por la sexualidad ilícita fuera del matrimonio; por la fornicación, el incesto, la pedofilia, etc.
 - “Por los súcubos, o sea los demonios que toman apariencia de mujer,
 - “Por los incubos, o los demonios que toman apariencia de hombres.
 - “Por el arte con mensaje maléfico, como cuadros con desnudos, la música, el cine, el teatro de Cattone. Pero ¿Qué tipo de mensaje trae? La tentación con las mujeres sin ropa.
 - “Por las maldiciones autoimpuestas. Por ejemplo cuando una mujer se dice, ¡caray, otra vez la menstruación!, “Que estúpido soy”, “no sirvo para nada”.
 - Invocar a los apus, como por ejemplo, hizo nuestro presidente que ha llamado a los apus y los apus son demonios que imperaban en los incas. Invocar a los apus es entregar nuestra nación al demonio.
 - Los pecados de nuestros antecesores, como, por ejemplo los pecados de nuestros padres; nosotros heredamos las consecuencias del pecado de nuestros padres, como dice Éxodo 20,15.
- d) **“¿Cuáles son las consecuencias de las ataduras demoniacas?”** El pastor explica: Confusion mental, se atan las emociones y se esta siempre triste, molesto, amargado, desanimado; esterilidad y tendencia al aborto; distanciamiento familiar, vida en crisis, pleitos permanentes; muerte prematura, etc.
- e) **“¿Cómo derrotar a los demonios?** Cuando un pecador se arrepiente la casa queda vacía, limpia; el demonio y sus legiones dejan libre nuestro ser. Pero los demonios se posesionan, es la llamada posesión demoniaca. Ellos trabajan mancomunadamente, se ayudan, tienen sus estrategias para atacarte, para engañar a los indefensos e inconversos, a los mal informados. Para contrarrestarlos **Efesios 6,11** dice que hay que vestirse con las armaduras para prevenir cualquier ataque. Un medio de engañar que tiene el diablo es con la ruina de tu entorno. El se vale de angustias, penas y alegrías para meterse y actuar. Los demonios trabajan en el área de las personas. Por ejemplo, en el área psicológica, el área del carácter, de la voluntad. La forma que tiene de arruinar a una persona es tentando, oprimiendo, influyendo (como pasa con las nuevas modas), tomando el control, sembrando su propia naturaleza pecaminosa (odio, pleitos,

rencillas). **Para expulsarlos del cuerpo** hay que utilizar Jadeos, tosidas, gemidos, vómitos, etc. Son formas de expulsar a los espíritus inmundos.

- f) **“¿Quiénes necesitan liberación?** Necesitan liberarse los hijos de relaciones sexuales ilícitas, los practicantes de ocultismo, los que vivieron en hogares violentos, los que están atrapados en las drogas y vicios. **¿Cuáles son los pasos para lograrla?** Ser humildes de corazón y honestos consigo mismos; reconocer que hemos estado atados y separados de Dios; confesar el pecado; arrepentirse y pedir perdón por los antepasados; perdonar de todo corazón a los que nos ofendieron”.
- g) **Ritualizando la liberación: limpiar y purificar el cuerpo.**

Una vez concluida esta exposición preparatoria se anuncia a los a participantes que “ha llegado el momento de *la liberación*”; será al aire libre en el mismo jardín en que se realizó el rito anterior. Todos los participantes, con los ojos cerrados, con los brazos abiertos y en alto, en gesto de alabanza, forman un gran círculo. Los demás pastores forman otro gran círculo alrededor del anterior.

Uno de los pastores explica el propósito y el procedimiento de este ritual. Será para “exhortar” a los demonios, para lo cual todos deberán repetir las fórmulas de expulsión de los espíritus que se les ira indicando. Deberán acompañar estas fórmulas con una serie de gestos que simbolizan “rechazo”, “expulsión”, “eliminación” del cuerpo de una serie de entidades espirituales malignas. Se les indica que hay que inspirar muy profundo y luego exhalar por la boca, bastante fuerte, o también hacer gestos de vomitar, escupir, toser, estornudar, entre otros, porque son formas de botar a los malos espíritus.

Mientras se va dando la explicación, otros pastores colocan hojas de periódico delante de cada participante para depositar allí los escupitajos o lo que se arroje durante este acto ritual.

Una vez que empieza el proceso, el clima emocional se torna sumamente intenso; todos los pastores están orando en voz alta, mientras que uno de ellos va dirigiendo las fórmulas de “exhortación”. Los participantes empiezan a repetir las formulas, con el cuerpo y la cabeza parcialmente inclinados hacia adelante, gritando, tosiendo, escupiendo, haciendo gestos de arcadas de vomito; algunos sacuden el cuerpo agitándose violentamente en movimientos sin control sobre sus propios sitios. Otros están muy quedos pero en una concentración profunda, sollozando, orando en silencio pero moviendo los labios, murmurando palabras, otros están concentrados con los ojos cerrados y con el ceño y rostro contraídos por la concentración, medio inclinados y pronunciando sus oraciones.

Mientras todo esto ocurre entre los participantes, el resto del equipo de pastores va dando vueltas alrededor de todo el círculo de personas, con una Biblia en la mano van orando en voz alta, algunos empiezan a orar en lenguas que val alternando con las oraciones “normales”. Van pidiendo por los participantes para que sean liberados. Algunos pastores se acercan a los participantes que están más inclinados hacia adelante, en actitud doliente, suplicante, sollozante; se acercan para pronunciarles palabras de aliento y orar junto a ellos, pidiendo especialmente “por este hermanito tuyo, que quiere liberarse para

ser tu siervo, ¡libéralo, Señor!, ¡lávalo con tu preciosa sangre!, ¡límpialo de todas las cochinas inmundas que el enemigo a puesto en su cuerpo!...”.

Dinámica ritual, fórmulas de exhortación y conjuros para limpiar el cuerpo. La finalidad de este momento ritual es la de una literal “limpieza” espiritual y corporal, eliminando de la persona a los espíritus malignos de Satanás que están posesionados de las personas. El supuesto detrás de todo este proceso es que los participantes han internalizado convincentemente que sus almas y cuerpos están “tomados” por los espíritus, tanto en la mente como en el cuerpo; las emociones negativas, las enfermedades, malestares y dolores físicos son las evidencias de esa posesión maligna y demoniaca. Así, el pastor da inicio a este ritual dirigiéndolo paso a paso:

“Hermanos, vamos a orar por la expulsión de los espíritus malos de nuestra vida... Todos deben repetir lo que vamos a ir diciendo y pedir con fuerza... Oramos para que salga de nuestro cuerpo y de nuestra vida los espíritus de:

- *“Problemas de la mente, de resentimientos, de amarguras, de pleitos, de temores, de malos pensamientos, de envidia, de fobias, de miedo a espacios reducidos, de miedo a la oscuridad del fondo de la casa, del patio, del ocultismo, de lectura de cartas, de guija, de horóscopo, de lectura de manos, de tarot, de hechicería, de brujería...”*

“Vamos a orar ahora por la liberación de espíritus del mal y de la enfermedad... Tómense la cabeza y todas las partes del cuerpo que vaya diciendo y repitan todos la oración; oramos por que salga de mi cabeza todo espíritu de:

- *“Tumor maligno, Nerviosismo, Coágulo y aneurisma, Cáncer, De alzheimer, De jaquecas, de migrañas, De calentura en la cabeza, De pesadez...”*

“Ahora tomen aire, bastante, bótenlo con fuerza... De nuevo, ¡escupan!, ¡vomiten! ¡Tosan para que salgan los malos espíritus de Uds.!, ¡así!, ¡vamos, con fuerza!, ¡más fuerte, griten!...”. Tómense ahora los ojos... Vamos a orar por la liberación de espíritus de enfermedad de los ojos; ¡fuera espíritu de...!”:

- *Miopía, De glaucoma, De astigmatismo, De cataratas, De ceguera, De carnosidad...*

“Tomen aire, bastante aire, con fuerza... ahora, ¡bótenlo!, ¡fuerte!, ¡...y grite!, ¡reprendan!, hermanos, ¡expulsen en el nombre de Jesús!, ¡boten a los malos espíritus...!”. Ahora, tómense de las orejas y repitan igual para liberarnos de espíritus del mal en los oídos...”

- *De mal de oído medio, De infecciones al oído, De zumbidos al oído, De pérdida el equilibrio, De sordera, De dolor de oído...*

“Ahora tómense la boca, vamos a expulsar también a los espíritus que nos agobian por la boca... ¡Fuera espíritu asqueroso!, ¡en el nombre de Jesús yo te expulso, espíritu de...!”

- *De infecciones que entran por la boca, De las caries dentales, De lesiones en las encías, De heridas en los labios, De mal aliento, De ampollas en la lengua...*

“Tómense ahora el cuello y repitan fuerte... ¡Fuera espíritus inmundos que causan...!”

- *Males respiratorios, Gripe y resfriado, Faringitis, Amigdalitis, Infecciones de la garganta, De asma y alergias, De bronquitis y pulmonía...*

“Tómense el pecho, ahora, ¡por la sangre preciosa de Jesús, vamos a botar a los espíritus...!”

- *De los males cardiacos, De las taquicardias, De corazón agrandado, Infarto cardiaco...*

“¡boten!, hermanos, ¡escupan!, ¡vomiten!, ¡tosan para alejar la inmundicia del diablo...! ¡En el nombre de Jesús me estoy liberando!, repitan todos... Ahora tómense la espalda y la columna para botar en nombre de Dios a los malos espíritus...

- *De la desviación de la columna, Del dolor de columna, De las hernias en las vértebras, Del daño a los discos vertebrales, De las jorobas...*

“¡Escupan todo, hermanos”!, ¡echen a los malos espíritus!... Ahora tómense el abdomen y en nombre de Dios y su Santo Espíritu expulsemos al maligno que nos causa males...

- *De hígado, De bazo, De páncreas, De estómago, De úlceras, De cólicos, De testículos, De tracto urinario, De riñones, De vejiga, De próstata, De cálculos renales...*

“¡En el nombre de Jesús y su preciosa sangre, yo te ordeno que te alejes espíritu inmundo...! ¡Tosan!, ¡escupan!, ¡vomiten!, ¡boten la cochinada del maligno!. Tómense ahora el área de las piernas, las rodillas, los tobillos... y oremos juntos, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, ¡yo te ordeno que salgas de mi cuerpo espíritu inmundo...!”

- *Del dolor de las rodillas, Del agua en las rodillas, Del ardor a los pies, De los hongos en los pies, De las uñas encarnadas, De los calambres en las piernas, De los dolores artríticos, De los pies hinchados...*

Una vez terminado todo este largo proceso el pastor anuncia que ya se ha concluido, que “**estamos liberados**”: “Ahora hermanos, vamos a orar por la bendición, vamos a dar gracias a nuestro Señor por haber sido liberados de los espíritus inmundos que nos han causado tantos males. Ora hermano, ora y da gracias a nuestro padre Jesucristo, para que derrame sus bendiciones sobre nosotros que hemos sido restaurados... Somos ahora seres limpios, con cuerpos sanos, libres y bendecidos por el Santo Espíritu de Dios nuestro salvador...”.

9.1.3 El rito de la luz.

Terminada la “Ceremonia de Liberación”, sin descanso y de inmediato, se inicia la “Ceremonia de la Luz”. Consiste en otro momento de oración, recogimiento y concentración muy profundos, con bastante solemnidad pero que culmina en una abierta y variada expresión de emociones personales y colectivas.

Siendo aproximadamente las 7:30 pm. los participantes, agotados físicamente por la intensidad de las “conferencias” y extenuados por la expresión de estados emocionales y el desarrollo continuo de los rituales, son invitados a sentarse, ya no en círculo sino en grupo dentro de un área definida. Frente al grupo se coloca una gran cruz de madera de aproximadamente 2 por 1.5 mts.

El pastor anuncia que ha llegado el momento de confesar a Dios nuestros pecados y pedir su perdón y restauración. Indica que cada uno deberá ir haciendo memoria de las veces en que ha cometido pecados y nunca los confesó, y que ahora tendrá la ocasión de hacerlo para liberarse de ellos.

Se reparten unas hojas con una larga lista de acciones y hechos considerados “pecados” y que son las características y conductas de ese “Viejo Hombre”, pecador y atrapado en el mal de Satanás²³³. En otra hoja en blanco deberán escribir los pecados que han cometido, según la lista anterior, así como señalar aquel o aquellos en que más hayan incurrido a lo largo de sus vidas. Se les deja varios minutos para que escriban. Una vez que todos han escrito sus papeles se les indica que los doblen en cuatro pliegues y que se acerquen para colocarlos en un depósito de metal situado al pie de la cruz. Todos así lo hacen, incluyendo los pastores, quienes desfilan también colocando sus papeles doblados.

Una vez que ya todos han desfilado, uno de los pastores, a un costado de la cruz, con una Biblia abierta en la mano, explica que al haberse colocado los papeles en el depósito lo que se ha hecho es “colocar nuestros pecados al pie de la cruz del Señor”, porque Él, al morir, ya se ha llevado todos nuestros pecados, como dice la escritura. En seguida, él mismo enciende una vela y con ella prende fuego a los papeles depositados, repitiendo que “se están haciendo humo los pecados... Nadie sabe lo que el otro ha escrito, nadie sabe el pecado del otro, lo que si sabemos es que ¡ya no están mas aquí... estas libre de pecado...!”. Mientras pronuncia esto y van ardiendo los papeles con llamas de unos 80 cm. por detrás de la cruz, en la oscuridad iluminada por el fuego, otros pastores empiezan a cantar, con fondo de guitarra, una **canción sobre el perdón:**

Canción de perdón.

Aun no puedo asimilar lo que me ha sucedido, el milagro más glorioso que yo he vivido... Traicioné a aquel que me perdonó la vida, humillé al que curó toda mi herida, y en mi huida coseché lo que merecía, y desvanecido en mi dolor en algún momento Él me encontró,

Y he despertado en el redil... y antes de poder hablar de mi pasado... me atraviesan Sus palabras y Su voz...

He aprendido la lección del amor divino, que me transformó, cruzándose en mi camino, y que dio a mi vida entera otro sentido, otra meta y otro fin. Yo no sé lo que traerá para mí el mañana, pero sé que nunca se apagará su llama... Él me ama, sé lo que es la gracia y el perdón, su misericordia es mi canción...



Canción de júbilo.

*ASÍ ES SEÑOR...
Y DE NOCHE CANTAREMOS
CELEBRANDO SU PODER CON ALEGRÍA DE
CORAZÓN COMO EL QUE VIENE AL
ENCUENTRO EN EL NOMBRE DEL SEÑOR
CELEBRAREMOS SU PODER...*

*Y CONFESAMOS SEÑOR QUE TODO PUEBLO Y
NACIÓN DIRÁ ESTO
Y LOS OJOS DE LOS CIEGOS SE ABRIRÁN ELLOS
VERÁN, LOS OÍDOS DE LOS SORDOS OIRÁN, EL
COJO SALTARÁ, CON EL ARPA DANZARÁ
LA LENGUA DE LOS MUDOS CANTARÁ...
ES EL PODEROSO DE ISRAEL
EL PODEROSO DE ISRAEL
SU VOZ SE OIRÁ, NADIE LO DETENDRÁ AL
PODEROSO DE ISRAEL...*

²³³ En el último capítulo de la tesis, referido a la formación de la ética pentecostal, retomamos esta confrontación escrita de la persona con sus “pecados” y mostramos todo su contenido.

Invitan a que todos vayan cantando esta canción que tiene un ritmo algo pausado y cadencioso, más bien reposado. Muchos de los participantes están sollozando, otros cantan con lágrimas en los ojos y todos, con los brazos levantados y abiertos en gesto de alabanza, mueven lentamente el cuerpo al ritmo del canto. De pronto, al concluir esta canción, contrastando con el ritmo suave y lento anterior, la guitarra marca unos acordes muy fuertes y a un ritmo más dinámico y alegre que invita a todos a mantener el ritmo. Está empezando la canción “El poderoso de Israel”. Todos levantan los brazos y a medida que van cantando a un ritmo cada vez más intenso y rápido, empiezan a saltar, a aplaudir, a dar gritos de júbilo: “... ¡Aleluya! ¡Sí, Señor! ¡Poderoso!...”. Algunos solos, desde sus lugares, otros se abrazan y saltan juntos, otros van saltando en círculos por todo el espacio, otros levantan en alto sus Biblias y todos, en un ambiente extremadamente alegre y cargado de júbilo, van cantando “¡El poderoso de Israel!... El poderoso de Israel...! Nadie lo detendrá al poderoso de Israel...!”. El ritual concluye al concluir la canción entre los aplausos, gritos de júbilo y exclamaciones de alabanza a Dios y al Espíritu Santo de los participantes.

¿Qué tienen en común los eventos rituales que acabamos de presentar? ¿Qué determinación, papel o función y de qué tipo tienen en el proceso de transformación personal del pentecostal? ¿Qué elementos simbólicos son los que se destacan y por qué, en este proceso de transformación pentecostal? Preferimos hablar de “transformación” y no de “conversión” específicamente, porque muchos de los que han pasado este complejo proceso ritual pentecostal, ya han tenido y experimentado un proceso, conocido sociológicamente, como de conversión al evangelismo, mientras que otros provienen de familias evangélicas. Por tanto, en estos casos no se trata propiamente de una conversión, sino más bien de cambios, modificaciones, es decir, transformaciones en su vida y práctica cristianas.

Todos estos eventos rituales están relacionados, no solo por ser parte de una secuencialidad ceremonial, sino por ser la culminación y consolidación de las diferentes etapas de transformación operada entre los pentecostales. Cada ritual opera como síntesis de las principales transformaciones personales que gradualmente va experimentando el pentecostal durante el Encuentro. Sin embargo, el último ceremonial, el Bautizo en el Espíritu, se puede considerar la culminación de todo el proceso para el cual es indispensable haber pasado todos los anteriores. El estado y condición de la persona que llega esta fase del Encuentro es ya “distinto”, ya no es la misma persona... es un “hombre nuevo” que dejó atrás al “hombre viejo”; su cuerpo, su alma, su persona, ya no son los mismos, son ahora de una naturaleza y condición tales que permiten que more en ellos el Espíritu de Dios. Pero el proceso ritual aún no ha concluido sino hasta que se realiza el bautismo en el Espíritu.

9.1.4 El rito del Ágape.

Mientras todos han estado concentrados en el rito de la luz, sin que los participantes lo hayan percibido, el equipo de servidores y asistentes de los pastores ha dispuesto y decorado el comedor de manera muy vistosa y llamativa. Las mesas cubiertas con manteles, con floreros sobre ellas y una Biblia abierta en cada una de ellas.

El pastor anuncia que se tiene preparada una sorpresa, porque es una noche especial, es la noche en que han sido liberados del pecado, en que sus vidas han empezado a cambiar, que ya son otras personas, que sus cuerpos se están purificando y que necesitan todos reponer sus cuerpos. “Libres ya del pecado que nos tenía atrapados, vamos ahora a comer este rico banquete, de reyes, porque ahora Uds. son los reyes y nosotros sus servidores...”. Diciendo esto se invita a todos a dirigirse al comedor (que es en el jardín, al aire libre) en donde están esperando los miembros del equipo, muy elegantemente vestidos con saco y corbata, muy bien presentados y con una actitud de mayor disponibilidad y diligencia para atender a los participantes. Van repartiendo los platos en cada mesa con gestos y formas muy solemnes. Se sirve pollo al horno con puré de papas y arroz. No obstante la sencillez del comedor y de las mesas, el ambiente contrasta con el habitualmente visto en las comidas ordinarias. Durante la cena, que se desarrolla en un ambiente de gran cordialidad y entusiasmo, algunos ríen por las bromas, chistes y comentarios jocosos entre ellos; otros, más formales, hablan y comentan sobre la importancia de lo vivido y citan pasajes bíblicos o recuerdan pasajes de su vida pasada y cómo fue cambiando por sus experiencias en la iglesia.

En un momento determinado uno de los pastores con el micrófono en la mano se dirige a todos explicando el sentido de la cena, explicando que es un Ágape de despedida al “Hombre viejo” y de bienvenida al “Hombre nuevo”. Uno a uno va mencionando a los miembros del equipo que, elegantemente vestidos, están fungiendo de “meseros”, destacando el papel de servicio al prójimo, y poniéndolos como ejemplo de los cambios que Dios y el Espíritu han hecho en sus vidas. Llega el Apóstol y líder principal de la iglesia y dirige unas palabras de aliento a los comensales, elogiándolos por haber tenido el valor de enfrentarse con sus demonios y manifestar su propósito de cambiar sus vidas. En todo momento se levanta la Biblia con la mano y se le menciona como “la espada” con la que se ha de vencer a las potestades del mal.

Concluida la cena, se invita a todos a que se retiren a descansar pues aguarda, al día siguiente, una jornada más intensa todavía que la vivida pero “llena de más regalos para ti... Mañana es un día especial, varón; mañana tu saldrás de aquí distinto, serás otro...”.

9.1.5 El Bautizo en el Espíritu, estructura y contenidos.

La última fase del proceso de transformación de la persona culmina con el rito del Bautizo en el Espíritu, rito fundamental en la construcción pentecostal del nuevo cristiano, de su visión del mundo y, sobre todo, de su visión de sí mismo. Como en los casos anteriores, este evento ritual está precedido de una intensa y agotadora sesión preparatoria en la que se transmiten los principios en que se funda el rito y se explican sus objetivos, técnicas y fundamentos. Es el rito más importante, el que cierra todo el ciclo del Encuentro y sobre el que se vierten permanentemente muchas expectativas entre los participantes, por el impacto definitivo que tendrá sobre ellos, sus personas, cuerpos y espíritu.

La fase de preparación para el bautizo en el Espíritu se compone y organiza con la siguiente estructura temática que constituye el conocimiento fundamental que deben tener para poder acceder al momento cumbre del Encuentro:

- ***La intercesión.***
- ***La oración y sus niveles.***
- ***La guerra espiritual.***
- ***La familia y la vida social.***
- ***El sello y la llenura del Espíritu Santo.***

Es de vital importancia que el bautismo en el Espíritu esté precedido de esta fase preparatoria, ya que en ella se exponen lo que deberá hacerse para mantener la condición espiritual que se adquirirá en dicho ritual. Tres cosas revisten especial importancia en relación con el bautismo en el Espíritu: esa condición espiritual que otorga el ritual; la necesidad de mantener y protegerla, y la capacidad que se adquiere de luchar contra el demonio. La *intercesión*, la *oración* y la *Guerra espiritual* son los procedimientos que el cristiano pentecostal deberá seguir para mantenerse *lleno del Espíritu Santo*, con el cual tendrá una especial manifestación y encuentro personal a través del *Bautizo en el Espíritu*.

Simultáneamente a esta preparación para el rito final se va condicionando y predisponiendo a las personas para ese momento; se va anunciando la llegada de un acontecimiento importante, extraordinario, excepcional. Se van creando muchas expectativas acerca de ese momento ritual. En esta especie de preparación previa para el rito principal al final de toda la jornada se va explicando como llegar a ella, en qué consiste ese modelo de “preparación” que deberán mantener a lo largo del resto de su vida pentecostal. Se les instruye en cómo interceder mediante la oración; intercesión en el sentido de pedir, de orar de rogar por otros pero, sobre todo, por sí mismo, para que sea “tocado” por el Espíritu, limpiado, purificado y santificado, manteniendo siempre esa condición. Estas explicaciones están siempre intercaladas e ilustradas por “testimonios” de cómo los hoy pastores de la iglesia vivieron en sí mismos estos procesos rituales; cómo los experimentaron y cómo los han aplicado a sus vidas cotidianas.

a) La intercesión.

“Hermanos, hoy es un día muy especial, debemos prepararnos para muchas sorpresas que cambiarán definitivamente tu vida... preparémonos para lo que viene dentro de poco, abre tu corazón y pídele al Señor que te llene de bendiciones en esta mañana.”

“...Un intercesor tiene la libertad... para interceder por los problemas de los demás y de uno mismo. Pero tiene que estar en santidad, sino Dios no actúa. Es muy difícil que cambies de un momento a otro, tiene que haber habido alguien que haya intercedido por ti para que cambies...”

“Hebreos 4,16 nos dice sobre cómo interceder: Cuando ores el Espíritu Santo te ayudará con gemidos indecibles; tu déjate guiar en esa oración por el Espíritu Santo... *Yo hermanos tengo que decirles que no he tenido trabajo durante siete años; y di mi testimonio en la Iglesia. El Señor me anuncio, me rebeló en sueños que recibiría muchas gracias y bendiciones. Estuve taxeeando por tres años, clame al Señor y me dio una revelación, que yo iba a estar al frente de una empresa... Así, me llamaron para entrevistarme y hoy estoy al frente de una fábrica muy grande...Dios cumple lo que promete, hermano... [con el que cumple su Palabra]...*”

“...Cuando conocí la Palabra descubrí que los evangélicos no son conformistas, que podemos tener bendiciones. Nosotros vamos a tener dinero, hermanos, y lo tendremos, Dios nos dará...”

“Tú vas a clamar por tu Nación, por tu ciudad, por tu familia, por tu barrio... Tu oración va a producir cambios en la persona”. [Mateo 9,36 y Marcos 8,2]

“Ahora con el Encuentro has tenido ya un nivel diferente de estar con Dios... *Esto nadie lo tiene así nomás*, sino los que se abren en su corazón al Santo Espíritu de Dios... Miren hermanos como esta nuestra Nación, sin esperanza, pero llegara el momento en que Dios la levantara; tenemos que interceder por nuestra Nación...”

b) ¿Cuáles son las armas de la intercesión?:

“...tener Lenguaje claro y en unidad; hay que unificar el espíritu de los intercesores. La causa debe ser única, el espíritu debe ser uno... hay que ponerse de acuerdo, cómo dice I Corintios 1, 10 y también Mateo 18, 19...; hay que mantenerse en ayuno y orar insistentemente”

c) La oración y sus niveles.

“Hermanos, si queremos ser intercesores tenemos que saber cómo orar y qué orar... Vamos ahora a aprender como orar. El Padre Nuestro es un modelo de oración que Dios nos enseñó, pero hay varias formas o niveles de oración:

Se describen muy minuciosamente diferentes formas de orar, cada cual para determinado fin y propósito. Oraciones para mantener una relación con Dios como de Padre a hijo; para reconocer su autoridad sobre uno; para adorarle y hacer de la vida cotidiana un estilo permanente de adoración a Dios en todo momento; para implorar el gobierno de Dios y las naciones se guíen por el Evangelio; para evangelizar y difundir la Palabra por todo rincón del mundo porque Dios quiere que todos se salven; para que Dios provea casa, auto, closet, lo que se necesite y así poder dedicarse a las obras de Dios sin preocupaciones; para pedir perdón, protección, liberación y seguridad. Es toda una tipología de oraciones

que debe ser aplicada en cada circunstancia necesaria. Se explica que este conocimiento es para toda la vida pero que en ese momento lo pondrán en práctica y ejercitarán durante el resto del Encuentro

d) La Guerra espiritual.

Como ya se mencionó, es mucha la importancia dada al riesgo y peligro que la presencia del mal representa para la persona y su integridad espiritual, por lo que debe conocer todos los mecanismos necesarios para contrarrestar la fuente del mal, al diablo. Se reitera que esta enseñanza será para siempre y que deben aplicarla en ese momento, para prepararse para el momento final. Es parte de la “limpieza” y “purificación” concomitantes con el momento espiritual que se aproxima; se puede interpretar como una especie de revestimiento, como si se tratase de una coraza invisible de poder espiritual divino que impedirá que penetre en la persona la influencia del diablo; como un campo magnético repelente de energías contrarias. Se explica repetidas veces en que consiste la Guerra espiritual enfatizándose la realidad concreta y no abstracta ni racional del diablo. El diablo existe, es real y esta al acecho de romper esa coraza espiritual protectora. El y sus spiritus malignos actúan en la persona en su mente (para tener pensamientos malos), en su corazón (para odiar), en su lengua (para mentir y maldecir). El diablo pone argumentos en la mente para confundir y entorpecer el entendimiento, para mentir e ilusionar con fantasías de poder en la gente. Su estrategia es estar siempre atento y con mucha astucia para encontrar el momento oportuno en que alguna de sus “puertas” del alma de la persona estén abiertas y poder penetrar. Utiliza la tentación como estrategia para, con engaños, seducir a la persona: “lanza dardos de tentación para hacernos caer”. Los pastores enfatizan mucho el carácter personal atribuido al diablo, es decir, como un ser dotado de entendimiento, razonamiento, sentidos, aspectos que utiliza para vencer la resistencia del convertido presentándose “hasta en forma de mujer desnuda”. La única forma de detenerlo es aplicando las estrategias espirituales enseñadas y “guerreando” para vencerlo.

“Queridos Hermanos, cuando nosotros ya somos de Dios es cuando más el enemigo acecha y ataca para destruirnos, porque tiene envidia, tiene celos de nuestro Padre. Igual cuando toda una iglesia adora y es de Dios, el enemigo quiere destruirlos. El mundo es como un campo de batalla permanente y nuestro enemigo es el demonio y todas sus huestes; estamos en una guerra espiritual y tenemos que estar preparados. Aquí estamos en un campo de entrenamiento para aprender a luchar contra las potestades del demonio. Es nuestro deber estar alertas frente al ataque. Nuestra postura es de vencedores. Colosenses 2,15. De nosotros depende avanzar, estancarnos o retroceder. Y para vencer al enemigo debemos conocerlo. Tenemos que saber cómo derrotar las potestades del mal; tener estrategias, tácticas, armas, etc. Todo debe estar planificado, tener mentalidad de ataque y de conquista. La batalla está dirigida contra el diablo y sus potestades. La comunión con Dios es una de las armas. Andemos en santidad para vencer.”

Como en toda guerra existen estrategias de ataque y defensa entre los combatientes. La de los pentecostales es una estrategia de *defensa espiritual*, cuya principal arma es la Palabra de la Biblia. En ella

hay que inspirarse para tomar “la verdad como cinturón, la justicia como coraza y como calzado el celo para propagar el Evangelio de la Paz”. Se van indicando, mediante gestos simbólicos, los diversos pasos a seguir para preparar la *defensa espiritual* y disponerse para el “ataque y guerro”; hay que ir “colocándose”:

- *La armadura*. Cinturón de la verdad, para rodearse de la Palabra de Dios, tener un entendimiento de la Palabra. Hay que darse un tiempo para escudriñar la verdad; verdad significa estar en Jesús y caminar al lado de El y no dejarse llevar por doctrinas falsas. Hebreos 13,9.
- *La coraza de justicia*. Tener una vida recta al lado de Dios a través de nuestra santificación. Santiago 4, 8...
- *El calzado del apresto del Evangelio*. Tener disposición para anunciar fielmente la Palabra de Dios. Isaías 52,7
- *El escudo de la fe*. Es decir, tener la plena confianza en Cristo para creer. Sé que el Señor guarda con ángeles mi casa y mi familia para yo dedicarme a las cosas de Dios (Hebreos 11,6).
- *El yelmo de la salvación*. Es la seguridad de la salvación; protege la mente de la confusión que siembra el diablo; hay que tener cuidado porque la duda de la propia salvación es la de la propia salvación. Tito 2,11
- *La espada del espíritu*. El arma ofensiva, del ataque, del ataque. Es la Palabra, por eso debemos conocerla bien, escudriñar y citar la Palabra. Mateo 4,10

Pero además de estos elementos “protectores” del cristiano pentecostal, la *estrategia de defensa y ataque espiritual* contiene también las “armas de la milicia” con las que deberá hacer la “guerra”; se insiste en que se trata de armas para ser usadas “cada día”, es decir, en la vida cotidiana. Las citas bíblicas que respaldan y legitiman el uso de estas “armas” son 2 Corintios 10,3-4 y Lucas 10,19: dice que *Sepan que les di el poder de pisotear a las serpientes, a los escorpiones y a todas las fuerzas del enemigo, y nada podrá dañarles a ustedes*. Todo el discurso, relato y explicación de esta estrategia espiritual durante esta fase del Encuentro está lleno de citas bíblicas, como si la profusión de citas y pasajes bíblicos revistieran todo el proceso, el lugar y a las personas y pastores de una protección bíblica y espiritual de prevención frente a la amenaza diablo.

- El nombre de Jesús. Marcos 16,17
- La sangre de Jesús. Significa redención y libertad; nos limpia de todo mal. 1 Juan 1,9 Es un arma de guerra para dar libertad.
- La alabanza. Cumple tres propósitos: honrar a Dios, atemorizar al enemigo y confundirlo, y alentar al cristiano. Nos anima, estamos gozosos en posición de triunfo. Es un estilo de vida. Ejemplos de triunfos por alabanza encontramos en 2 Crónicas 20, 21 y 22
- El grito de guerra. Para atacar y derribar fortalezas. Josué 6,20
- Las manos. Salmo 144,1 Las manos se pueden usar de tres formas: abiertas representan suplica y veneración a Dios; empuñadas representan lucha agresiva contra Satanás; palmadas representan alabanza a Dios.
- El gozo. Es distinto a la alegría, no toma en cuenta las circunstancias, sentimos la presencia de Dios. Nehemías 8,10
- Orar en acuerdo. Mateo 18,19... La unión hace la fuerza.
- Atando al enemigo, Mateo 12,29 Se debe atar al enemigo para tomar el territorio.

Finalmente se describe la organización que presenta el “enemigo” y cómo establece sus diversas jerarquías, encargada cada cual de atacar y de afectar cada uno de los aspectos de la conducta de la persona. La responsabilidad del cristiano es saber identificar la acción del “enemigo” deduciéndola de lo que vive, experimenta y siente en relación consigo mismo así como con respecto al mundo y espacio físico y social en que vive. ¿Cómo actúa **La jerarquía de Satanás?**, ¿quienes la conforman y que es lo que provocan en las personas?

- *Satanás*. Es la cabeza del ejército de las tinieblas. Efesios 6,12. Su objetivo (Juan 10,10) es destruir, matar y destruir; y empieza por nuestros hogares.
- *Los principados*. Son príncipes de alto rango espiritual. Daniel 10,13... Son espíritus territoriales, están en todas partes, en todas las naciones; están en los aires. En cada país hay distintos principados, influenciados por prostitución, delincuencia, idolatría.
- *Las potestades*. Son fortalezas que se refieren a pecados específicos: la codicia, la homosexualidad, el miedo, la depresión, la brujería. Todo esto hay que echarlo fuera en el nombre de Jesús. Por ejemplo tenemos las capitales de pornografía, de juegos de azar, tenemos que quebrar en el nombre de Jesús. Por donde vamos el cristiano tiene que “cerrar” esos lugares en el nombre de Jesús.
- *Gobernadores*. Ejercen dominio sobre municipios, parlamento, casas presidenciales; sobre las autoridades. Por eso nuestro país no avanza, porque no han dispuesto que Dios gobierne. El líder sin Dios abre el camino al gobierno del enemigo...
- *Huestes de maldad*. Conjunto de soldados en campaña que impiden el desarrollo de la buena conducta...

Como parte de esta preparación para el rito central y en un sentido muy pedagógico que ilustra simbólicamente lo explicado un grupo de pastores hace una **Dramatización de la guerra espiritual** al mismo tiempo que invitan a las personas a participar de la “dinámica”; es un canto dramatizado en el que a medida que se va cantando se van simulando gestos y acciones de pelea, como si se estuviera protegiendo el cuerpo con un escudo y como si se estuviese atacando con una espada, dando saltos y gestos de triunfo, luego de asestar golpes de espada a invisibles atacantes.

En este punto del Encuentro uno de los asistentes, con gestos y palabras ansiosas, pide la palabra para dar un testimonio de lo que ha experimentado en ese momento... dice haber tenido una visión: “vi un panorama lindísimo, hermoso, con frutales, percibí un cielo azulito, hermoso... ¡Gracias Señor!.. Este es mi testimonio, hermanos”. Terminado el testimonio algunos gritan: “¿A quién la gloria?... ¡A Jesucristo!” responden todos... aplausos, “Aleluya”, “Gloria a Dios”... Inmediatamente el pastor quien está dando el tema da una interpretación y comentario del testimonio vertido. Dice: “Hermanos, gloria a Dios, ese es fruto abundante en las iglesias; es señal de lo que vamos ganando y conquistando en este Encuentro... El cielo azul significa que se ha disipado todo el cielo de la amenaza del enemigo... Gloria a Dios hermanos, viva Jesucristo...”

e) Santificación del hombre nuevo y llenura del Espíritu Santo.

Finalmente se anuncia que faltando muy poco para el gran momento en el que las personas habrán de santificarse por acción del Espíritu Santo, se explica en que consiste esa efusión espiritual y cómo afectara a cada uno. Qué efectos tendrá y se indica también que se deberá hacer para mantener viva la efusión espiritual.

Se recibirá al Espíritu, el “consolador”, el que llama a estar a su lado para ayudar a otros. El Espíritu enseña (Juan 14,26), Intercede por nosotros, Llama (Romanos 8,26; Hechos 13,2), Dirige, Da poder (Romanos 15,19).

El Espíritu Puede ser apagado (1 Tesalonicenses 5,19), Puede ser contristado (entristecido). Efesios 4,30 dice, *No entristezcan al Espíritu Santo, que Dios puso en ustedes como a su sello, marcándolos así para el día de la salvación*, Puede mentírsele (Hechos 5,3), Puede ser tentado (Hechos 5,9), Puede ser resistido (resistírsele), Puede ser insultado (Hebreos 3,29), Puede ser blasfemado (Mateo 12,31-32).

¿Cómo se puede reconocer al Espíritu de Dios? En primer lugar, por sus atributos: da vida (Job 33,4), Es eterno (Hebreos 9,14), Es omnipresente (Salmo 139,7-8), Es omnipotente (Lucas 1, 35). En segundo lugar, podemos reconocerlo por sus obras: es Creador (Génesis 1,2), Inspira (2 Pedro 1,20-21), Convince (Juan 16,7-8), Regenera (Juan 3,5-8), Resucita (Romanos 8,11), Bautiza (1 Corintios 12,13), Entra al cuerpo y Mora en nosotros en el momento en que uno cree en Jesús hijo de Dios, El nos ayuda en las oraciones, Sella (Efesios 5,8), Nos llama (Efesios 5,18 ; Juan 7,37), Da frutos (Gálatas 5, 16-23), Impele a testificar (Hechos 1,8).

Para recibir al Espíritu Santo también hay una vía bíblica que consiste en leer y estudiar los Hechos de los Apóstoles (8,14-17) (8,18-19) (10,44-46) (12,19) y 1 Corintios 14,18; en estos textos bíblicos se nos hablan de las lenguas y de las razones de por qué debemos hablarlas: para edificación espiritual, porque recuerda la morada interior del Espíritu Santo, para orar de acuerdo a la voluntad de Dios (Romanos 8,26-27), porque estimula nuestra fe (Juan 20), por ser un medio para mantenerse libre de conversaciones mundanas que contaminan, porque capacita para orar por lo desconocido, por cosas que han sucedido, porque produce un refrigerio espiritual (Isaías 28,11-12; 1 Corintios 14,15-17), para tener la lengua bajo control y usarla para cosas de bendición.

f) Bautizados en Espíritu Santo.

Finalizada la secuencia preparatoria anterior se da lugar de inmediato al rito del bautizo en el espíritu. Todos son conducidos al exterior con la recomendación de disponerse a tener un encuentro cercano con Jesucristo y que vayan abriéndose al Espíritu, recordando todo lo que se ha dicho en las conferencias de la mañana.

- Primero se forma un gran semicírculo, y con los ojos cerrados y los brazos en alto, empiezan a cantar y gestualizar una canción de invocación al Espíritu Santo y de rechazo al demonio.
- Luego se separan dos grandes grupos: los que ya hablan en lenguas y los que todavía no; los pastores insisten firmemente en esta distinción. A los que no hablan lenguas, una vez separados y colocados aparte, a un costado del grupo, se les alienta a que *adoren, alaben* y pidan las *bendiciones* del Espíritu Santo. El equipo de guías del Encuentro está alrededor de este grupo, rodeándolo caminando, con la Biblia en la mano, alentando, arengando y orando ellos mismos por los participantes.
- Luego se pide a este grupo (no hablan lenguas) que formen filas; se forman cinco filas largas de unas 10 personas. Frente a cada una de estas filas están situados los pastores y dos guías asistentes, esperando dar inicio al rito. Previamente, los guías y pastores, todos ellos, se han impuesto así mismos las manos, mutuamente y se han ungido las manos con una sustancia especial (aceites y perfumes), todos ellos prorrumpen en glosolalia que solo se detiene cuando empieza el rito.
- Los que si hablan en lenguas, agrupados a un costado, están cantando himnos, orando en lenguas por los que recién están pasando el rito; con los brazos en alto y agitándolos de un lado a otro cantan, lloran, saltan, gritan, unos ruedan por el jardín, otros empiezan a agitarse violentamente como si estuviesen “convulsionando”, en otro grupo los pastores, en voz muy alta, citan pasajes de la Biblia. Siguen cantando con los brazos en alto y con los ojos cerrados, pasando de un ritmo más intenso y dinámico a otro cada vez mas pausado. A medida que se hace más pausado este canto, se va sintiendo el creciente murmullo de los del otro grupo: hablan lenguas, oran, gimen, sollozan, piden en tono suplicante que venga el Espíritu a ellos. Exclaman ¡Aleluya! ¡Gloria a Dios! ¡Cristo es el Señor! Este clima de intensa emotividad grupal, con el canto pausado y los distintos modos de expresión, continúa durante unos 15 minutos.
- Los neófitos, que recién recibirán el bautizo en el Espíritu, empiezan uno a uno a desfilar dirigiéndose hacia uno de los pastores que lo aguarda para imponerle las manos. A medida que se van acercando al pastor, este va tocando la frente de cada uno y pronunciando una invocación al Espíritu para que descienda sobre el neófito y sean llenados de Él. Cuando esto hay diferentes tipos de reacciones entre las personas. La más común es dejarse caer de espaldas, como desmayadas, siendo recibidas por los asistentes de los pastores que están colocados detrás de la persona, depositándola muy suavemente sobre el césped. Tendida allí, la

persona simplemente yace con los ojos cerrados, otras además lloran, gimen, balbucean frases ininteligibles o hablan en lenguas.

- Sin embargo una gran cantidad de otros participantes, una vez yacentes en el césped, de pronto protagonizan un estado de trance manifestado en movimientos incontrolados de todo su cuerpo, agitándose como si estuviesen convulsionando, gritando fuertemente, llorando, hablando en lenguas, sacudiendo violentamente brazos y piernas y moviendo la cabeza de un lado a otro entre gritos, llantos y gemidos. Mientras esto ocurre, nadie asiste a estos participantes, se les deja solos, hasta que al cabo de varios minutos paulatinamente van recuperando su estado normal, quedando como exhaustos, laxos y tendidos sobre el césped, llorando, dejando discurrir lágrimas, moviendo suave y lentamente la cabeza de un lado a otro, con una expresión de relajamiento placentero pero derramando abundante llanto. Poco a poco se van incorporando, sentándose en el mismo sitio, mirando a todos lados como preguntándose qué es lo que ha sucedido, dirigiendo la mirada a otros participantes como esperando respuestas.
- En estos momentos de suma intensidad emocional, los guías asisten a quienes experimentaron el cuadro más dramático e intenso de estas manifestaciones y son ayudados a levantarse y a sentarse en sillas. Ubicados así, las personas que han pasado por esta experiencia mantienen una expresión sumamente apacible en sus rostros, con los rastros del llanto en sus ojos pero con expresiones de suma tranquilidad, como si se hubiesen despertado después de un prolongado sueño, con el cuerpo laxo, brazos caídos, gestos y movimientos displicentes; algunos con la mirada fija, como perdida, pensativos, suspirando.
- Los guías, que en ningún momento han dejado de orar y citar pasajes de la Biblia en voz alta, van caminando, orando y cantando entre quienes siguen aguardan su turno, alentándolos a que dispongan el corazón para recibir el Espíritu. Todo esto en el mismo ambiente de cantos, oraciones, gritos, glosolalia, exclamaciones de alabanza... diferentes niveles de intensidad. Unos suaves y ligeramente, otros de forma poco perceptible, y otros a viva voz. Todo el momento es extremadamente tenso, emotivo e intenso, lleno de manifestaciones diversas de emociones, gestos, movimientos de brazos en alto, murmullos, voces altas, cantos, lenguas, aplausos, gritos de aleluyas, gloria a Dios, llantos, gemidos, sollozos, súplicas a Dios.
- Mientras esto ocurre, los guías van caminando alrededor de todo el espacio en el que se encuentra el grupo realizando el rito, y van orando, sumamente concentrados, con la cabeza gacha, pero muy firmes y decididos en sus pasos y caminar; van haciendo gestos como de dar golpes de puño a invisibles objetos o personas, con bastante violencia y gesticulando y farfullando palabras ininteligibles. Se trata de las oraciones para alejar a los demonios y malos espíritus del lugar en el que se está produciendo el rito.

- El rito concluye cuando el último de los participantes ha recibido la imposición de manos por el pastor. Luego todos vuelven a formar un gran círculo, sentados en el jardín para escuchar al pastor que explica cómo el Espíritu Santo se ha hecho presente, “tocando” a cada uno de los participantes, limpiándolos del pecado y entrando en comunión con cada uno. Luego cita los pasajes de Hechos de los Apóstoles en el NT, en donde se relata el episodio de Pentecostés vivido por los apóstoles y lo compara con lo acabado de realizarse.
- Por ser este como el “nuevo nacimiento” de los participantes, con un cuerpo nuevo, con un espíritu nuevo y con un alma limpia, se anuncia que están todos de fiesta y que se recibirá un obsequio, como en un cumpleaños, como en un nacimiento... Ya se es una persona diferente; se es un “Hombre Nuevo”.

9.2 TRANSFORMACION ESPIRITUAL: INTERPRETANDO DESDE LA ANTROPOLOGIA EL PROCESO RITUAL DEL CAMBIO PENTECOSTAL.

El del rito es uno de los más vastos, complejos y ricos campos de estudios y de análisis que se haya desarrollado en antropología desde los comienzos de nuestra disciplina. Como ocurre con algunos de los principales campos antropológicos, el del ritual es un tema más bien heurístico, es decir que se le estudia en relación y en el contexto de otros temas o aspectos de la vida social y cultural. En este estudio, más que la teoría en sí del ritual nos ha interesado ver como es el medio donde se opera la transformación y cambio de “naturaleza” del pentecostal, haciéndose una persona espiritualizada, cualitativa y radicalmente distinta de lo que fue su condición inicial. Por eso el hilo conductor de las descripciones rituales que hemos desarrollado es *la transformación espiritual del pentecostal*. Nos interesa este importante proceso que se produce en el marco de todos los ritos observados porque representa parte del fundamento constitutivo de la cultura pentecostal; una cultura duradera que permanece “incrustada” en algunos sectores populares peruanos como parte de su diversidad y determinando estilos de vida, formas de ver la vida y el mundo. En este sentido nos basta con la importancia que Geertz le atribuye al rito en relación con el contenido simbólico de una cultura. Ya vimos como para este antropólogo la religión es un sistema de símbolos y de significados que sirven para construir una visión del mundo; es decir, una visión, forma de ver o perspectiva religiosa del mundo. Como todo sistema cultural, la religión proporciona una manera de ver, de entender y de organizar la realidad del mundo para encajar y situarse en él, convertido en un cosmos que, en el marco de los símbolos religiosos, le da sentido a las cosas, explicándolas, aceptándolas, asumiéndolas y organizando la vida de las personas en función de dichos cosmos y símbolos. La

“perspectiva religiosa”²³⁴ se genera y mantiene, dice Geertz (cit. por Marzal 1977: 82), “en la actividad ritual”:

“A través del ritual (es decir de la conducta cosagrada) es cómo, de alguna manera, se genera la convicción de que las concepciones religiosas son verídicas y las directrices religiosas son sólidas. En la actividad ritual (aunque esta sea apenas más que la recitación de un mito, la consulta de un oráculo o la decoración de una tumba) es donde las actitudes y las motivaciones que los símbolos sagrados inducen en el hombre y las concepciones globales del sentido de la existencia humana, se encuentran y se refuerzan mutuamente. En la actividad ritual el mundo que vivimos y el mundo que imaginamos se fusionan bajo un singular juego de formas simbólicas, vienen a ser el mismo mundo... Cualquiera que sea el papel que la intervención divina pueda o no pueda jugar en la formación de la fe (y no es asunto del científico social pronunciarse sobre esta materia a favor o en contra), es en el contexto de estos actos concretos de conducta religiosa, donde emerge en el plano humano, primariamente al menos, la convicción religiosa” (Geertz, citado por Marzal, Loc. Cit.).

Junto con esta importante caracterización del rito como un soporte de la visión del mundo sobre cuya base y principios se construyen modelos de vida social y cultural, debemos suscribir además, la afirmación complementaria de Geertz y reseñado por Marzal acerca de que

“para el científico social lo importante es que la fe se conserva por el rito, como ocurre con cualquier otra relación personal o social, por ejemplo la amistad, que no puede conservarse a la larga, si no se actualiza periódicamente con actos o gestos de amistad. Por eso los ritos no son solo modelos de lo que se cree, como la recitación del credo para un católico, sino también modelos para creerlo, pues las ceremonias religiosas son para quienes las realizan, interpretaciones, materializaciones o realizaciones de la religión... En esos dramas plásticos los hombres tocan su fe, en la medida en la que aquellos la retratan (1965:214). Y no se debe confundir la vivencia ritual de la fe, que sólo puede darse en el rito, con la consecuencia de la fe, que se manifiesta sobre todo en el comportamiento ético exigido por la fe” (Marzal 1977: 524-525).

Sin duda son muchos y muy complejos los rituales que marcan el proceso de la transformación espiritual de los pentecostales y lo que, en efecto, vemos en todos ellos es lo que justamente destaca Geertz como aspectos universales de la actividad ritual en sus dimensiones simbólicas. Hay un intenso y profuso despliegue de textos bíblicos, discursos moralizadores, fórmulas y oraciones y demás contenidos doctrinales que, según lo descrito, constituyen fuentes de verdad y realidad absoluta, incuestionable e indispensable para el cambio espiritual de las personas. En estos rituales no se desarrolla ese discurso porque se cree en él, sino por que existe la certeza de su realidad, tanto entre los pastores pentecostales como entre los participantes. En la medida en que, cómo hemos mostrado en lo que va de esta investigación, la vida pentecostal esta ligada y sostenida en una estructura de organizaciones y prácticas “envolventes” de casi todo el tiempo cotidiano de las personas, podemos deducir que gran parte de ese mundo religioso se

²³⁴ Cit. por Marzal, Manuel, “La imagen de Dios en un pueblo sur-andino peruano”, en: Estudios sobre religión campesina, Fondo Editorial PUCP, Lima 1977.

sostiene, no tanto por las creencias, que son muchas, sino por la intensa y profusa actividad ritual en la que, como señala Geertz, esas creencias pentecostales son vividas, permanentemente actualizadas y sentidas como realidades y certezas absolutas. La estrecha relación entre los sistemas de creencias pentecostales, las rígidas normas éticas de carácter puritano que plantea a sus seguidores y la prolífica ritualidad a que están obligados de participar, puede ser interpretada como la base de un sistema de elementos sociales y religiosos de carácter muy sólido, permanente y duradero, para quienes lo asumen, que se constituye como un sistema cultural en sí mismo.

En el Encuentro, expresado en todas las ritualidades descritas en este capítulo, hemos podido percibir la estructura ideal y universal de los ritos de transición, concomitante con las diversas transiciones en la vida humana y social; es toda una prolongada etapa y situación de *liminalidad* en la que los neofitos pentecostales se someten a una serie de procesos simbólicos que los van haciendo pasar por sucesivas “muertes” y “resurrecciones”. El participante ingresa al proceso como un “hombre viejo” y sale de él convertido en un “hombre nuevo”. Como hombre “viejo” dejó atrás las “impurezas”, las “heridas” que el pecado ocasionó en sus vidas, en sus personas y en sus cuerpos. Como hombres “nuevos” exhiben ahora cuerpos, personas y almas “puras”, “limpias”, “sanadas”, libres del pecado e iniquidad. Se marca fuertemente un antes y un después en las biografías personales de los participantes cuyo punto de inflexión será la experiencia emocional, espiritual y muy intensa del bautizo en el Espíritu en la que personas, cuerpo y alma son “divinizados”, expresándose de ese modo la nueva naturaleza espiritual adquirida por el pentecostal. Insistimos en la importancia de ver los correlatos simbólicos, conductuales, ceremoniales y sociales que esto tiene en la edificación, consolidación y permanencia de la *cultura pentecostal*.

De acuerdo con lo que hemos planteado en nuestro estudio, el proceso de transformación pentecostal se funda en la modificación de las nociones fundamentales sobre sí mismos, en cuanto a persona, cuerpo y espíritu, desde las cuales los pentecostales construyen sus mundos sociales, sus formas de pertenencia social, de relacionarse con los demás y de percibir la realidad. Los sistemas simbólicos pentecostales actúan sobre dichas nociones esenciales dotándolas de nuevos significados religiosos con los que reconstituir sus vínculos sociales e interpersonales. La re-construcción de tales nociones de cuerpo y persona, no son privativas de la religión, sino parte de los universales procesos de construcción de las identidades y de las formas de pertenencia a la sociedad. Los seres humanos no existimos ni pertenecemos en abstracto a la sociedad, lo hacemos, en tanto individuos, a través de ciertos vínculos, grupos, u otros hechos que nos ayuda a sostener el mundo social; es decir, a través de “soportes” sociales que nos vinculan, nos sujetan y nos “anclan” a la sociedad (Martuccelli 2007:39-42)²³⁵.

²³⁵ Martuccelli menciona que “la primera dificultad que tiene todo individuo... (es) cómo puede sostenerse frente al mundo”. “Sujeto”, dice, “es aquel que soporta el mundo”. Los individuos no existimos “sin un conjunto muy importante de soportes” (opus cit. p.39-40).

Los conceptos y nociones de cuerpo y persona tienen un papel muy importante en la manera en que los individuos construyen, seleccionan y utilizan los diversos soportes sociales. La experiencia de los pentecostales es la de un conjunto de individuos que han experimentado una fragmentación, deterioro, debilitamiento y deslegitimación de sus principales soportes sociales (la familia, la sexualidad, el trabajo, las relaciones conyugales, entre otras). Son un conjunto de soportes en los que las nociones de cuerpo y persona desempeñan un papel crucial dotándoles del sentido social que los convierte justamente en sus soportes legítimos.

Postulamos que el pentecostalismo, lo mismo que cualquier otra religión, proporciona significados religiosos específicos a los soportes sociales que definen a las personas en su mundo social. Es decir, las creencias, prácticas y doctrinas pentecostales están orientadas a establecer fuertes y duraderos vínculos sociales con los sectores a que pertenecen. No se trata únicamente de símbolos, relaciones e identidades religiosas, son, además, símbolos de un renovado modo de pertenencia social y cultural más amplia.

Durante el proceso ritual del Encuentro las personas han procesado e internalizado las nociones fundamentales sobre las que habrán de actuar los principios doctrinales pentecostales, en la perspectiva de lograr la redefinición de las concepciones de persona. Dichas nociones fundamentales son: **“hombre viejo”, “pecado”, “desobediencia”, “idolatría”, “mal”, “Satanás”, “arrepentimiento”, “confesión”, “gracia de Dios”, “predicar la Palabra”, “necesidad de conversión”, “salvación”, “bendiciones”, “libertinaje sexual”, “matrimonio eterno”, “naturaleza humana”, “sanidad interior”, “cuerpo”, “alma”, “espíritu”, “heridas”, “disposición de corazón”,** entre otras.

El propósito fue el de provocar entre los participantes una más estrecha y real asociación de sus experiencias de vida con esas nociones fundamentales. Dichas nociones simbolizan estados y modos de ser personales con los cuales habrá de identificar la propia experiencia personal. No fue solo la invitación o recomendación para que relacionen introspectivamente sus vidas con los temas del Encuentro. Se instruyó de manera muy cuidadosa y detallada en los pasos a seguir para hacer real esa asociación.

9.2.1 El bautizo en el Espíritu desde el cuerpo, las emociones y la antropología.

El fenómeno del bautismo en el Espíritu ha sido interpretado principalmente en perspectivas teológicas, doctrinales, fenomenológicas, pastorales, entre otras, y bastante menos en perspectivas científicas. La razón fundamental es la naturaleza tan subjetiva y psicoespiritual del fenómeno que lo hace poco aprehensible desde los métodos de las ciencias sociales y, por ende, poco “atractivo” como objeto de estudio. Debe considerarse, además, la lógica y racionalidad subyacentes a la construcción de un objeto de estudio; es decir, debe tener siempre sentido, formar parte de una realidad mayor de la que adquiere su significado y en la que tiene algún rol, función o razón que lo explique. Los hechos sociales se explican por otros hechos sociales, plantea Durkheim de modo axiomático. Sin embargo, por Mauss, sabemos que los

hechos sociales pueden ser “totales”, con lo que se abre la posibilidad de verlos como multidimensionales y con elementos de una naturaleza *distinta* pero que forman parte del complejo mundo sociocultural. Geertz “materializa” esta forma de entender lo social en su perspectiva interpretativa dando oportunidad a que lo social se exprese en sus diversos modos de ser en la realidad. Interpretar y comprender adquieren un carácter explicativo, no exactamente en el sentido durkheimniano, sino en el de establecer relaciones, asociar significados, descubrir y describir sentidos de modo que aquello que aparece como “exótico”, “raro”, “incomprensible”, pueda ser dotado de significación social y cultural.

En esto consiste el intento de “explicar” un fenómeno como el bautismo en el Espíritu, aparentemente “recluido” o “confinado” al ámbito de la más inaccesible dimensión subjetiva, emocional y psicológica de la experiencia humana; visible solo por sus efectos más “dramáticos” y que suele asociarse con estados psíquicos vinculados a la dimensión religiosa.

Si todo cuanto acontece en la realidad social y humana es parte de ella y se encuentra relacionada con ella, entonces, debe estar articulado como parte de un conjunto de otros fenómenos sociales en cuyo contexto cumple algún tipo de función que le da sentido. Tal es el problema que plantea el fenómeno del “bautismo en el Espíritu” y los fenómenos “místicos” con los que normalmente se asocia. ¿Cómo entenderlos sociológicamente? ¿Cómo explicarlos en sentido cultural? ¿Cómo ir más allá de las dimensiones subjetivas y psicoespirituales para darles un sentido sociocultural? ¿Qué relación tienen los fenómenos místicos con las categorías y dimensiones sociales de las personas que lo experimentan? ¿Por qué determinados tipos de personas y de ciertos grupos sociales son proclives a experimentarlos? Estas son cuestiones fundamentales de una antropología de los fenómenos místicos de la que pretendemos establecer tan solo algunos esbozos en esta parte de la tesis. Tan solo este hubiese sido el tema central de nuestra investigación. Sin embargo su producción, experiencia y continuidad a lo largo de prácticamente toda la vida de los pentecostales, hacen de la mística pentecostal y sus manifestaciones un conjunto de fenómenos de necesaria exploración antropológica para ver el rol que tienen en el proceso de construcción de la cultura pentecostal.

La manifestación de los fenómenos místicos entre los pentecostales es uno de los rasgos más distintivos que determina su condición de cristiano convertido. En general parece constituir un rasgo sociológico de identificación e identidad pentecostal. Para la mayoría de pentecostales el hecho de ser sujetos de expresiones de fenómenos “espirituales” constituye el signo distintivo de la estrecha relación iniciada con Dios y su Espíritu Santo. Esto significa que los pentecostales aspiran a experimentar esos fenómenos que serán una especie de “sello” del Espíritu Santo en sus personas. Glosolalia o don de lenguas, don de visiones, don de profecía, don de sanación, son algunas de las manifestaciones espirituales más frecuentes que marcan la distinción del cristiano pentecostal de otros cristianos como los católicos. Generalmente se producen después de un tiempo de participación en la dinámica del grupo o iglesia

pentecostal. No surgen de manera espontánea o inesperada en la vida del pentecostal; son el resultado de un complejo proceso de integración, participación, aprendizaje e instrucción doctrinal que culmina en una ceremonia ritual de suma importancia para los pentecostales llamada el “bautizo en el Espíritu”. El bautizo en el Espíritu marca un antes y un después en la experiencia cristiana del pentecostal y es el contexto ritual y psicoespiritual específico de producción de los fenómenos místicos.

En la línea de esta investigación un rasgo significativo del bautismo en el Espíritu es, sin duda, su impacto y relación con el cuerpo. Si bien es una experiencia emocional, subjetiva, no racional que, como vemos, tiene dimensiones sociales y, además, un impacto en el modo en que las personas establecen su relación con el mundo social, el bautismo en el Espíritu se vive y experimenta a través del cuerpo. Este es la mediación entre la efusión del Espíritu y la persona. En un intento por verbalizar una experiencia esencialmente subjetiva y emocional, las personas hacen una casi inmediata referencia a sensaciones corporales así como a determinadas partes del cuerpo, en clara alusión a que la experiencia espiritual viene acompañada de un contacto físico corporal.

Para entender fenómenos como los que se producen en el marco del pentecostalismo debemos reconsiderar la centralidad del cuerpo como foco de atención de las ciencias sociales, como lo hemos propuesto en esta investigación y como los diversos autores reseñados en nuestro marco teórico nos lo recuerdan. Así, por ejemplo, debemos esperar como sugiere Ferrándiz (2011) que muchos aspectos de la vida social humana estén muy “somatizados” a causa de la creciente “actividad política y cultural sobre el cuerpo”, especialmente en el marco de las modernas sociedades de las últimas décadas. Citando a Bryan Turner, Ferrándiz enfatiza, además, que es desde el cuerpo desde donde se puede tener una perspectiva crítica de lo que ocurre política y socio culturalmente en la actualidad (p. 134). Uno de los aspectos de la vida social de los pentecostales tras su conversión es la adquisición de una condición “mística”, que ellos llaman espiritual. Por tal condición debemos entender la capacidad de producir y/o experimentar fenómenos psicoespirituales, subjetivos, emocionales que se convierten en uno de los principales soportes para la reinserción social, cultural y religiosa de los pentecostales en condiciones como las que hemos descrito en esta tesis. Esa “somatización” a la que se hace referencia la podemos ver reflejada en el modo en que se asocian de modo estrecho las condiciones subjetivas de los fenómenos “místicos” con algunas de las dimensiones corporales en el marco de la vida social de los pentecostales.

Desde el punto de vista metodológico, esta centralidad que se le da al cuerpo exige una adecuación de los procedimientos de investigación de modo que se pueda hacer del cuerpo un campo de observación, análisis e interpretación o, como dice Ferrándiz, “¿Cómo utilizar el cuerpo como instrumento metodológico?” (loc.cit). La cuestión en juego aquí es la de cómo identificar formas de *corporalidad* o *corporeidad* diferentes a las que se dan en el curso de la vida cotidiana. La corporalidad, recordemos, es la dimensión socialmente práctica y activa del cuerpo, sobre la que recae el foco metodológico de atención,

más que sobre el cuerpo en sí mismo. Como dice Ferrándiz, las formas de corporalidad se encuentran “ancladas en contextos históricos” y sociales determinados. Así, podemos decir que las corporalidades ligadas al Espíritu santo entre los pentecostales, no solo estarán ligadas a los contextos sociales e históricos de su producción sino que estarán interligadas con otras formas de corporalidad más “comunes” y corrientes. Esto es, que los pentecostales que adquieren la condición espiritual que los convierten en “cristianos” mediante el bautizo en el Espíritu, hacen uso, en su vida cotidiana, de ciertos aspectos de esa nueva corporalidad adquirida. Esto significa que en sus diversos modos de interacción social y de relaciones interpersonales, utilizaran algunos rasgos de esa especial condición espiritual adquirida.

El conjunto de fenómenos asociados al bautismo en el Espíritu y este mismo constituyen un reto metodológico para la investigación antropológica; culturalmente se corresponden con los fenómenos de la posesión espiritual que han sido estudiados por algunos antropólogos. El propio Ferrándiz investigó cultos de trance en Venezuela utilizando para ello el recurso de la filmación para un análisis detallado de los cambios corporales producidos en estado de trance. Por las condiciones de dificultad de nuestro estudio no pudimos emplear ni fotografías ni mucho menos filmaciones para cotejar nuestras observaciones. Sin embargo utilizamos como principal herramienta el relato, el testimonio, la historia de vida. En ellas recogimos los elementos que evidencian la manera en que los pentecostales perciben en ellos mismos los cambios en su corporalidad. Ferrándiz propone un método muy interesante para este tipo de estudios, pero al que solo nos hemos aproximado parcialmente en esta investigación. Él construye lo que denomina “historias de cuerpo” o “itinerarios corporales” que, bien elaboradas, constituyen verdaderas historias de vida de lo que acontece con el “cuerpo” durante los estados de trance. En nuestra investigación hemos recogido amplias historias de vida, si bien no específicamente sobre trayectorias corporales seguidas, pero si abiertas al registro de sucesos, experiencias y procesos ligados a la corporalidad de los pentecostales. En tal sentido, disponemos de una base de información que nos permite reconstruir “lo que le ha pasado al cuerpo... durante un periodo determinado de tiempo” (Ferrándiz, op. Cit. p.136), esto es, específicamente durante las experiencias vividas en el bautismo en el Espíritu, pero también de otras experiencias corporales, antes y después del bautismo espiritual. Pero esa reconstrucción siempre será solo parcial y limitada a las evocaciones de la experiencia por los pentecostales; “son memorias cuyo referente básico son el cuerpo y los sentidos” (loc.cit.), tal como veremos más adelante.

Pero también hay otro reto metodológico que afrontar cuando se estudian los aspectos de la corporalidad y es el relativo a la propia corporalidad el investigador (Ferrándiz, op. Cit. p. 143). En nuestro caso el reto fue mayor dada nuestra participación en los eventos observados. No siendo yo de condición cristiana pentecostal sino católica y estando allí con permiso de los pastores evangélicos, “sentía”, en ocasiones, como si las miradas estuviesen puestas en mi persona, evaluando mi comportamiento, interior como externo y corporal. Sin embargo, habiendo asumido desde un principio las características “visibles”

de la mayoría de personas, en cuanto a vestimentas, posturas, gestos, entre otros, fui “convirtiéndome” en un neófito más. Una dificultad en el proceso de observación de los rituales fue tener que seguir las indicaciones de los pastores, manteniendo fija la mirada, una sola postura, la cabeza inclinada, los ojos cerrados, entre muchas otras que impedían mi conexión visual con lo producido, debiendo deducirlo de lo que escuchaba y sentía, corroborándolo después con las demás personas, preguntándoles acerca de lo que habían sentido y experimentado en sus cuerpos. Inclusive, en algunos momentos, en el contexto de la muy profunda dinámica emocional y grupal llegué a experimentar algunas sensaciones que luego compare con las de otros participantes y que parecen ser típicas de la experiencia espiritual. Sin embargo, mis “experiencias” personales, aunque parte de lo que relatan los pentecostales, son pequeñas en relación con las que refieren en sus historias de vida. “Pequeñas”, “sencillas” pero de suma importancia para entender la vivencia del pentecostal.

Lo significativo desde el punto de vista antropológico es no es que en esta experiencia espiritual se tenga sensaciones corporales en sí mismas, estas no revisten mayor significación como tales. Lo que les da significación sociocultural es que constituyen una parte de la experiencia desde la cual el propio cuerpo contribuye a su re significación entre los pentecostales. Las categorías culturales de referencia al cuerpo empezaran, a partir de esta experiencia espiritual, un proceso de modificación que, en realidad ya se había iniciado a lo largo del proceso de transformación y conversión pentecostal, pero que en esta experiencia, vivida ritualmente, adquirirá su plenitud simbólica como representación de la unión con el Espíritu. Ese cambio que los pentecostales dicen haber realizado inmediatamente después de producida la experiencia, en relación con sus actitudes frente a la sociedad y las demás personas, es una primera verbalización e intento de explicar para sí mismos un cambio que tiene sus raíces en las modificaciones de sus nociones de persona, cuerpo y alma.

Veamos a continuación algunos aspectos de lo que fue esta parte de nuestra investigación en la que abrimos el camino para una comprensión antropológica de la subjetividad pentecostal. Así, los rasgos más destacados que surgen ante la observación empírica del bautizo en el Espíritu son los siguientes:

a) Experiencia personal pero colectiva.

La primera y más importante impresión que tienen los pentecostales del Bautismo en el Espíritu es que se trata de una experiencia única y extraordinaria. Es una experiencia que viene de Dios pero a la que se puede aspirar, se puede desear, pedir, esperar, pues se trata de un acto de fe; es decir, es como la respuesta de Dios a quien establece una relación de fe con El.

“La fe en el Espíritu Santo es algo que viene de Dios, fue una promesa de Cristo, ¿no?, cuando Cristo dijo, después que yo me vaya les mandaré al consolador y el les enseñara, les guiara, les hará

ver todas las cosas. Yo sabía esa cita bíblica y en mi memoria lo recitaba...y me decía ¿Qué es de cierto que si yo estoy lleno del Espíritu Santo? Y empecé a anhelar, Espíritu Santo quiero que tu toques mi vida. Y un día hubo una conferencia con los hermanos Hunter... de los EE.UU.... y fuiamos al Campo de Marte y había sanidades y milagros... Yo, realmente, esa vez pude recién ver con mis ojos milagros y señales, sanidades, brazos se estiraban, ciegos miraban sus ojos, mudos hablaban, entonces... Señor ¿Qué es esto?... yo quiero operarme en eso, quiero que tú me uses en eso... Al final el conferencista dice, ¿Quiénes todavía no tienen el Bautizo en el Espíritu Santo, pero tienen el deseo? Pasamos muchos adelante y él, en el lugar, me ministró y nosotros... Espíritu Santo, ¡ven! ¡aquí estoy, toma mi vida!, le pedíamos...”. (Pastor Carlos – CAMRAV).

Como se puede apreciar en el testimonio anterior, una característica importante de este acontecimiento espiritual es que suele producirse en un evento “colectivo”, en este caso masivo, pero también puede producirse en un culto o predicación con alta concentración de personas en estado de profunda sensibilización emocional y religiosa. La persona del predicador, figura central del evento, es considerada como poseedora de una extraordinaria capacidad espiritual, capaz de transmitir la experiencia, de invitar a la misma y de ser una especie de mediador entre la persona y Dios.

“Fui tocado por Dios en un evento que hizo el pastor Marcelino Salazar y eso me pareció sobrenatural y no podía creer lo que estaba sintiendo... el pastor Marcelino pasó cerca del estrado donde yo estaba parado y comenzó a orar... ahí empezó todo...!” (Pastor Enrique – CAMRAV).

“Mi primer encuentro [con el Espíritu] fue cuando ya estaba aquí en Ríos con los hermanos, y un pastor, recuerdo que nos visitó en la iglesia un misionero de Guatemala y él nos habló las cosas más profundas. Entonces es allí donde yo empecé a experimentar...” (Hermana Mina – CAMRAV).

“...estábamos en un ayuno aquí en la iglesia, orábamos y justo en esos tres días de ayuno, en el último que tuvimos todos aquí, ese día en toda la oración, allí fue donde yo sentí el llamado del Espíritu. Era el año 95, allí fue donde yo recibí el Espíritu Santo, un recuerdo maravilloso para mí”. (Hermana Janet – CAMRAV).

Lo peculiar de estos casos es que se trata de personas que han experimentado el Bautizo en el Espíritu en el marco de un proceso de conversión o de consolidación de la misma. Es decir personas que no eran evangélicas y que empiezan su trayectoria pentecostal con la llegada a una iglesia. Sin embargo, también hay casos en los que la persona ha nacido, crecido y socializado en el seno de una familia pentecostal por varias generaciones y busca, pide y experimenta el Bautismo en el Espíritu. Como veremos más adelante, estas situaciones difieren de las demás en la intensidad emocional con que se viven; son igualmente experimentadas como manifestaciones espirituales pero son vividas con mucho menos dramatismo que las demás personas en proceso de conversión. El siguiente testimonio ilustra estos casos:

“Bueno, eso [el bautizo en el Espíritu] fue lo que marco mi vida. Mis padres ya lo tenían desde que vivían en Ancash y ellos ya nos habían enseñado, y nos habían hablado tanto de esto, que entonces yo lo anhelaba, yo lo anhelaba esto, lo deseaba mucho, quería y yo decía: yo quiero tener esto,

Señor, yo quiero experimentar esto que está en la Biblia, que mis padres lo tienen, yo lo quiero recibir... Entonces vino un hermano colombiano a la iglesia, era un pastor que oraba mucho, era un hombre de Dios... Entonces él estuvo dándonos enseñanzas y me acuerdo que ese día nos enseñaba sobre el Espíritu Santo y él nos dijo: si Uds. creen, si tienen fe, entonces vamos a pedir al Espíritu Santo que él nos toque...” (Hermana Ruth – CAMRAV).

b) Experiencia extraordinaria, única e indescriptible.

Pero quizás el rasgo más distintivo de esta experiencia del Bautismo en el Espíritu sea su interpretación por los pentecostales como una experiencia auténticamente sagrada, divina. Nosotros diremos, desde la antropología de la religión, que se trata de una *experiencia religiosa*, tal como se entiende la experiencia subjetiva que es vivida intensamente por la persona como de contacto directo con lo sagrado. En todo sistema religioso existe una dimensión de este tipo, pero no en todas las religiones tiene la misma característica. Se refiere a que en toda religión la persona debe poder justificar su fe, su creencia, su devoción; justificación que se basa en la convicción de haber experimentado en algún momento de su vida aquello en lo que se cree. La convicción religiosa legitima las creencias en determinada realidad sagrada; se cree no porque se le haya enseñado a creer en la realidad sagrada sino porque se la ha experimentado. Esta experimentación puede ser de diferentes tipos. Se puede experimentar a la realidad sagrada después de un proceso de aprendizaje intelectual, luego del cual la persona llega a la convicción de que, efectivamente, aquella realidad existe, que es “realmente real”. A la misma convicción se puede llegar, sin embargo, por medios menos racionales e intelectuales y más vivenciales y no racionales, como en el caso del Bautizo en el Espíritu; o puede llegarse a esa misma convicción de un modo menos intelectual, menos vivencial y si más intensa y dramáticamente emocional y hasta irracional, como es el caso de una radical conversión religiosa. La experiencia del Bautizo en el Espíritu, tal como la hemos observado en esta investigación, posee elementos de estas dos últimas modalidades, es decir, es más irracional que racional, es más vivencial y emocional que intelectual y tiene, además, un muy profundo sentido emocional que es interpretado como de comunión y de experiencia vivencial con lo sagrado que es de carácter extraordinario, único y hasta irrepetible en la biografía personal.

“Fue una experiencia maravillosa que nunca olvidaré” (EP1, varón, 49años)

“Si, fue una experiencia inexplicable, muy bonito...” (EP3, mujer, 30 años)

“Fue muy bello sobrenatural, esa experiencia es algo inexplicable... Ese sello quedo en mi para siempre y nadie me lo puede quitar” (EP4, Mujer, 48 años)

“...nunca me había pasado lo que sentí...” (EP12, mujer, 37 años)

“...recibí con agrado me experiencia... fue grande... es una cosa inexplicable” (EP15, mujer 52 años)

“...fue algo maravilloso, no hay maneras de cómo explicar, como una novia cuando quiere casarse...” (EP16, mujer 54 años).

“...muy hermosa...” (EP18, mujer 58 años)

“Fue lo más hermoso que me paso, fue algo sobrenatural...” (EP25, mujer 23 años)

Pero uno de los rasgos más distintivos de esta experiencia es que ese carácter extraordinario marca sociológicamente un antes y un después en la vida social del pentecostal. Además de las dimensiones psicoespirituales que afectan profundamente la subjetividad y mundo interior de las personas, la experiencia mística del bautismo en el Espíritu es la “marca”, la “señal”, el símbolo de una condición que transforma cualitativamente de modo radical la vida de las personas. Es un elemento fundamental en la re-construcción de las demás vinculaciones que la persona tiene con el mundo social al que pertenece. La persona que la vive ya no es la misma de antes; el impacto no es solo emocional, espiritual, religioso, sino social y cultural. La propia persona construirá una interpretación de su nueva condición por la que se diferenciará del conjunto social y cultural al que pertenece. Dicha interpretación no es individual ni personal, es construida desde los sistemas de creencias compartidos en el grupo y en el grupo mismo.

“...el Espíritu Santo cambio mi vida. Me sentí otra persona transformada por el Señor...” (EP14, mujer 68 años)

“Mi cambio fue radical, a los pocos días de haberme entregado a Cristo y de recibir su Espíritu, ya predicaba en las calles, en los micros, donde sea... quería que todos sintieran y supieran lo que yo había sentido... fui a las cárceles a predicar que Cristo nos puede cambiar” (Pastor José – CAMRAV)

“Tú vas a clamar por tu Nación, por tu ciudad, por tu familia, por tu barrio. El verdadero intercesor toma la necesidad de su hermano y la siente como suya. Tu oración va a producir cambios en la persona, en los otros”. [Mateo 9,36 y Marcos 8,2] (alocución durante el Encuentro).

“Ahora esto (el Espíritu) nadie lo tiene así nomás, sino los que se abren en su corazón al Santo Espíritu de Dios. El Espíritu Santo es intercesor... Miren hermanos como esta nuestra Nación, sin esperanza, pero llegará el momento en que Dios la levantara; tenemos que interceder por nuestra Nación” (alocución durante el Encuentro).

“Recibí el Espíritu y el Señor me habló, me dijo, Rut, tú tienes que quedarte aquí, ellos te necesitan... Y me quedé a enseñar las cosas de Dios en los lugares más pobres, en los Asentamientos Humanos de aquí [San Juan de Luriganchó]” (Pastora Rut – CAMRAV).

Como se puede apreciar hay, en efecto, un profundo impacto interior en la persona con la experiencia del bautismo en el Espíritu, sin embargo ella no se agota en esa dimensión espiritual que tanto subyuga a quien la vive. Mas al lado de ese impacto profundo hay una reformulación del modo de ver, percibir y relacionarse con el mundo social de pertenencia. El testimonio de la pastora Rut era que ella quería desarrollarse profesionalmente y en su confesión evangélica pero en otros lugares, “más amplios”, en otras

iglesias “más grandes”, en donde pudiera desarrollar más ampliamente su extensa y profunda formación bíblica recibida. Sin embargo, después de su experiencia espiritual, Dios mismo le habló y le dijo que permaneciese en su lugar. Desde luego son muchas las formas de “cristalización” social del bautismo en el Espíritu, pero todas ellas reflejan un aspecto sociológico de un fenómeno que afecta profundamente las bases de constitución de la persona, según estamos planteando en la tesis. La experiencia espiritual tiene repercusión en el cuerpo, en su noción y forma de ser percibido y desde allí opera replanteando los modos de vinculación con el mundo social.

La experiencia espiritual entre los carismáticos católicos.

Los carismáticos católicos no son evangélicos y aunque basan su espiritualidad carismática en los mismos principios doctrinales que los pentecostales, no emplean la expresión “*bautizo en el Espíritu*” para referirse a la misma experiencia, sino más bien se refieren a ella como la del “*descanso en el Espíritu*”. Esta es una forma de diferenciarse de los evangélicos. Sin embargo, más allá de estas formalidades más institucionales, determinadas por la enseñanza católica, no hay diferencias fundamentales entre la forma en que es percibida por unos y otros. Todos coinciden en que se trata de una experiencia extraordinaria y única en sus vidas y que es manifestación del poder divino. Así, los carismáticos encuestados dijeron que:

“Es difícil explicarlo con palabras...” (EC1, mujer 47 años)

“Fue algo maravilloso, inolvidable...” (EC12, mujer 51 años)

“Esta experiencia es algo sobrenatural... solo te lo puede dar el espíritu de Dios” (EC13, mujer 30 años).

“yo recibí el Espíritu cuando fui bautizada, y en una jornada cuando nos dio el descanso” (EC19, mujer 60 años).

“...fue una experiencia muy positiva para mi persona y sentí que el Espíritu del Señor vino sobre mi persona” (EC23, varón 61 años).

“La experiencia fue como algo inexplicable...” (EC27, mujer 50 años).

“Fue algo muy maravilloso porque en ese momento sentí la presencia de Dios” (EC28, mujer 51 años).

Una misma percepción, por parte de evangélicos y católicos, de una experiencia espiritual que será fundamental en el proceso de transformación religiosa de las personas y que es vivida por estas como “trascendental” por ser una manifestación del Espíritu Santo. Dos aspectos de suma importancia para nuestra investigación están referidos al impacto de esta experiencia en las dimensiones emocionales y corporales de la persona.

c) Experiencia emocional intensa y profunda (no racional).

Lo que más se destaca en los relatos de nuestros informantes acerca de la experiencia del Bautizo en el Espíritu, además del carácter extraordinario que tiene en sus vidas, es su *contenido emocional*. La causa de que sea sumamente difícil para quienes han vivido la experiencia verbalizarla y expresarla oralmente, radica en que se trata de una experiencia no racional. Emociones y sentimientos surgidos de manera muy intensa sirven de marco al conjunto de fenómenos que se producen durante la experiencia del bautizo en el Espíritu.

“...todo mi corazón era de entrega al Señor y el Señor, como que el Señor me consolaba en ese momento, me decía, hijo, yo estoy contigo, yo voy a sanar tus enfermedades. Sentía que Dios hablaba en mi corazón, era verdaderamente una cosa maravillosa” (Pastor Enrique – CAMRAV).

“...fue una gran experiencia de una alegría indiscutible; ni las drogas, ni el sexo podrían superar esa noche, y como consecuencia ahora tengo mas amor con la gente...” (Pastor Rodolfo – ADDP).

“Mi primer encuentro fue, recuerdo, de sentir un gozo, no hay palabras... Fue de un momento a otro... [y] empecé a experimentar una relación más profunda” (Hermana Ruth – CAMRAV).

“...comenzamos a cantar todos, Señor, Señor... y empecé a sentir algo dentro de mí y comencé a llorar, porque era algo diferente, no era mío sino era algo que venía de Dios... y entonces comencé a llorar y a llorar cuando el pastor oraba por mí” (Hermana Ruth – CAMRAV).

“...sentí un fuego en todo mi ser y me llenó de gozo”. (EP3, mujer 30 años).

“...lloré mucho, como una niña...” (EP12, mujer 37 años).

“Sentí un gozo grande, lloré pero no era de tristeza sino de alegría, de allí nunca mas me he alejado del grupo” (EC8, mujer 74 años).

“Lloré, me dio descanso en el Espíritu, me senti feliz llena de paz de amor” (EC5, mujer 76 años)

“...me senti muy nerviosa...” (EP16, mujer 54 años).

“...senti... una paz y alegría únicas” (EC11, mujer 36 años)

“senti nervios primero, pero luego mucho gozo y paz...” (EC15, mujer 69 años).

“...me fue produciendo cambios de estado emocional..., alegría extrema terminando en el desvanecimiento...” (EC31, varón 72 años).

d) El cuerpo: receptor y mediador de la experiencia.

El proceso por el cual el cuerpo adquiere nuevas significaciones sociales y cómo estas establecen un renovado modo de ver la realidad social y de vincularse a ella, es algo que analizaremos en los

siguientes capítulos. Aquí nos limitamos a señalar que estamos ante una experiencia psico-espiritual que actúa como “catalizador” de procesos complejos que ya son abordados por la antropología y sociología del cuerpo y las emociones. Una primera aproximación a cómo es percibida esta experiencia por los pentecostales evidencia la manera como es relacionada con el contacto físico, con el contacto corporal, punto de partida para iniciar una serie de procesos simbólicos de re significación de esas nociones.

“Y de un momento a otro como que alguien toco mis labios, todo mi ser, por todo mi cuerpo; senti como que entro en mí, entraba en mi cuerpo y empezó a llenarme a inundarme...” (Pastor Carlos – CAMRAV)

“...fui tocado por Dios... y no podía creer lo que estaba sintiendo en todo mi ser, en todo mi cuerpo... Estaba en el estadio nacional y... entonces yo pensé al comienzo que era por el aire que soplab... y decía cómo el aire puede ser tan fuerte que rebotaba contra mi cuerpo y me hacía temblar... Entonces cerré mis ojos y me entregué al Señor con cuerpo y alma... hasta que me vino de tal manera el derramamiento del Espíritu Santo sobre mí, que fui tocado y empecé a temblar y de repente me doy cuenta que estoy temblando, y yo pensé que alguien me estaba empujando con sus manos y con el viento... ¡No! Era yo que estaba solo y en un quebrantamiento del espíritu ante la presencia de Dios que es imposible narrarla naturalmente... y vi como los hermanos se caen y yo no caí esa vez, solo fui tocado en mi cuerpo y en mi ser por el Señor en ese momento tan grande...” (Pastor Enrique – CAMRAV).

“Si... es un fuego que penetra mi piel, que llena tu ser, me hizo fuerte en la fe, me llena de poder y autoridad ante las fuerzas malignas, ante los espíritus inmundos, los demonios” (Pastor Julián – ADDP).

“...cuando vine acá, entonces en mi vida empezó algo diferente. Yo estaba orando cuando de repente mi cuerpo empezaba a temblar, ¿Qué es esto? Miraba pa’ todos lados así y nadie se movía, pero mi cuerpo aún se seguía moviendo. Yo me agarraba de la silla así para que no me mueva, cerraba mis ojos y los abría y nadie se movía, solo yo. Cuando, de pronto hermano, empezó más fuerte el sacudón de mi cuerpo... era la primera vez... Yo sentía algo adentro de mí, algo especial, un calor, así... me sentía bonito ¿no?, bien... Después otro domingo estábamos cantando así, con los ojos cerrados y empieza otra vez el movimiento a hacerme saltar, ¡¿Qué es esto?! ¡¿Qué es esto?! Empecé a saltar así en el aire, como que estaría volando, decía, ya no piso suelo, ¡Dios mio! Y quería abrir los ojos y no podía abrirlos... Y mis hijos dicen que miraban y decían, ahorita mi mama se va a pasar por el techo, ahorita se rompen sus tacos...” (Hermana Lili – CAMRAV).

“...en eso en lo que estábamos orando, entonces sentía un calor dentro de mi cabeza...” (Hermana Janet – CAMRAV).

“Si, fue como un viento, una brisa que soplaba todo mi cuerpo” (EP5, varón 19 años).

“El Espíritu Santo siempre me ha sacudido todo mi cuerpo, siento algo, te sacude... cuando con tu corazón pides, ahí te sacude el Señor” (EP8, mujer 44 años).

“...senti un calor profundo en mi cuerpo...” (EP11, mujer 17 años).

“Sentí mucho fuego que recorría todo mi ser, y como una electricidad que también recorría mi ser, y que no pisaba el suelo, sino que andaba en el aire o flotaba mejor dicho, no pesaba...” (EP19, mujer 22 años).

“Sentí como un aire que me refrescaba...” EC4 mujer 65 años)

“Sentí que mi cabeza estaba como pesada...” (EC6, mujer 77 años)

“...sentí que algo me tocó como un fuego...” (EC12, mujer 51 años)

“...fue una cosa muy linda... sentí el fuego sobre mi cabeza que me quemaba” (EC22, mujer 79 años)

En todos estos testimonios se puede ver como la primera interpretación que se da de la experiencia espiritual es la de haber sido una experiencia sensible, física, focalizada en alguna parte del cuerpo o abarcándolo totalmente. Aunque no hay un patrón único, la cabeza suele ser una parte corporal desde donde se difunde la efusión espiritual al resto del cuerpo. Esta acompañada de sensaciones térmicas, de viento cálido y fresco al mismo tiempo, de temblores corporales, de pérdida de peso, de saltos, en fin, una serie de sensaciones que no siempre parecen ser reales pero que son interpretadas como si lo fueran.

La primera y más importante interpretación que de esta experiencia hacen los pentecostales es de haber sido “tocados” físicamente por el Espíritu de Dios. En el contexto de la secuencia formativa y ritual vivida durante el Encuentro la persona llega a esta experiencia espiritual con la convicción de haber sido su cuerpo objeto de una especie de “vaciamiento” de todo su “contenido” pecaminoso por el cual se ha “liberado”, “reconciliado”, “perdonado”, reconocido sus “pecados”, todo lo cual constituye como el requisito para poder experimentar la llenura del Espíritu Santo. Sólo quien ha “limpiado”, “purificado”, “sanado” su cuerpo, persona y espíritu, está apto para recibir el Espíritu. Con toda la revisión de la vida en sus diferentes aspectos, dimensiones e implicancias, como son la sexualidad, las enfermedades, la violencia y maltrato físico en todas sus formas, la vestimenta del cuerpo, las adicciones de todo tipo que afectan al cuerpo, entre muchas otras referencias a la necesidad de cambiar la conducta y actitudes respecto al cuerpo, las personas llegan a esta experiencia sintiendo que la persona y su cuerpo son los grandes protagonistas de esta. Suficientemente se ha enfatizado a lo largo del Encuentro la centralidad del cuerpo como puerta de acceso a Satanás y al pecado que la única alternativa visible es la de renovarse renovando también el cuerpo. Este es un aspecto de vital importancia en el proceso de la transformación pentecostal pues destaca la importancia de los cambios en la manera de entender y relacionarse con su propio cuerpo, como cruciales para construir una nueva vida, como “hombre nuevo”. El “hombre viejo” quedó atrás y con él su cuerpo pecador, sucio, contaminado, impuro, que tiene un mundo social en el que se formó y del que no podrá apartarse, por lo que deberá en adelante reorganizar su mundo social para que el cuerpo no se vea nuevamente contaminado por el pecado.

9.3 Elementos para una antropología de los fenómenos místicos.

Con la finalidad de mostrar el papel que desempeñan los llamados fenómenos espirituales de los pentecostales en su proceso de individuación por el que se convierten, en el presente capítulo haremos un recuento, presentación y análisis de los aspectos más resaltantes de dichos fenómenos entre los miembros de las iglesias y grupos investigados. Esto corresponde, desde la perspectiva de las ciencias de la religión, a la dimensión de la experiencia mística pentecostal y sus manifestaciones. Entre las más habituales de estas tenemos las visiones y los sueños proféticos, la glosolalia o don de lenguas y la sanación de males. En la perspectiva de los objetivos de esta investigación, partimos del supuesto de que la producción de fenómenos místicos entre los pentecostales hay que entenderla como parte del proceso de individuación por el cual se transforman y consolidan las nociones de persona y de cuerpo pentecostales en el marco del sistema religioso y cultural pentecostal. Es decir, los fenómenos místicos deben tener un rol muy importante en dicho proceso y, por ello, expresar parte del fenómeno sociocultural de transformación de las personas en el marco de la cultura pentecostal. Así, su interpretación debe estar basada en un cuidadoso análisis de los contenidos y elementos simbólicos presentes en dichos fenómenos.

Todo esto constituye, al mismo tiempo, la base para una antropología de los fenómenos místicos en la que, más allá de sus particularidades de naturaleza neuropsíquica, se los considere como dotados de contenido y sentido cultural y social que expresan de algún modo las relaciones sociales de quienes los producen así como con su condición sociocultural, económica y hasta ideológica de pertenencia y existencia en la sociedad. Tarea compleja la de esta antropología de los fenómenos místicos dado que mayormente se los ha abordado desde enfoques más psicológicos, parapsicológicos, psíquicos, psiquiátricos, espirituales, entre otros, prestando más atención a sus aspectos “exóticos” y “espectaculares” fijándose menos en sus dimensiones más culturales y simbólicas. En tal sentido, partimos del supuesto de la existencia en estos fenómenos de un conjunto de dimensiones socioculturales que son resultado de procesos de construcción simbólica, aunque con una muy compleja articulación con las otras dimensiones no sociales que los constituyen.

9.3.1 Visiones, sueños e imágenes: un marco antropológico.

En otro estudio (Sánchez 1992)²³⁶ establecimos los elementos para una antropología del don de visiones tal como este era producido entre los pentecostales católicos del distrito popular de San Martín de Porres en Lima. Las observaciones realizadas entonces y las realizadas para esta tesis muestran que no hay variaciones substanciales en el modo, características y elementos simbólicos contenidos en las visiones

²³⁶ Sánchez, José, “El don de visiones entre los carismáticos populares: un enfoque antropológico”, en: *Anthropologica* N°10, diciembre 1992, PUCP, Lima, pp. 191-204.

producidas entre los carismáticos populares y las correspondientes a las de los pentecostales evangélicos estudiados. Así, podemos considerar aquellos resultados como una de las referencias comparativas y de base para la presentación y análisis de nuestros datos actuales.

Brevemente resumidas las principales dimensiones sociológicas y antropológicas del don de visiones entre los pentecostales católicos muestran que:

- a) La producción e interpretación o construcción de sus significados constituyen parte de un proceso socialmente elaborado en el que intervienen elementos simbólicos y culturales vinculados al universo religioso pentecostal. Si bien son fenómenos experimentados de modo individual, su producción es más bien por mecanismos inconscientes y resultado de procesos colectivos, según lo corroboran nuestros datos actuales.
- b) Al estar la producción de visiones e imágenes ligadas a un contexto colectivo determinado por el grupo de oración, la iglesia o el culto pentecostal, están ligadas a una dinámica social, religiosa doctrinal y ritual que son la base de su producción de sentido.
- c) Así, los contextos sociales específicos de producción de las visiones son los ritos, encuentros, ceremonias, vigiliyas y toda reunión en la que el grupo está en actitud de oración y de muy intensa efervescencia emocional. Esto no obstante, suelen producirse las visiones en contextos no necesariamente colectivos, aunque sus contenidos y significados están siempre referidos a aspectos de la dinámica colectiva pentecostal.
- d) Como parte y expresión de los procesos colectivos en que se producen, las imágenes, símbolos y significados elaborados, tienen para quienes las cultivan, producen y hacen uso religioso y cultural de ellas, un carácter fundamentalmente moralizador e instructivo en los principios doctrinales esenciales para la construcción de la persona pentecostal.
- e) Las visiones, aunque se producen en contextos sociales, rituales y espirituales muy cuidadosamente organizados, suelen ser espontáneas, casi inesperadas. Sin embargo los que las experimentan esperan que estas se produzcan y parte de su accionar será para que así suceda. Lo que les da un fuerte sentido social es el hecho de que, inmediatamente producidas, las visiones deben ser públicamente proclamadas y descritas por la persona para ser compartidas con todos los presentes. Su legitimación es pública.

La experiencia espiritual no viene sola sino que, como vemos, se produce simultáneamente a otros fenómenos que igualmente son subjetivos, en tanto expresiones de la llamada mística pentecostal, pero que igualmente tienen, para los pentecostales una base “corporal” y “sensorial”, ya que son fenómenos que interpretan como “visiones”, “audiciones”, “voces”, etc. Un estudio de las dimensiones antropológicas de

los fenómenos místicos en el pentecostalismo deben incluir también esta otra categoría que solo dejamos indicada aquí. Están relacionadas con la convicción y certeza de que el cuerpo pentecostal es “vehículo”, “medio”, “instrumento” del Espíritu Santo para transmitir sus dones. Cualquier persona no los puede experimentar ni producir, sino solo aquellos que mantienen una trayectoria de vida en el Espíritu, alma y cuerpo “limpios”. Esta por construirse esta antropología de los fenómenos místicos desde la manera en que son producidos por sectores socioculturales como los pentecostales.



CUARTA PARTE

RETORNO DEL INDIVIDUO A LO SOCIAL:

PERSONA, CUERPO Y EMOCIONES EN LA CULTURA Y ETICA PENTECOSTAL.



CAPITULO 10

CULTURA, *COMMUNITAS* Y EMOCIONES ENTRE LOS PENTECOSTALES “POPULARES” DE SJL. ENSAYO DE INTERPRETACIÓN ANTROPOLÓGICA

A lo largo de los capítulos precedentes hemos visto el largo y complejo proceso por el que las personas construyen su condición pentecostal. En dicho proceso las personas redefinen sus dimensiones y concepciones simbólicas acerca de si mismas, de su concepción y relación con lo sagrado, así como del modo en que se sienten parte de la sociedad. Aun cuando los procesos de transformación pentecostal de las personas se producen en el marco de un grupo, la iglesia, la comunidad, lo fundamental del cambio ocurre en la profundidad de las dimensiones individuales; se trata de procesos de individuación que dirigen a las personas hacia un nuevo modo de ser y un nuevo modo de estar en la sociedad.

Todos los elementos reunidos en nuestro estudio, pero que también son parte de los registros y conclusiones de innumerables estudios sobre el pentecostalismo, muestran que no se trata simplemente de un grupo o movimiento religioso con implicaciones fundamentalmente religiosas. El pentecostalismo es un fenómeno que desborda las dimensiones propiamente religiosas que lo constituyen para insertarse, integrarse, difundirse y entrelazarse con las dimensiones sociales y culturales de los contextos en los que surge. Sus implicaciones en las dimensiones y procesos que definen social y culturalmente a los individuos, que los definen como parte de un mundo social compartido y desde cuyo universo de símbolos y representaciones construye sus sistemas de significados para dar sentido social y cultural a su existencia, hacen del pentecostalismo un sistema cultural, una cultura, en el sentido más antropológico de esta noción. Pero ¿de qué tipo de cultura se trata? ¿Cuál es el sentido antropológico de esta cultura pentecostal? ¿Una cultura “popular” o una cultura pentecostal en sectores “populares” de Lima?

10.1 Cultura ¿concepto o realidad?

Aun cuando en el pentecostalismo hay todos los elementos para conceptualizarlo como una “cultura”, en el sentido antropológico tradicional, este ejercicio sería insuficiente para entenderlo en sus aspectos más dinámicos ya que constriñe la “realidad” a conceptos y términos extremadamente rígidos. Sin entrar en los intrincados y complejos detalles del debate acerca del concepto de cultura, debemos decir que su clásica concepción fue cuestionada en el marco y proceso de la crítica posmoderna a la antropología y al método científico positivista. Entre otros, dos aspectos esenciales de dicha noción antropológica han sido puestos en cuestión. En primer lugar, sus fundamentos epistemológicos y, en segundo lugar, aquello que

pretende representar como parte de la realidad. Sobre el primer aspecto, como bien lo resume Fuller²³⁷, el concepto clásico de cultura tiende a verlas “como sistemas fijos que las personas repiten como autómatas” siguiendo pautas de modelos o patrones establecidos. El problema con una concepción de este tipo radica en su imposibilidad de incluir en el análisis a “fenómenos que no pueden ser clasificados como expresión de un modelo o patrón”, dejándolos como excepciones o ambigüedades culturales. Lo mismo respecto de las acciones personales de la vida cotidiana, consideradas como “repeticiones de un patrón regular”. Frente a estas cuestiones se establece que la cultura no es una “receta rígida” de comportamientos y de hechos, los que tienen una natural flexibilidad en virtud de la capacidad humana de crear y re-crear elementos culturales según orientaciones y preferencias particulares de los actores sociales (Fuller pp. 3-4).

Se cuestiona también la supuesta “territorialidad” de la cultura; su supuesta y exclusiva delimitación territorial por la que, por ser compartida y pertenecer a ella, “todos los seres humanos somos fundamentalmente iguales”. Pero la cultura no es una “unidad homogénea y discreta... [de] características estables compartidas por un concreto grupo humano situado en su propio territorio” (Fernández 2009:5)²³⁸.

Sobre la “identidad” normalmente asociada a una cultura, en la misma línea crítica del concepto de cultura, se plantea también el mayor peso que tiene la “organización social” sobre la “organización cultural” en la determinación de las identidades colectivas (Leach, cit. por Fernández, p.6). Es decir, estas no dependerían tanto de una “cultura compartida” como de la interacción de varias culturas. Esta idea, que corresponde a la de etnicidad, como se sabe, fue desarrollada en múltiples estudios por Fredrik Barth²³⁹ desde los años 60'. Para este autor, lo determinante en la etnicidad son los límites entre los grupos y “los procesos de reclutamiento grupal”, antes que los “contenidos culturales”. La etnicidad es esa “unidad identitaria colectiva”, establecida desde procesos de construcción y mantenimiento de “fronteras” culturales, las cuales varían por circunstancias históricas, sociales, políticas, religiosas, entre otras. Los límites entre los grupos persistirán, más allá de la modificación los aspectos culturales que determinan dichos límites y/o de los cambios de los rasgos de los miembros de un grupo. Lo determinante es la existencia de una “estructura de interacción” sobre la que establezcan las diferencias culturales (cit. por Fernández p. 6). Como veremos, estas apreciaciones serán de utilidad para el análisis del pentecostalismo como cultura.

²³⁷ Recorro aquí al resumen del debate posmoderno sobre la validez y críticas del concepto de cultura desarrollado por Norma Fuller en “Las vicisitudes del concepto de cultura”, versión digital disponible en: http://www.fh-dortmund.de/de/fb/9/publikationen/impect/01.-Fuller-concepto_de_cultura.pdf.

²³⁸ “El concepto de cultura en la antropología contemporánea”, documento del Seminario interdisciplinar O(s) sentido(s) da(s) cultura(s) Coordinado por Ramón Maiz, escrito por José Fernández de Rota, y publicado por el Consello da Cultura Galega, España, 2009, 23 pags. Disponible en línea en: http://consellodacultura.gal/mediateca/extras/texto_fern%C3%A1ndez_de_rota.pdf.

²³⁹ Barth, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de la diferencia cultural*,

Nuestra tesis sobre el pentecostalismo asumió desde un inicio un enfoque que involucró aspectos individuales y personales del sujeto social en el marco de los procesos de individuación y transformación pentecostal producidos en grupos altamente comunitarios. En su crítica de los tradicionales conceptos de cultura, el antropólogo George Murdock señala que conceptos “supraindividuales” como “cultura”, “representación colectiva”, “mente grupal”, “organismo social”, entre otros, son abstracciones hechas desde la observación de individuos interactuando recíprocamente. Dicha interacción suele producir “similitudes en las conductas de distintos individuos” en virtud de las cuales estos se relacionan “unos con otros en formas repetitivas” y que se tiende a “reificar bajo el nombre de cultura... estructuras o sistemas”²⁴⁰. Hay que ver en los conceptos de cultura, dice, “meras abstracciones conceptuales ilusorias *de los* muy reales fenómenos *que son los individuos en su interacción recíproca*”. Para él las culturas son “productos derivados de la interacción social de las pluralidades de individuos” (loc.cit.).

10.2 Pentecostalismo, símbolos culturales y emociones.

Sobre el pentecostalismo en el mundo actual, se ha dicho mucho acerca de su carácter social, de su papel y rol sociales en contextos de cambio y transformación sociales. Se ha indagado más sobre su función, *para qué sirve*, que sobre su significado cultural, *qué es* y *qué representa* simbólica y culturalmente. Hay en el pentecostalismo un conjunto de aspectos que complejizan en extremo su naturaleza fenoménica. Fenómenos como los de carácter místico, la glosolalia o hablar en lenguas, entre otros, que son centrales en la construcción del modo de ser pentecostal, requieren ser considerados cuidadosamente para entender su rol cultural en este fenómeno religioso. Dichos fenómenos confieren al pentecostalismo, a las conductas que promueve, a las creencias y prácticas en las que deriva, un carácter particular y complejo que no se agotan únicamente en sus implicaciones propiamente religiosas. Aquí nos limitamos a indicar que el pentecostalismo bajo ciertas condiciones sociales y culturales deja de ser solo un fenómeno religioso para constituirse en hecho cultural, sólido, duradero y determinante de modos y estilos de vida que se insertan exitosamente en las estructuras y redes sociales y simbólicas de la sociedad. El pentecostalismo se relaciona con procesos sustantivos y básicos de la cultura en cuanto a la producción de símbolos, construcción de discursos, de representaciones colectivas, de estructuración, definición y redefinición de concepciones fundamentales, como las de persona, cuerpo, entre otras; se relaciona también con los complejos procesos cognitivos y simbólicos de producción del sentido y el significado, esenciales para construir los universos subjetivos que nos sustentan en la sociedad. Como diría, Danilo Martuccelli, el pentecostalismo constituye, para los sectores que lo viven, una importante fuente de “soportes” para los individuos en una sociedad en transformación y que tiende a una mayor individualización.

²⁴⁰ Citado por Marshall Sahlins, en: *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2006, p.99.

Autores como Clifford Geertz (1973)²⁴¹ y, otros relativamente más recientes, como Strauss y Quinn (1997)²⁴², destacan la importancia que tienen los *procesos culturales de producción del sentido* en el marco de una cultura, entendida esta como un sistema de símbolos y de significados. Strauss y Quinn señalan que para entender plenamente los procesos culturales, es necesario considerar que también existen *procesos intrapersonales de producción de significados*. Ambos tipos de procesos no son excluyentes; se complementan y articulan en la producción del sentido en las personas. Estos procesos son extremadamente complejos pero el resultado de los mismos es la adquisición por el individuo de significados “duraderos” y “motivacionales”. Duraderos porque persisten en la persona aun cuando se produzcan cambios en la sociedad y pese a la presión que otros sistemas de significado, de carácter cultural público, ejercen sobre el individuo, para que modifique los suyos. Motivacionales porque, como todo símbolo, sus significados tienen la capacidad de motivar e inducir a la acción en función de unos estados de ánimo duraderos provocados en la persona (Geertz 1973). Strauss y Quinn enfatizan la importancia que tienen los estados emocionales, que acompañan las experiencias personales, a nivel de los procesos de adquisición individual del significado y del sentido. La fijación de los significados y su duración en los esquemas personales de interpretación a lo largo de la biografía individual, son tanto más duraderos, sólidos y persistentes cuanto más son producidos en contextos altamente emocionales.

¿Qué implicaciones tienen estos aspectos teóricos sobre el modo emocional en que se fijan los significados en los individuos, en la comprensión cultural del pentecostalismo?

Podemos decir que la fuerza, persistencia, durabilidad y potencial dinámico que tiene el pentecostalismo, desde el punto de vista cultural, radica en parte en esos procesos intrapersonales de construcción de significados culturales compartidos por los miembros de esta subcultura religiosa. Estos significados individuales, no dejan de ser compartidos colectivamente pero tienen su fuerza en el carácter personal y emocional de su producción. Un rasgo típico del pentecostalismo es el fuerte contenido emocional de sus prácticas, narrativas y vivencias personales en que se funda la comunidad pentecostal. Si, efectivamente, como señalan Strauss y Quinn, la intensa emocionalidad que sirve de marco a la expresión de las vivencias personales es como el “cemento” que las fija a los símbolos pentecostales, desde cuyos significados aquellas son reinterpretadas, entonces podemos asumir que las experiencias de los pentecostales, sus biografías personales adquirirán ese sentido duradero que las legitima como expresión de un nuevo sentido de sus vidas. Esta es, también, otra forma de entender el sentido que tienen las *teofanías pentecostales* como inductoras de una actitud de aceptación del sufrimiento social y personal en un marco

²⁴¹ Cf. Geertz, C. *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Mexico 1973.

²⁴² Cf. Strauss, C. and Quinn, N. *A cognitive Theory of cultural meaning*, Cambridge University Press, Cambridge 1997. Estas autoras proponen una teoría sobre el significado cultural y cómo es internalizado por los individuos para la producción del sentido. Explica estos procesos en términos de cómo son fijados en redes neuronales desde donde operan. Es un enfoque teórico antropológico, psicológico y cognitivo.

nuevo de comprensión religiosa. Las personas cambian en el pentecostalismo porque, culturalmente, los significados desde los cuales dan sentido a sus experiencias, se han adherido firmemente a las estructuras cognitivas en reemplazo de aquellos otros significados que carecen del marco emocional que les da firmeza, sustento y permanencia en la persona. Esto es válido para entender el lugar al que son relegados los debilitados símbolos y significados del catolicismo popular en la experiencia personal del pentecostal. Podemos entender lo fundamental es este aspecto emocional para la reproducción del sistema cultural pentecostal y los procesos que hemos señalado, entendiendo cómo lo constituyen en uno de los elementos centrales de fijación de las nuevas creencias y prácticas. Las ceremonias, ritos, y demás eventos de las prácticas pentecostales son altamente emotivos; son contextos en los que mediante los cantos, la ejecución de la música, de las exhortaciones de los pastores, entre otros medios, se espera que de las personas fluyan emociones muy intensas y profundas en cuyo contexto se evocan las experiencias de sufrimiento vividas. La persona tiene que “quebrantarse”, “doblegarse” ante el Señor, es decir, llorar intensa y sentidamente, no solo al relatar sus vivencias sino al escuchar las de otros con las cuales se identifica.

Los símbolos pentecostales son también duraderos en el sentido que esos sistemas de significado también corresponden y son análogos a aquellos que nos son transmitidos desde la infancia y que, por ello, tienen un importante arraigo en la estructuración de nuestras conductas, prácticas y creencias, así como en el modo en que nos vinculamos e insertamos en la vida social. Pero no son solo los símbolos y significados de las primeras etapas de la vida. Cualquier otro sistema de símbolos y de significados que contengan elementos análogos a aquellos que estructuran la existencia personal y social en la infancia, pueden convertirse en alternativas de estos si tienen las condiciones para ello. Es decir si son presentados, transmitidos e internalizados en contextos de alta e intensa emotividad que, como vemos, es crucial para su fijación individual. En esto radica la fuerza duradera que tienen los símbolos pentecostales que llegan a constituirse en sustrato de lo que Clifford Geertz denomina la “urdimbre”, “red” de significados con que orientamos nuestras vidas. Tiene sentido, así, la extremada vinculación que se hace, en procesos rituales de mucha efervescencia emocional, de los símbolos pentecostales con las experiencias más tempranas de la vida individual que para los pentecostales, generalmente, han sido sumamente dolorosas y traumáticas. Los símbolos y significados pentecostales devienen así en alternativas de aquellos otros que acompañaron esas experiencias primarias dolorosas, sustituyéndolos y convirtiéndolos en los nuevos “rectores”, “guías” y “estrategias” para orientar la vida individual en la vida social. Esto representa para el pentecostal un verdadero “renacimiento”, es re-nacer, volver a nacer, es como sentirse un niño nuevamente. Nociones fundamentales como las de “Padre”, “hijo”, “hermano”, “familia”, “amor”, “felicidad”, cobran un nuevo significado de vital importancia en este contexto. Realmente los pentecostales se sienten “hijos” de Dios, lo sienten como un “Padre”, ven a los demás como a sus “hermanos”; significados, todos estos y muchos

otros mas, sobre los que se reconstruyen las matrices sociales, familiares, conyugales, comunitarias de su vida personal.

El juego emocional es, entonces, fundamental para entender el éxito de los símbolos pentecostales en su transformación de las personas. Ya hemos visto en otro capítulo cómo la experiencia del “Encuentro” se entiende como un marco de producción y expresión de emociones. La profusión de ritos y ceremonias en los Encuentros pentecostales está orientada, como vimos, a condensar y fusionar los símbolos de las creencias y practicas pentecostales con las experiencias personales que caracterizan al hombre “viejo”, pero en un contexto altamente emocional. Así, llorar, acongojarse, “quebrantarse” son indicadores, son señales de que la persona ha sido “tocada” por el Espíritu de Dios.

El hermano José, pastor del CAMRAV, relata una infancia y juventud marcadas por la violencia familiar; su padre ebrio agrediendo a su madre durante las fiestas patronales en provincia.

“Acá en Lima, de todo lo aprendido en mi tierra... me volví alcohólico y mujeriego y a la mujer con que me junté también la golpeaba... Yo sufría porque quería cambiar y no podía. Pero un día mi mujer me llevó a la iglesia... y el pastor que estaba allí me recibió, me dio la mano y me invitó a sentarme... pero yo no entendía nada... hasta que al final ocurrió un milagro. Me acuerdo que cuando el pastor decía para que salgan al frente para entregarse al Señor... sentí que algo me atravesó acá [señala el pecho], como si me habrían atravesado con un cuchillo, pero que fue algo indescriptible, como un dolor medio extraño que recorrió mi cuerpo... Parecía como si hubiera regresado al vientre de mi madre y vuelto a salir. Era una sensación de que se me habría la mente, como si hubiese estado sepultado y de pronto saliera de mi tumba... ***veía todas esas cosas de niño y lo que hacía hoy que me hacían sufrir...*** Y al mismo tiempo que esto me pasaba, he sentido dentro de mí una voz que me decía *Maldito el hombre que confía en el hombre* (Jeremías 17,5)...era la Palabra de Dios. ***En eso comencé a llorar y llorar, a quebrantarme sin poder contenerme y solito me levante y vine al pulpito y me entregué al Señor. Me arrodille delante y llorando, llorando me he entregado a Cristo***”.

Los tres elementos que resultan ser cruciales en la eficacia pentecostal, las experiencias traumáticas de diverso tipo, las emociones intensas expresadas en el “quebranto”, así como la presentación de los símbolos pentecostales asociados a estos factores, aseguran la perdurabilidad del momento fundante de la experiencia de cambio del pentecostal. En adelante, entre otras cosas, se tratará de perfeccionar el discurso del cambio personal en el que aparecen integrados estos tres aspectos; se lo hace duradero y se expondrá pública o privadamente por el alto valor que supone para el pentecostal como expresión de la irrefutable realidad de su transformación.

El hombre “viejo” se disuelve en esta experiencia de transformación pero queda su memoria latente como expresión del riesgo que supone apartarse de la práctica pentecostal. Apartarse del camino pentecostal significa reavivar al hombre “viejo”. Podríamos decir que el significado que tiene la profusa producción de emociones entre los pentecostales es la de mantener fijadas esas experiencias del pasado a los nuevos símbolos adquiridos, manteniéndolos vivos, con todo su poder motivacional en la orientación de

la vida cotidiana. Por ello la importancia extraordinaria que tiene en el discurso y practica pentecostal, así como en todos los contextos del culto, la permanente exposición pública de las vivencias, del testimonio personal, porque son la evidencia del “éxito” del Espíritu sobre la carne, de la Palabra sobre el pecado, del bien sobre el mal... de lo cristiano sobre lo católico, del Señor sobre la religión; son la evidencia de la eficacia simbólica de las creencias pentecostales.

10.3 Creencias en seres malignos: soportes culturales del pentecostalismo.

Pero también las experiencias personales pasadas de los pentecostales van a estar igualmente asociadas a otros elementos simbólicos religiosos, propios del catolicismo, que se redefinen, resignifican pero no se eliminan del sistema de significados del pentecostal. Esos símbolos persistentes que son las creencias tradicionales son fundamentales para la reproducción cultural y continuidad del pentecostalismo. En este caso, para su mayor comprensión, igualmente debemos situarnos en la perspectiva de la producción de emociones que están asociadas a las vivencias en las que intervienen como una de sus fuentes de significación. Creencias en “espíritus”, “espectros”, “fantasmas”, “demonios”, “apariciones”, “brujerías”, “sortilegios”, “lectura de cartas”, entre muchas otras similares, tienen un rol en la orientación de las actitudes y conductas de la vida cotidiana de las personas y contribuyen a definir su visión religiosa de la vida. Como todos los símbolos y significados culturales que, como estas creencias, pertenecen a la cultura popular urbana, han tenido un proceso de internalización en la persona, por el que han sido fijadas fuertemente a los sistemas de significación de sus experiencias y vivencias. El pentecostalismo no logra eliminar esos símbolos tan importantes de las creencias populares, al fin y al cabo están tan profundamente arraigados en el alma popular de la que proceden, pero los resignifican, reubicándolos dentro del nuevo sistema de creencias del pentecostal. La narrativa del hermano Willy, pastor en la iglesia CAMRAV, es ilustrativa de los procesos simbólicos y vivenciales que aquí analizamos:

¿Crees en el demonio?

“La Biblia lo dice, lo habla, habla de Satanás, sus ángeles caídos... que mejor que la Biblia, que mejor que Dios, que... nos hable de él, ¿no? de esa persona diabólica, maléfica” (Hno. Willy pastor CAMRAV).

¿Cuándo eras niño creías en el diablo?

“¡Claro! Te hablan bastante... He vivido con once tíos, que mucho me hablaban del diablo; no solamente me hablaban sino... se disfrazaban, se ponían cosas en la cara y yo paraba temblando de nervios... y yo crecí ahí, con ese temor, me asustaban muy feo, muy feo...y hasta me han llevado al hospital, me han hecho el electroencefalograma, sí varios, porque ya me había tocado de nervios... yo crecí así miedoso” (Hno. Willy pastor CAMRAV).

Tú creciste con ese temor y ¿tu mamá te hablaba algo del diablo?

“Sí, sí, me acuerdo. Me acuerdo que ella cuenta que... sube al tercer piso, a la azotea de la casa, donde están los cordeles, ¿no? para colgar la ropa, y lo ve la cabeza colgada de su tío que había muerto. Hemos vivido como unos veinte años en Napo, en Breña... y esa casa era... muy, muy, muy antigua, unos noventa años, ochenta años tendrá, y dicen mis tíos que también lo vieron a un espíritu ahí... todos lo han visto, todos tiene experiencias muy palpables y *todos, en su mayoría, son nerviosos, ¿no? son temerosos, nerviosos*” (Hno. Willy pastor CAMRAV).

Típicas creencias populares sobre las que el pentecostalismo actúa poderosamente para resituirlas en el imaginario pentecostal en términos de su capacidad de interpretación de experiencias pasadas. Experiencias traumáticas y cruciales en las que las creencias han sido fijadas fuertemente al sistema de significación personal en un marco de emociones que configuran las actitudes e interpretaciones con que se enfrenta la realidad: “experiencias muy palpables y *todos* [quienes vieron los espíritus], *en su mayoría, son nerviosos, ¿no? son temerosos y nerviosos... como era yo antes de conocer al Señor*” (Hno. Willy, Pastor CAMRAV).

Pero al ser creencias que tuvieron en las personas un poderoso influjo en la construcción de su visión e interpretación de las cosas, y no obstante la deslegitimación de que han sido objeto desde la socialización pentecostal, las creencias persisten, los símbolos se mantienen, perduran, pero con un nuevo contenido y significado: el pentecostal. En tanto el discurso pentecostal está dirigido a “destruir” las creencias, prácticas e “idolatrías” del catolicismo popular, por ser expresión de ese hombre “viejo” del pasado y por ser uno de los principales canales de expresión y manifestación de las fuerzas del mal, representadas por el “demonio”, su persistencia constituye un punto de soporte de dicha predica. Esas creencias son una evidencia del riesgo “palpable” que representa el mal en la vida de las personas convertidas, frente al cual deben ordenar sus actos, conductas, actitudes e interpretaciones en términos de las creencias pentecostales. Así se deduce claramente en la narrativa analizada:

***¿Qué piensas ahora de todas esas historias del espíritu de la cabeza colgada que vio tu mamá?
¿Eran reales o era su imaginación?***

“Posiblemente sean ciertas, sí, ¿por qué no?... ¿por qué no voy a creer?. Sí, yo creo, creo... Acá mismo, dentro de la Iglesia, ha ocurrido; sí, acá hay tres o cuatro muchachos que cuentan cómo es que los han fastidiado allá dentro (en la iglesia), ¿no?, algunos espíritus, moviendo las cosas, los papeles y se han asustado, ¿no? La experiencia es bien clara, bien evidente, ¿no? de ellos y ellos lo cuentan. Pero hacemos nuestra guerra espiritual y todo eso, ¿no? y ahí, levantamos, oramos para alejarlo. O sea que hay alguien, así como está el bien está el mal, y el Dios bueno y el dios malo, el enemigo” (Hno. Willy pastor CAMRAV).

Hay una marcada ambivalencia en el modo de asumir las creencias pasadas; una cierta duda sobre la certeza y validez de dichas creencias, resintiéndose a dejarlas completamente. Por un lado se las considera expresión de un pasado al que no desean retornar, condenándolas y deslegitimándolas, pero

finalmente reconociéndolas como parte de una realidad insuperable y a la que no pueden renunciar, porque “posiblemente sean ciertas”. La hermana Mina, pastora del CAMRAV, expresa claramente esta ambivalencia en su narrativa:

¿Y qué piensa de las apariciones, los fantasmas, los espectros? ¿Cree en ese tipo de manifestaciones?

“De fantasmas sí... pero, sabes qué, yo no creo en nada de esas cosas, todo eso, yo digo, son espíritus malignos que obran para llenar de temor a las personas, yo simplemente los echo fuera, no pasa nada [**Bueno entonces ¿Existen?**] ...O sea, no es que existan tal así... están pero, es como si no...”. (Hna. Mina, pastora CAMRAV)

Esos espíritus malignos, esas creencias que en torno de ellos se forjaron, no desaparecen tan fácilmente. Hacerse pentecostal no significa eliminarlas sino replantear su relación con ellos. Mientras que en la experiencia pasada del pentecostal, antes de serlo, cuando era aún católico, podía coexistir y hasta negociar y manipular esas fuerzas del mal, en la experiencia pentecostal propiamente dicha la persona debe esforzarse por mantener a “raya” a los espíritus. Imposible, totalmente descartada la posibilidad de negociación alguna con esas entidades malignas porque, cualquier tipo de contacto con ellas será altamente contaminante; no solo en el sentido que da Mary Douglas²⁴³ a la impureza contaminante sino también en el sentido mágico de la contaminación. Douglas muestra en su clásico estudio cómo, en las diferentes sociedades, la idea o percepción de “pureza” es fuente de una serie de actitudes frente a la sociedad misma. Muestra también cómo “la idea del contagio funciona en la religión y en la sociedad”, queriendo significar con ello que se suelen atribuir “poderes a cualquier estructura de ideas” desde las cuales, se renuevan o reconstruyen, tanto sistemas religiosos como sistemas sociales (Douglas 1973: 213).

En efecto, la simbología del imaginario del catolicismo popular, trasladada al pentecostalismo, se convierte en una poderosa fuente de significados con los cuales se interpreta, no solo la nueva condición religiosa y la que se ha dejado tras la conversión pentecostal, sino también a la sociedad misma. Sobre este aspecto retornaremos en el siguiente capítulo en el que reconstruiremos el proceso de la conformación de la ética pentecostal.

De otro lado, cualquier contacto con lo maligno o sus agentes supone el riesgo de ser sometido en cuerpo y alma a sus consecuencias demoniacas. El contacto directo, es decir, el contacto físico por manipulación de los objetos implicados en prácticas y creencias espirituales demoniacas, es fuente de transferencias de sus propiedades malignas al pentecostal, sea voluntario o involuntario dicho contacto, consciente o inconsciente del mismo. Inclusive los efectos del contagio se producen aun cuando no haya contacto directo con los objetos. Basta con que estén en alguno ambiente en el que la persona interactúa

²⁴³ Cf. Douglas, Mary, *Pureza y peligro, Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI Editores, Madrid 1973.

para que experimente en su cuerpo y espíritu una serie de manifestaciones espirituales malignas y sean, por tanto, fuente de un gran peligro que hay que rechazar y evitar. En su narrativa el hermano César, pastor del CAMRAV, nos describe esta situación:

“...cuando yo comencé ya a trabajar en el ministerio de la iglesia, el Señor me empezó a acompañar con algunas señales. Yo recuerdo claramente que... al final de una reunión un hermano me dice para ir a su casa, porque su esposa estaba enferma de la columna... Entonces ahí tenía algunas imágenes, unos cuadros, entonces la hermana que me acompañó dijo, mira ¿ves esos cuadros? no los conocemos pero traen espíritus que no son de Dios y, para qué, ahí yo pude ver la fe del hermano este y agarró y dijo, bueno, entonces si este es malo, lo saco y lo sacó y nos dijo ustedes mismos llévenlos, quémenlos destrúyanlos. Recuerdo que uno de los cuadros era un tumi y el hermano dijo, este era un cuchillo que se usaba para sacrificios y esto es malo, entonces el hermano lo sacó inmediatamente y lo puso ahí, lejos...” (Hno. César pastor CAMRAV)

En la narrativa de otro pastor también figura esta asociación mágica entre determinados objetos ceremoniales, usados en las prácticas y rituales populares, con los espíritus “malignos” que se posesionan de ellos para atacar desde allí a las personas:

"En una ocasión estaba yo en la noche orando, leyendo mi libro, meditando, entonces de pronto, como que me dio sueño, pero no era sueño, porque vi muy claramente una señora... y me dijo, esta pared de aquí vas a sacar. Era una pared de ladrillos que había antes en la iglesia, y después se desapareció la señora... Al día siguiente voy donde el pastor y le digo, pastor a noche he tenido esto. Me dijo, ora para que el Señor te confirme qué es... Y así, como al cuarto día de oraciones el pastor Pedro me llama, hermano Carlos, ven, me dice. Entré a la oficina, y abrió el escritorio y sacó de un cajón una sarta de talismanes, esos recuerdos que dan los hechiceros, los huayruros, una serie de cosas, amuletos, ¿quién te entregó esto?, le digo. Esto me dio la mama de la hermana Elba... Entonces, ¿por qué el Señor me mostró que de aquí esto vas a sacar? Porque a Dios no le agrada que cosas como estas estén en su templo santo, por lo tanto se tenía que descubrir y así lo fuimos a quemar en el rio...". (Pastor Carlos – CAMRAV).

Así, la condición pentecostal constituye, por si misma y paradójicamente, el fundamento de una nueva naturaleza espiritual, altamente vulnerable a las fuerzas espirituales malignas, cuya función principal es la de convertir al pentecostal, su cuerpo y sus sentidos, en vehículo de advertencia, como una especie de “radar”, de la presencia de entidades e influencias demoniacas. En esto constituye el don divino para los pentecostales, en ser utilizados por Dios y su Espíritu Santo para la salvación del mundo, para limpiarlo de las huestes del demonio.

“Entonces... ¿para qué Dios te da esto?, ¿no?... Dios permite... para ponerte a la brega, para interceder, para pelear por el otro; ahora, no sabemos para quién será este ataque, por eso uno tiene que orar al Señor y decir, señor, para quién sea, que se corte toda esta maldad... Por ejemplo, en esta semana tenemos ayunos, oraciones, por lo tanto vamos a estar alertas, entonces ahí es donde vienen las manifestaciones. Y Dios muestra esto para tener la claridad de saber qué hacer, cómo orar, y para ayudar a otros. Ahora, también te advierte con un sentir dentro de tu corazón. Si hay un sentir en tu corazón y hay un dolor... El otro día ministraba a una familia... y me empezó a doler

acá, al costado del cuerpo cerca al corazón, un dolor fuerte. Entonces... yo les dije, ustedes tienen el corazón herido, se han herido bastante, no se han perdonado y terminó la oración y ellos estaban totalmente quebrantados en llanto... Lo que usted ha dicho, es toda realidad, me dijeron. Y así es, uno siente los espíritus cargados que traen las personas y eso viene de un momento a otro, siento acá y viene con una palabra específica, como “resentimiento”, en este caso” (Hno. Carlos pastor CAMRAV).

Cuanto mayor es la condición pentecostal de las personas mayor es la predisposición de estas a ser atacadas por los espíritus del mal. Estos están al acecho a toda hora, todo el día y todos los días. El riesgo y el peligro son constantes, permanentes, cotidianos, imprevistos. Por ello el trabajo es cómo mantenerse distante y mantener alejados a los espíritus del mal. Así, gran parte de la vida cotidiana del pentecostal está organizada en términos de un cuidadoso manejo de los símbolos y prácticas pentecostales con los cuales mantener alejados a los espíritus. En este sentido, consideradas en una perspectiva cultural, las prácticas, símbolos y creencias pentecostales actúan, más allá del ámbito propiamente religioso, en la organización social y cultural de las distintas esferas de la vida de las personas.

Entonces, los símbolos de las creencias populares persisten, no desaparecen, modifican su significado y siguen siendo importantes en la organización y significación de la vida personal. Nuevamente la narrativa pentecostal pone de manifiesto cómo es esa relación con los espíritus y fuerzas del mal antes y después del cambio de los pentecostales y como persisten en el imaginario pentecostal.

“Yo sufría y quería cambiar pero no podía. Mi madre mucho me lloraba, ella también quería que yo cambie. Ella agarraba mi ropa y la llevaba al brujo para que le hiciera no sé qué, a ver si así cambiaba. Yo me iba al Convento de Santo domingo desde la mañana hasta tarde; me entraba a la urna de San Martín de Porres y cuánto no le lloraba, pero era en vano, no podía cambiar” (Hno. José pastor CAMRAV).

En la sierra, yo estuve en la sierra, justamente a los seis años, cinco, seis años y allí se hablaba bastante de ángeles y se hablaba bastante que penan, que hablan de demonios, entonces, yo escuchaba bastante. Entonces ya lo tenía muy dentro de mí, entonces yo no tenía duda ni de la existencia de Dios, ni de la existencia de ángeles, ni de demonios (Hna. Mina, pastora CAMRAV)

La “eficacia” del pentecostalismo podemos verla, así, en la perspectiva de los procesos simbólicos que se producen en su sistema cultural. Estamos ante símbolos religiosos que actúan poderosamente en la organización de la casi totalidad, sino de todos los ámbitos de la vida de las personas. Deviene así el sistema religioso pentecostal en un sistema cultural, sobre cuyas bases se reconstituye la vida social y cultural de las personas, organizando su interacción, participación y significación de la realidad en las más diversas esferas seculares de sus vidas cotidianas.

Siendo este un aspecto del fondo cultural que presenta el pentecostalismo, en el que la redefinición de algunos elementos del sistema de creencias populares sirve de soporte al proceso de cambio personal del pentecostal, cabe preguntarse por el tipo de asociaciones simbólicas establecidas por estos entre dichas

creencias y otros aspectos de la realidad social vivida. Es decir, además de su contenido propiamente religioso ¿qué se está representando social y culturalmente mediante las creencias pentecostales y populares redefinidas? ¿Se trata de figuras simbólicas que expresan aspectos fundamentales de la vida social de los pentecostales? ¿Representan de algún modo el conflicto y tensión permanente que existen entre la sociedad mayor y la “subcultura” pentecostal? o, ¿son solo representaciones simbólicas de estados religiosos individuales que se resuelven y expresan de esos modos?

Desde la perspectiva asumida en este capítulo, es decir de ver el pentecostalismo como un sistema religioso cuyos significados se subsumen en otros sistemas de representaciones, que tienen que ver con las dimensiones más amplias de la vida social y cultural podemos decir que, nociones y creencias como las del “pecado”, el “mal”, el “diablo”, el “infierno”, los *espíritus del mal* y de las *enfermedades*, entre muchas otras, son imágenes y representaciones cuyos referentes “externos” y “públicos” están en la estructura y organización de la sociedad. Son conceptos que simbolizan lo “malo” de la sociedad, de la cual los pentecostales se “distancian” por ser la causa de su condición “pecaminosa”. Si bien, materialmente es imposible separarse efectivamente del mundo social por tener necesariamente que insertarse en él cotidianamente, se construye una mediación simbólica entre ese mundo social “rechazado” y la nueva condición pentecostal. Se simboliza todo lo “malo” que la sociedad representa para los pentecostales de modo que, actuando sobre dichas representaciones, se perciban, así mismos, como por encima de él. Son formas de representación de aquellos aspectos cruciales en la biografía personal del pentecostal, que fueron determinantes en la conformación de ese “hombre viejo”, cuya realidad es la síntesis de todo aquello que es percibido como malo en la sociedad.

El pentecostalismo constituye una “subcultura” religiosa, muy solida y cohesionada, al punto de constituir un marco fundamental de referencia y de vida social para sus miembros. Sociológicamente también podemos entenderlo en la línea de lo más fundamental de la sociología de Durkheim en torno de los hechos sociales, la conciencia colectiva del grupo y sus representaciones sociales ²⁴⁴ . Es decir, podríamos asumir que parte del proceso cognitivo de construcción del sentido en los actores pentecostales, constituye un proceso por el que la conciencia colectiva pentecostal se subsume fuertemente en aquella otra que le proporcionó sentido social antes de su conversión y de la que, en realidad, no llega a separarse totalmente.

²⁴⁴ Como en todo proceso de construcción de teorías científicas, la de Durkheim también estuvo muy marcada por su tiempo histórico, el espíritu y cultura de su época, como por sus problemas específicos. Por ello es imposible suscribir hoy en día en todos sus aspectos una teoría sociológica como la que el planteó. Pero si podemos considerar, haciendo abstracción de los excesos positivistas en los que incurrió Durkheim, así como de sus pretensiones de explicación absoluta del orden social, aquellos postulados que muestran las relaciones que existen entre los diferentes modos de representaciones y estados de conciencia colectivas con las estructuras y fuentes esenciales de la vida social. Pueden ser y de hecho lo son, muy discutibles las derivaciones que Durkheim hace de las grandes formas sociales de las representaciones colectivas, pero lo que si parece evidente son las conexiones entre ambas.

10.4 Subcultura, comunidad y *liminalidad* en el pentecostalismo popular.

Lo que estamos considerando como la cultura pentecostal constituye un estilo de vida, un conjunto de pautas de comportamiento que ordena y organiza la vida de los pentecostales. Además estamos centrando la atención sobre los pentecostalismos populares, es decir, los movimientos e iglesias pentecostales surgidos en distritos populares y con membresía proveniente de sus sectores sociales, especialmente entre los sectores pobres. Aun cuando los pentecostales procedan de sectores socioeconómicos pobres y residan en zonas y distritos pobres, no debemos entender pobreza como “sinónimo” de “marginalidad”. No necesariamente la condición de pobreza supone la de marginalidad. Más aun, suele hablarse de culturas “marginales”, como si se tratase de formas de organización, grupos y/o personas que estuviesen fuera de todo ordenamiento social y estructural. En realidad, la condición de “marginalidad” puede ser conceptualmente definida desde variables e indicadores con los cuales “medirla” objetivamente. Sin embargo debemos entenderla aquí en sentido metafórico para referir a grupos cuyas condiciones sociales, económicas, políticas, culturales y religiosas resultan muy desventajosas e inequitativas en los procesos de participación social, acceso al empleo, educación, salud, bienes y recursos materiales, entre otros. Los grupos pentecostales tienen posiciones bien definidas en el campo religioso de los lugares en los que se encuentran ubicados sus templos y en donde residen sus integrantes. Así mismos, los pentecostales, en modo alguno se consideran “marginales” y la propia historia de sus iglesias suele ser la historia del proceso de formación de una comunidad de migrantes instalándose y generando redes vecinales en un barrio pobre de extracción popular desde las décadas de los años 60’ y 70’ en adelante. Estas iglesias pentecostales suelen ser un espacio social de acogida para personas y grupos en algún sentido “marginales” que encuentran en estos estilos de vida elementos de vinculación, participación, integración y pertenencia social más amplias. Es decir, el pentecostalismo como un medio de acogida pero también y fundamentalmente de *tránsito* a formas de organización más complejas.

Esto nos lleva a considerar al pentecostalismo en la perspectiva de lo que el antropólogo Víctor Turner denominó las “*communitas*” (1988), espacios sociales para el cambio y tránsito en situaciones de *liminalidad* operados entre personas cuya relación con las más amplias y complejas estructuras sociales en que desarrollan su existencia resulta altamente complicada. Es decir, situamos el pentecostalismo, siguiendo a Turner²⁴⁵, en la línea del “viejo problema antropológico de la relación entre la estructura social

²⁴⁵ Como sabemos Turner sigue el análisis que hace Van Gennep del proceso seguido por cada individuo en sus diferentes etapas de la vida social y que encuentra útil para entender dicha relación entre individuo y sociedad. Turner se centra en la situación de *liminalidad*, etapa de transito de una condición a otra en la que el individuo ha dejado de tener un status previo y aún no adquiere el siguiente. Cf. Van Gennep, A. *The rites of passage*, Chicago University Press, 1975.

y el individuo” (Marzal 1997:502) ²⁴⁶ . Según Turner hay dos modelos de interrelaciones sociales, “yuxtapuestos y alternativos, estructura y *communitas*”, en cuya interacción dialéctica transcurre la vida social de individuos y grupos (Marzal p.503);

“... [la estructura] presenta a la sociedad como sistema estructurado, diferenciado y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación... [y la *communita* que] surge... durante el periodo liminal, es... la sociedad en cuanto comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual...” (cit. por Marzal Loc. Cit.)

Dos rasgos destaca Turner en las *communitas* que son relevantes para el análisis del pentecostalismo. Primero que, “a menudo aparece culturalmente como un estado edénico, paradisíaco, utópico o milenario”, alcanzable mediante la acción religiosa o política. Segundo, que “un símbolo claro de la *communita* es la pobreza, que se presenta en los más diversos sistemas estructurales”. Ejemplos de estos casos son el de los frailes mendicantes del medioevo, el movimiento hippie, los movimientos entusiásticos, heréticos, milenarios, de revitalización, nativísticos, mesiánicos, etc. (Marzal p. 505). Lo típico de los fenómenos liminales es que contienen, entremezclados, “lo humano y lo sagrado... la homogeneidad y el compañerismo”; habiendo en ellos “un momento en y fuera del tiempo... dentro y fuera de la estructura social secular” (loc.cit.). Como las *communitas* forman parte de la vida social, cuando son bien estables, se desarrolla entre ellas y la estructura social una relación dialéctica, permanente.

Precisando las nociones de “*communita*” y “estructura”, Turner establece una triple distinción entre “liminalidad”, “intruismo” e “inferioridad estructural”. La liminalidad significa “estar en medio-entre”; el intruismo, “la condición de estar fuera de los acuerdos estructurales de un sistema social dado permanentemente y por atribución, o estar apartado situacionalmente o temporalmente”; la inferioridad estructural puede ser “absoluta o relativa, permanente o pasajera” (Marzal p. 504). Turner pone como ejemplo de estas situaciones de inferioridad estructural los casos del colonialismo en África en los que se establece un marcado contraste entre europeos y africanos conquistados, siendo los primeros los detentadores del poder jurídico – político en oposición a los segundos quienes poseen un poder religioso, “el poder de los débiles” (loc.cit.).

10.4.1 *Communita* pentecostal y expresión de emociones.

Hay sin duda una serie de elementos dentro del fenómeno de pentecostalismo que resultan algo más comprensibles en la perspectiva de las ideas de Turner sobre las *communitas*. Estamos ante la

²⁴⁶ Recurrimos aquí parcialmente a la síntesis y reseña de la obra de Turner hecha por Manuel Marzal en *Historia de la antropología cultural*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 1997, pp. 493-508.

tendencia de algunos sectores sociales peruanos, de zonas populosas, de condición socioeconómica pobre, de bajos recursos, muchos de ellos de origen migrante, a menudo considerados como “marginales”, a constituir grupos marcadamente comunitarios, éticamente solidarios, de mucha confianza, compañerismo e integración interna y conformando una especie de utopías religiosas y espirituales.

Las *communitas* son parte de la sociedad y mantienen con esta una relación dialéctica. Las estructuras sociales en cuyo contexto florecen las iglesias pentecostales son típicas y representativas del tipo de “sociedad” a la que se enfrentan los hermanos pentecostales y en la que se producen las experiencias que suelen ser consideradas como ligadas a la “marginalidad”. Por las características socioeconómicas de los grupos pentecostales estudiados, así como por las narrativas de los pentecostales, signadas todas ellas de diversas formas de sufrimiento social, asociados a la pobreza y en muchos casos a una condición migrante, la iglesia pentecostal constituye una verdadera *communita*, en el sentido de ser una “antiestructura”. En ella los pentecostales superan simbólicamente las contradicciones, limitaciones y restricciones que la vida social les impone en sus vidas cotidianas. La comunidad pentecostal es un espacio en el que se expresan y pone de relieve aquellos aspectos que son coaccionados e inhibidos por las estructuras y que son fundamentales para la vida de toda persona. Emociones, sentimientos, sensibilidades, valoraciones, entre otros elementos del mundo de la subjetividad de las personas, son expresados de manera libre y amplia por todos los integrantes; especialmente aquellas emociones y sentimientos que están estrechamente asociadas a los ámbitos de experiencia que son más afectados por el hecho de pertenecer a esas estructuras sociales opresivas. En particular es de suma importancia la expresión y redefinición de emociones que son fundamentales para el desarrollo, por ejemplo, de la vida e integración familiar, conyugal, entre otras relaciones vitales de la persona. Esas emociones son esenciales en el proceso de constituir las bases de concepciones éticas y morales sobre la realidad, especialmente en los ámbitos familiares. Bloqueada de manera significativa la posibilidad de expresión de las emociones y sentimientos en el marco de las estructuras sociales amplias, se bloquean también las posibilidades de constituir sociedades más comunitarias, fraternas e integradas. Las emociones son portadoras de mensajes, constituyen una forma de lenguaje en el que la persona misma se convierte en significado y en significante del signo. La persona misma representa emocionalmente el tipo de relaciones que desea establecer, perpetuar o construir en sus mundos sociales. Este es un rasgo fundamental de la formación, consolidación y continuidad de todo grupo primario en la sociedad. Por ello, para los pentecostales, a diferencia de otros sectores de la sociedad, sus iglesias se convierten en un estado emocional permanente o que buscan perpetuar y difundir por sus efectos en la conformación de estados de vida más humanos, familiares y afectivos y sensibles a la reinterpretación de las diversas situaciones de sufrimiento social. Por ello, aun cuando para los pentecostales el mundo social y sus estructuras son percibidos como “malos”, ellos

penetran en ese mundo para difundir ese modelo de vida más emocional y humano mediante la acción misionera en el resto de la sociedad.

El “quebranto” de una persona cuando da algún testimonio público en su comunidad, es signo de que dicho hermano ha sido “tocado” por el Señor. Si el *sufrimiento social*, entendido, como vimos, como una expresión del modo en que emocionalmente los pentecostales viven (o conviven) con las condiciones, generalmente limitantes y adversas de pobreza en que han desarrollado sus vidas, podemos ver al pentecostalismo en la perspectiva de una sub-cultura que se constituye en un espacio altamente comunitario desde el cual se responde al sufrimiento social y “marginalidad” de muchos de sus miembros.

10.4.2 *Communita* pentecostal, alternancia social y adaptación religiosa y cultural.

La hipótesis del pentecostalismo como una variedad de *communita* incluye también el carácter de la comunidad pentecostal como grupo relativamente “segregado” de los universos culturales, sociales y religiosos correspondientes a la sociedad mayor. Como tal, la comunidad pentecostal construye una visión religiosa del mundo social como “malo”, “corrompido”, “profano”, “idolatra”, “maldito”, “hereje”, “impío”, etc. definiendo sus relaciones con dicho mundo en términos de una rigurosa ética “puritana”. La iglesia pentecostal constituye así un microcosmos religioso y cultural en el que las personas se preparan para enfrentar al mundo, aprender las “verdaderas” creencias salvadoras, construir las imágenes y representaciones compartidas del poder espiritual al que se ha de invocar en busca de ayuda, entrenarse para lidiar con los “demonios”, esas potencias malignas contrarias a ese poder espiritual sagrado, y luchar en el mundo social para vencer el “pecado” y la “impureza”. Redefinición simbólico religiosa del mundo social, conversión espiritual, rigorismo ético en su relación con el mundo social, re conceptualización de del cuerpo medio de relación con el mundo y con lo sagrado, son algunos de los rasgos que definen la condición de liminalidad de los pentecostales en su tránsito por la iglesia pentecostal.

Esa oscilación dialéctica entre *communita* y estructuras a que se refiere Turner, en el caso del pentecostalismo es vivida desde la comunidad pentecostal. Los pentecostales constituyen comunidades permanentes que buscan vivir el ideal comunitario de vida cristiana sin “pecado” moral ni social, sin discriminaciones ni sufrimiento social. La iglesia pentecostal deviene, así, en una especie de *communita* que sirve como “refugio” periódico a un sector de la sociedad que no tolera ni logra asumir plenamente las contradicciones de pertenecer a un sistema social estructurado, jerarquizado, discriminatorio y excluyente que es concebido como “malo”. Este deseo de “perpetuación” de unas condiciones ideales de vida se refleja en los ritmos de participación y compromiso con la dinámica de la iglesia; estos son extremadamente intensos y llegan a absorber gran parte del tiempo “libre” de los integrantes, organizando sus vidas cotidianas en torno de las prácticas, actividades y funciones asignadas. En tales condiciones es inevitable

que las personas sientan que están viviendo de un modo completamente distinto al que les ofrece la “sociedad” mayor.

Forma parte de esa dinámica grupal absorbente un complejo sistema ritual. Como ya vimos la iglesia CAMRAV se sustenta en un muy nutrido y complejo sistema ritual y ceremonial por el que pasan absolutamente todos los integrantes de sus células y comunidades. Mucha de esta ritualidad está organizada en torno del cambio personal, de la conversión del corazón, de la superación del estado “mundano” para asumir el estado del cristiano “verdadero”, del “pentecostal”. El objetivo fundamental del pentecostalismo es salvar al mundo cambiando el corazón del hombre. Este es el otro aspecto que le da sentido a la *communita* pentecostal en su relación con los individuos que acoge. La gran mayoría de actividades de funcionamiento del sistema pentecostal está mediada de algún tipo de actividad ritual cuya finalidad, además de establecer una comunión con lo sagrado, es la de lograr que la persona deje atrás al “hombre viejo” con que se le identifica en su vida pasada. Encuentros, seminarios, retiros, jornadas, reuniones de célula, vigiliyas, cultos, reuniones de ministerio son, entre muchos otros, los diversos modos ceremoniales mediante los que se pretende esa progresiva pero radical transformación de la persona. En todos estos casos de procesos pentecostales se puede notar de manera muy nítida la condición de liminalidad que acompaña a las personas durante este tránsito. Es un muy prolongado lapso de tiempo, que puede durar meses o más, en el que las personas no son consideradas aun total y plenamente aptas para desempeñar funciones, servicios, ministerios y otras actividades dentro de la iglesia, las que solo les son asignadas a los que han concluido todo el proceso, han sido bautizados de Agua, han recibido el Bautizo en el Espíritu e, inclusive, hablan u oran en lenguas. El pentecostal no lo será ni se le considerara como tal si no se ha renovado por el proceso ritual del Encuentro.

El proceso ritual del Encuentro representa de modo natural el carácter de tránsito *liminal* por el que transcurren los pentecostales en la iglesia. Es un proceso triple: “pre-Encuentro”, “Encuentro” y “pos-Encuentro”. Todo este proceso, como vimos ya en otro capítulo, se corresponde con el análisis propuesto por Van Gennep en su libro clásico²⁴⁷ por el que muestra las transformaciones ontológicas que sufren las personas en su tránsito de una etapa a otra en la vida. Cada ritual dentro de este proceso constituye un verdadero paso en un largo ciclo de transformaciones personales antes de ser bautizada por el agua y por el Espíritu.

En el caso de los grupos de oración de la **Renovación Carismática Católica** podríamos hacer también el mismo análisis en relación con el *Seminario de la vida en el Espíritu*, desarrollado para los pentecostales católicos. Entre los carismáticos católicos existe un proceso similar al del Encuentro de los pentecostales evangélicos: el Seminario de la vida en el Espíritu, de doce semanas de duración al cabo de las cuales se vive un proceso ritual de renovación espiritual. Todo el Seminario está dedicado a la

²⁴⁷ Cf. Van Gennep, A. Los ritos de pasaje,

transformación espiritual, psicológica y moral del carismático. Este no puede pasar, experimentar o vivir el importante ritual del Bautizo en el Espíritu sin haber completado todo este proceso de instrucción religiosa. Después de todos estos procesos, quienes los han vivido, experimentado y completado, pueden considerarse “cristianos verdaderos” o “hermanos carismáticos”, según pertenezcan al evangelismo o al catolicismo. Los grupos carismáticos católicos son menos absorbentes que los grupos pentecostales evangélicos pero su finalidad es la misma, constituir modelos de vida comunitaria que se transfieran a otros espacios de vida familiar y social más amplios y complejos.

La dimensión funcional de las *communitas* pentecostales es doble. En primer lugar, de transformación gradual, progresiva, ritualizada, instruida, cuidadosamente planificada de las personas, de los individuos por la que se van redefiniendo una serie de aspectos esenciales y decisivos en la construcción del “verdadero cristiano”. Entre otros, dichos aspectos esenciales son: las nociones de persona, la concepción simbólico religiosa del cuerpo como vehículo de expresión sagrada y, desde luego, también social y humana, el sentido de la vida, la reinterpretación religiosa del propio sufrimiento social, la redefinición del lugar y formas de participación en las estructuras sociales a que pertenece. Todos estos aspectos son fundamentales para entender la “conversión” del pentecostal más allá de los elementos específicamente religiosos, espirituales o psicológicos de dicho proceso. Este tránsito inicial por las *communitas* pentecostales es fundamental para la “conversión” *pentecostal*; el sentido de esta no es solo de carácter religioso sino que involucra un conjunto de procesos que van más allá de lo propiamente religioso y espiritual. Es una transformación no solo religiosa sino psicocultural y sociocultural que replantea las dimensiones de la persona humana en su relación con el mundo religioso y con los mundos sociales y culturales de su vida cotidiana. En segundo lugar, debemos considerar la condición ya adquirida de pentecostal por la persona una vez transcurrido todo el proceso. ¿Para qué pentecostal? No solo para ser religiosamente diferente o para ser un cristiano “verdadero”, sino fundamentalmente para poder retornar a una vida cotidiana que no lo desliga de las estructuras opresivas de las que proviene y a las que está ligado, sino para reinsertarse en ellas. Sin embargo dicha reinsertación en modo alguno es como en su condición previa a la pentecostal. De por medio están las *communitas* por las que se produjo su transformación y a las que ahora estará ligado permanentemente en su nueva vida como pentecostal. La relación dialéctica a que se refiere Turner se expresa en esta capacidad de pertenecer a dos mundos diferentes, de manera alternante y complementaria. Solo así tendrá sentido el cambio personal para el pentecostal y podremos entender mejor su persistencia en la sociedad.

Pero consideremos una vez más la relación “dialéctica” que, según Turner, se da entre las *communitas* y la estructura. Según Turner (1988)²⁴⁸, individuos y grupos experimentan la vida social como “un tipo de proceso dialéctico que comprende una vivencia sucesiva de lo alto y lo bajo, de la *communitas*

²⁴⁸ Cf. Turner, V. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Editorial Taurus, Madrid, 1988.

y la estructura, de la homogeneidad y la diferenciación, de la igualdad y desigualdad” (p.104). Por eso, las *communitas* y las estructuras, partes integrante de ese proceso dialéctico al que alude Turner, se complementan mutuamente, no se excluyen, “son mutuamente indispensables” (loc.cit.). Si bien el pentecostalismo constituye ese espacio de liminalidad que estamos describiendo bajo la forma de una comunidad con las características ya mencionadas, no se trata tampoco literalmente de una “isla” espiritual en medio de una sociedad “mala”. Plantear en estos términos la relación entre pentecostalismo y sociedad deviene en una reificación de la teoría tal como la plantea primariamente Turner, es decir que existirían dos modelos fundamentales de existencia social.

En su ya clásica distinción, a propósito de la *División del trabajo social*, Durkheim (1967) contrasta las solidaridades “mecánica” y “orgánica” como factores de dicho proceso. El mundo social “tradicional”, que no conoce Estado ni grandes ni complejas estructuras, está basado en la solidaridad mecánica, mientras que la solidaridad orgánica corresponde al mundo funcional de la sociedad moderna. Aunque en la teoría durkheimniana se presenta esto como una dualidad en tensión, en realidad se trata de aspectos complementarios de la realidad social; se trata de modos de existencia social organizada dentro de una misma sociedad. Ambas formas de solidaridad son necesarias e indispensables para la vida social; no son excluyentes. Por ello, más que sustitución de lo que se trata es de una mayor influencia o preeminencia de la solidaridad más orgánica en la vida social, la cual deviene, así, en una vida social cada vez más estructurada que comunitaria. Debemos entenderlas como formas de alternancia social dentro de la sociedad mayor, que como formas completamente separadas entre sí o adscritas a tipos sociales excluyentes. Sin duda, en este aspecto, las sociedades difieren por el “peso” relativo, influencia y efectos que ambas formas de solidaridad tengan, respectivamente, entre sí y sobre la vida personal y la organización social.

Lo que nos muestra la narrativa pentecostal en cuanto al modo y dinámica de la relación con el mundo social mayor es que, efectivamente, existe esa alternancia entre dos modos de vínculos con la vida social. Los pentecostales son personas que, como el resto del mundo, deben necesariamente trabajar para sostenerse y vivir; para hacerlo deben inevitablemente mantenerse en el mundo social del cual proceden pero que al mismo tiempo rechazan y condenan. En esto se funda parte del espíritu misionero que los anima: si no pueden evitar permanecer en ese mundo social debe, al menos, intentar liberarlo del mal; deben intentar salvarse de ese mundo malo, intentado salvar a los demás del mismo. Los pentecostales son conscientes de esta especie de doble condición que deben enfrentar y de la necesidad de alternar entre una y otra. Turner describe esa alternancia en términos de una compleja interpolación de status y papeles que deben seguir las personas dentro de las estructuras y de las que buscan salir. Por ello, salirse de esas estructuras complejas de status, roles y papeles significa entrar en ese otro “estado edénico, paradisíaco, utópico o milenarista”. Según nuestro autor “la gente tiene necesidad de quitarse las máscaras y las insignias

de status de vez en cuando, incluso aunque sea para ponerse las máscaras liberadoras de la mascarada liminal, lo que hace de modo libre” (Marzal p. 505).

10.4.3 *Communita* pentecostal, alternancia dialéctica y “campo” religioso.

¿Qué representa el pentecostalismo en sociedades como la peruana que, históricamente se constituyó en el marco de un catolicismo muy tradicional, que no concuerda con las tradiciones de las que procede el evangelismo pentecostal? Podemos decir que las diversas formas de pentecostalismo configuran relaciones dialécticas, aunque no necesariamente tensas, con las estructuras religiosas que constituyen el “campo” religioso mayor del que forman también parte. Habría en general como dos modos sociales de esta relación “antitética” que caracteriza al pentecostalismo respecto de las complejas estructuras institucionales. Una primera es en relación con el pentecostalismo católico o movimiento de Renovación Carismática Católica. Como ya hemos visto de manera amplia, en el caso del pentecostalismo católico ha habido un proceso por el cual los grupos carismáticos, muy similares cultural, social y funcionalmente equivalentes a los grupos pentecostales, han conciliado una adaptación a las estructuras eclesiales altamente jerarquizadas de la Iglesia Católica. La Renovación Carismática tardó doce años en ser reconocida oficialmente por el Vaticano debido a su carácter crítico y opuesto a las normas y estructuras doctrinales y rituales de la iglesia. El pentecostalismo católico es una *communita* en tanto se trata de núcleos comunitarios en los que las personas cuestionan el poder absoluto de la jerarquía para administrar el acceso a lo sagrado. Consideran que parte de ese sentimiento de opresión, subordinación, falta de reconocimiento social y de su sufrimiento social, se deben a esas estructuras institucionales católicas que les impiden expresarse abierta y libremente dentro de la Iglesia.

El otro modo social de esa relación antitética es el que se da en el ámbito religioso dentro del cual se desarrolla el pentecostalismo, es decir en el campo evangélico. Como sabemos, una característica fundamental del campo religioso evangélico es su extremada fragilidad organizacional y proclividad al cisma y fragmentación internos. Existen, es cierto, las llamadas “fraternidades” evangélicas y otras formas más amplias de organización, como el CONEP, Consejo Nacional Evangélico del Perú, pero que constituyen más bien federaciones de grupos independientes y autónomos, antes que conjuntos orgánicamente ligados de modo institucional. En el caso de nuestra investigación hemos visto como la iglesia, Centro Misionero Ríos de Agua Viva, CAMRAV, es el resultado de un proceso de afiliación y desafiliación a una iglesia pentecostal clásica, las Asambleas de Dios del Perú, que forma parte, a su vez, de las Asambleas de Dios en Estados Unidos. Como vimos en unos pocos años se fueron generando serias e insalvables tensiones entre la original iglesia Ríos de Agua Viva y las Asambleas de Dios que las llevaron a una ruptura definitiva. Las Asambleas de Dios representan aquí el lado estructural del proceso dialéctico frente al cual y en oposición a la misma se genera, fortalece y consolida un grupo altamente comunitario

con todas las características atribuibles a las *communitas*. Durante un tiempo funcionaron ambas formas de organización social, pero el excesivo rigorismo, reglamentarismo, autoritarismo y acumulación de poder de parte de las Asambleas de Dios fueron detonante para una creciente y sistemática protesta, crítica, rechazo y demandas a un sistema muy estructurado e institucionalizado que, de modo análogo a cómo en el caso de la Iglesia Católica y los grupos carismáticos, impedía toda manifestación autónoma de sus necesidades religiosas. El CAMRAV se ha constituido ahora en una iglesia amplia que funciona con el sistema “celular”, en base a pequeñas células altamente comunitarias que hacen de esta iglesia un universo de *communitas*, como ya hemos visto. De acuerdo con la teoría sociológica es probable que una iglesia como el CAMRAV, con el tiempo, se convierta gradualmente en una institución más estructurada, más eclesial, y probablemente generadora de situaciones de conflictos internos como los que dieron origen a ella misma. De hecho en las últimas visitas realizadas a la iglesia CAMRAV nos enteramos que, al menos, dos pastores habían dejado la iglesia a causa de discrepancias con el “Apóstol” y pastor principal de la iglesia. Luego de abandonar la iglesia, ellos habían ya fundado otras pequeñas iglesias en San Juan de Miraflores.

En ambos casos de pentecostalismo, evangélico y católico, cabe considerar otro aspecto importante que es destacado por Turner en su análisis de las *communitas* en su obra ya citada. Aunque Turner en una parte de su obra analiza el caso específico del movimiento *hippy*, de allí obtiene una característica distintiva y contrastante de las *communitas* respecto de las estructuras en general. Dice Turner: “la *communitas* pertenece al ahora, mientras que la estructura se halla enraizada en el pasado y se proyecta al futuro a través del lenguaje, la ley y la costumbre” (Turner 1988:119). En efecto, como también señala otro autor²⁴⁹ en un análisis similar al que estamos aquí realizando, los pentecostales, evangélicos así como católicos, no cesan de testimoniar su “antes” y su “después” como cristianos. En general, se puede decir que prácticamente todos los pentecostales tienen como referencia de ese “antes”, de ese tiempo “pasado”, la condición previa de “católico”. Aunque existen familias pentecostales por varias generaciones, incluso descendientes de las primeras iglesias fundadas en el Perú a comienzos del siglo XX, la gran mayoría de pentecostales evangélicos provienen del catolicismo popular. Este representa, para los pentecostales evangélicos, el resumen de todos los males, vicios, defectos e influencias demoniacas encarnados en la sociedad. Ser católico es ser “impío”, “pecador”, “religioso”, “idolatra”, seguidor del diablo. Condiciones todas ellas que los pentecostales han dejado “enraizadas en el pasado”, en esas estructuras opresivas causantes de sus males y sufrimiento. Mientras que, por contraste, el ahora, el presente directo e inmediato en la experiencia de los pentecostales está representado por la iglesia pentecostal; esta representa el aquí y el ahora de una nueva condición que hay que mantener a toda costa como siempre actual, manteniéndose alejado de todo lo

²⁴⁹ Cf. Krautstofi, E., “La *communitas* carismática en el umbral del tercer milenio”, Trabajo presentado no seminario temático “Os católicos”. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Sao Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

que representa ese pasado ominoso y maldito por el demonio y que asocian con la “religión” católica. Por ello, cada intersticio de la vida cotidiana del pentecostal está ocupado por una meticulosa programación práctica y doctrinal cuya finalidad es mantener vivo el conjunto de actitudes y motivaciones que sustentan la nueva condición pentecostal. En la perspectiva de la relación entre *communitas* y estructura, este es el sentido que tiene para el pentecostal el “antes” y el “después”.

10.5 ¿ES POSIBLE UNA INTERPRETACION ESTRUCTURALISTA DE LA CULTURA PENTECOSTAL?

Intentemos establecer las bases de una interpretación y comprensión antropológica de la “solidez”, “persistencia” y eficacia del estilo de vida pentecostal en organizar y sostener un “mundo” social que sirve de soporte a los pentecostales en los “nuevos” modos de vida adquiridos tras su conversión. ¿Qué es lo que histórica y transculturalmente hace duradero y eficaz al pentecostalismo? ¿Cómo entender que para muchos de sus seguidores se constituye en una verdadera cultura desde la cual y en definitiva construir proyectos de vida sólidos y persistentes?

10.5.1 Mitos pentecostales y sustentos simbólicos socio culturales.

Mediante el recurso de algunos planteamientos teóricos clásicos propuestos por la antropología, intentaremos interpretar la dinámica cultural, simbólica y mental, subyacente a la realidad pentecostal, que la conectan con las bases sobre las que se desarrolla la vida humana y que pueden aportar elementos de comprensión de este movimiento religioso. Propondremos que en el pentecostalismo se dan una serie de factores, la mayoría de los cuales ya han sido mostrados, descritos y analizados en los capítulos precedentes, y que reproducen las condiciones primordiales de estructuración y organización sólida de la vida humana. Es decir, en el pentecostalismo existen elementos sociales, simbólicos, cognitivos y hasta corporales que actúan, más allá de su sentido religioso, (re) organizando la vida de los pentecostales.

Uno de los más importantes aspectos dinamizadores de la espiritualidad pentecostal es el de sus creencias y prácticas rituales. El del pentecostalismo parece ser un ejemplo “natural” y “representativo” de la estrecha relación que, según la antropología de la religión, existe entre el rito y el mito. Es decir, que el rito es la dramatización del mito, su puesta en escena, su presentación simbólica intrínseca, su actualización en el presente. Constituyen los dos aspectos de una única e indelible realidad cultural. En efecto, como hemos visto en los capítulos anteriores, cada ritual pentecostal intenta ser una actualización de los momentos primordiales relatados y contenidos en la Biblia. Al menos, constituyen eventos en los que se procura asociar cada una de sus partes con uno o varios pasajes bíblicos, especialmente los correspondientes a los Hechos de los Apóstoles que es, prácticamente, el mito de origen del

pentecostalismo, su dogma esencial. El discurso del pastor en sus predicas, el de uso cotidiano y coloquial entre los pentecostales, el más formal correspondiente al de la instrucción bíblica, teológica y pastoral, en fin, prácticamente en todas sus formas y condiciones, los discursos pentecostales están profusamente impregnados de pasajes, relatos y citas bíblicas. Una primera impresión de sentido común que esto suscita hace que se interprete como una suerte de expresión de “fanatismo” religioso. Probablemente desde una perspectiva psicológica de este rasgo del pentecostalismo se puedan encontrar en las conductas pentecostales algunos “sobredimensionamientos”, en su forma de expresión, que desborden sus límites “normales”. Probabilidad entendible en términos de la radicalidad de los cambios personales experimentados por las personas, en un proceso de conversión que tiene en el *entusiasmo religioso*²⁵⁰ uno de sus aspectos más significativos, como ya hemos descrito.

Sin embargo, más allá de simplismo reduccionistas propios del sentido común, otra parece ser la situación e interpretación del pentecostalismo desde los procesos culturales, simbólicos y mentales que concurren en la construcción de la comunidad pentecostal, núcleo sociocultural, ritual y religioso que sirve de soporte a los conversos. Sin este estilo de vida comunitaria sería prácticamente imposible sostener la nueva estructura de la persona pentecostal, su corporeidad y espiritualidad resultado de su transformación y conversión. Prácticamente todos los aspectos de la vida del pentecostal están refrendados y respaldados por unos textos bíblicos que dan sentido último a la nueva condición adquirida y a los que remiten todas sus experiencias. El estilo de vida pentecostal, su fundamento simbólico religioso, su expresión social en comunidades altamente integradas, constituyendo unidades ceremoniales de muy alta confianza y sensibilidad emocional compartidas, con una normatividad ética de mucha solidez, se constituyen en las principales dimensiones de una cultura religiosa que, en muchos aspectos, se convierte en una nueva y definitiva “cultura y sociedad” para sus miembros. Una nueva, permanente y definitiva “sociedad” para quienes asumen sus estilos de vida, anclados en una base simbólico religiosa que actúa con la fuerza y determinación de un sistema de creencias míticas sustentadoras y legitimadoras de la sacralidad de los orígenes de una historia “realmente real” de la que son protagonistas. En adelante, la vida de los pentecostales estará explicada, sustentada, justificada, legitimada pero, sobre todo, garantizada por el fiel *seguimiento y adhesión a ese sistema mítico pentecostal*. Así, por ejemplo, en esta “cultura” pentecostal se enfatiza el sentido bíblico de la **familia** y de **vida social** que el “verdadero” cristiano debe tener:

“Hermano... Tengan en cuenta que la familia está siendo destruida por las acechanzas del Diablo, como dice en Génesis 3, 11 que Satanás tentó a Eva... Por eso hay tres cosas importantes para tener cambio en la familia: *la santidad*, sin ella no se venera a Dios; el *testimonio de Jesús*, es decir, tener y contar acciones en nombre de Jesús, de los que Jesús hace en nuestras vidas; y *la comunión con el Espíritu Santo*” (Charla durante el Encuentro).

²⁵⁰ Así se denomina a movimientos espirituales basados en expresiones emocionales intensas; los movimientos del “despertar” o “entusiasmo” religioso.

“En Efesios 5,21 se habla sobre el sometimiento... significa consideración en el amor a Dios. Es decir considerar a los demás como Dios nos considera a nosotros. ¿Cómo llevamos esto a la familia? El esposo debe dar cobertura a su esposa y su familia *en la Palabra de Dios*. El esposo viene a ser el sacerdote y rey en su casa. ¿Y qué hace el rey? va a tener autoridad en la Palabra y en oración; va a velar para que haya una buena relación entre todos. Como rey el padre de familia debe velar por la relación de su familia con la sociedad, con las entidades públicas; estar al tanto de sus hijos en el colegio... Si no tiene tiempo, delegar a la esposa. Como sacerdote, el esposo debe llevar a su familia en la oración a la presencia de Dios. Efesios 5,21... Yo soy cabeza de mi casa y la mujer se sujeta. La sujeción de la mujer viene como consecuencia del amor. Por eso ámela para ver la gloria de Dios en tu familia. Colosenses 3,18 No hay que ser tosco con la mujer, tienes que tratarla con cariño para que ella sienta que está al lado de su rey”. (Charla durante el Encuentro).

Sin duda este discurso expresa aspectos de una ideología sustentadora de las relaciones de género en la perspectiva pentecostal. Independientemente de este tema, que no ha sido abordado en esta tesis, lo que queremos destacar es el modo en que se legitima el nuevo orden de vida pentecostal en términos de los fundamentos bíblicos.

Del mismo modo, en lo que respecta a la relación que el convertido deberá mantener con el mundo social, el nuevo estilo de vida pentecostal se apoya en las fuentes bíblicas para remarcar la importancia de mantenerse dentro de la nueva espiritualidad y lejos el mundo opuesto. Ese “antes” y ese “después” de la transformación pentecostal se remarcan y legitiman en el marco de una justificación bíblica de su necesidad de mantenerla en adelante... “porque así lo dice la Biblia”, en efecto, refiriéndose a cómo protegerse de la influencia del mundo de pecado dejado atrás, el discurso pentecostal recuerda qué:

“En la Escritura, en 2 Corintios 10, 4 y 5, se relata sobre las armas espirituales contra fortalezas [demonios]... Hermanos, nosotros como cristianos debemos estar preparados y saber qué es lo que si podemos, leer, ver, escuchar... [porque] Los medios de comunicación influyen nuestras vidas y es por ahí donde el enemigo nos ataca...”. (Charla de Pastor en retiro).

“En Juan 10, 10 dice que *el ladrón entra solamente a robar, a matar y a destruir...* Por eso es que Satanás nos da 99% de bocado agradable, solo el 1% es veneno. Nos destruye con fuerza, poquito a poquito, con sutileza. Lanza mensajes en músicas, en películas, en comerciales de TV. Y nosotros captamos todo eso, retenemos por los sentidos; por la vista 50%, oído 10% retiene, el tacto 80% retiene, el olfato 40% y el gusto 90%... De ahí proviene toda la cadena de lo que hacemos, desde que aparece en nuestra mente la idea, y tomamos la decisión y planificamos el acto que después tiene sus consecuencias...”. (Charla de Pastor en retiro).

Así, prácticamente toda la vida del pentecostal, su mundo social cotidiano y todas sus demás conexiones con otras esferas de acción en otros ámbitos, estarán referidos a estas fuentes bíblicas que, actuarán cultural y simbólicamente como verdaderos *mitos* organizadores de la experiencia.

10.5.2 Mito y ética pentecostales ¿fundamentos de un pensamiento “salvaje”?

Llegados a este lugar en el análisis cabe preguntarse por la naturaleza de una ética como la pentecostal que concentra en sí, una serie de dimensiones sociales, religiosas, culturales, subjetivas, entre otras y que se apoya fuertemente en las condiciones que asume el *habitus* pentecostal en relación con los cambios en la concepción del cuerpo y de la corporalidad entre los pentecostales. Si bien, como hemos visto, es una ética que se expresa en un conjunto de normas y reglas *compartidas* por los pentecostales, se trata, sin duda, de una ética que se orienta más en términos y perspectivas individuales que colectivas o sociales. El impacto de la nueva dimensión religiosa y espiritual del pentecostal es mayor en la transformación individual de la conducta, de las relaciones interpersonales inmediatas, de la relación consigo mismo con los demás, pero bastante menor en el ámbito del desarrollo de una cosmovisión que destaque y promueva las dimensiones sociales más amplias de su relación con el mundo. Es decir, la transformación pentecostal cambia las condiciones socioculturales y religiosas individuales pero tiende a mantener las más estructurales y sociales. Entendible esto por el tipo de religión que es el pentecostalismo y su énfasis en lo espiritual, experiencial y subjetivo de la persona. Por ello, como vimos por ejemplo, en el discurso pentecostal sobre la persona, el cuerpo y el modo de vestir subyace, entre los pentecostales, esa distinción radical entre dos mundos contrapuestos pero inevitablemente ligados en la vida cotidiana del individuo: el mundo *cristiano* y el *no cristiano*, el mundo *pentecostal* y el *resto del mundo*. Dos realidades opuestas e irreconciliables; dos términos antitéticos que no se resuelven en términos medios. La proximidad de estos dos mundos hace que algunos de los aspectos contrapuestos sean también ambiguos pero jamás se confunden.

Queremos plantear aquí, a modo de hipótesis interpretativa de la radicalidad y fuerza del cambio individual del pentecostal, sustentado en la instauración de una “antes” y un “después” en la vida, lo que podríamos como señalar como indicios de aspectos esenciales de la estructuración del pensamiento humano según lo plantea Levi-Strauss. No es este el lugar para, ni es tampoco el propósito de la tesis retomar el debate y críticas post estructuralistas a Levi-Strauss²⁵¹, pero consideramos que algunos de los aspectos fundamentales de sus planteamientos sobre el *Pensamiento salvaje*, mantienen su calidad de hipótesis antropológicas y pueden ser útiles para ayudarnos a entender una religión como el pentecostalismo y su fuerte y duradero impacto en los procesos de re-construcción de mundos simbólicos, sociales, culturales y subjetivos de las personas.

²⁵¹ A modo de ejemplo, Cf. Delière, Robert, “Pourquoi lire Lévi-Strauss Aujourd’hui? Quelques réflexions à l’usage des jeunes étudiants”, en: *Anthropologie et sociétés*, vol. 28, n° 1, 2004: 145-155.

En sí, como sabemos, Levi-Strauss no desarrolla una teoría sobre la religión pero sus reflexiones estructuralistas tienen elementos “tendientes a explicar la persistencia de la religión actualmente”²⁵², aun cuando se refieran más a las sociedades tradicionales. Cuando se refiere al totemismo, al pensamiento salvaje, a los mitos y al pensamiento mítico, Levi-Strauss está implícitamente abordando aspectos de la dimensión religiosa humana, aun cuando la religión sea para él, en el fondo, una especie de “ilusión” que se disuelve en el proceso de la construcción del pensamiento humano. Por pensamiento humano el estructuralismo entiende “el complejo universo del pensamiento mítico y los sistemas simbólicos”, los cuales “son creaciones acumulativas de la mente”, entendibles mediante “los principios mentales que generan el andamiaje intelectual de las elaboraciones culturales” (cit. por Cantón 2009:107-110)²⁵³. Para Levi-Strauss las creencias, los ritos, los mitos, en tanto productos mentales, son dimensiones de la capacidad reflexiva humana, según lo sugiere en sus diversos estudios sobre el totemismo, los mitos y las creencias. Así, *mito*, *creencia* y *rito* se implican mutuamente dentro de un proceso de construcción, organización y estructuración del pensamiento humano cuyas bases u operaciones mentales son, según Levi-Strauss, universales, en virtud de lo cual no habría radical diferencia entre mentalidades “primitivas” y “modernas” (Levi-Strauss 2009). En este sentido lo que nos interesa destacar aquí es el modo en que Levi-Strauss se refiere al pensamiento humano, a cuyas formas básicas denomina “salvaje”, no en alusión a una condición “primitiva” del pensamiento, sino más bien “distinto del pensamiento cultivado o domesticado con vistas a obtener un rendimiento” (Levi-Strauss 2009: 317). Ambos modos de pensamiento coexisten, pero al pensamiento “salvaje” hay que situarlo en el “pensamiento espontáneo, el que opera en la magia, en el rito, en el mito... en la vida ordinaria, en las opiniones, en la concepción del mundo, en la ideología política” (cit. por Gómez 1980:165)²⁵⁴. Pero, además, este pensamiento salvaje no persigue fines prácticos sino más bien intelectuales procediendo, para ello, mediante principios de clasificación de la realidad por medio de los cuales “introducir un comienzo de orden en el universo” (Levi-Strauss 2009: 24-34).

Tres cosas muy importantes de estos planteamientos debemos señalar en relación con nuestro propósito: *primero*, el principio de lo que Levi-Strauss llama *lógica de clasificación* de la realidad, *segundo*, el principio de *orden* que de ello se deriva y *tercero*, la importancia intelectual de los mitos en el proceso de clasificación y ordenamiento del universo. Sin duda estas apreciaciones se apoyan en la idea, expresada de diversos y hasta polémicos modos pero, válida, por la que se asume un único género y raza humanas que presuponen también universales condiciones mentales, intelectuales y hasta psíquicas. Uno de

²⁵² Cf. Cucchetti, Humberto y Mellado, María, “Estructuralismo y religión, Levi-Strauss y el análisis de la vida religiosa”. Texto en línea, <http://www.el-amama.org/2007/01/estructuralismo-y-religion/>

²⁵³ Cantón, M. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel, Barcelona 2009.

²⁵⁴ Gómez, Pedro, *La antropología estructural de Levi-Strauss. Ciencia, filosofía, ideología*. Editorial Tecnos, Madrid, 1981.

los aspectos universales del pensamiento y mente humana es su necesidad de operar por mecanismos de *clasificación* de los elementos de la realidad. Para Levi-Strauss toda *clasificación*, “cualquiera que sea”, constituye un principio de ordenamiento del universo, pues “posee una virtud propia por relación a la inexistencia de la clasificación”; es decir, “toda clasificación es superior al caos” y establece orden. Esta condición es propia de todo pensamiento y permite acceder “más fácilmente a... formas de pensamiento... muy extrañas” (pp. 25-33). Ahora bien, la clasificación establece, inaugura, da inicio a un ordenamiento de los elementos que constituyen el universo, personas, seres diversos de la realidad natural, etc. Se ordenan las relaciones entre personas, entre estas y el universo. Para establecer este cosmos dentro del caos, las clasificaciones, como lo expresa Levi-Strauss en sus *Mitológicas*, se basan en el principio elemental de establecer *oposiciones binarias* o contrastes entre elementos, en diversos grados, opuestos, que constituyen la base de sistemas lógicos de pensamiento. Las oposiciones a que se refiere Levi-Strauss, inspiradas en la lingüística estructural, son del tipo: “crudo/cocido”, “fresco/podrido”, “alto/bajo”, “caliente/frío”, “izquierda/derecha”, “naturaleza/cultura”, entre otras ²⁵⁵. Habría en el mito una estructura mínima de elementos organizados según el principio de esas oposiciones binarias a partir de lo cual organizamos el pensamiento los seres humanos, “movidos por una necesidad o un deseo de comprender el mundo que... [nos] circunda, su naturaleza y la sociedad en que... [vivimos]” (Levi-Strauss 2009^a : 39)²⁵⁶.

De qué manera, lo dicho hasta aquí contribuye a nuestra comprensión del pentecostalismo, tal como lo hemos abordado en la presente investigación en la perspectiva de aquellos aspectos concurrentes en la experiencia de transformación del individuo, de sus concepciones de cuerpo y persona, de la recuperación de las dimensiones emocionales en la organización de su vida cotidiana y, sobre todo, en el mantenimiento y continuidad de la condición pentecostal.

Creemos que hay en el pentecostalismo procesos y elementos concordantes con la hipótesis estructuralista de Levi-Strauss. Si consideramos el tipo de discurso, las creencias, narrativas y experiencias de conversión, las percepciones del mundo social y cultural en que transcurre la vida cotidiana, así como las conductas y normas de conducta en ella utilizadas, encontramos varios elementos que nos recuerdan la hipótesis estructuralista levistraussiana. La perspectiva religiosa desarrollada por los pentecostales, el modo en que ven a través de esta la realidad y la organización de su vida con los demás, consigo mismos y con el mundo en general, constituye un proceso de construcción de un mundo social, cultural, religioso y espiritual diferente, en base al cual se establecen nuevos principios de comprensión de la realidad vivida. Y es aquí en donde distinguimos los tres aspectos destacados en la propuesta estructuralista.

En *primer lugar* hay, en efecto, entre los pentecostales, un principio por el cual se clasifican las cosas, experiencias y todo cuanto acontece y existe en el mundo social, en dos órdenes de realidad; dos

²⁵⁵ Cit. por: Meletinski, Eleazar, *El mito*. Editorial Akal, 2001, Madrid, p. 78.

²⁵⁶ Levi-Strauss, C. *Mito y significado*, Alianza Editorial, 2009^a, Madrid.

órdenes que resultan, finalmente, siendo opuestos, contrastantes, contrapuestos, no reducibles el uno al otro y que sirve de fundamento para muchas cosas. En la experiencia de conversión y transformación del pentecostal hay un “antes” y un “después”; hay un “hombre viejo” que perteneció a ese mundo y vida del “antes” y que ha sido reemplazado por el “nuevo pentecostal”. Esta dualidad de características *opuestas* tiende a ser *antinómica* y, con ello, a constituirse, en la perspectiva de lo planteado por Levi-Strauss, en una de esas estructuras mínimas, básicas, elementales de construcción de los principios de comprensión del mundo para el pentecostal.

Ese “antes” está asociado y representa al diablo, al mal, al infierno, al “fuera” del mundo espiritual de la iglesia, representa al “mundo” profano. Mientras que, de otro lado, ese “después” representa el mundo de la vida en Dios y en el Espíritu, es decir, el mundo de la vida en el bien, más cercano al “cielo”, de lo Sagrado; es el mundo de la vida “dentro” de la iglesia. La tensión y oposición entre estos dos órdenes de mundos, del antes y del después, la hemos visto a lo largo de esta investigación y, particularmente, en la descripción y análisis del presente capítulo. Nada más angustiante para el pentecostal que regresar a ese “antes” de su experiencia, que incurrir en las prácticas, conductas y formas de pensar de su vida pasada, o que caer en las “garras” del diablo, mas aun sin que se dé cuenta de ello, es decir, que su cuerpo y alma sean nuevamente poseídas por el mal. Gran parte de las dinámicas sociales y rituales, así como de las formas de conducta asumidas en la vida cotidiana de los pentecostales tienen, como hemos visto, la finalidad de mantener separados esos dos mundos opuestos, antitéticos, irreconciliables, aunque final e inevitablemente interconectados en la vida cotidiana de las personas. La frontera entre ambos mundos es muy frágil y fácilmente de trasgredir, por lo que, la única garantía de “permanecer” del lado correcto es ciñéndose a las estrictas reglas de la vida pentecostal. En su visión del mundo, las cosas, experiencias, sucesos, personas y demás componentes del “universo” quedan clasificadas en términos de esa dualidad “antes” / “después”. “Antes” se cometía pecados, abusos sexuales, se fornicaba, se consumía pornografía, se pintaba y maquillaba el rostro, se hacían tatuajes en el cuerpo, se leían las cartas, se practicaba brujerías, se asistía a fiestas patronales, se adoraba a yesos, entre una larguísima lista de “iniquidades”. El “después” esta signado por prácticas, creencias, conductas, actitudes y modos de relación con las personas de un modo radical y totalmente distintos. Los mundos social, cultural y religioso de origen quedan simbólica y efectivamente situados en una especie de “inframundo” tomado y gobernado por el diablo pero en el que, insistimos, se convive necesariamente. Así, el ámbito de la vida comunitaria, prácticas, creencias, actitudes y conductas pentecostales aseguran la permanencia en el nuevo orden de vida al que se ha accedido en el mundo espiritual y cristiano. Pero más aun, aseguran que el diablo, con el que se convive en el mundo profano y cotidiano, no reconquiste a la persona, su mente y su cuerpo haciéndolos regresar al pasado, a ese “antes” de su vida.

En esto radica la importancia de esta clasificación del universo social, personal y espiritual que hacen los pentecostales en relación con el segundo aspecto del análisis estructural que aquí proponemos. En efecto, como señala Levi-Strauss, toda clasificación entraña “una exigencia de orden”, de “introducir un comienzo de orden en el universo” (2009: 24-25). Y esto es lo que hacen los pentecostales: ordenar, construir un orden o más bien re-significar el universo en términos de las categorías simbólicas adquiridas pero, fundamentalmente, en términos del efecto o impacto transformador que han tenido dichos símbolos sobre las dimensiones corporales y emocionales de las personas, desde las cuales se vivencia y hace parte del mundo social en la vida cotidiana. El “universo” debemos entenderlo en su sentido más amplio que incluye los diversos ámbitos fenoménicos, materiales, sociales, espirituales, cognitivos, etc. Para el pentecostal el mundo social, cultural, emocional, espiritual, conductual, moral, etc. adquieren, en virtud de las clasificaciones pentecostales de su contenido, un nuevo y diferente orden al que tuvo en las experiencias pasadas. Este nuevo orden del mundo es fuente de nuevas formas de conducta, de relacionarse social y familiarmente, de relacionarse consigo mismo, con el propio cuerpo. Al haberse replanteado el contenido simbólico de las dimensiones fundamentales del cuerpo y la persona, en relación con la conducta que debe seguirse acorde con ese “nuevo” cuerpo” y al haberse descubierto sus nuevas dimensiones espirituales, este se constituye en uno de los centros y ejes de reordenamiento del mundo o universo del pentecostal. El objetivo es preservar al cuerpo porque este es la principal vía de acceso del diablo y sus ejércitos para esa reconquista de la persona. Así, las ritualidades y exigencias de largos horarios de vida y prácticas comunitarias, de preparación y estudio doctrinal, de trabajo misional, de ejercicios ministeriales, de cultivo de dones y carismas, entre muchos otros, representan la preservación de ese orden adquirido por el pentecostal. El cuerpo, entendido como muy vulnerable y, por ello, la mayor fuente de riesgo al mal, asegura con estos estilos de vida mantenerse dentro de ese nuevo orden del universo en que se haya situado. Ante cambios tan radicales como los que plantea la conversión y transformación pentecostales en la vida de las personas, se hace necesaria e imprescindible la “re-construcción” de la visión del mundo en base a la instauración de un nuevo orden cuyo significado es la que le confiere el pentecostalismo. “Cada cosa sagrada debe estar en su lugar”, recuerda Levi-Strauss en el Pensamiento Salvaje citando a un informante indígena. Pero inclusive, agrega que

“... podríamos decir que es esto lo que la hace sagrada [a cada cosa], puesto que al suprimirla, aunque sea en el pensamiento, el orden entero del universo quedaría destruido; así pues, contribuye a mantenerlo al ocupar el lugar que le corresponde. Los refinamientos del ritual, que pueden parecer ociosos cuando se les examina superficialmente, o desde fuera, se explican por la preocupación de... no dejar escapar a ningún ser, objeto o aspecto, a fin de asignarle un lugar en el seno de una clase” (2009: 25-26).

Definitivamente, hay un nuevo orden “pentecostal” instaurado, que tiene su origen en las clasificaciones que los pentecostales hacen de las personas, seres, cosas, experiencias, sucesos y demás elementos del mundo social y físico circundantes, hechas desde y en términos de la dualidad y oposición, establecidas como principio según lo sugiere Levi-Strauss. Entendible así, el extremado celo en mantener las formas rituales, simbólicas y normativas vinculadas al cuidado de la integridad corporal en la vida cotidiana y en el seno de la comunidad pentecostal. El pentecostal pertenece ahora a “nuevo” orden social, “nuevo” en cuanto a que es construcción simbólica hecha desde nuevas creencias sobre la misma estructura y organización social, pero a la que vincula de un modo diferente.

Finalmente y en *tercer* lugar, debemos considerar aquello que, dentro de la espiritualidad pentecostal constituye la base doctrinal sobre cuyos contenidos se operara gran parte del proceso de resignificación del mundo: las creencias y doctrinas pentecostales. Como vimos en otro capítulo, al describir el sistema religioso pentecostal, podemos considerar los textos del NT contenidos en Hechos de los Apóstoles, como el *corpus mítico* fundamental del pentecostalismo. En realidad toda la Biblia es fuente de elementos para construir el discurso pentecostal, pero la centralidad, sin duda, la tiene Hechos de los Apóstoles. Este texto constituye un verdadero mito de origen y en base a él se construye una serie de discursos religiosos en los que los símbolos pentecostales ocupan un lugar central. También podemos destacar como textos importantes en la construcción del discurso y visión pentecostales pentecostal del mundo, aquellos referidos a los espíritus del mal pues son ellos los principales agentes del mundo social no pentecostal. Todos estos textos pueden ser vistos desde diferentes perspectivas, con diversos fines, científicos, religiosos, literarios, estéticos, exegéticos, entre otros; aquí destacamos básicamente el papel que desempeñan en el proceso de construcción del “nuevo” orden del universo que ya hemos señalado. En efecto, Hechos de los Apóstoles contiene los principios esenciales en los que se funda la diferencia entre el pentecostal y quien no lo es, entre el mundo social y espiritual inmerso y basado en los principios pentecostales y el mundo profano y pecador.

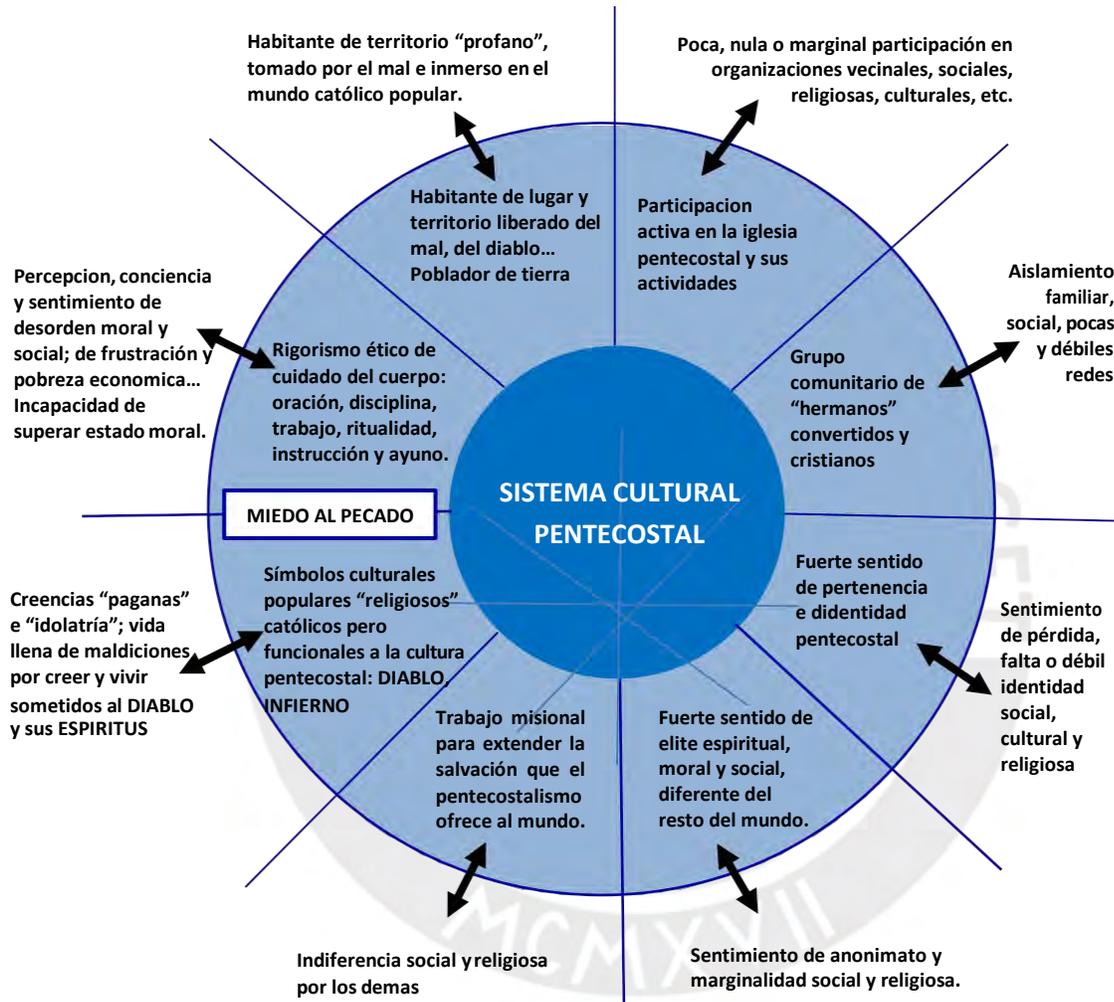
¿Hasta qué punto lo dicho hasta aquí nos permite establecer un paralelo entre lo que podríamos denominar como mentalidad o pensamiento pentecostal y lo que Levi-Strauss describe como pensamiento “salvaje”?

Además de lo ya analizado tendríamos que considerar algunas de las características peculiares del pentecostalismo en su relación con sectores mayormente pobres. Una de ellas es el carácter no racional de muchos de los elementos centrales de su sistema religioso. La experiencia emocional intensa, el bautizo en el espíritu, los diversos fenómenos de la mística pentecostal, la glosolalia, las visiones, entre muchos otros, la constituyen en una religión basada más en la experiencia que en la instrucción racional, en la emoción más que en la razón; es decir, una religión fundada en elementos no racionales de la experiencia humana. Desde dicha “no racionalidad” y su gran contenido de subjetividad, se construye un universo de

representaciones, símbolos, ideologías, cosmovisiones y relaciones sociales sobre los cuales se edifican sistemas y estilos de vida duraderos y estables para quienes los asumen. En muchos aspectos el pentecostalismo organiza en torno de sí una serie de elementos que son esenciales en el proceso social, cultural, simbólico y cognitivo de construcción de la vida humana. Las formas elementales de la vida religiosa parecen estar en la base de la religión pentecostal: efervescencia y emocionalidad intensa, construcción de sistemas clasificatorios de la realidad en términos de la visión religiosa, dimensión comunitaria en cuyo seno se gesta la dinámica religiosa. Otras formas religiosas también reúnen estos rasgos, pero pocas como el pentecostalismo las rodean de los elementos no racionales que permiten construir todo un sistema cultural que reemplaza a otros más seculares en la organización de la vida personal y social. En el pentecostalismo parecen confluír los factores que, según Levi-Strauss, permiten organizar la vida humana y su visión del mundo desde estructuras de pensamiento que, por su sencillez, condición elemental, centrada en aspectos no racionales y subjetivos, bien podemos considerar como una forma de mentalidad y pensamiento “salvaje”; un pensamiento que, acaso, responde a las características de los sistemas de pensamiento de gente “sencilla”, de escasa instrucción, iletradas, a veces quechuahablantes, migrantes desarraigados de sus originales formas sociales, culturales y materiales de construcción de sus universos cognitivos y simbólicos para la producción de las ideas, desde todo lo cual y por el pentecostalismo, reconstruyen mundos culturales para resituarse en ellos. Consideramos que hay suficientes elementos antropológicos para sustentar y seguir enriqueciendo esta hipótesis.

GRAFICO N° 8

Dialéctica de la construcción del sistema cultural pentecostal
 (Realidades opuestas que se complementan y sostienen en un mismo sistema)



CAPITULO 11

RELIGION Y SOCIEDAD:

ETICA, CUERPO Y EMOCIONES EN LAS REPRESENTACIONES SOCIOCULTURALES DE LOS PENTECOSTALES EN SJL.

La dimensión ética del comportamiento religioso es uno de los rasgos universales de la religión; es decir, en toda religión se promueven prácticas “mundanas” basadas e inspiradas en sus sistemas de creencias. Sin embargo, cada religión confiere una importancia e influjo diversos a los sistemas éticos y morales de la conducta humana entre sus seguidores. Sin embargo, la dimensión ética del comportamiento humano es uno de los aspectos culturales menos estudiado antropológicamente²⁵⁷, inclusive en el ámbito de la antropología de la religión. Este vacío quizás provenga del hecho de estar la ética fuertemente vinculada al ámbito de la conciencia subjetiva y a la subjetividad misma del individuo, a las cuales es muy difícil acceder de manera “objetiva” por ser parte del mundo íntimo y personal del sujeto. Sin embargo, si bien tiene como un lugar privilegiado de su producción e influencia a la conciencia subjetiva, no es esta el único ámbito en el que se manifiesta ni el único medio de poder acceder a ella para “observarla”. Como señala Marzal²⁵⁸, en el estudio de la dimensión ética religiosa, “el verdadero problema... [parece] ser la dificultad de encontrar métodos para descubrir el influjo de la fe religiosa en el comportamiento ético” (p. 41).

11.1 Construyendo un marco interpretativo de la ética pentecostal.

En consecuencia, debemos elaborar una metodología de aproximación a esta dimensión tan elusiva del comportamiento religioso considerando dos cosas fundamentales. Por un lado, la extrema complejidad de lo que queremos observar en cuanto a prácticas, discursos y subjetividades referidas a la relación entre religión y ética y, de otro lado, la falta de antecedentes de estudios antropológicos empíricos que aborden esta relación y que sirvan de referentes de observación. En tal sentido planteamos una metodología fundamental de aproximación a la ética pentecostal, basada en elementos antropológicos válidos referidos a los ámbitos culturales de su producción simbólica y que una descripción densa de los mismos puede hacer entendibles. Dichos ámbitos se encuentran estrechamente ligados al de la producción de la subjetividad humana, desde donde serán procesados y producidos los significados religiosos que serán asociados a las

²⁵⁷ Se ha estudiado más la ética del antropólogo y de la disciplina frente a sus investigaciones y a las realidades humanas que aborda, pero mucho menos a la ética como objeto de estudio o como parte o aspecto del mismo.

²⁵⁸ Cf. Marzal, M. “Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina”, en: Sánchez, J. (et-al), *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, Fondo Editorial PUCP, pp. 15-48.

normas éticas de conducta pentecostal. Como en toda dimensión subjetiva de producción de significados, las emociones y sentimientos constituyen un ámbito esencial en la producción del sentido con el que se ha de interpretar la realidad.

Un aspecto fundamental de esa dimensión subjetiva y simbólica que constituye el ámbito de la ética pentecostal es su relación con el universo más objetivo, pero no menos subjetivo también, de las conductas, experiencias y vivencias que son interpretadas y significadas desde dicha normatividad. Se trata de las formas de conducta, actitudes, sentimientos y demás experiencias que, en conjunto, constituyen para los pentecostales el mundo del pecado. Conocer y comprender la ética pentecostal presupone conocer y comprender qué cosas considera los pentecostales como pecados; qué tipo de conductas son las que, como consecuencia de la trasgresión de las normas éticas, devienen en conductas y actos pecaminosos. Mayormente serán formas de conductas y experiencias ligadas a la vida cotidiana, al mundo de las relaciones sociales y familiares inmediatas, entre otras.

11.1.1 Aproximación etnográfica a las bases de la ética pentecostal.

De manera que nuestro modelo de aproximación etnográfica a la ética religiosa pentecostal supone los siguientes elementos esenciales:

- a) El conjunto de hechos, conductas y experiencias que conforman el universo del “pecado” entre los pentecostales, por ser esta una condición derivada de la trasgresión de la ética pentecostal.
- b) El conjunto de creencias, tanto pentecostales como las de origen católico popular, que son más determinantes en el proceso en estudio.
- c) El ámbito de las prácticas y discursos relacionados con las creencias mencionadas; dichos “discursos” se refieren a las interpretaciones y significados religiosos dados a las creencias y a las acciones y conductas derivadas de ellas.
- d) El ámbito de las emociones culturalmente construidas en relación con las creencias y experiencias vividas.

El recurso metodológico para poder realizar estos análisis es el examen de testimonios y narrativas pentecostales en las que son descritas las experiencias cuyas interpretaciones queremos conocer, así como el tipo de orientación ética del comportamiento a que inducen. De lo que se trata es de ver cómo las experiencias y conductas asociadas a estas son interpretadas con los símbolos pentecostales y si estos promueven o motivan formas de conducta religiosa de orientación más individual o más social.

11.1.2 Centralidad simbólica del diablo.

Pero, ¿cómo identificar el tipo de creencias más significativas en el proceso de construcción de la ética pentecostal? Como vimos en el capítulo anterior, las creencias en espíritus, apariciones, espectros, demonios, así como la creencia en la eficacia de prácticas como la brujería, cartomancia, espiritismo, etc. constituyen para los pentecostales un inevitable nexo con la cultura religiosa popular de la que no logran desprenderse ni abandonar totalmente. Estas creencias representan y simbolizan para los pentecostales una real fuente de riesgo y peligro de retorno al pasado, al estilo de vida y conducta que los caracterizó como hombres “viejos”; es el riesgo de la “contaminación” espiritual con ese mundo social y espiritual ya pasados pero que amenaza constantemente con retornar.

Una de estas creencias, quizás la más importante en el mundo pentecostal y que ha sido objeto de varios estudios antropológicos es, sin lugar a dudas, la creencia en el “diablo” (Barrera 2007; Cantón 2006, 2009; Marín 2010, 2011; Bahamonde 2013; Ospina 2006; Orellana 2013; Mansilla 2009, 2011, 2012, 2015 y 2016, entre otros). Todos estos estudios, desde diversas perspectivas, con distintos énfasis en uno u otro aspecto del simbolismo del *diablo* y considerado en sus relaciones con las conductas, prácticas y entornos sociales, coinciden en destacar el impacto que tiene dicha creencia en la vida cotidiana de los pentecostales y en el tipo de conducta personal, social y espiritual que asumen. Estos estudios destacan además el marco emocional de la producción cultural de estas creencias y su impacto en la vida de los pentecostales. Miedo y temor son las emociones estrechamente ligadas a la producción de normas de conducta seculares y religiosas entre los pentecostales. La presente tesis es también una evidencia antropológica de la centralidad que tiene el diablo en el imaginario y creencias pentecostales y del conjunto de emociones asociadas a su construcción, según se muestra en las narrativas a analizar. En consecuencia, asumimos como uno de los puntos de partida del análisis de la construcción de la ética pentecostal, la centralidad que tiene la creencia en el diablo como fuente emocional de los temores y miedos asociados a los fundamentos simbólicos de su normatividad. Así, reconstruir el modo en que se produce culturalmente la imagen y simbolismo del diablo, en relación con los distintos ámbitos de la vida religiosa y secular de los pentecostales, nos permitirá acceder los principios de regulación de la conducta social e individual. Detrás de esas conductas están los temores asociados a las creencias en las entidades de cuya realidad no se duda, pero también los temores frente al riesgo social de retorno al pasado. Los temores pentecostales fundamentales no son solo los asociados al diablo sino también a todos aquellos otros espíritus y entidades malignas en cuya existencia también se cree, y a los que se ve como aliados del diablo en sus terroríficos planes de hacer caer en pecado al pentecostal.

11.1.3 El diablo, las emociones y el mundo social.

En relación con la creencia y simbolismo en torno del diablo el miedo y el temor constituyen las emociones en cuyo marco se produce la significación de las imágenes, de los contenidos simbólicos y su utilización para interpretar las experiencias vividas por los pentecostales y organizar la vida cotidiana. Estas emociones aparecen como una constante fundamental en el proceso de producción de las conductas, actitudes y prácticas pentecostales. Nos corresponderá describir, analizar e interpretar el modo en que se constituyen en uno de los fundamentos de la normatividad y conducta ética pentecostal.

Dentro de la antropología y sociología de las emociones, el miedo es una de las que más atención ha recibido en las últimas décadas por su utilidad para entender una serie de aspectos del mundo moderno. Por muchas razones el miedo aparece constituyendo el marco emocional típico de muchos procesos, hechos y sucesos del mundo contemporáneo en las más diversas sociedades. Pero el miedo, como se señala desde las ciencias sociales de las emociones, es una de las más universales y consustanciales a la experiencia y naturaleza humanas. Así, debemos, en primer lugar destacar su carácter primordial en cuanto al individuo y a su naturaleza humana, para distinguirla de su carácter y contenido más social y cultural. La discusión sobre el carácter universal o local de las emociones está presente desde la obra de Darwin y se resume a si las bases psicofisiológicas y neurológicas de las emociones son argumento suficiente para establecer su universalidad o si se trata de productos históricos, culturales y sociales. Sigue siendo un debate abierto. El miedo “es tal vez la emoción más primitiva y más incontrolable” (Mongardini 2007).

Entre las principales fuentes productoras de temores en los diversos sectores sociales, incluyendo también aquí a los pentecostales populares, podríamos considerar, entre otras, la inseguridad ciudadana, la proliferación de enfermedades de transmisión sexual, los desastres naturales, pero también el universo de creencias diversas sobre un mundo sobrenatural, misterioso, oculto y sus posibles manifestaciones en la vida cotidiana. Para los pentecostales estas diversas situaciones estarán asociadas, de diversos modos, con la presencia del mal en el mundo personalizada en la figura del diablo.

La mayoría de estudios sobre el diablo están enfocados en su relación con las conductas sociales e individuales de los pentecostales, pero también en el conjunto de representaciones construidas sobre él. Dichas representaciones incluyen entre sus significados algunos aspectos de la vida social desde los cuales debemos entender la persistencia de su creencia en diversos sectores sociales. El sociólogo francés Michel Maffesoli (2005) es uno de los más lúcidos estudiosos del simbolismo del diablo en las sociedades latinoamericanas contemporáneas y, aunque utiliza la imagen y simbolismo del diablo en términos metafóricos para analizar las diversas situaciones de anomia social, sus analogías son sugerentes fuentes de interpretación de la amplia difusión de la creencia en el diablo entre los pentecostales de los sectores

populares urbanos. Para Maffesoli el diablo no solo tiene rasgos de reminiscencia de las antiguas creencias católicas, impresas en el corazón del pueblo a lo largo de su historia, y que reaparecen en contextos festivos, ceremoniales, en la transmisión de las tradiciones orales, en las creencias religiosas, en el arte popular, etc., sino que también, y fundamentalmente, expresa un estado social. Con solo considerar los distintos nombres que se le da al diablo en toda Latinoamérica, denominaciones todas ellas relacionadas al mal, la maldad y sus distintas acepciones posibles, podemos deducir que expresan una percepción del modo en que se integra el mal en la vida social, una “forma homeopática de relacionarse con él”; así, el mal, según Maffesoli es “un complemento de la vida” (Maffesoli 2005:14).

Maffesoli utiliza la imagen del diablo en sentido metafórico para analizar las sociedades latinoamericanas, estableciendo que “lo que el diablo representa para el cristianismo lo es la anomia para las formas de socialización” (p.15).

“Desde un punto de vista sociológico, la existencia del diablo en los ritos, las expresiones culturales, populares y musicales en América Latina nos remiten específicamente a dos procesos siempre existentes y a los que hoy es necesario prestar suma atención: la resistencia informal que presentan los grupos humanos frente a la imposición de la forma y la homeopatización del mal en la dinámica cotidiana tanto de la colectividad como de los individuos. Dicho en palabras metafóricas, el comportamiento anómico y la sensibilidad trágica que encontramos de manera constante en los grupos humanos” (loc.cit.).

Hay como un paralelo entre el “diablo” y la “anomia social”. Así como el “diablo” representa para el cristianismo “la parte oscura, rebelde, fuera de la norma, provocador, seductor... esotérico, mágico, etc., la anomia es la dinámica societal, la parte informal, el imponderable... la maña” que se disemina y difunde por “la estructura formal, en lo instituido” (p.16). Siguiendo con el paralelo, Maffesoli compara al diablo, y al mal que este representa, con “el aspecto informal del comportamiento anómico”. Ambos, diablo y anomia, se sitúan en los márgenes del orden sagrado, en un caso, y en el otro en los de la “estructura formal” pero también “en el intercambio constante entre actores en una diversidad de factores” (loc.cit). La metáfora del “diablo” y la “anomia” permite vincular individuos y grupos en la perspectiva de una dinámica y dialéctica interacción e integración del bien con del mal, de lo permitido con de lo punible, de lo formal con lo informal, de la trasgresión de la ley con la legitimidad popular. La metáfora tiene además connotaciones políticas; en efecto,

“Estos fenómenos representan... una porción mayor del funcionamiento de la riqueza social y política, siendo parte de los procesos de interacción individual subyacentes donde se juegan las relaciones de fuerza y de lucha por el Poder; es la potencia contra el poder. Los fenómenos informales, sustrato del comportamiento anómico, no son más que la imagen espejo de las estructuras formales que permite a los actores accionar los... mecanismos de compensación intrínsecos en cada sociedad o grupo humano” (loc.cit).

Completando la analogía y metáfora, se puede decir con Maffesoli que mientras que el diablo ayuda simbólicamente a sostener a Dios como base del sistema de fe, la anomia contribuye a sostener las fuerzas sociales del “bien”, representadas por el “Estado”, las instituciones sociales, políticas, económicas, religiosas etc. mediante las cuales se busca imponer controles, reglas, normas, legitimidad, etc. (loc.cit.).

Guiados, pues, por ese espíritu del mal con el que el diablo acecha a los pentecostales en el mundo de su vida cotidiana, veamos el rastro de sus terroríficas señales en ese mundo social, escenario de la “guerra espiritual” desplegada en su contra.

11.2 El diablo y el mal en el mundo pentecostal.

11.2.1 El diablo existe, es real, está aquí.

La presencia y realidad del diablo es una cuestión que no se discute entre los pentecostales, dicha convicción y certeza provienen de haber finalmente descubierto su existencia en el marco de la “instrucción bíblica”, “por las experiencias vividas”, porque “siempre se supo de su existencia” o porque “el pecado de la gente” así lo demuestra (Cuadro 32).

Cuadro N° 32

DESCUBRIMIENTO DE EXISTENCIA DEL DIABLO.

Descubrimiento del diablo	N°	%
Por instrucción bíblica	17	46.0
Por experiencias vividas (acecho, tentación, sueños, liberación, posesión)	12	32.4
Siempre supe de su existencia	5	13.5
Por el pecado en la gente	3	8.1
Total:	37	100.0

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Las razones de la creencia en el diablo no son excluyentes para los pentecostales, suelen combinarse de manera complementaria aunque tiende a prevalecer aquella que consideran como más importante. Y la condición de pentecostal, adquirida después de un proceso de socialización religiosa muy intensa que concluye con una experiencia de cambio profundo y trascendental en la persona, es lo que es considerado de mayor importancia. Por ello, como vemos en el cuadro, se llegó al convencimiento de la existencia del diablo “por la instrucción bíblica” recibida, aun cuando ya se lo haya conocido por su

tránsito en el catolicismo y cultura popular o por haber tenido alguna experiencia directa y personal. Así, por ejemplo,

“...nunca lo he visto, pero se que existe, mi alma siente el espíritu maligno, empecé a sentir cuando estuve aquí en la iglesia” (enc 16 M soltera 54 años).

“Descubri que el diablo existe por medio de la biblia y tuve una experiencia en mi vida pero es extenso de explicar y no entenderían” (enc 1 H casado 49 años).

“Lo dice la palabra de Dios y lo vemos en este mundo por la cantidad de violencia muerte, odio y venganza” (enc 2 M casada 28 años).

“Bueno la biblia dice que el diablo existe y que nos engaña muy sutilmente a las personas, creyendo que lo que hacen esta bien” (enc 3 M soltera 30 años).

“La Biblia revela la existencia del diablo. Cuando falleció mi hermano fui acompañar a mi cuñada. Porque decían que penaba, se oyen voces, lloraba. Y una mañana me levante a orar como a las 5 de la mañana en patio oscuro. De repente sentí que el pelo se paraba de punta y el cuerpo se escarapelaba y en nombre de Jesús empecé a reprender y se fue ese espíritu” (enc 10 H casado 50 años).

“Porque me enseñaron en la escuela dominical, así cuando vi como liberaron a una chica en un campamento que asistí” (enc 25 M soltera 21 años).

El hecho de re-descubrir la Biblia en el marco de la comunidad pentecostal, dándole un significado completamente distinto al que se le daba en su tránsito por el catolicismo, así como la centralidad que la Biblia adquiere como fuente de verdad en la vida del pentecostal, permiten entender la legitimidad que se da a la existencia del diablo. La Biblia lo dice, por ello el diablo existe. No solo porque la Biblia lo dice pero también porque se ha experimentado directamente su presencia, como cuando “de repente sentí que el pelo se paraba de punta y el cuerpo se escarapelaba” o como cuando se vio palpable “como liberaron a una chica” del diablo. El hecho de haberlo experimentado confiere un mayor grado de certeza y legitimidad a lo dicho por la Biblia: “en la palabra lo vemos, y también... de niño vi a uno, con esto sé que existe el diablo” (enc 5 H 19 años).

Las experiencias oníricas constituyen medios de excepcional importancia de manifestación del diablo en la vida de las personas; este se revela a través de los sueños y legitima así su certeza y realidad. Vivir un sueño, para la mentalidad pentecostal, es entrar en un universo de experiencias “reales”, “ciertas”; es un escenario de “entrenamiento” para la lucha espiritual en el mundo de la vida cotidiana. Durante el sueño se aprende a lidiar con el diablo, a reconocerlo y a identificar los modos de engaño y de ataque con que se confrontara con la persona. En el sueño se desarrolla una lucha real con el diablo; se llega a creer en él por se lo ha visto y “experimentado” en el sueño. Sagrado y profano, Dios y el diablo se enfrentan durante los sueños; los dos aspectos centrales de la cosmovisión pentecostal, el Espíritu de Cristo y el

espíritu del mal, se enfrentan en el sueño. Así lo expresan los propios pentecostales para justificar su creencia en el diablo:

“En mi sueño [lo he conocido al diablo]. Es como gente. Entro parecido a dos hermanas entro a la casa y comenzó a limpiar y un joven que tocaba la puerta, me decía ‘tiene la culpa tu’, me incó con cuchillo y dejó a mi hijito y empecé a gritar... y gritar fuera, fuera, ahí si caminaba y miti el cuchillo a la barriga, De ahí sentí dolor en el brazo como dos semanas... Me desperté y reprendí, fuera Satanás, yo no tengo miedo, hay poder en la sangre de cristo. Mis hermanas me enseñaron para reprender y he orado de rodillas” (enc 8 M soltera 44 años).

“En mi sueño apareció con su revolver, quería matarme... ¡ahora si mato a todos! y dije, matame yo vivo en Cristo y el Santo Espíritu, y me dejó ¿dónde está la biblia? Guardame con tu poder, le digo al señor, su sangre nos protege” (enc 9 H viudo 70 años).

“Por la palabra de Dios he aprendido y conocí que hay un cielo, y un infierno. Tenía sueño que un hombre me tomaba y hasta que me dijo mi pastora que era espíritus malos, demonios” (enc 12 M casada 37 años).

En suma, el diablo existe y su realidad es parte de la realidad del mundo social en que se vive; imposible dejar de convivir con él, está al lado de la persona, engañándola, tentándola, persuadiéndola “sutilmente”. Ante tal realidad no queda sino rodearse de los elementos necesarios para que no afecte y ponga en riesgo la condición de cristiano, construyendo una persona capaz de resistir, rechazar y prevenir su acción destinada a destruir el mundo y hacer que la gente retorne al pasado. El objetivo será estructurar una persona con normas de conducta que sean capaces de enfrentar al mal. Tales normas de conducta, dada la continua y persistente intención maligna del diablo en la vida de las personas, deben ser de tal consistencia, solidez y capacidad disuasiva que se conviertan en una especie de escudo protector frente a la maldad. *Persona, cuerpo, espíritu y alma*, al ser los objetivos del diablo y las dimensiones más vulnerables del ser humano, a través de los cuales actúa el diablo en el mundo, deben ser protegidas mediante unos códigos de acciones y conductas que revistan de poder, control y manejo de las amenazas del diablo en la vida diaria, no solo para repelerlas sino para mantenerse alejados de ellas.

11.2.2 El pecado y el mal en el mundo pentecostal.

A nuestro juicio, uno de los aspectos centrales en ese proceso de dar sentido religioso a las conductas de los pentecostales es el ámbito de las emociones y sentimientos; entre estas, juzgamos que las ligadas al miedo y al temor cumplen un rol importante en la reinterpretación pentecostal de las conductas. Desde luego no son las únicas, pero sí son de las más importantes e influyentes en el proceso. Los significados y símbolos culturales, como sostuvo Geertz, tienen en las emociones y sentimientos asociados a ellos, una de las claves principales para entender su capacidad de influjo y motivación en las conductas y acciones humanas. Los símbolos movilizan a la acción sea esta individual o colectiva.

Frente al grave riesgo del mal la respuesta es organizar la experiencia en la perspectiva de prevenirlo, prevención que tomará la forma de una resignificación, tanto de las viejas creencias populares como de las acciones y formas de conducta frente a ellas, basándolas en los símbolos y significados pentecostales fundamentales. El elemento “catalizador” de esa resignificación pentecostal de las viejas creencias populares en la perspectiva de construir un marco de significados religiosos para la conducta es, como ya lo hemos establecido las creencias ligadas a la presencia y acción del diablo en el mundo. Esta es una de las creencias de mayor impacto en la organización de la vida de los pentecostales. Tanta o mayor importancia tiene la creencia pentecostal en el diablo que la creencia en Dios o en el Espíritu Santo.

Y es un hecho indiscutiblemente establecido que el diablo está presente en el mundo y vida cotidianos de las personas; se da por asumido y de esa convicción partimos para penetrar en el universo de significados asociados al diablo y a las conductas que su presencia provoca entre los pentecostales, así como a las justificaciones dadas de las mismas. Se sabe que uno de los principales rasgos que caracterizan sociológicamente a organizaciones religiosas como las que integran los movimientos pentecostales es la percepción que sus seguidores tienen del mundo como fundamentalmente “malo”. Para los pentecostales, efectivamente, el mundo es “malo” y hay que tomar distancia del mismo; dicha distancia es más simbólica que efectiva porque en la práctica es imposible que se aparten totalmente del mundo ya que viven y existen en él. Esa percepción negativa del mundo se expresa en términos de la percepción de una condición pecaminosa de la realidad vivida. El mundo social está en pecado, su condición es la del “pecado” y tal es la condición que sirve de marco a la vida del pentecostal. El ámbito social más inmediato en el que se desarrolla el mundo de la vida de los pentecostales es su “barrio”, el lugar en que viven, transitan y despliegan sus acciones y prácticas religiosas y seculares. Asumiendo, en efecto, esa percepción que los pentecostales tienen de su mundo inmediato indagamos por los que ellos consideraban que eran los “pecados” más graves cometidos en su barrio. El cuadro resume las características de esa percepción.

En general se puede apreciar cómo esa percepción pecaminosa del mundo se basa en la interpretación pentecostal que hacen de los hechos más recurrentes en las conductas de quienes viven en el lugar. No son apreciaciones sobre otros lugares o sobre situaciones abstractas fuera del contexto vivido; se trata de lo que perciben directa y cotidianamente en su desenvolvimiento por ese lugar. Justamente esa caracterización pecaminosa que hacen del mundo corresponde al mundo social de procedencia de los pentecostales y al cual evitan a toda costa retornar. La gran paradoja de la condición pentecostal es tener que vivir y convivir con el mundo social causante de su alejamiento de Dios y del cual ha sido “rescatado”.

Cuadro N° 33
PECADOS MÁS GRAVES COMETIDOS EN EL BARRIO

Tipos de pecado	n°	N°	%	%
Pecados contra el cuerpo, la vida y moral sexual		54		46.6
Abortos	1		0.9	
Violación	6		5.2	
Fornicación	11		9.5	
Prostitución	4		3.4	
Drogadicción	10		8.6	
Alcoholismo	13		11.2	
Homosexualidad, lesbianismo	6		5.2	
Asesinatos	3		2.5	
Pecados de actitudes capitales “graves”		24		20.7
Avaricia	1		0.9	
Soberbia	1		0.9	
Mentira	7		6.0	
Chismes	3		2.5	
Envidia	1		0.9	
Egoísmo	1		0.9	
Orgullo	3		2.5	
Vanidad	1		0.9	
Pleitos, ira, odio, rencor, amargura, resentimiento	6		5.2	
Pecados contra la sociedad		15		12.9
Injusticias	2		1.7	
Robo y delincuencia	12		10.3	
Pandillaje	1		0.9	
Pecados contra la familia y el matrimonio		14		12.1
Adulterio	13		11.2	
Separación familiar	1		0.9	
Pecados contra Dios		6		5.2
Idolatría	3		2.5	
No creer en Dios	1		0.9	
No temer a Dios	1		0.9	
No conocer su palabra	1		0.9	
Todos los pecados son graves		2	1.7	1.7
No sabe		1	0.9	0.9
Total		116	100.0	100.0

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Según podemos apreciar de los resultados obtenidos (Cuadro 33), la gran mayoría de “pecados”, considerados por los pentecostales como “más graves” que son cometidos en el barrio, tienen relación con conductas, actos, comportamientos y situaciones, que en general, forman parte del mundo de la vida cotidiana. Es decir, afectan y tienen que ver con sus relaciones interpersonales, familiares y comunitarias, con las percepciones del quehacer diario de las personas y con lo que son los fundamentos esenciales de la

espiritualidad pentecostal transmitida en la iglesia respectiva. Esta, como ya hemos descrito ampliamente, plantea una visión del mundo y de la vida en la que, prácticamente todo es visto e interpretado en términos de los símbolos y significados cristianos pentecostales. Estos símbolos y significados forman parte de la estructura de acciones y actitudes con las que se discurre cotidianamente. De manera que, para los pentecostales tendrá una gran centralidad el conjunto de aspectos y elementos que constituyen el ámbito más vulnerable de sus experiencias vitales, y sobre las que los símbolos religiosos actúan de modo más inmediato y con mucho poder y capacidad re-estructurante de sus conductas personales. En general, los pentecostales perciben como cinco grandes ámbitos de concreción del mal y el pecado en su mundo inmediato; los ámbitos de los “pecados contra el cuerpo, la vida y la moral sexual”, los “pecados de actitudes *capitales* graves”, los “pecados contra la sociedad”, los “pecados contra la familia y el matrimonio” y los “pecados contra Dios”. Es decir, la percepción del mundo como “malo” y “pecaminoso” abarca y comprende los ámbitos fundamentales de vida y experiencias diarias e inmediatas.

Así, pues, no debe sorprender que, siendo el cuerpo, la vida personal y en especial su sexualidad algunos de los aspectos más sensibles y críticos sobre los que ejerce su acción transformadora el pentecostalismo, sean considerados “pecados muy graves” todas aquellas acciones que supongan un retorno a modos cotidianos de vida basados en esas conductas hoy reprobadas. Fornicación, prostitución, drogadicción, alcoholismo, homosexualidad, lesbianismo, entre otras, representan esos modelos de conducta pecaminosa altamente reprobados por la iglesia y de los que ejerce un control sumamente riguroso mediante la intensa socialización y formación religiosa en la comunidad pentecostal.

Las relaciones sociales, interpersonales y familiares son también ámbitos muy propicios para que fluya el mal como expresión del “pecado” poniendo en riesgo el cambio personal del pentecostal. Así, la avaricia, la soberbia, la mentira, los chismes, la envidia, el egoísmo, el orgullo, la vanidad, los pleitos, la ira, el odio y el rencor, la amargura y el resentimiento, son amenazas letales a la integridad espiritual del pentecostal.

En menor proporción, según se puede apreciar en el cuadro, pero entendible por la orientación más personal e individual de la socialización pentecostal, está también la percepción del mal en la sociedad más amplia, expresado en las injusticias, el robo, la delincuencia y el pandillaje como males sociales que afectan a la población del barrio. Igualmente, la percepción del “pecado contra la familia y el matrimonio” (adulterio y separación familiar), aunque señalada en menor proporción por los pentecostales, atraviesa los diferentes ámbitos de pecado mencionados. Es decir, se asume que todos los demás pecados, en tanto centrados en las conductas personales, afectan inevitablemente la integridad familiar y conyugal. Similar apreciación podemos hacer de la menor proporción de referencias a los “pecados contra Dios”; *todos* los demás pecados, además de ser expresión del mal en sus respectivos ámbitos, son considerados íntegramente como “pecados contra Dios”. Sin embargo, las referencias a estos expresa aspectos esenciales

de los procesos simbólicos en que se funda la eficacia de la socialización y control religioso de las conductas pentecostales: el *temor a Dios*, el *no creer en Él*, el *no conocer su Palabra* y, especialmente, la *idolatría*. Buena parte de la estructura del cambio religioso pentecostal se asienta sobre estos aspectos que son indesligables del modo en que asumen la vida cotidiana, la interpretan y actúan en ella.

Uno de los objetivos de la intensa actividad ritual pentecostal es transformar al “hombre viejo”, desmontando su estructura de conductas “negativas”. Con ese fin se les plantea una revisión del pasado en función de esas conductas “malas” y “pecaminosas”. Reproducimos una breve lista de conductas que de modo personal y confidencial deben llenar las personas en su proceso de integración a la iglesia. Podemos entender así uno de los aspectos esenciales del proceso de “desmontaje” de la “vieja” estructura de conductas y su sustitución por otra en la que serán significadas, en adelante, como conductas “pecaminosas”. Podemos notar la estrecha correspondencia que hay entre este esquema de conductas reprobadas como “pecaminosas” por la enseñanza ritual pentecostal y la manera como se estructura esa visión del mundo como “malo” y “pecaminoso” que recogimos en la encuesta aplicada.

EL VIEJO HOMBRE ²⁵⁹

“De la siguiente lista, marque con una X los pecados en los cuales usted haya incurrido o vengan por generaciones.”

<input type="checkbox"/>	Abatimiento	<input type="checkbox"/>	Melancolía	<input type="checkbox"/>	Acusación	<input type="checkbox"/>	Critica	<input type="checkbox"/>	Engaño
<input type="checkbox"/>	Cafeína	<input type="checkbox"/>	Droga	<input type="checkbox"/>	Glotonería	<input type="checkbox"/>	Nicotina	<input type="checkbox"/>	Chisme
<input type="checkbox"/>	Hipocresía	<input type="checkbox"/>	Amargura	<input type="checkbox"/>	No Perdón	<input type="checkbox"/>	Homicidio	<input type="checkbox"/>	Ira
<input type="checkbox"/>	Odio	<input type="checkbox"/>	Resentimiento	<input type="checkbox"/>	Auto Acusación	<input type="checkbox"/>	Orgullo	<input type="checkbox"/>	Celos
<input type="checkbox"/>	Desconfianza	<input type="checkbox"/>	Egoísmo	<input type="checkbox"/>	Envidia	<input type="checkbox"/>	Masoquismo	<input type="checkbox"/>	Avaricia
<input type="checkbox"/>	Cleptomanía	<input type="checkbox"/>	Fobias	<input type="checkbox"/>	Tacañería	<input type="checkbox"/>	Contienda	<input type="checkbox"/>	Hechicería
<input type="checkbox"/>	Depresión	<input type="checkbox"/>	Desánimo	<input type="checkbox"/>	Morbosidad	<input type="checkbox"/>	Suicidio	<input type="checkbox"/>	Duda
<input type="checkbox"/>	Demencia	<input type="checkbox"/>	Alcoholismo	<input type="checkbox"/>	Depravación	<input type="checkbox"/>	Desdoblamiento	<input type="checkbox"/>	Rebeldía
<input type="checkbox"/>	Espiritismo	<input type="checkbox"/>	Necromancia	<input type="checkbox"/>	Sesiones	<input type="checkbox"/>	Adivinación	<input type="checkbox"/>	Amuletos
<input type="checkbox"/>	Astrología	<input type="checkbox"/>	Fetichismo	<input type="checkbox"/>	Espiritistas	<input type="checkbox"/>	Lectura Cartas	<input type="checkbox"/>	Codicia
<input type="checkbox"/>	Encantamiento	<input type="checkbox"/>	Meditación	<input type="checkbox"/>	Brujería	<input type="checkbox"/>	Horóscopo	<input type="checkbox"/>	Riesgos
<input type="checkbox"/>	Sortilegios	<input type="checkbox"/>	Magia Negra	<input type="checkbox"/>	Hipnosis	<input type="checkbox"/>	Subliminal	<input type="checkbox"/>	Soberbia
<input type="checkbox"/>	Magia Blanca	<input type="checkbox"/>	Prostitución	<input type="checkbox"/>	Satanismo	<input type="checkbox"/>	Lectura Mano	<input type="checkbox"/>	Miedos
<input type="checkbox"/>	Vanidad	<input type="checkbox"/>	Autocompasión	<input type="checkbox"/>	Mal de Ojo	<input type="checkbox"/>	Bestialismo	<input type="checkbox"/>	Incesto
<input type="checkbox"/>	Fornicación	<input type="checkbox"/>	Concupiscencia	<input type="checkbox"/>	Levitación	<input type="checkbox"/>	Fantasía sexual	<input type="checkbox"/>	Peresa
<input type="checkbox"/>	Lujuria	<input type="checkbox"/>	Homosexualidad	<input type="checkbox"/>	Adulterio	<input type="checkbox"/>	Violación	<input type="checkbox"/>	Blasfemia
<input type="checkbox"/>	Temor	<input type="checkbox"/>	Soledad	<input type="checkbox"/>	Exhibicionismo	<input type="checkbox"/>	Maldición	<input type="checkbox"/>	Legalismo
<input type="checkbox"/>	Burla	<input type="checkbox"/>	Falsificación	<input type="checkbox"/>	Masturbación	<input type="checkbox"/>	Altivez	<input type="checkbox"/>	Mentira
<input type="checkbox"/>	Religiosidad	<input type="checkbox"/>	Falsa Doctrina	<input type="checkbox"/>	Timidez	<input type="checkbox"/>	Lectura Iris	<input type="checkbox"/>	Racismo
<input type="checkbox"/>	Groserías	<input type="checkbox"/>	Pornografía	<input type="checkbox"/>	Murmuración	<input type="checkbox"/>	Necrofilia	<input type="checkbox"/>	Hurto
<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	Sadismo	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>	

²⁵⁹ Esta lista de “pecados” se distribuye en el Encuentro, uno de los retiros principales en los que se trabaja, durante tres días seguidos, el cambio de conductas personales, como paso indispensable para ser parte de la iglesia CAMRAV. Se nos permitió participar en este retiro y tener acceso a esta parte del proceso de revisión vivencial de las conductas pasadas.

11.2.3 Las causas del pecado: El diablo entre los pentecostales.

Si bien los pentecostales ofrecen diversas razones para explicar la presencia del mal en su mundo social inmediato, dan por sentado que la principal razón es por la acción maligna del diablo. El cuadro 34 mostrado refleja dicha percepción y los matices y énfasis con los que se construye el discurso pentecostal del mundo social “malo” y “pecaminoso” a causa del diablo y sus maldades. El mundo es malo, para los pentecostales, porque los hombres no siguen a Dios, porque en sí ya el mismo mundo es malo, porque las personas están por naturaleza inclinadas al mal, por la tentación de las mujeres, entre otras causas, todas ellas provenientes del influjo del diablo.

Cuadro N° 34
PRINCIPALES CAUSAS DEL PECADO.

Causas del pecado	N°	%
Rupturas en la relación con Dios (alejarse del camino, falta de oración, no leer Biblia, no congregarse, Debilidad espiritual)	39	50.0
El mundo en general es malo (Medios de comunicación, fiestas, licor, el barrio, etc.)	14	17.9
Conductas vinculadas a los pecados capitales (soberbia, orgullo, envidia, mentira, celos, chisme, lascivia, odio, resentimiento, egoísmo, envidia, rebeldía, desobediencia, orgullo)	14	17.9
Tentaciones y “natural” inclinación humana al mal (Cristianos y no cristianos)	5	6.4
El diablo y las mujeres	4	5.1
Otro (perder primer amor, falta de valores morales y espirituales)	2	2.7
Total:	78	100.00

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

La principal razón para entender la influencia del diablo en el mundo social y entre la gente son las evidentes “rupturas en su relación con Dios”. El pecado es la ruptura de la relación con Dios y su causa es la real presencia del diablo en el mundo sobre el que influye con su maldad haciendo que la gente se aparte del camino de Dios o vive sin buscarle ni encontrarle. Los que se apartan del camino son los cristianos mismos que no perseveran en su vida cristiana; los católicos no están en el camino de Dios pues son

idólatras y, por tanto, puerta abierta a la acción del diablo en sus vidas y en el mundo. Los que no son ni uno ni otro y viven haciendo el mal, viven alejados del camino y ni lo buscan siendo también vehículos de la acción del diablo. El alejamiento de Dios puede ser por la falta de oración, por no leer la Palabra de Dios en la Biblia, por no congregarse o, sencillamente, por ser débiles de espíritu. Todas estas razones del alejamiento de Dios, como vemos, aluden a parte de ese núcleo “duro”, fuerte y sólido de la formación y construcción del pentecostal. El pentecostal debe “congregarse” y asistir asiduamente a su célula o comunidad, en ella mantiene viva la dinámica y disciplina cotidiana de la oración, lectura de la Biblia y testimonio de sus avances y progresos en la vida espiritual. Sin estas herramientas el pentecostal se convierte fácilmente en un sujeto de riesgo de ataque por el diablo. Los mayores males sobrevienen a las personas por los fallos en estas dinámicas cotidianas de mantener vivo su contacto con Dios mediante la oración y la lectura de la Palabra. Razón suficiente para tener estas prácticas como cotidianas, permanentes y, fundamentalmente, “obligatorias”.

Sin embargo, de suyo el mundo y la gente tienen una natural inclinación al mal, especialmente en el mundo moderno que, para los pentecostales, está particularmente corrompido. Los medios de comunicación que no tienen límites en mostrar “inmoralidades” que incitan a la “lujuria”, especialmente la Internet que muestra “pornografía”, son un vehículo para que el diablo ejerza su acción entre la gente. El barrio vive sumergido en un clima cotidiano de fiestas, licor, mujeres prostitutas, hoteles para encuentros sexuales y peleas callejeras, evidencias de que es un lugar “tomado” por el diablo.

Las discusiones, pleitos, desavenencias, destrucción de hogares, familias y parejas, son ocasionadas por el diablo, cuyos efectos se ven en el tipo de actitudes que subyacen a las conductas en que se enmarcan las relaciones sociales en el barrio. El diablo fomenta entre las personas la soberbia, el orgullo, la envidia, la mentira, los celos, los chismes, la lascivia, el odio, los resentimientos, el egoísmo, la envidia, la rebeldía, la desobediencia, entre otras actitudes que, sembradas en el espíritu de la gente las destruye por el tipo de conductas que genera en su mundo y relaciones cotidianas.

Es decir, para los pentecostales el diablo es un factor fundamental, tanto como lo es Dios, Jesucristo o el Espíritu Santo, en la construcción de su cosmovisión por la que ordenan su mundo social y espiritual. No se puede entender el mundo social inmediato con prescindencia del diablo. La Guerra espiritual, la oración cotidiana, la lectura y estudios bíblicos, entre otras obligaciones del pentecostal tienen sentido en relación con el diablo; es decir, se ora, se lee la Palabra y se la estudia, para “guerrear” y hacer frente al diablo y a sus espíritus secuaces. Por ello cosmovisión pentecostal, creencia en el diablo, convicción de su inevitable presencia y acción en el mundo social inmediato, son elementos consustanciales en el modo de percepción e interpretación de las conductas sociales e individuales, frente a las cuales habrá que asumir aquellas otras que, en definitiva mantengan alejado al diablo y los riesgos y

peligros que representa la vida social y espiritual. Mediante dichas actitudes el diablo, persuade y tienta a las personas en el contexto de su vida diaria.

11.2.4 El cuerpo como vehículo de acción del diablo. Estrategias de defensa.

Uno de los principales objetivos del diablo para destruir a la persona, hacerla retornar al pasado y, sobre todo, convertirla en un instrumento de sus maldades en el mundo social actual es actuar sobre el cuerpo mismo. Por eso el pentecostal hace de su cuerpo una “morada del espíritu”; el cuerpo es “como un templo, como una iglesia, como una casa en la que Dios mora”²⁶⁰ y, así como se cuida la casa para que no la roben, el cuerpo debe ser igualmente protegido, “porque es la entrada a todo mal... Si te enfermas, si te envejeces, si eres perezoso, es porque tu cuerpo se ha debilitado... [y el] diablo se aprovecha de eso para destruirte tu alma y tu espíritu” (Entrevista Pastor Carlos CAMRAV).

No basta con que Dios y su Espíritu Santo cuiden al pentecostal de caer en pecado; no es suficiente leer la Biblia, orar y congregar en la iglesia para alejar al diablo, el pentecostal debe cuidar de sí mismo con una bien estructurada y muy rigurosamente normada vida cotidiana. No solo se debe *ser* un pentecostal sino también *parecerlo*. En esto reside la clave de su inserción en un mundo socialmente tomado por el diablo. Dios, Jesucristo y su Espíritu Santo hacen lo suyo pero el pentecostal debe hacer lo propio también. Sus normas de conducta en la vida cotidiana deben ser cuidadosamente orientadas hacia la preservación de la amenaza del mal sobre su cuerpo. El cuerpo es una de las puertas de entradas al mal, el acceso a la acción del diablo en la vida personal; es a través del cuerpo que el diablo penetra en el alma y la destruye. La vida cotidiana es el principal escenario en el que el cuerpo queda expuesto al mundo con todo su influjo de mal. Por ello el pentecostal tendrá como su principal preocupación rodear de los mayores y más fundamentales cuidados a su cuerpo.

²⁶⁰ Entrevista con pastor Carlos del CAMRAV.

Cuadro
CUIDADOS CON EL PROPIO CUERPO.

TIPO DE CUIDADO	N°	%
Protegerlo del pecado (cubrirlo, no dejar tocarlo, no licor, no vicios, no sexo)	13	26.00
Protegerlo espiritualmente (Biblia, oración)	10	20.0
Protegerlo físicamente (salud, alimentación, descanso, integridad física, no maltrato, no cortes)	13	26.00
Darle buena “presencia” (aseo, vestirlo bien, peinado)	3	6.0
No “modificarlo” (no maquillaje, no corte cabello, no pintar cabello, no adornos, no depilar cejas)	11	22.00
Total:	50	100.0

Fuente: *elaboración propia, datos de encuesta aplicada.*

Según se puede apreciar en el cuadro, cuidados *morales, espirituales, materiales, físicos* y, hasta *estéticos* serán prioritarios en la manera en que el pentecostal planifica su inserción en el mundo de la vida cotidiana.

Si consideramos en conjunto la prevención *moral* de incurrir en el *pecado* y las precauciones *espirituales* para proteger al cuerpo pentecostal, vemos que se da mayor prioridad al cuidado de las dimensiones no físicas del cuerpo. Sin embargo podemos afirmar también que en general habrá siempre un trasfondo más moral y espiritual en el cuidado del cuerpo, porque este es, sobre todo, “templo de Dios”, “templo del Espíritu Santo”.

Así, principalmente al cuerpo hay que protegerlo moralmente del pecado. “El cristiano debe cuidar su cuerpo de toda contaminación de pecado”; por eso debe cubrirse adecuadamente, no debe dejarse que se lo toque indebidamente, no debe ser expuesto a los vicios más comunes como tomar licor, drogas, fumar, no exponerlo al libre uso de la sexualidad, entre otros cuidados. Sin duda entendible esta urgencia moral considerando que algunas de las principales situaciones límites experimentadas por muchos pentecostales, antes de su conversión, fueron de naturaleza sexual o de adicciones diversas. Así, pues, las principales normas de conducta cotidiana del pentecostal estarán dirigidas al control de su moralidad como condición indispensable para la prevención del pecado.

“Tienes que casarte sin tener relación (yo me caí con la chica, pero ella vendía su cuerpo) me daba pena por sus hijitos, pero ahora se que estaba muy mal eso que hacia...”. (enc. 9 H casado 70 años).

“El cuidado es de no caer en fornicación ni tampoco adulterio, tampoco tomando mucho el vino, cerveza, ni vicios del mundo”. (enc. 19 M 22 años)

“Hay que cuidarlo [al cuerpo] dando un buen testimonio de tu vida... mi cuerpo no me pertenece... es del Espíritu Santo”. (enc. 12 M 37 años)

“...mantener una integridad total porque esto agrada al Señor y es bueno para nosotros”. (enc. 20 H 44 años)

“...hay que cuidarse de no exponerlo [al cuerpo] al peligro del pecado en el mundo...”. (enc. 29 H 53 años)

“Hay que protegerlo [al cuerpo] del pecado de la carne, nada de licor y [andar] bien vestido”. (enc. 24 H 51 años)

“El cuerpo es la causa de que se cometan muchos abusos por eso hay que cuidarlo mucho porque es la morada de nuestro Dios”. (enc. 26 M 42 años)

Pero la protección moral del cuerpo presupone su protección espiritual; Dios estará más dispuesto a cuidar al pentecostal si este pone de su parte lo que le corresponde como tal y como consecuencia de su conversión y entrega a Cristo. Es decir, será indispensable una autodisciplina que coadyuve, pero sobre todo garantice, la protección espiritual de parte de de Dios.

“Yo caí en tentación y el Santo Espíritu me dijo que busque a *Anaq pacha waise*, la casa de Dios, porque así no podía seguir... Si ya te has convertido tienes que vivir con Dios... Por eso, la persona que no se ha arrepentido tiene Satanás en el corazón y la persona que se arrepiente tiene Santo Espíritu en el corazón” (enc. 9 - H 70 años)

La “tentación” es un riesgo permanente en la vida cotidiana de todo cristiano pentecostal, tanto si aquella nace de la persona misma o si es consecuencia de su inserción en el mundo y su exposición a él. En cualquier caso el pentecostal es el principal responsable por las consecuencias de la tentación que ha de enfrentar, por lo que deberá extremar su conducta para evitar a toda costa ceder ante ella. Inclusive debemos considerar la convicción que tienen los pentecostales de su total vulnerabilidad espiritual frente al diablo debido al carácter heredado de los pecados “familiares” o “culturales”. Es decir, para los pentecostales los pecados y la proclividad a ser objeto de la acción del diablo, se heredan de generación en generación. Las personas heredan las “maldiciones” adquiridas por sus antepasados o familiares mayores como consecuencia del trato que tuvieron con el demonio. Se heredan también las “maldiciones” derivadas del hecho de vivir en zonas en las que se realizaron acciones ligadas al pecado y al diablo, en zonas

arqueológicas, etc. En este sentido, el pentecostal deberá extremar su cuidado para no incurrir en acciones, conductas, pensamientos o actitudes que lo conviertan en puerta abierta a la influencia maligna del diablo.

Una de las principales acciones del pentecostal será la de cuidar con el mayor decoro posible el tipo de vestimenta con que cubrirá su cuerpo; ello supone hacerlo sin ostentación, sin vanidades, pudorosamente, con decencia, modestia y recato, según se puede apreciar en el cuadro.

Cuadro
FORMA DE VESTIR DEL CRISTIANO.

FORMA DE VESTIR	N°	%
Moderada y decorosamente (sin ostentación, sin vanidad, con pudor, con modestia, Con decencia, con recato)	31	57.4
Sin mostrar el cuerpo ni llamar atención (sin escándalo, sin provocar, sin mostrar)	9	16.7
De manera específica (falda larga, pantalón suelto, cada sexo con su propia ropa)	7	12.9
Formal, presentable y limpio (pelo corto, camisa y corbata)	3	5.6
Agradando a Dios (según la Palabra)	2	3.7
“nada de modas”	2	3.7
Total:	54	100.0

Fuente: *elaboración propia, datos de encuesta aplicada.*

Entonces el buen decoro en el vestir ayuda a controlar las tentaciones del cuerpo:

“hay que vestir moderadamente [porque] hay muchas mujeres que les gusta mostrar sus carnes y no porque se sientan cómodas... lo hacen para que las varones las vean” (enc. 2 - M 28 años)

“hay que vestir... sin ostentar nada porque al final todo es vanidad y eso no le gusta a Dios” (enc. 3 - M 30 años)

“El verdadero cristiano es realmente un hijo de Dios y como hijo o hija debiera vestir como su padre quiere y manda... entonces mi manera de vestir es decorosa y pudorosa, no mostrando nada, para no ser piedra de tropiezo”. (enc. 4 M 48 años)

“Bueno... la palabra nos enseña que debemos vestirnos... lo más formal posible, y adecuarnos a la sociedad, debemos vestirnos de manera que podamos agradar a Dios” (enc. 5 - H 19 años)

“La verdadera cristiana debe vestirse con pudor y modestia, no conforme a la moda del mundo” (enc. 6 – M 55 años).

La cosa está bastante clara y definida para el “verdadero” cristiano pentecostal, éste “tiene su [propia] forma de vestir, [pero] el mundo tiene su forma de vestir”. Más específicamente, no debe vestirse con ropa “chiquita ni muy apretada que deja ver...”, “...como falda corta, ni blusa descotada”, “porque no podemos vestarnos como antes”. Los varones, dicen los pentecostales, deben ir “bien vestidos decentemente pantalón de vestir camisa de de vestir y corbata... las mujeres con falda larga... [porque] el mandamiento es así.” Además, los hombres deben cortarse bien el cabello y las mujeres “no pintar los pelos”.²⁶¹

Podemos, en suma, verificar cómo el cuidado dado al propio cuerpo supone el establecimiento de una serie de normas y pautas de comportamiento que, con distintos grados de rigurosidad, permiten al pentecostal gestionar la conformación de su propio cuerpo con los principios y significados de sus principales esquemas simbólicos religiosos. Aun cuando se asume y establece entre los pentecostales que es Dios, en definitiva, el que determina y manda cómo debe cuidarse el cuerpo, vestirlo y protegerlo, es el propio pentecostal quien construye e inscribe sobre sí mismo, sobre su cuerpo, el modelo normativo que expresa su diferenciación respecto del resto del mundo social.

Así como la normativa del vestido, la que se relaciona con los aspectos físicos del cuerpo es otra dimensión importante de la gestión corporal del pentecostal para adecuarse a su sistema de significados religiosos y consolidar, así, su condición pentecostal. Del mismo modo que hay unas normas restrictivas de la forma de vestir, así también las hay para la mantención física del cuerpo pentecostal. El cuerpo pentecostal debe mantenerse bajo ciertas características físicas de identidad que son indispensables para fijar en la estructura identitaria de la persona su nueva condición religiosa. En lo fundamental, el cuidado físico del cuerpo supone aspectos esenciales como la buena alimentación, la buena salud, el buen descanso y ejercicio, la integridad física, entre otros. No obstante ser estos aspectos universales en el modo de concebir el cuidado físico del cuerpo, en el marco del pentecostalismo tiene una significación propia, diferente, dada por la manera en que se los interpreta en el marco de los símbolos pentecostales. Por razones de extensión de nuestra tesis no podemos abordar aquí el análisis de todos estos elementos sino solo algunos aspectos de lo que podemos denominar la dimensión de la *integridad física del cuerpo*.

Dos elementos importantes que ayudan a “medir” el grado de importancia que tiene el cuidado físico del cuerpo en la gestión corporal del pentecostal son la valoración dada al maquillaje y arreglo del rostro y a las modificaciones corporales como principios de la normativa pentecostal en este aspecto entendido como el de la *integridad física*. No solo es necesario e indispensable que el pentecostal se distinga por su modo de vestir sino también por cómo mantiene físicamente la externalidad visible, social y pública de su cuerpo; es decir, rostro, cabello, piel, extremidades (manos y brazos), como los principales.

En general se puede decir que hay entre los pentecostales una valoración negativa de cualquier forma de arreglo estético o modificación del cuerpo físico. Aun cuando, como se puede apreciar en el

²⁶¹ Encuestas y entrevistas a pentecostales de Ate-Vitarte.

cuadro, solo un 51% de los pentecostales encuestados se opone radical y tajantemente a cualquier forma de maquillaje en el rostro, en el fondo, todos expresan esa actitud negativa. La otra mitad la aprueba pero con muchas reservas, lo que evidencia una flexibilidad en la interpretación del “dogma” pentecostal que parece depender de la edad, género y grado de instrucción del pentecostal. Se observó una tendencia a que sean mujeres relativamente jóvenes (entre 19 y 48 años de edad) con estudios secundarios incompletos quienes parezcan más abiertas a la posibilidad de maquillarse.

Cuadro
MAQUILLARSE EL ROSTRO.

¿Pueden maquillarse el rostro?	N°	%
Si (moderadamente, suavemente, decorosamente, Mesuradamente, levemente, simple, sin exagerar)	14	45.2
No	16	51.6
No responde	1	3.2
Total:	31	100.0

Fuente: *elaboración propia, datos de encuesta aplicada.*

Las posturas son opuestas pero flexibles apelándose en última instancia a la autoridad de la Biblia; más que oposición total o posturas discrepantes, los pentecostales expresan una variedad de matices respecto del modo en que asumen sus normas de comportamiento relativas al cuerpo y su cuidado. Por otro lado, en las entrevistas se indagó también sobre las percepciones y actitudes frente a la práctica del tatuaje en el cuerpo. Absolutamente todo/as expresaron su rechazo por esta práctica, considerándola atentatoria de la integridad tanto física como espiritual del cuerpo, pero especialmente por contradecir el dogma pentecostal y, en particular, la Palabra y voluntad de Dios.

“... ¡No!... no pueden tatuarse [el cuerpo] porque es el templo de Dios y también por su salud”.
(enc. 1- H 49 años)

“no pueden hacerse tatuaje porque eso representa esclavitud y no es bueno delante de Dios.
Maquillarse muy suave, si, por respeto y amor hacia mi persona” (enc. 4 – M 48 años).

“Una verdadera cristiana no debe tatuarse su cuerpo ni maquillarse” (enc. 6 – M 65 años de edad)

“No deben tatuarse, tampoco maquillarse, eso es en el mundo, los que no creen en el Señor, pintan su boca, nosotros no usamos ya esas cosas” (enc. 7 – H 66 años)

“No, estamos con el Señor, a él no le agrada, no usamos aretes, collar, nada. Sus cabellos no cortan, no pintan porque Dios a dado así la orden” (enc. 8 – M 44 años).

“Ya no podemos hacer esas cosas porque todo nuestro cuerpo pertenece a Dios y debemos amar” (enc. 13 – M 28 años).

“... [si] pero un maquillaje bien simple ni tampoco tan espanpanante estaría bien, porque tampoco la palabra de Dios nos detalla que un maquillaje es malo o un pecado” (enc. 19 – M 22 años)

“No, nada, no es digno de Dios” (enc. 21 – H 56 años)

11.2.5 Cuerpo y posesión demoniaca.

El cuerpo puede ser también un vehículo para que el diablo y sus espíritus penetren en la persona, se posesionen de ella y dominen su alma y espíritu. La posesión, para los pentecostales, es una de las formas que tiene el diablo de influir y actuar sobre la persona; es una posibilidad, una realidad y un riesgo para los cristianos convertidos. Estos son quienes están más expuestos a los intentos del diablo por penetrar en la persona a través de su cuerpo. La posesión de la persona por el diablo puede ser total, expresándose en gestos, palabras, tonos de voces, actos, conductas, o limitarse a alguna forma de conducta contraria a las de un cristiano.

“Yo he tenido encuentros con el demonio. Un día que yo estaba en mi casa, recuerdo, ya había terminado de orar en la noche y me acosté y en eso veo que entra, de frente, dos hombres, altos, entonces viene y me dice: te voy a matar, y me agarró de acá [cuello]... ¡ay! Decía entre mí, pero yo no podía hablar, no podía... Entonces, ¡en el nombre de Jesús!, dije, hasta que logré soltarme y dije, ¡en el nombre de Jesús, se van!, me pare y dije, ahora, ¡vete!... ¡tu no tienes ningún derecho ni de tocarme! Y no vuelvas porque esta casa es casa de Dios”. [Hna. Mina pastora-CAMRAV].

“Esto ocurrió de noche, después que estaba hablando a mi sobrino de la Palabra, era un chico medio rebelde... Terminamos tardísimo, dos de la mañana que me fui a acostar... me echo y en eso, en la mesa, yo veo que cae así, un ave, fuerte cayó así, negro. Cayó como del techo, con sus alas abiertas, con unos ojazos... Dije, no vas a venir a entrar a mi casa, pues ahora mismo te vas, y lo eché... Yo me di cuenta que eso era una posesión, justo el día que vino mi sobrino rebelde... ¿Qué habría hecho?, como paraba solo... Después de orar por el se quedó tranquilo, se echó y durmió”. (Hna. Mina, pastora – CAMRAV).

Sin embargo, los pentecostales pueden distinguir una posesión demoniaca de una situación psicopatológica; al menos plantearse la duda acerca de la naturaleza del comportamiento inusual de la persona. Es decir, bien puede tratarse de una posesión maligna o de alguna perturbación mental. Esta

última, sin embargo, puede deberse, no tanto al quiebre de la salud psicológica de la persona sino a un inadecuado proceso de aprendizaje bíblico.

“En la célula que yo lideraba ocurrió el caso de una chica que no quería venir al grupo... Una de nuestras hermanas, que vivía cerca de su casa, dice que vió en su azotea una sombra negra que se movía, como si fuera una persona, así y que se va para adentro de la casa... Pensó que era alguien que estaba allí... Pero a eso de las doce de la noche, dice que la chica ha salido gritando de la casa, gritando que su papa está poseído por el diablo... y que el diablo está en su casa y comenzó a correr por la calle... Cuando los vecinos y unos vigilantes quisieron detenerla no pudieron porque tenía demasiada fuerza y que los dominaba más bien a ellos, y lo peor de todo es que la chica estaba diciendo textos de la Biblia de memoria... De ahí ya la llevaron a una terapia en una clínica... Yo conversé con algunos pastores... y me dijeron que tal vez esta chica por su cuenta se dedicaba a leer demasiado la Biblia... un estudio desordenado de la Biblia, entonces eso tampoco es bueno, ¿no?”. (Pastor César – CAMRAV).

Esta es otra razón importante para no apartarse de la dinámica participativa en la iglesia; es decir, seguir las pautas, orden y disciplina guiada de los pastores en la correcta instrucción bíblica.

El cuerpo pentecostal estará protegido de todos estos riesgos a condición de seguir rigurosamente las normas de conducta y prescripciones que se establecen en la iglesia. Fue prácticamente unánime la certeza que tuvieron todos los entrevistados acerca de la capacidad, posibilidad y riesgo de que el diablo y sus espíritus malignos penetren en la persona por el cuerpo. Como se puede apreciar en el cuadro aparentemente hubo algunas dudas al respecto e incluso una respuesta negativa. Sin embargo esas dudas o no respuesta fueron remitidas finalmente a la autoridad de la Biblia. La persona que respondió negativamente, en realidad no lo hizo porque no creyera en el diablo sino por el total grado de confianza en Dios: “...porque Jesucristo mora en nosotros porque somos hijos de Dios; el resto es ataque [del diablo] a la mente, dardos, nos pone miedo, temor, pero la Palabra dice el perfecto amor echa fuera todo temor” (enc. 20 – H 44 años). El cuerpo pentecostal representa el centro de confluencia de dos fuerzas en pugna, dos mundos sociales contrapuestos, puede ser el medio de comunión con Dios y su Espíritu, como puede ser también objeto de posesión por el diablo.

Cuadro

INTRODUCCIÓN DE ESPÍRITUS MALOS EN LA PERSONA.

ESPÍRITUS MALOS EN LA PERSONA	Nº	%
Si	28	90.3
No	1	3.2
No sabe	1	3.2
No responde	1	3.2
Total:	31	100.0

Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Como se puede apreciar en el cuadro, la casi totalidad de pentecostales entrevistados y encuestados están seguros de la posibilidad de introducción de espíritus demoniacos en la persona. Así como son absolutamente conscientes de su profunda transformación espiritual como pentecostales, también lo son de su gran vulnerabilidad frente a los ataques del diablo y sus aliados. Certeza y temor, seguridad pero también preocupación, miedo e incertidumbre son sentimientos que expresan la vulnerabilidad experimentada por los pentecostales frente a las fuerzas del mal que tienen en el cuerpo un bastión que lucharan por tomar. ¿Pueden el diablo y sus espíritus malignos penetrar en la persona a través del cuerpo?,

“Sí,... no lo quiero ni nombrar [al diablo], puede meterse en personas..., estos pueden ser poseídos (los he visto)...” (Enc. 4 - M casada 48 años).

“Si lo pueden hacer sin pedir permiso”. (enc. 18 – M casada 58 años).

“Sí, claro que pueden!... el enemigo toma miles de formas para engañarte y se mete en tu cuerpo...” (enc 28 M casada 48 años).

El riesgo permanente de los ataques demoniacos implica un estado de alerta también constante, por parte de los pentecostales, que se expresa en el cuidado extremo de su conducta personal en el mundo de la vida cotidiana, así como en las condiciones de vida pentecostal dentro de sus comunidades e iglesias. En efecto, hay la percepción de la propia responsabilidad personal en el cuidado que se ha de tener de no ser víctima de los ataques del diablo y sus espíritus. No basta con haber llegado a ser pentecostal; serlo no libra del pecado y si obliga a mantenerse libre de él. La ventaja para un pentecostal es que ahora es consciente del pecado pero también de las armas de que dispone para luchar contra él en defensa de la integridad espiritual de su persona. ¿Por qué atacan y penetran en la persona el diablo y sus espíritus malignos?

“... lo hacen cuando niegan a Jesús, la Biblia dice {que se sacan} con ayuno y oración sale este mal. (enc 1 – H casado 49 años de edad).

“...claro que sí, a través de puertas abiertas de pecado, como son: los juegos o ceremonias satánicas. Se puede sacar arrepintiéndose porque solo el Señor puede liberar” (enc. 3 M – soltera 30 años de edad).

“Si y se le da lugar a ellos [los espíritus malignos] si están en pecado sí; ¿sacarlos? La palabra dice que este género no sale sin ayuno y oración. Y también que la persona tiene que poner de su parte. (enc 5 – H 19 años).

“Sí, sobre todo [en] las bailarinas de esas fiestas, [porque] los que practican... no ayunan no oran...” (enc 8 – M soltera 44 años de edad).

“Yo no sé, pero [en] la palabra escucho, [que] si dejas de orar se aprovechan y entra a tu corazón satanaz, antes me asustaba el grito de los gatos, me pelo se levantaba... eran de mal agüero, por eso

mi esposa se ha muerto, mi hijo se ha ido... ahora ya no, [porque] estoy orando”. (enc 9 – H viudo 70 años).

“Si, [penetran] cuando uno no esta en comunión con dios, hay donde aprovechan los espíritus malos” (enc 12 – M casada 37 años).

“Si puede meterse el espíritu malo en personas cuando tienen actitud desordenada en su vida” (enc 14 – M viuda 68 años de edad)

“Si, solo se meten si te descuidas, se sacan con guerra espiritual y liberación” (enc 15 – M casada 52 años de edad).

“Claro!, [penetran] cuando pecan, le invocan por los ojos viendo películas de terror, violencia, sexo, concupiscencia... Ese hombre puede violar. Por los oídos, por la música que escuchas: metalica satanica, tiene mensaje subliminal. Para sacarlo [al diablo] de la persona tiene que arrepentirse delante de Dios de sus pecados y pedir perdón.” (enc 30 – H casado 50 años).

No cabe, pues, ninguna duda entre los pentecostales de que si no siguen las normas y estilos de vida que garantizan la “llenura del Espíritu” en sus personas, el diablo y sus aliados del mal la reconquistaran para destruirlas y para actuar desde ellos en y contra el mundo. Y el medio a través del cual el demonio buscará llevar a cabo su reconquista será el cuerpo pentecostal, dimensión de la persona sobre la que recaerán los mayores riesgos que la hacen vulnerable frente al mal.

11.2.6 El cuerpo: templo y campo de batalla espiritual.

En general, para los pentecostales el cuerpo es en sí mismo el mayor riesgo y el principal obstáculo para la vida cristiana verdadera, para la vida pentecostal. Su vulnerabilidad no solo radica en el hecho de su condición física y natural, propensa a las limitaciones fisiológicas, sino también y fundamentalmente en el hecho de su transformación espiritual, producto de todo el proceso de socialización pentecostal, actividad ritual iniciática, formación doctrinal y reconocimiento dentro de su comunidad. Recordemos el proceso ya descrito por el cual la persona abandona el “hombre viejo” para convertirse en pentecostal. Con el “hombre viejo” se deja atrás una vida dedicada a utilizar al cuerpo como vehículo de la maldad del diablo, sometiéndolo a las tentaciones, pecados y consecuencias derivadas de esas conductas. El cambio, como vimos, fue radical; sin la muerte del “hombre viejo” no habría habido renacimiento pentecostal y tal renacimiento supuso adquirir un “cuerpo nuevo”, renovado, re-sustancializado, revestido del poder del Espíritu Santo. El cuerpo pentecostal no es el cuerpo de antes, ahora está revestido del poder de la Palabra. Tal percepción tiene uno de sus principales fuentes en el momento ritual crucial en la historia personal de todo pentecostal: el momento de su bautizo en el Espíritu. Este es como la plenitud de una comunicación espiritual con Dios que transforma radical y dramáticamente a la persona, que interpreta esta experiencia

como una verdadera presencia de Dios en todo su ser. Es decir, una experiencia personal y vivida a nivel espiritual y corporal. La persona siente “llenura del Espíritu Santo”, es decir, que todo su ser se ha llenado de Espíritu, pero que también ha sido “tocada” por Dios. Tener “llenura” del espíritu, ser “tocada” por Dios, representa también la condición por la cual el cuerpo ha “experimentado”, en su dimensión física, natural, las manifestaciones del Espíritu y su capacidad transformadora de la persona. La persona “cambia”, no de modo parcial sino totalmente. El pentecostal, luego de todos los procesos rituales ya descritos siente su espíritu renovado y su cuerpo purificado; se siente una persona diferente, “en cuerpo y alma”. Por todo este proceso y sus consecuencias en la concepción que de si mismo construyen las personas, se produce en estas la convicción de tener un cuerpo diferente al de antes... “ya no es mi cuerpo, es del Señor, de Dios”, “mi cuerpo ya no me pertenece...”, “somos templo del Espíritu Santo...”, “somos morada de Dios” ²⁶². Pero aun cuando ocurre esto en el proceso de la transformación pentecostal, la condición humana, reflejada en el “hombre viejo”, es una condición de la que no se puede desprender la persona. El “hombre viejo”, cuyo ser, es decir su cuerpo y alma, estuvieron tomados por el diablo en el pasado, siguen estando al acecho, en los intersticios de la vida cotidiana, a la espera de cualquier oportunidad de retomar el lugar del que fue echado: el cuerpo y el alma del pentecostal. Cuanto más firme sea la sujeción a las normas y reglas de conducta pentecostales, a la vida comunitaria y a la lectura de la Biblia, mas garantizada estará la protección personal por el Espíritu; pero cuanto menos disciplinado en el estilo de vida pentecostal se sea, mayor será el riesgo de ser nuevamente conquistado por el diablo y sus espíritus malignos. En esto consiste la vulnerabilidad del cuerpo de la persona frente a las fuerzas espirituales demoniacas.

Ya hemos visto, de otro lado, como el cuerpo, para los pentecostales, constituye el centro de convergencia de una serie de significados religiosos que, mediante una rigurosa reglamentación del comportamiento personal en la vida cotidiana, se inscriben en la persona para la construcción de su condición pentecostal. El cuerpo constituye aquí un elemento de mediación muy importante en el proceso de construcción de dicha condición; proceso que supone una profunda transformación de la persona. Los momentos más importantes de dicha transformación han constituido experiencias que han implicado de diversos modos al cuerpo convirtiéndolo en el principal agente de la construcción pentecostal. Experiencias como la del *Bautismo en el Espíritu*, *liberación espiritual*, *don de lenguas*, *producción de visiones*, *sanaciones*, entre otras, son momentos fuertes en la transformación pentecostal. En el bautismo en el Espíritu es el propio ES el que se funde en la persona haciéndole sentir su presencia con distintas sensaciones corporales. En la liberación la persona es liberada de los espíritus y demonios que atormentaban su existencia con enfermedades y conflictos. Con la *glosolalia* o *don de lenguas* la persona emite sonidos vocales que interpreta como oración profunda y auténticamente espiritual, al mismo tiempo

²⁶² Entrevistas y encuestas a pentecostales de Ate-Vitarte.

que siente perder el control de su lengua y aparato de fonación. En la producción de visiones el pentecostal tiene la certeza de “ver” aquello que describe aun sabiendo que está con los ojos cerrados. En la sanación el cuerpo enfermo es liberado de los espíritus que lo afectaron; quienes tienen el don de sanación “sienten” en su propio cuerpo lo que afecta a quienes recurren a ellos por curación. Es decir, desde nuestras observaciones de campo se verifica ese carácter mediador que el cuerpo pentecostal tiene en la construcción de los rasgos que lo definen en su nueva condición religiosa²⁶³. Por ello mismo, para los pentecostales, el cuerpo también representa la puerta de entrada (o de reingreso) a las fuerzas malignas que acechan para hacer retornar a la persona a su vida pasada, en el mundo social que dejaron atrás.

Esta centralidad del cuerpo en el proceso de transformación y consolidación del pentecostal evidencia que se trata de un escenario de confrontación, el campo de batalla en el que se libran duras batallas entre el bien y el mal, entre Dios y el diablo, entre el hombre renovado y el “hombre viejo”. Visto desde la perspectiva del proceso de cambio social, cultural y religioso de la persona, de su tránsito desde unas formas y estilos de vida “mundanos” y seculares a otros más “espirituales” y cristianos, el cuerpo del pentecostal es también el escenario de la confrontación de dos mundos sociales en lucha y tensión permanentes: el mundo social, el mundo del barrio y mundo de la vida cotidiana del cual proceden los pentecostales, con el nuevo universo social y cultural de la comunidad pentecostal con sus símbolos, reglamentaciones y prácticas rituales. Un cuerpo, dos mundos sociales en pugna, dos universos de significados confrontados en la experiencia del pentecostal, dos corporalidades en conflicto que se expresan metafóricamente en la lucha entre el bien y el mal, entre el Espíritu Santo y el diablo, en la “guerra espiritual”.

11.2.7 Cuerpo y *habitus* pentecostal.

Según lo visto, lo que en definitiva parece estar en juego, es la solidez de fijación cultural y corpórea de un *habitus pentecostal* frente a otro *habitus tradicional* que ha sido progresivamente “desmontado” de la vida personal de los pentecostales durante su proceso de conversión e inserción en la comunidad e iglesia. Como establecimos en el marco teórico general de la tesis, asumimos como cuestión fundamental y de fondo la condición del cuerpo como una construcción cultural o, más exactamente, como el resultado de una serie de complejos procesos simbólicos, significativos, psicofisiológicos, que se integran, articulan y procesan en el marco de la socialización de la persona. En tal sentido el análisis y descripción realizados en el presente capítulo dan cuenta de parte de ese proceso por el cual se establece el *cuerpo pentecostal*. Hemos visto cómo, en el marco de la vida comunitaria pentecostal, de sus prácticas,

²⁶³ Esta misma apreciación y constatación, como vimos en el marco teórico, es planteada por los pocos investigadores que han trabajado esta dimensión del pentecostalismo en relación con el cuerpo (Bastian 2000)

instrucción bíblica y vida cotidiana en general, se establecen una serie de elementos simbólicos y técnicos orientados a su utilización en el proceso de moldeamiento de las nociones de cuerpo y persona entre los pentecostales. Estos integran en sus estilos de vida un conjunto de creencias, concepciones, actitudes, motivaciones, técnicas corporales, hábitos de conducta, formas de vestir, cuidados corporales, valoraciones, emociones, sentimientos, gestos, palabras, entre muchos otros que, en la perspectiva de lo planteado por Bourdieu, constituyen una estructura de principios normativos y regulaciones de sus vidas personales, mediante el modelamiento del cuerpo. Dicha estructura es al mismo tiempo una *estructura estructurante* de los modos de comportamiento y de ser específicamente pentecostales en la vida cotidiana. Así, el cuerpo es modelado por esta estructura estructurante incorporando e inscribiendo sobre sí el *habitus pentecostal* sobre el que organiza su nueva existencia social. Este *habitus pentecostal*, considerando la radicalidad de los cambios producidos entre las personas como consecuencia de su conversión al pentecostalismo, el abandono de formas y estilos de vida propios de las culturas populares ligadas al catolicismo popular, constituye un sistema de “reemplazo” del viejo *habitus* popular.

Por *habitus* debemos entender, con Bourdieu, unos

“sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas... [y] estructurantes, es decir, ...principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que... [no suponen ningún] propósito [ni búsqueda] consciente de ciertos fines... [y] sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas...”. (Bourdieu 2008: 86)

Según esta idea el *habitus* no solo es la adhesión de los principios y normas sociales y culturales, creencias y prácticas religiosas en la persona, sino que es todo ello inscrito en el propio *cuerpo* que queda, así, socialmente constituido por procesos “pedagógicos” inconscientes y no explícitos que “inculcan” e “inscriben” en él

“toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política, a través de mandatos... insignificantes... [pero capaces] de inscribir en los detalles... del vestir, la compostura o de las maneras corporales y verbales los principios fundamentales de la arbitrariedad cultural” (p. 112).

Pero, además, dice Bourdieu, el *habitus* es “producto de la historia”, y por ello “origina prácticas, individuales y colectivas... de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia” (p. 88). Es decir que, el *habitus* hace posible que “experiencias pasadas” se mantengan presentes, “registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y acción” (loc.cit).

Podemos entender, a la luz de estas ideas de Bourdieu, por qué los pentecostales provenientes del catolicismo y cultura populares siguen manteniendo una parte importante de sus creencias anteriores, persistiendo por ello en organizar parte de sus conductas, acciones, creencias, actitudes y valoraciones de sus experiencias en la vida cotidiana, en símbolos y significados como los vinculados al diablo, al mal y a los espíritus malignos. Si bien el nuevo sistema de creencias asumido por los pentecostales condena todo

ese pasado de “idolatría”, haciendo que en sus discursos y narrativas se expresen rechazos de la más absoluta reprobación de tales representaciones como “falsas”, en última instancia, persisten, según vimos en el capítulo anterior y también en este, como parte del imaginario pentecostal, influyendo en las conductas y prácticas cotidianas. Por esto Bourdieu recalca que el *habitus* es “pasado que sobrevive en lo actual y que tiende a perpetuarse en el porvenir actualizándose en prácticas estructuradas según sus principios” (p. 89). Pero esto no significa que los *habitus*, no obstante ser estructuras estructuradas y estructurantes, sean permanentes e inmodificables; ellos “cambian sin cesar” según se presenten experiencias nuevas. Pero esa “revisión permanente... nunca es radical”, pues se basa en “las premisas instituidas en el estado anterior”, por ello el *habitus* se caracteriza “por una combinación de constancia y variación que cambia según los individuos” (Bourdieu 1999: 211). En efecto, los pentecostales expresan de diversos modos la persistencia en ellos de esas creencias del catolicismo popular que no logran “erradicar” completamente de su vida, sino que persisten como “disposiciones” que han sido “revisadas” e incorporadas al nuevo sistema estructural de la conducta.

En esta misma línea resulta totalmente factible que un pastor evangélico, que está “ministrando” por sanación a un miembro de la iglesia que padeció cáncer al colon pero que sufre constante recaídas, le diga a la hermana Paula (hermana del enfermo) que, “tu hermano no sana porque parece que *le han hecho daño* en la comida”. La hermana Paula refiere que cuando su hermano se acercó por primera vez para someterse a la sanación evangélica pudo ver cómo “vomitó una cosa negra que el pastor me dijo que era el espíritu malo que lo estaba enfermando”²⁶⁴. Dos cosas se destacan como muy relevantes aquí en el análisis. En primer lugar la relación establecida entre el “vomitó” ritual de sustancias “negras” (liquidadas o solidas) con unos espíritus malignos que son expulsados con dichas sustancias, es una interpretación pentecostal de lo que podría considerarse un ataque o posesión espiritual. Esta creencia es, como vimos, típica del pentecostalismo y, aunque presente también en el imaginario popular asociado al catolicismo, es mucho más frecuente y de mayor impacto y eficacia en el contexto de la sanación pentecostal. En segundo lugar, la creencia en el “daño” es típicamente popular; está fuertemente ligada al catolicismo de los sectores socioeconómicos más “populares” de nuestra sociedad. Es una de las creencias que se vincula al pasado de los pentecostales y del cual tratan de tomar distancia. Para estos, ahora, como ya hemos visto, el “daño”, el “susto”, entre otras especies similares, son en realidad, “falsas” creencias, “engaños” del diablo. Podemos apreciar la “paradoja” que no es sino la expresión de esa persistencia de ciertas disposiciones del *habitus* anterior que han sido incorporadas en el transformado *habitus* pentecostal. Es decir, se sigue haciendo uso de algunas creencias del catolicismo de procedencia en tanto son funcionalmente útiles para darle

²⁶⁴ La hermana Paula tiene 59 años, es soltera, fue católica y pertenece hace diez años a la iglesia. Su hermano padeció cáncer al colon del cual se curó con tratamiento médico que, alternaba con la “sanación” en la iglesia. El hermano también es evangélico y experimenta deterioros inexplicables de su salud que se atribuyen a nuevos ataques de los espíritus malignos.

continuidad, solidez y eficacia a un nuevo *habitus* que no logrará desplazar completamente al anterior. Así, parte de la conducta, ideas y creencias, formas de relacionarse, entre otros aspectos de su vida cotidiana, seguirán aun dependiendo de esas viejas creencias populares del pasado. Es que, finalmente, pueden cambiar las condiciones religiosas en la vida de los pentecostales, pero persisten las condiciones sociales y económicas de clase que sirven de marco a la cultura popular de procedencia. Es decir, se trata de “disposiciones” de un *habitus* pasado que, revisadas, son incorporadas al actual *habitus* pentecostal.

11.3 Cuerpo, *habitus* y mundos socioculturales en la ética pentecostal.

La utilidad del concepto bourdieano de *habitus* para ayudarnos a comprender e interpretar sociológicamente el proceso de transformación pentecostal radica, entre otros factores, en el hecho fundamental de la noción de *cuerpo* que subyace a dicho concepto. Para Bourdieu, el cuerpo tiene un carácter fundamentalmente social, estrechamente ligado al condicionamiento social derivado de las relaciones de clase, de poder así como del lugar ocupado por la persona en un determinado orden jerárquico socioeconómico y cultural. Es decir que, para Bourdieu, el cuerpo es el *producto social* cuyas características, dimensiones y elementos constitutivos provienen del mundo social en que éstas son producidas (Bourdieu 1986: 184). Así, para Bourdieu “no existen signos [corporales] propiamente físicos”, sino mas bien “indicadores de una fisonomía *moral* socialmente caracterizada, es decir... estados del espíritu... naturalmente *cultivados*”. Definida así su naturaleza social, cultural y moral, las “propiedades corporales” o “dimensiones de... [la] conformación visible” del cuerpo, “son aprehendidas a través de categorías de percepción y de sistemas sociales de clasificación” (p. 185) que son propios del sistema social en cuyo marco se producen estas representaciones simbólicas sobre el cuerpo. Percepción de “sistemas sociales de clasificación”

Cuando observamos que entre los pentecostales hay todo un proceso de establecimiento de reglamentaciones sobre el cuerpo, su manera de cubrirlo y protegerlo, de referirse a él en términos de una naturaleza ambigua, como “templo del espíritu” pero al mismo tiempo como “puerta abierta al pecado”, así como de percibirlo como una de las condiciones y mediaciones para ser pentecostal, podemos notar que, en efecto, hay una construcción social y moral del cuerpo en condiciones como las que Bourdieu nos plantea. El modo en que esas categorías simbólicas referidas al cuerpo son producidas, percibidas y aprehendidas es, sin duda, mediante un complejo conjunto de mediaciones sociales: los diversos mecanismos de realización y participación en las prácticas rituales, la adhesión a un conjunto compartido de creencias doctrinales, el ejercicio de una vida comunitaria en el grupo o iglesia, así como la asunción de una disciplina ascética en la vida cotidiana, entre otros canales. Pero además, y en esto radica lo más importante del análisis en la perspectiva de Bourdieu, esas construcciones simbólicas de los significados religiosos

asignados al cuerpo, están en estrecha relación con esos principios de clasificación que nos menciona Bourdieu y que “no son independientes de la distribución de las diferentes propiedades entre las clases sociales” (loc. Cit.).

¿Cuáles serían, en el caso del pentecostalismo que hemos estudiado, los aspectos sociales más destacados del modo en que es percibida la situación social y su clasificación jerarquizada de componentes? ¿Qué relación tiene la ética pentecostal con el *habitus* en el cuerpo pentecostal?

Si consideramos en conjunto los universos socioeconómicos, culturales y religiosos de los grupos investigados, encontramos un sistema social y culturalmente diferenciado, e inclusive jerarquizado, en el que operan unos principios clasificadores y ordenadores de la realidad social sobre cuyas bases se producen y construyen socialmente los elementos definitorios de la condición pentecostal. El cuerpo pentecostal y los elementos que lo definen emergen del modo en que las personas interactúan, se relacionan y perciben, a su vez, el universo social en el que se desenvuelve su vida cotidiana. Sectores socioeconómicos, considerados en general como “populares”, cultura popular, catolicismo popular, iglesia católica, grupos religiosos cristianos en general y pentecostales en particular, constituyen las dimensiones del contexto en el que se producen los procesos que acabamos de describir. No todos los sectores socioeconómicos denominados genéricamente de “populares” son homogéneos. De hecho, Zarate, la zona de San Juan de Lurigancho en la que se sitúa la iglesia *Centro Misionero Ríos de Agua Viva*, el CAMRAV, corresponde a una de las mejores y muy bien posesionada zonas del distrito; socioeconómicamente es considerada más de clase media que de extracción popular. En contraste con esta zona están las más alejadas y periféricas del distrito, correspondientes a los asentamientos humanos y pueblos jóvenes de los que provienen muchos de los pentecostales de nuestra investigación. Hay aquí un primer elemento de diferenciación social que considerar dentro del universo social que estamos analizando.

Además de esto debemos considerar las variantes que existen dentro de lo que, en términos muy amplios, se suele denominar como *cultura popular*. Un aspecto importante de aquella está constituido por las distintas variantes que tiene el catolicismo popular o religiosidad popular y que se expresa de diferentes modos en los diferentes sectores socioeconómicos. No todos los grupos sociales viven del mismo modo las creencias y prácticas del catolicismo, aunque sin duda hay algunos elementos simbólicos compartidos por la mayoría, tal como las procesiones y devociones por ciertas imágenes como la del Señor de los Milagros. Sin embargo, dentro del mundo del catolicismo popular se pueden identificar formas de vivirlo y prácticas que diferencian a algunos sectores de otros. Por ejemplo, en el caso de los grupos carismáticos, algunos de los cuales hemos considerado en nuestro estudio, tenemos que representan un sector católico que tiende a marcar distancias respecto de las devociones populares. Los carismáticos o pentecostales católicos marcan esa distinción, respecto de los demás católicos, como resultado de una práctica más espiritual, más centrada en la reflexión bíblica y en el cultivo de los dones o carismas, con estilos muy parecidos a los de los

evangélicos pentecostales. Encontramos así, dentro del catolicismo popular, algunos elementos diferenciadores entre los católicos que, por otro lado, trascienden las diferencias religiosas y establecen también distinciones a nivel sociocultural y socioeconómico. Así, por ejemplo, católicos de sectores medios o de sectores populares más próximos a los sectores medios, verán con cierto escepticismo las prácticas católicas de los barrios populares (procesiones, fiestas patronales, entre otras), con actitudes que sugieren una valoración implícita de dichas prácticas como de “menor” prestigio social. Tal es la percepción que tienen de las prácticas religiosas populares aquellos sectores que están más vinculados a las dinámicas propias de la Iglesia institucional.

Otro elemento importante en el proceso de diferenciación sociocultural y religiosa en San Juan de Lurigancho, en cuyo marco debemos considerar los procesos que estamos analizando, es el del *campo religioso evangélico*, dentro del cual se sitúan los pentecostales y las iglesias de nuestro estudio. El mundo evangélico, incluidos los pentecostales, constituye un campo religioso sumamente dinámico pero en conflicto. Uno de los rasgos sociológicos del evangelismo es su extremada polarización en materia de organización y liderazgo caracterizándose por relaciones muy tensas entre grupos pequeños así como dentro de los propios grupos. Sin embargo, un importante nivel de organización, integración y vínculo de las iglesias y grupos evangélicos es el CONEP, el Concilio Nacional Evangélico del Perú. Existen también otras asociaciones locales denominadas “fraternidades”, que intentan ser instancias de integración de líderes y pastores de las diversas iglesias y grupos, como por ejemplo, la CONPPE, **Confraternidad Peruana de Pastores Evangélicos, en la que participan varios grupos y pastores** de San Juan de Lurigancho; o también la UNICEP, Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú. Parte de la dificultad de estos modos asociativos del evangelismo en constituirse en movimientos de carácter social más aglutinador radica en las pretensiones de autonomía de las iglesias, reflejo, muchas veces, de los conflictos de liderazgos en las iglesias²⁶⁵.

Se trata de un escenario social en el que se dibujan tensiones, diferencias, conflictos, distancias sociales, económicas, culturales y religiosas dentro de las cuales están “inmersos” los mundos sociales cotidianos de los pentecostales. En ese marco se reproducen cotidianamente muchas de las condiciones culturales y religiosas que diferencian a los pentecostales del resto de la población de su distrito. Una de las principales tensiones es la que existe entre quienes son los “pentecostales”, los “cristianos”, frente a los “católicos”, es decir los “religiosos”, los “mundanos”, los “impíos”, los “idolátras”. En la cosmovisión pentecostal esta radical distinción establecida entre ellos y los católicos es de suma importancia en el establecimiento de su “lugar” dentro de la sociedad y mundo o *campo religioso*. Católicos y pentecostales

²⁶⁵ Cf. Amat y León, Oscar, “Evangélicos-Perú: Movimiento religioso, movimiento social. Una perspectiva desde los Derechos Humanos”. https://www.academia.edu/2922365/Evang%C3%A9licos-Per%C3%BA_Movimiento_religioso_movimiento_social._Una_perspectiva_desde_los_Derechos_Humanos

constituyen dos de los actores y agentes fundamentales en la pugna por tener la supremacía dentro de dicho campo altamente competitivo. Es de suponer, en consecuencia, que las percepciones, clasificaciones y caracterizaciones de las propias dimensiones corporales de los pentecostales reproduzcan los sistemas de diferenciación religiosa, social y cultural en que viven y que se expresan en la fuerte competencia y lucha dentro del campo religioso de San Juan de Lurigancho.

El pentecostal procede mayormente del catolicismo y cultura populares, frente a los cuales construye una relación de tensión y conflicto cultural que será uno de los marcos de su vida cotidiana. Así, pues, las normas de conducta establecidas para cuidar el cuerpo, vestirlo y cubrirlo, las prescripciones relativas a cualquier modificación física corporal, así como respecto al maquillaje facial y arreglo del cabello, entre otros, son construidas por los pentecostales siempre en relación con las diferencias radicales que tienen establecidas con los mundos del catolicismo y de la cultura popular.

Podríamos decir que por el *cuerpo pentecostal* pasa una de las principales formas de diferenciación respecto del mundo católico así como la construcción de la identidad pentecostal. Por ello, cuando describen cómo deben vestirse o lucir el cuerpo están expresando, en el fondo, aquellas concepciones en que basan su diferencia respecto de los católicos, es decir, de los “mundanos” y “pecadores”. En este caso, la percepción social y religiosa que de sí mismo y de su corporalidad construye el pentecostal, está basada de la concepción que tiene de sí mismo como social y culturalmente diferente, cualitativamente “superior” que los católicos. El discurso de los pentecostales refleja esa percepción que tienen de la posición cualitativamente diferente que ocupan en el mundo social al que pertenecen. Al describir sus rasgos corporales están describiendo al mismo tiempo el sistema social al que pertenecen, la posición que ocupan en él así como y el modo en que jerárquicamente se diferencian de quienes no son socialmente como ellos. La diferenciación es doble. No solo en la condición “cristiana”, principal factor de diferenciación respecto de los “católicos”, sino también respecto de la cultura popular, de la cual provienen y de la que se distancian pero con la que tienen necesariamente que convivir en el mismo campo social y religioso, así como en el mundo de la vida cotidiana. En las narrativas pentecostales es frecuente la evocación de episodios de infancia y/o juventud, cuando se era católico, en los que se refieren actitudes negativas hacia los evangélicos, viéndolos como “pecadores” y realizadores de prácticas “demoniacas”. Tales imágenes, actitudes y emociones estuvieron ligadas a una socialización religiosa católica y familiar sumamente conservadora y tradicional asociadas a la enseñanza y catequesis sacramental y parroquial. La intensión y finalidad de tales apreciaciones parecen haber sido siempre el descredito y desprestigio de las practicas evangélicas mostrándolas como marginales desde la perspectiva católica. Situación inversa a la que vemos ocurre con la de los pentecostales convertidos desde el catolicismo popular, para quienes, ahora, el catolicismo es más bien el marginal y de menor “prestigio” cultural y religioso. La hermana Lili recuerda

como unos parientes la llevaron a una iglesia evangélica para que le sanaran una mano infectada por una herida que no terminaba de cicatrizar:

“... ¿A dónde me han traído?...me dio miedo porque yo, cuando era niña... en mi pueblo había una señora que era evangelista, ella es protestante decían y un poco como que hablaban mal... que se mete en un cuarto y vamos a ver qué hará allí... cosas del demonio. Entonces yo sentí esos temores...” (Hna. Lili Pastora CAMRAV).

Pero, ese sentimiento de ser poseedor de una cualidad distintivamente “superior” a la del resto de agentes del campo religioso ¿implica y supone un real empoderamiento de los pentecostales en el sistema? Creemos que no, que, aun cuando efectivamente hay una real percepción de ser cualitativamente diferente de los demás, el empoderamiento que de ello se deriva es más simbólico que estructuralmente efectivo. Es decir, cambian las condiciones éticas, morales, espirituales de su participación en el universo sociocultural de la vida cotidiana pero ello no significa exactamente empoderamiento social, político o económico que sitúe a los pentecostales en una posición de real poder dentro de la estructura del sistema y organización social, al menos no de inmediato. Este no es un tema que nos hayamos planteado como objetivo en esta tesis, pero constituye una línea abierta de indagación, necesaria de ser ampliada posteriormente. Lo que sí es cierto es que, modificadas las condiciones éticas y ascéticas de desempeño en el sistema social, las condiciones para “escalar” posiciones en la estructura de poder social, económica y hasta política, están potencialmente dadas. No podemos colegir a priori, como una consecuencia inmediata, que el cambio a una “*ética pentecostal*” tenga por efecto generar en... [los pentecostales] una actitud lucrativa, legitimada por dogmas religiosos, que se traduzca en una vida social dedicada al trabajo consagrado enteramente a Dios”, como lo planteara Weber en su famosa tesis de la ética protestante (Sánchez 2005)²⁶⁶. Tenemos si, un grupo social de orígenes pobres y populares que adquieren prácticas y creencias religiosas que legitiman y producen cambios radicales en sus estilos de vida que se traducen en mejoras de sus calidades de vida, lo cual no necesariamente se traduce en un escalamiento en las estructuras socioeconómicas a las que pertenecen. Hace falta ver cómo entienden e interpretan aspectos como la *salvación*, *ética*, *prosperidad*, entre otros que son claves para entender la dinámica socioeconómica pentecostal. No obstante, insistimos, estamos ante un sector de raíces populares, autopercebido como diferente y “superior” en virtud del nuevo capital simbólico religioso adquirido, que simbólicamente lo empodera respecto de los demás agentes de un campo religioso en el que antes fue considerado como “marginal” pero en el que ahora participa con mayor fuerza por su control y legitimación religiosa.

Según lo analizado, podemos ver que hay una estrecha relación entre la conformación de un sistema de normas éticas de la conducta pentecostal con la construcción de unas categorías para referirse al

²⁶⁶ Cf. Sánchez, J. “El pentecostalismo en el Perú. Prácticas individuales y colectivas en la perspectiva de Max Weber”, en: *Debates en sociología*, vol. 30, PUCP, pp. 83-106.

cuerpo. Las percepciones que del propio cuerpo se producen entre los pentecostales representan, al mismo tiempo, las percepciones y representaciones producidas acerca de la propia realidad social de pertenencia y de las distancias sociales que se establecen entre los grupos que conforman dicha realidad. La ética pentecostal expresa las dimensiones y condiciones de un nuevo *habitus* constituido desde las prácticas, creencias y demás procesos seguidos en la socialización pentecostal.



CONCLUSIONES.

Después de este largo recorrido por las experiencias de vida e itinerarios religiosos de los pentecostales en los sectores en que hicimos la investigación, podemos distinguir como dos órdenes de conclusiones al final del estudio: teóricas y sobre el tema planteado.

Conclusiones a nivel del tema y objeto planteados.

Partimos del supuesto de que el tema del pentecostalismo, por su amplia tradición de estudios desde las diversas disciplinas, desde ya hace muchas décadas, estaba ya bastante agotado y que prácticamente no quedaban ya aspectos por estudiarse en las perspectivas ya conocidas. En tal sentido planteamos que debía enfocarse la atención en aquellas dimensiones del pentecostalismo que, por su naturaleza y características habían sido menos estudiadas, por ser consideradas como muy subjetivas, “extrañas” y hasta poco útiles para comprender la situación social objetiva de los sectores sociales participantes. En su mayor parte populares urbanos y rurales campesinos, dichos sectores encontrarían en el pentecostalismo y sus elementos subjetivos, emocionales y místicos una especie de “catarsis” y “escape” religioso a unas condiciones de vida muy duras y opresivas. Los estudios del pentecostalismo en ciencias sociales tendieron a verlo en esta perspectiva, sin prestar mucha atención a las dimensiones culturales y simbólicas de las experiencias y creencias pentecostales, ignorando el importante papel que desarrollan dichos elementos en la recomposición sociocultural de su pertenencia y vínculos sociales de los pentecostales. Así, decidimos abordar el pentecostalismo desde estos aspectos menos estudiado antropológicamente y que constituyen la base de un estilo religioso frecuentemente interpretado como propio de sectores sociales pobres, de poca instrucción, carentes de identidad y hábitos de calor comunitario y humano.

Independientemente de estos supuestos, el planteamiento en esta investigación que concluimos, de un tema basado en los aspectos subjetivos y emocionales del individuo pentecostal y su universo de creencias, ha mostrado y demostrado su total pertinencia y validez como campo rico de fenómenos religiosos y culturales por interpretar y analizar. Los diversos capítulos desarrollados evidencian la posibilidad de abordaje científico antropológico de fenómenos que parecían inasibles desde las perspectivas teóricas y metodológicas clásicas. La investigación muestra que dichos aspectos del pentecostalismo no solo son perfectamente válidos como objetos de estudio sino que, además y más allá de su carácter no racional y subjetivo, proporcionan elementos de comprensión objetiva de la situación actual de los pentecostales en tanto pertenecientes a sectores sociales populares urbanos en el Perú.

En este sentido, consideramos como muy importante que esta tesis haya mostrado cómo las típicas, muy arraigadas y recurrentes creencias pentecostales en “diablos”, “espíritus”, “apariciones”, entre otras,

simbolizan una situación de “transición liminal” entre dos “mundos” sociales por los pentecostales: el popular, de su pasado “pecaminoso”, “pagano” e “idolatra” y el actual más “espiritual” y “cristiano”. En este sentido, el “diablo” encarna y simboliza para los pentecostales, ese mundo social y religioso del que ya se “alejó” definitivamente, pero que amenaza constantemente su actual condición cristiana y espiritual. Creencias tan “irracionales”, como estas entre muchas otras, muestran su total “racionalidad” al momento de intentar interpretar y comprender por qué un sistema religioso tan distante de las tradicionales formas religiosas peruanas tiene el impacto que tiene en una parte de su población.

Frente a una de las preguntas que orientaron esta investigación en cuanto a “¿*Qué sentido y racionalidad cultural tienen los elementos ‘irracionales’ propios del pentecostalismo...?*”, podemos decir que, en efecto, esos elementos subjetivos, no solo tienen un sentido cultural sino que, además, este es fundamental en el proceso de reconstitución del mundo social del pentecostal. Viéndolos en una perspectiva comprensiva, esos elementos tan “exóticos”, “extraños” como “irracionales”, cobran sentido sociológico cuando los vemos como expresión simbólica de los cambios socioculturales que se han operado en las personas, marcando en ellas el “antes” y el “después” en la vida pentecostal. Pero no solo es el “antes” y el “después” en sentido personal, expresa también el tránsito por formas diferentes dentro de una común condición socioeconómica como parte de los sectores populares.

Si esto es, como efectivamente concluimos, válido como interpretación sociológica de los elementos subjetivos en el pentecostalismo, podemos colegir de ello que, en la misma línea deductiva podemos señalar el sentido sociológico de toda la base social y ritual que supone la pertenencia al pentecostalismo en torno de estas creencias “subjetivas” e “irracionales”. Las prolongadas, continuas como extremadamente prolijas ceremonias y rituales para producir y reproducir en las personas esas nuevas “capacidades” espirituales adquiridas (tener visiones, hacer profecías, hablar lenguas, entre otras) tienen la finalidad de mantenerlas vigentes, vivas por ser parte esencial del soporte sociológico del nuevo mundo cultural construido por los pentecostales. Así mismo, la utilización de todas estas capacidades espirituales en la vida cotidiana evidencia su importancia como elemento “catalizador” y mediador entre esos dos mundos sociales y religiosos en que transcurre el pentecostal. Mantenerlas activas a cada momento de la vida ordinaria supone mantenerlas vivas y revigorizarlas, de ahí su persistencia y solidez. El “pánico”, “temor”, miedo” y toda la gama de sentimientos repulsivos que la imagen del diablo y sus “congéneres” provoca entre los pentecostales, no solo tiene sentido religioso; expresa también la necesidad de mantenerse alejado de ese mundo social del cual proceden y que tanto daño hizo en sus vidas. Por ello para los pentecostales el catolicismo popular, con sus imágenes, procesiones, fiestas y devociones, representa no solo una condición “religiosa”, anticristiana, “idolatra” y por ello demoniaca, sino también y en sentido sociológico, el mundo cultural y religioso al cual el pentecostal ya no quiere retornar. En este juego de “liminalidades” socioculturales y religiosas, las creencias pentecostales constituyen el nexo simbólico que

articula esos dos mundos sociales. El pentecostal tiene necesariamente que permanecer en ese mundo “malo” y “demoniaco”, no puede desligarse, pero simbólicamente ya lo ha hecho, teniendo como soporte estas creencias compartidas. De modo que el diablo y otras creencias representan no solo el riesgo de condenación eterna en el infierno sino, también el riesgo de disolución social y cultural.

En esta línea de análisis, mantenida a lo largo de esta tesis, podemos igualmente concluir que, de acuerdo a los datos etnográficos, entrevistas y relatos de vida recogidos, así como según las observaciones realizadas, en el proceso de la vida pentecostal las emociones y los sentimientos constituyen un importante elemento de constitución de los hechos culturales y religiosos que sirven de marco social a esta forma de cristianismo. No tanto en cuanto sistema religioso sino por ser aquellas unas dimensiones importantes en la construcción de toda la vida social. Emociones tan fundamentales y de reconocido valor sociológico en la construcción de las actitudes con las que se enfrenta la vida social, como son el “miedo”, el “temor”, el “pánico”, entre otras, son la base de construcción del estilo y modo de vida entre los pentecostales. ¿Miedo a qué? Como ya lo mostramos, no solo a la condenación en el infierno sino a retornar a una vida social altamente peligrosa, contaminante, pecaminosa y demoniaca, atributos que en conjunto expresan la interpretación que los pentecostales hacen de la vida social en que crecieron, se socializaron y sufrieron. Para las ciencias sociales de no hace mucho tiempo, esas dimensiones emocionales no tuvieron mucho valor explicativo de los hechos sociales y culturales. La tesis evidencia la centralidad e importancia que tienen las emociones para comprender sociológicamente fenómenos como el pentecostalismo.

Conclusiones a nivel teórico.

Por la naturaleza del objeto de nuestro estudio, constituido en gran medida por ese conjunto de aspectos subjetivos al que hemos hecho referencia, y ante la relativa ausencia en las ciencias sociales peruanas de una tradición de estudios teóricos que lo sustenten, nos propusimos asumir nuevos marcos conceptuales que ofrecieran una posibilidad de interpretación diferente de estos aspectos del pentecostalismo. En este sentido la tarea y parte del objetivo de la tesis fue establecer las bases para un renovado enfoque teórico del pentecostalismo en términos de las más actuales teorías sobre el cuerpo, las emociones, el sufrimiento, la individualidad, entre muchas otras que, en efecto, utilizamos. Así, podemos decir que, efectivamente, las líneas teóricas asumidas en la tesis han mostrado un gran potencial explicativo e interpretativo del pentecostalismo que requiere seguir profundizándose. Las teorías que sobre el cuerpo y las emociones hemos tomado como marco general del análisis han sido instrumentos conceptuales que nos ha permitido ir descubriendo aspectos del pentecostalismo que sencillamente son inaprehensibles desde las teorías clásicas en ciencias sociales.

No hay un marco teórico específico sobre el pentecostalismo en esta perspectiva, por eso, de modo amplio, intentamos establecer un primer estado de la cuestión teórica sobre esos enfoques, tratando de seleccionar entre sus muchos aspectos trabajados, aquellos que se adecuaron a nuestro planteamiento inicial sobre los pentecostales. Tampoco hemos construido un marco teórico específico para esta investigación. Cada aspecto del análisis de nuestros datos etnográficos los hemos ido realizando siguiendo, en parte, los lineamientos generales de nuestro marco teórico. Hemos dado prioridad a lo que los propios datos, en la secuencia estructurada en que los hemos ido observando y analizando, según la organización de la tesis, tenían que decirnos sobre cómo interpretarlos.

Por ejemplo, de manera específica, uno de los aspectos que nos planteamos desde el principio fue revisar y cuestionar la formulación teórica del proceso de la conversión esbozado desde las ciencias sociales. Las evidencias encontradas nos muestran que entre los pentecostales, lo que las ciencias sociales denominan como “conversión”, lejos de ser un evento dramático, extraordinario y crucial, constituye en realidad un proceso complejo, gradual y progresivo que si tiene un momento crítico y de carácter extraordinario, pero que no constituye en sí el centro de la conversión. Ese momento dramático es el bautismo en el Espíritu y es, podemos decir, la culminación de una primera etapa del proceso pero el inicio de otra mucho más prolongada y duradera en la que se consolida lo que aquí hemos denominado la “transformación pentecostal”. Esta denominación refleja mejor y más claramente la naturaleza de los cambios producidos entre los pentecostales. Si por conversión entendemos, en general, el cambio de una religión a otra, en realidad no es esto siempre cierto. Lo que encontramos en nuestra investigación es que, en varios casos, los cambios se dan en el interior de la propia religión. Personas e inclusive, familias completas, de origen y formación pentecostal, experimentan un proceso de renovación espiritual, en muy similares condiciones rituales y de preparación doctrinal que las de quienes vienen a la iglesia en busca de cambios religiosos, personales y de sentido a sus vidas. En estos casos tenemos que no puede haber “conversión” dentro de la propia religión. Tanto entre los evangélicos pentecostales como en los católicos carismáticos, la situación es similar en cuanto a que no se trata de conversión sino de renovación espiritual. Por eso, afirmamos que la teoría de la conversión religiosa, entendida como evento dramático de cambio religioso, debe ser replanteada en aquellos aspectos como los que aquí estamos señalando y referirla, más bien, a un proceso de transformación religiosa. Como hemos visto, los pentecostales transitan a lo largo de sus vidas por una serie de episodios de mucha intensidad vivencial que, de modo progresivo, va creando las condiciones para una experiencia que ha de transformar de modo radical sus vidas. Esa experiencia es la que se vive en el marco de las ritualidades que acompañan la adquisición de la condición de pentecostal. No se puede entender la importancia que tiene esa ritualidad, centrada en el bautizo en el Espíritu, sin esa muy larga, prolongada y compleja trayectoria vital de los pentecostales antes de su llegada a la iglesia. Por

ello preferimos referirnos aquí a una “transformación” más que a una “conversión”, que desde luego la hay, pero no en todos los casos.

En la misma línea de interpretación teórica de nuestros datos, asumimos que podría ser útil analizar la profusa ritualidad por la que transcurren los pentecostales, teniendo como marco de fondo la tesis de Van Gennep sobre los ritos de pasaje. Este, en efecto resultó muy útil al momento de organizar los datos etnográficos en secuencias de procesos y eventos que van marcando el cambio en la condición de las personas pentecostales. Desde esta perspectiva una de las conclusiones a las que hemos arribado en esta tesis es que, parte de ese impacto prolongado, duradero, establecido como característico del pentecostalismo en los sectores populares radica en esa solida base ritual sobre la que organiza la socialización religiosa de sus miembros.

Dos aspectos resaltamos. En primer lugar la verificación que podemos hacer de la centralidad que, según Clifford Geertz, tiene el ritual en el sostenimiento de la perspectiva religiosa. La visión pentecostal del mundo y sus múltiples interpretaciones se asienta en sus muchos ritos. En segundo lugar, podemos afirmar que, en general, el pentecostalismo, tal como lo hemos observado en la iglesia CAMRAV de San Juan de Lurigancho, constituye un espacio social, cultural y religioso en los que se definen ritualmente los cambios de condición social, cultural y religiosa de las personas. Asumiendo, conjuntamente con Van Gennep el valor heurístico de su afirmación sobre la universalidad de los ritos de pasaje (Segalen 1998:27), pero reconociendo al mismo tiempo su declive en el mundo moderno, afirmamos que, para sectores sociales como los estudiados, en proceso de cambio, transformación e itinerancia de unas condiciones sociales y religiosas a otras, la ritualidad pentecostal actúa de modo “natural” como el medio de viabilizar esos cambios. Pero, además, como señala Bourdieu en su crítica a Van Gennep, en cuanto a que este se centra en los efectos temporales del pasaje ritual, sin interrogarse por las funciones de los ritos de pasaje, las que serían de “legitimación” social de esos cambios (Bourdieu , podemos afirmar que si se produce tal legitimación. En efecto, en la investigación hemos podido comprobar que el pentecostal convertido, transformado en “cristiano” después de todo el proceso de rituales, construye de sí mismo una imagen de persona espiritualmente empoderada, cualitativamente diferente de aquellos a los que antes estuvo ligado religiosa y socialmente pero que ahora representan el mundo social que dejó “atrás”. Dicha imagen no solo es una auto percepción, esta refrendada, validada y legitimada por toda la comunidad pentecostal constituyéndose, así, no solo en una imagen simbólica del cambio sino en una “realidad”.

Otra pregunta que nos planteamos al inicio de la investigación fue ¿Por qué persiste el pentecostalismo en los sectores sociales que lo asumen? ¿Qué explica su difusión y aceptación en sectores como los que hemos considerado aquí, de condición socioeconómica “popular”, de orígenes mayormente migrante y, en muchos casos, pobres?

Las respuestas clásicas a estas cuestiones han sido, mayormente que responde a una serie de necesidades emocionales, identitarias, de reformulación moral de la vida personal, de restauración del sentido comunitario y de pertenencia social, entre otras parecidas. Además de ser una de las religiones que mejor responde a las características de una población de escaso nivel de instrucción, muchas veces iletrada y analfabeta, que procede de prácticas católicas populares.

Aunque revisables en muchos aspectos, por tener una cierta visión etnocéntrica del pentecostalismo, además por estar basadas en modelos teóricos que se asumieron como lógicamente “axiomáticos”, no se puede dejar de lado estas interpretaciones porque se refieren a características que, en efecto, poseen los pentecostales y el pentecostalismo. Sin embargo, de acuerdo a nuestras observaciones y análisis podemos afirmar, a modo de hipótesis conclusiva, que tras este fenómeno religioso y social se encuentran operando principios fundamentales de la vida social y cultural que, más allá de la dimensión religiosa, parecen establecer la base sobre la que se construye el pentecostalismo. En efecto, si consideramos, como ya lo hemos visto en los capítulos anteriores, que el mundo religioso, social y cultural de los pentecostales se funda en lo que podríamos identificar como una visión dual del mundo, expresada en esa radical distinción que se establece entre Dios y el diablo, el mundo social y el mundo pentecostal, entre el pecado y la virtud, entre el espíritu y la carne, entre el católico y el cristiano, entre el antes y el después en su vida como pentecostal y así, entre muchas otras dualidades, podemos entender la radicalidad de un sistema ético que se entiende socialmente como la barrera entre dos mundos sociales “irreconciliables”. Pero además, podemos suponer que se encuentran operando allí, en esta visión dual del mundo, algunos de los principios en que se funda lo que Levi-Strauss denomina el “pensamiento salvaje”, base, a su vez, según su perspectiva estructuralista, de lo que serían algunos de los fundamentos de la vida social, su clasificación por categorías opuestas, entre otros. Corroboran esta hipótesis la propia naturaleza y contenidos de los elementos doctrinales y demás creencias pentecostales que, estructuralmente, presentan una disposición, organización y tipo de elementos que recuerdan mucho el modelo propuesto por Levi-Strauss. Para este antropólogo, el mundo social, en sus formas más elementales, se construye a partir de estas dualidades estructurales subyacentes a los mitos, los cuales expresarían una estructura dual básica, de elementos entre sí irreductibles. Primera y más elemental forma de clasificación de la realidad. Así, pues, en sustento de esta hipótesis conclusiva de nuestra investigación, podemos argumentar la amplia evidencia etnográfica obtenida en los relatos y narrativas pentecostales sobre la manera en que “clasifican” el mundo social en base a esas creencias duales.

En tal sentido, podríamos concluir que, con el pentecostalismo, estamos ante un fenómeno religioso que tiende a persistir en los sectores sociales que lo asumen porque se organiza sobre las bases de principios elementales de constitución de la vida social, especialmente para sectores que requieren recomponer casi “totalmente” los fundamentos religiosos y éticos de sus vidas. Las condiciones de los

pentecostales que conocimos y que nos permitieron acceder a sus vidas personales, evidencian esa necesidad de reconstitución de los fundamentos de sus vidas. No obstante, debemos añadir que la visión del pentecostalismo entre los sectores populares sería incompleta sin aquellas otras interpretaciones que, también consideramos válidas, de ser una religión de la emoción para gente que sufre; una religión de la experiencia para gente que no tiene mucho cultivo intelectual; una religión que “empodera” a aquellos que se consideran desposeídos y marginados en la sociedad.

Pero también debemos considerar que todo este sistema se conjuga con un proceso de reconstitución del *habitus* religioso de los pentecostales. No hay razones para no poder afirmar que en un proceso tan complejo como el que transforma a los pentecostales de un modo duradero, persistente y, generalmente, “sin retorno”, no se opere una reformulación del *habitus*. Si hay cambios sustanciales en la práctica social y religiosa de los pentecostales, entonces debe haber también cambios de *habitus*. Los cambios son tan radicales entre los pentecostales que, sin duda, se produce en ellos la interiorización de nuevas condiciones sociales, económicas, religiosas, estructurales que exigen nuevas disposiciones de conducta, percepción, acción, sensaciones que han de redefinir la agencia religiosa del pentecostal. Con Bourdieu podríamos concluir en esta parte de la investigación que en el pentecostal se produce una reinstalación, re internalización de las estructuras religiosas, sociales y culturales que definen su nueva condición. Los pentecostales fijan en su persona y en su cuerpo las disposiciones que los condicionan a la acción definiendo patrones de conducta como los que hemos ya descrito. En suma, podemos afirmar que el pentecostalismo representa para las personas un patrón de pensamientos, percepciones y de acciones persistentes y duraderas porque se encuentra inscrito en un *habitus* religioso persistente y duradero al mismo tiempo.

En la misma línea de interpretación del pentecostalismo en los sectores populares de San Juan de Lurigancho podemos concluir que la base de su “éxito”, continuidad, persistencia y “popularidad” se basan también en el hecho, consecuencia de la anterior conclusión, de que llega a constituir una verdadera cultura, tal como lo hemos señalado y descrito en los capítulos anteriores. En efecto, en conjunto, el pentecostalismo, además de sus elementos propiamente religiosos, constituye un sistema de vida, un estilo, una forma de ser, un modo de ver la realidad, de relacionarse con ella, de evaluarla, de juzgarla, de interpretarla. En este sentido, desde la perspectiva de sectores sociales que, por la experiencia migratoria, el desarraigo cultural, familiar, étnico, religioso, entre otras formas, necesitan reconstituir las bases de su pertenencia a la sociedad, encuentran en el pentecostalismo la base cultural de recomposición social, familiar, religiosa y moral.

Finalmente, aunque en primera línea de importancia, podemos decir que no todos los pentecostales generan las condiciones de estabilidad, solidez y capacidad transformadora de las personas, tal como lo hemos observado en la iglesia CAMRAV de San Juan de Lurigancho. El modelo que

aquí hemos descrito, desarrollado y analizado no lo poseen todas las iglesias pentecostales. La peculiaridad del CAMRAV consistió en ser una iglesia que favorece proceso de individuación en los que opera una profunda transformación de la persona que, más allá de lo religioso tiene, como hemos visto, implicaciones de carácter social, cultural y hasta político. A diferencia de otras iglesias pentecostales que han llegado un cierto grado de complejidad, institucionalización, burocratización de sus estructuras y sistema jerárquico de poder y autoridad, resulta difícil que se generen las características que si observamos en el CAMRAV. El sistema religioso de esta iglesia se orienta al individuo, no en abstracto, sino de modo concreto fomentando su liderazgo, su condición misionera y su sentido de ser personalmente expresión y mediación de Dios.

Conclusiones a nivel metodológico.

El enfoque metodológico de esta tesis fue planteado inicialmente como cualitativo e interpretativo, basado en un estudio intensivo y exhaustivo del caso de la iglesia Centro Apostolico Misionero Rios de Agua Viva. Las fuentes primarias de datos etnográficos provinieron de las diversas historias de vida recogidas a lo largo de las muchas horas y jornadas de entrevistas con los miembros de esa agrupación religiosa. En la práctica esto significó el manejo, sistematización, clasificación, categorización y codificación de numerosas respuestas abiertas con diversos contenidos, matices y elementos que hicieron muy complejo el análisis e interpretación de los datos. En muchos casos cada respuesta planteada sobre un tema específico, distinto de muchos otros, aportó elementos para muchos otros temas no previstos y que, por las limitaciones planteadas al inicio de la investigación no se desarrollaron en detalle ni profundidad. Con esto me estoy refiriendo al llamado “punto de saturación” a que se llega como consecuencia de recoger y analizar numerosas respuestas o datos de una investigación y notar que, mas alla de cierto limite, ya no aportan mas elementos relevante para una investigación. La experiencia del estudio que estamos concluyendo aquí evidencia la relatividad de esa denominada “saturación” etnográfica de cierto tipo de datos. Sin duda la expresión es valida desde la perspectiva de un estudio diseñado bajo convenciones y parámetros etnográficos más o menos formales en una disciplina como la antropología. Y así, esa “saturación” corresponde a un nivel de dato e iformacion obtenidas en funcion de los objetivos generales y específicos establecidos en el diseño de la investigación. Sin embargo, desde la perspectiva de actores sociales que no “planifican” ni “diseñan” antropológicamente sus experiencias vitales en los mundos sociales, culturales y religiosos, sino que las viven en el marco de la vida cotidiana como expresiones “directas” de la vida sociocultural, dichas experiencias, por mas acotadas que estén en la planificacio de un diseño científico para su investigación, no lo están en la vida de los actores ni en la construcción de sus representaciones, de cuyas fuente provienen nuestros datos. El método etnográfico y dentro de él, los enfoques cualitativos, procuran recoger versiones lo mas cercanas posible de la realidad cultural, por lo que

los datos cualitativos son un cierto reflejo de lo que en realidad acontece en una “cultura” en su proceso de dotar a las cosas de sentido mediante sus representaciones simbólicas. En tal sentido las respuestas cualitativas obtenidas en este estudio sobre el pentecostalismo en los sectores populares de Lima, si bien en algunos casos resultaron repetitivas o muy similares en algunos aspectos, en otros se mostraron muy diversas, originales y demostrativas de dimensiones que podrían haberse desarrollado pero que no estaban consideradas en el diseño inicial. Luego, la condición de “saturación” en los datos etnográficos de una investigación cualitativa debe considerarse en su más amplia relatividad. Muchos de los aspectos que se abordaron en esta tesis han estado ya planteados e implícitos en las primeras etnografías sobre pentecostales escritas hace décadas. Los nuevos marcos teóricos, los procesos sociales, culturales y religiosos más recientes, las nuevas metodologías nos ha permitido hacer una lectura de los datos etnográficos según lo planificado; sin embargo, nos quedamos con abundantes datos que conservan aún una gran riqueza informativa que, en modo alguno podemos considerar que llegó ya a su “saturación” como fuente etnográfica.



BIBLIOGRAFÍA.

ADDP ASAMBLEAS DE DIOS DEL PERÚ

2008 *Hermoso amanecer, Revista de las Asambleas de Dios del Perú*, Año 1-Edición N°1, Lima.

ADDP - ASAMBLEAS DE DIOS DEL PERU

s/f *Asambleas de Dios del Perú*, Misión y Visión.

<http://lasasambleasdediosdelperu.org/articulos/visionymision.html>

ADDP - ASAMBLEAS DE DIOS DEL PERU

s/f *Asambleas de Dios del Perú*, Estatutos y Reglamentos, Capítulo I, De la declaración constitucional,

<http://lasasambleasdediosdelperu.org/articulos/estatutoyreglamento.html>

ALGRANTI, Joaquín

2010 “Souffrance sociale et religion. La valorisation des expériences dans le néo-pentecotisme argentin”, en: *Socio-Anthropologie* [En ligne], 25-26 / 2010, pp.103-117, mis en ligne le 14 novembre 2012, consulté le 29 novembre 2015. URL: <http://socio-anthropologie.revues.org/1277>

AMAT Y LEÓN, Oscar

2003 *Presencia evangélica en la sociedad peruana* (eBook-PDF), Lima, p.3.

<http://ebookbrowse.com/presencia-evangelica-en-le-sociedad-peruana-por -oscar-amat-y-leon-pdf-d135007779>

AMAT y LEÓN, Oscar

2004 “Carisma y política: motivaciones para la acción política en el Perú contemporáneo”, en: *Anuario de Ciencias de la Religión: Las religiones en el Perú de hoy*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

AMAT y LEON, Oscar

s/f “Evangélicos-Perú: Movimiento religioso, movimiento social. Una perspectiva desde los Derechos Humanos”. https://www.academia.edu/2922365/Evang%C3%A9licos-Per%C3%BA_Movimiento_religioso_movimiento_social._Una_perspectiva_desde_los_Derechos_Humanos

ANADON, Marta

2006 “La recherche dite qualitative: de la dynamique de son évolution aux acquis indéniables et aux questionnements présents, en: *Recherches Qualitatives*, Vol.26 (1), 2006, pp. 5-31. ISSN 1715-8705.

[http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero26\(1\)/manadon_ch.pdf](http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero26(1)/manadon_ch.pdf)

ANADON, Marta y GUILLEMETTE, François

2007 “La recherche qualitative, es-elle necessairement inductive?”, en: *Recherches qualitatives*, Hors Serie, N° 5, pp. 26-37.

ANCHI, Félix

1999 “La Renovación Carismática en la parroquia popular de Santa Clara – Ate”, Monografía para el Seminario de Sistemas Religiosos, Maestría en Antropología, Escuela de Graduados, PUCP, Lima, 15/7/1999 (mimeo)

ANSION, Juan e IGUIÑIZ, Javier

2004 *Desarrollo humano. Entre el mundo rural y urbano*, PUCP, Fondo Editorial – FIUC, Federación Internacional de Universidades Católicas, Lima.

ARBOLEDA, Samuel

2001 *La Iglesia celular: una estrategia apostólica para el tercer milenio*, Tesis para optar el Grado de Doctor of Ministry, Lima.

ARCHER, Margaret

2004 *Being human: the problem of agency*, Cambridge University Press, Cambridge.

ARIZMENDI, Paula

2011 “La nueva experiencia dolorosa: un acercamiento a los sentidos del dolor en las sociedades contemporáneas”, en: *Revista Tales*, N° 4, 2011, pp. 229-239.

ASAD, Talal

1997 “Remarks on the anthropology of the body”, en: Coakley, Sarah: *Religion and the body*, Cambridge University Press, Cambridge.

AUDI, Robert (edit)

1999 *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge. Embodiment Resources:
www.embodiment.org.uk, <http://www.thegreenfuse.org/embodiment/definition.htm>

AUSTIN-BROOS, Diane

2003 “The anthropology of conversion: an introduction”, en: Buckser y Glazier, *The Anthropology of religious conversion*, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 1-12.

AYALA, César

2010 “Historia del Distrito de Independencia (Lima) 1960-1980”, en: STOKES, Susan, *Política y conciencia popular en Lima: El caso de Independencia*, DOCUMENTO DE TRABAJO N° 31. IEP Instituto de Estudios Peruanos. Serie Sociología/Política N° 5, Lima)
<http://esmiperu.blogspot.com/2010/07/historia-del-distrito-de-independencia.html>

AYUS, Ramfis y EROZA, Enrique

2008 “El cuerpo y las ciencias sociales”, en: *Revista Pueblos y Fronteras digital*, Núm. 4, (Dic. 2007 – Mayo 2008), UNAM, México, pp. 1-56
www.pueblosyfronteras.unam.mx

BAKER, Robert

1981 *Compendio de la Historia cristiana*, Casa Bautista de Publicaciones, USA.

BARRERA, Paulo

2001 *Tradição, Transmissão e Emoção Religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo, Ed. Ohlho d'Água.

BARRERA, Paulo

2004 “Domesticación de la razón protestante en el pentecostalismo Perspectivas sociológicas sobre Perú y Brasil”, ponencia presentada en: *LASA –ROROO4 Protestantism in Andean Countries: Historical Perspectives*. Las Vegas.

- BARRERA, Paulo
2007 "O demônio e o protestantismo no mundo em desencantamento", en: *Estudos de Religião*, Ano XXI, n. 33, 42-58
- BARRERA, Paulo
2009 "Pentecostalismo, migração andina e periferia urbana no Perú", en: *Estudos de Religião*, v.23 n.37, p. 104-128.
- BARTH, Frederick (comp.)
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de la diferencia cultural*, FCE, México.
- BASTIAN, Jean - Pierre
1986 *Breve historia del protestantismo en América latina*, Casa Unida de Publicaciones, México.
- BASTIAN, Jean-Pierre
1997 *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. FCE, México.
- BASTIAN, Jean-Pierre
2000 "La médiation du corps dans le pentecôtisme", en: *Revista Filosófica de Coimbra*, vol.9, No.17, Coimbre, p. 151-156.
- BECKER, Howard
1974 "Historias de vida en Sociología", en Balan, Jorge, et-al, *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*, Ediciones Nueva Visión, Bs As, pp. 27-41.
- BENTHALL, Jonathan y POLHEMUS, Ted (eds)
1975 *The body as a medium of expression*, Allen Lane, London.
- BERGER, Peter y LUCKMAN, Thomas
1968 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires
- BERTA y ORCCOTTOMA
2008 *Fe y valores en la gestión del desarrollo local: Experiencias en Áncash e Ica*, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación – CEDEP, Lima.
- BERTAUX, Daniel
1999 "El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades", En: *Proposiciones* 29. Trad. de "L'approche biographique: Sa validité méthodologique, ses potentialités", publicado en: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. LXIX, 1980, pp. 197-225, París.
- BERTHELOT, Jean-Michel
1992 "Du corps comme opérateur discursive ou les apories d'une sociologie du corps", en: *Sociologie et sociétés*, vol.24, n°1, pp.11-18.
- BERTHELOT, Jean-Michel (et-al)
1995 "Les sociologies et le corps", en: *Current Sociology*, N° 33, [Número especial].
- BLACKING, John
1977 *The anthropology of the Body*, Academic Press, London.
- BONTE, Pierre, y IZARD, Michel
2008 *Diccionario Akal de etnología y antropología*, Ediciones Akal, Madrid.

- BOURDIEU, Pierre
1982 “Les rites comme actes d`institución”, en: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 43, pp. 59-63.
- BOURDIEU, Pierre
1986 “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”, en: Álvarez, Fernando y Varela, Julia (eds), *Materiales de sociología crítica*, Ediciones La Piqueta, Madrid.
- BOURDIEU, Pierre et-al
1993 *The weight of the world, social suffering in contemporary society*, Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre
2008 *El sentido práctico*. Siglo XXI, España, Mexico, Argentina.
- BRÜNNER, José
1999 *Globalización cultural y posmodernidad*, FCE, Santiago de Chile.
- BUCKSER, Andrew y GLAZIER, Stephen (edis)
2003 *The anthropology of religious conversion*, Rowman & Littlefield Publishers, INC, USA.
- BURNS, Tom y FLAM, Helena
1990 *The shaping of social organization. Social rule system theory with applications*, SAGE Publications Ltd., London and New Delhi.
- CALDERON, Silvia
2010 *Estrategias para enfrentar el sufrimiento: el caso de la Comunidad Cristiana del Espíritu Santo - Pare de Sufrir*, Tesis para optar el título de Licenciatura en Antropología, Lima, PUCP.
- CAMPOS, Bernardo y AMAT de LEON, Oscar
1993 *Poder para reinar, Modos y motivaciones de la acción política de los evangélicos en el Perú*, IPER, Lima.
- CAMPOS, Bernardo
2003 “¿Motivaciones económicas en las conversiones?”, en: *Pentecostalidad, Revista Pentecostal de Teología Latinoamericana*,
<http://www.pentecostalidad.com/mundo-mainmenu-93/pent-y-religiainmenu-85/29-imotivaciones-econas-en-las-conversiones>
- CAMPOS, Bernardo
2004 “El post pentecostalismo: Renovación del liderazgo y hermenéutica del Espíritu”, en: *Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research* N° 13: pp. 1-32. <http://www.pctii.org/cyberj/cyber13.html>
- CAMPOS, Bernardo
2006 “¿Se vuelve pentecostal América latina?”, en: Blog de Bernardo Campos y en *Pentecostalidad*, revista electrónica pentecostal, disponible en:
http://www.pentecostalidad.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=23 ,
<https://ipermaster.wordpress.com/category/articulos/>
- CAMRAV – CENTRO APOSTÓLICO Y MISIONERO RÍOS DE AGUA VIVA
1978 *Libro de Actas de la iglesia CAMRAV de SJL*, Lima.
- CAMRAV – CENTRO APOSTÓLICO Y MISIONERO RÍOS DE AGUA VIVA
1978a “Historia de la Iglesia Ríos de Agua Viva. Asambleas de Dios del Perú”, mimeo, Zarate, 16/04/78, Lima.

CAMRAV – CENTRO APOSTÓLICO Y MISIONERO RÍOS DE AGUA VIVA

2001 “La visión y el desarrollo del creyente en el CMRAV”, *Convención Celular 2002-II, Centro Misionero Ríos de Agua Viva*, 1º Noviembre 2001, Lima – Perú (documento interno del CAMRAV).

CANTÓN, Manuela

2000 “Diablos y pentecostalismos. Apropiaciones simbólicas y práctica social”. En: *El Diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja* (S. R. Becerra, Coord.), Demos Signatura, Sevilla.

CANTÓN, Manuela

2004 *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*, Signatura Eds., Sevilla.

CANTÓN, Manuela

2009^a *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel, Barcelona.

CANTÓN, Manuela

2009 “Simbólica y política del diablo pentecostal”, en: *Revista Cultura y Religión*, Vol.3 N°1, pp.84-98.

CEPEDA, Nora y otros

2010 *Fortaleciendo nuestra identidad. Aportes para conocer la historia del distrito de Independencia en el contexto de Lima Norte*, Tarea, Lima.

CORNEJO, Marcela; MENDOZA, Francisca y ROJAS, Rodrigo,

2008 “La Investigación con Relatos de Vida: Pistas y Opciones del Diseño Metodológico” en, *Psyche*, Vol.17, N° 1, PUCChile, pp. 29-39.

CRESWELL, John

2003 *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed method approaches*, Sage Publications, Inc., California.

CUCCHETTI, Humberto y MELLADO, María

2007 “Estructuralismo y religión, Levi-Strauss y el análisis de la vida religiosa”.
 Texto en línea, <http://www.el-amama.org/2007/01/estructuralismo-y-religion/>

CVR COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

2002 *Boletín de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, N° 3, Lima, julio.

CAROZZI, María

1993 “Tendencias en el estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: los últimos 20 años”, en: *Sociedad y religión*, N° 10/11, Bs.As.

CAROZZI, María

2002 “Cuerpo y conversión: explorando el lugar de los movimientos corporales estructurados y no habituales en las transformaciones de la identidad”, ponencia presentada en el 3er. *Congreso Virtual de Antropología y arqueología*, NAYA 2002.

http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/maria_julia_carozzi.htm

CARTAXO, Rolim

1985 *Pentecostais no Brasil. Uma interpretacao sociorreligiosa*. Petrópolis Editorial Vozes, Petropolis, Brasil

CASSELL, E.

1982 "The nature of suffering and the coals of medicine", en: *The New England Journal of Medicine*, Vol.306, N°11, March, pp. 639-645.

CHANDLER, Pamela

2008 "Christian conversion stories of African American women: a qualitative analysis", en: *Journal of psychology and Christianity*, vol. 27, n° 3, pp. 238-252.

CITRO, Silvia

2000 "La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política", en: *Revista de Ciencias Sociales*, n° 10, pp. 39-56, Universidad Arturo Prat, Iquique.

CLASTRES, Pierre

2010 *La sociedad contra el Estado*, Virus Editorial, Bilbao.

COMAROFF, John y Jean

1992 *Ethnography and the Historical Imagination*, San Francisco, Oxford, Westview Press.

COMAROF, Jean

1985 *Body of power, spirit of resistance: the cultura and history of a South African people*, Chicago and London: University of Chicago Press, Chicago.

CORNEJO, Hernán

1996 *Cúrame con las manos: en las misas de sanación del padre Manuel Rodríguez*. Lima: Arteida.

CORNEJO, Mónica

2001 "El debate actual sobre pentecostalismo", en: *Política y sociedad*, 37, Madrid, pp. 151-160.

CORTEN, Andre

2011 "La souffrance: injonction religieuse versus expression politique", en: *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, n° 3, pp. 251-266.

DOI: 10.7202/1007865ar - URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1007865ar>

COX, Harvey

1994 *Fire from heaven: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. Addison-Wesley, New York.

CSORDAS, Thomas.

1990 "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", en: *Ethos* 18: 5-47.

CSORDAS, Thomas

1994 *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press, Berkeley.

CSORDAS, Thomas.

2002 *Body, Meaning, Healing*. Palgrave, New York.

- DAS, Veena, KLEINMAN, Arthur; y LOCK, Margaret (eds)
2001 *Remaking a world: violence, social suffering and recovery*, University of California Press, Berkeley.
- DAS, Veena
2002 “Sufrimiento, teodiceas, practicas disciplinarias y apropiaciones”, en: *UNESCO, Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N°54, Antropología. Temas y perspectivas- Explorar nuevos horizontes.
- DAS, Veena
1997a “Language and body: transactions in the construction of pain”, en: Kleinman; Das y Lock (eds), *Social Suffering*, University of California Press, pp. 67-91.
- Del PINO
1996 “Tiempos de guerra y de dioses: ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac,” en: *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. IEP, Lima.
- DEJOURS, Christophe
1998 *Souffrances en France. La banalisation de l'ijustice sociale*, Editions du Seuil, Paris.
- DELIEGE, Robert
2004 “Pourquoi lire Lévi-Strauss Aujourd'hui? Quelques réflexions à l'usage des jeunes étudiants”, en: *Anthropologie et sociétés*, vol. 28, n° 1, 2004: 145-155
- DELGADO, Deborah
2006 *¿Pluralismo y secularización? Siguiendo la participación política de los Evangélicos en el Perú*, Tesis Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- DENZIN, Norman y LINCOLN, Yvonna
1994 *Handbook of Qualitative Research*, Sage Publications, London
- DÍAZ - DOMÍNGUEZ, Alejandro
2009 “Nota metodológica: Midiendo religión en encuestas de Latinoamérica”, en: *Perspectivas desde el Barómetro de las Américas*, N° 29, 2009, LAPOP, Universidad de Vanderbilt, p. 11.
www.AmericasBarometer.org.
- DISA DIRECCIÓN DE SALUD IV Lima Este
2009 *Señal alternativa* (Mauro Reyes, Director General de la DISA IV Lima Este), viernes 13 de marzo, Ministerio de Salud, Lima.
<http://senalalternativa.blogspot.com/2009/03/lima-este-el-drama-del-tbc-en-el.html>
- DOUGLAS, Mary
1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- DOUGLAS, Mary
1988 *Símbolos naturales, exploraciones en cosmología*, Alianza Universidad, Madrid.
- DOWSON, Lorne
1990 “Self-affirmation, freedom, and rationality: theoretically elaborating active conversions”, en: *Journal for the scientific study of religion*, 29 (2), pp. 141-163.

DUBET, François

2008 “Théorie de la souffrance sociale”, en: *La Vie des idées*, 27 février,
URL: <http://www.laviedesidees.fr/Theorie-de-la-souffrance-sociale.html>

EL COMERCIO

2009 “Iglesia evangélica gana terreno en Lima”, *El comercio*, martes 3 de setiembre, p. a11.

ESCOBAL, J.; TORERO, Máximo y PONCE, Carmen

2001 *Focalización geográfica del gasto social: mapas de pobreza*, GRADE, Lima
<http://www.cies.org.pe/files/active/0/mapas.pdf>.

ESPINAR, Ángel

2002a “Lo tremendo y lo fascinante: Una caracterización de las emociones pentecostales”, Ponencia presentada en *II Encuentro Metropolitano de Jóvenes Investigadores*, mayo, UNMSM, Lima.

ESPINAR, Ángel

2002b *Conversión, identidad y género en los pentecostales: el caso de la iglesia evangélica pentecostal de Ayacucho*, Tesis de Magister en Antropología, PUCP, Lima.

ESPINAR, Ángel

2004 “Prácticas y representaciones de la identidad femenina pentecostal”, en: Marzal y Romero (eds), *Para entender la religión en el Perú 2003*, Fondo Editorial PUCP, Lima, pp.315-345.

ESPINOSA, Mariana

2009 “El sentido de elegir y la experiencia de hacerlo. Un estudio socio-antropológico sobre evangélicos en Santiago del Estero”, en: *Trabajo y sociedad. Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*, N°13, vol.XII,
www.unse.edu.ar/trabajosociedad.

EUSEBIO DE CESAREA

1973 *Historia Eclesiástica*, versión española de Armigiro Velasco Delgado, La Editorial Católica, BAC, Madrid, tomo I.

FRANKL, Viktor

2010 *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder Barcelona 2003.
<http://www.robertoalmada.it/site/wp-content/uploads/2010/11/31702680-Frankl-Viktor-El-Hombre-Doliente.pdf>

FERRÁNDIZ, Francisco

2011 *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Editorial Siglo XXI, Anthropos, UAM, México.

FERRAROTI, Franco

2011 “Las historias de vida como método”, en: *Acta Sociológica*, núm. 56, septiembre-diciembre, pp. 95-119.

FERREY, Jenna

2010 *Faith Embodied: A Comparative Analysis of the Body's Connection to Religion Through Ritual in the Hindu and Christian Context*, Tesis, University of Birmingham, Birmingham
http://etheses.bham.ac.uk/1075/1/ferrey_10_MPhil.pdf

FORTES, Meyer

1973 "On the concept of the person among the Tallensi", en: Dieterlen, G. *La notion de personne en Afrique Noire*, Colloques Internationaux du C.N.R.S., Éd. L'Harmattan, París.

FRIGERIO, Alejandro

2004 "Analizando la conversión en/desde América Latina: Cuestiones teóricas, dilemas metodológicos y enfoques desde Brasil y Argentina", ponencia presentada en la Reunión 2004 de LASA, Las Vegas, Nevada, Octubre 7-9.

FULLER, Norma

s/f "Las vicisitudes del concepto de cultura", versión digital disponible en:
http://www.fh-dortmund.de/de/fb/9/publikationen/impect/01.-Fuller-concepto_de_cultura.pdf

GARCIA, Fernando

1994 "El cuerpo como base del sentido de la acción", en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 6, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 42-83.

GARMA, Carlos

1999 "Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa", en: Blancarte y Casillas (compiladores), *Perspectivas del fenómeno religioso*, Secretaria de Gobernación, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México, 1999, pp.129-178.

GEERTZ, Clifford

1973 "Religion as a cultural system", en: Geertz: *The interpretation of cultures. Selected essays*, Basic Books, Inc., Publishers, New York.

GEERTZ, Clifford

1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Ediciones Paidós, Barcelona.

GEREST, Claude

1977 "Los movimientos carismaticos Americanos", en: *Concilium, Revista Internacional de Teología*, N° 129, Ediciones Cristiandad, Madrid, pp. 229-323.

GOGIN, Gina y PÉREZ, Rolando

1997 "Mediaciones comunicacionales en el rito y la cultura religiosa. El caso de la iglesia Dios es Amor en el Perú", Lima. Consultado el 25/11/15 en:
<https://rolandoperez.files.wordpress.com/2009/02/mediaciones-comunicacionales-en-el-rito-religioso.pdf>

GÓMEZ, Pedro

1981 *La antropología estructural de Levi-Strauss. Ciencia, filosofía, ideología*. Edit. Tecnos, Madrid.

GOODE, William y HATT, Paul

1.994 *Métodos de Investigación social*, Trillas, México.

GREIL, Arthur

1977 "Previous dispositions and conversion to perspectives of social and religious movements", en: *Sociological Analysis*, 1977, 38:2, pp.115-125.

GUERRERO, Bernardo

- 1994 “Estudios sobre el movimiento pentecostal en América Latina”, en: *Cuaderno de Investigación social* N° 35, Centro de Investigación de la Realidad del norte, Iquique, Chile, pp. 3-28.
<http://crear.cl/wp-content/uploads/2014/03/Cuaderno-Investigacion-Social-35.pdf>.

GUTIERREZ, Javier

- 1992 *Estudio del impacto cultural de las denominaciones religiosas no católicas en Iquitos*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia, CETA, Iquitos.

GUTIÉRREZ, Tomás

- 2000 *El "hermano" Fujimori: evangélicos y poder político en el Perú del '90*, AHP, Lima.

GUTIÉRREZ, Tomás

- 2008 “Evangélicos y política en el Perú: el pastor Humberto Lay y los inicios del movimiento político Restauración Nacional”, en: Romero, Catalina (coord.): *Religión y espacio público*, CISEPA, Lima, pp. 107-116.

HARRIS, G.

- 1989 “Concepts of individual, self, and person in description and analysis”, en: *American Anthropologist*, n°91, pp. 599-612.

HERNÁNDEZ, Harold

- 1999 “La espiritualidad pentecostal y las razones psicosociales de la conversión”. En: *Revista Teológica Limense* Vol. XXXIII – N° 3, Lima, pp. 351-366.

HERZFELD, M.

- 1992 *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Democracy*. Oxford: Berg

HOWSON, Alexandra

- 2005 *Embodying gender*, SAGE Publications, London, 2005

HOWSON, Alexandra

- 2013 *The body in society: an introduction*, 2° edic. Polity Press, Cambridge

HUAMAN, Santiago

- 1982 *La primera historia del movimiento pentecostal del Perú*, Imprenta El Gallo de Oro, s/e Lima.

HOLLENWEGER, Walter

- 1976 *El pentecostalismo. Historia y doctrinas*, La Aurora, Buenos Aires.

HOOD, Ralph; HILL, Peter y SPILKA, Bernard

- 2009 *Psychology of religion. An empirical approach*, fourth edition, The Guilford Press, New York, 2009

HORNA, Olivia

- 2010 *Prevalencia de tuberculosis en una zona marginal del distrito de Ate-Vitarte, Lima-Perú*, Tesis Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Facultat de Medicina, Bellaterra, España.

HUNT, Harry

2000 "Experiences of radical personal transformations in mysticism, religious conversion, and psychosis: a review of the varieties, processes, and consequences of the numinous", en: *The journal of mind and behavior*, Vol. 21, N° 4, Autumn, pp. 353-398

INSTITUTO DE OPINION PÚBLICA DE LA PUCP

2006 Reporte N°4/marzo. Catalina Romero.

INTROVIGNE, Massimo y EXPOSITO, T. Ángel

s/f "Fuego del Cielo, Harvey G. Cox, el pentecostalismo y el final de la secularización". *Revista Arbil* N° 71-72. Disponible: [http://www.arbil.org/\(71\)pent.htm](http://www.arbil.org/(71)pent.htm).

INEI

2007 *Mapa de pobreza provincial y distrital 2007. El enfoque de la pobreza monetaria.*

INEI

2010 *Mapa de pobreza provincial y distrital 2009*, Lima octubre.

INEI

2011 Nota de Prensa (19/5/11), <http://www.inei.gob.pe/web/NotaPrensa/Attach/12551.pd>

INTROVIGNE, Massimo

2010 "El hecho de la conversión religiosa"/"The fact of religious conversion", en: *Scripta theologica*, may-ago 2010, vol. 42, issue 2, pp. 359-383

JACKSON, Michael

1983 "Knowledge of the Body", en: *Man* 18:327-345.

JUAN PABLO II

2013 [SALVIFICI DOLORIS](#). *El sufrimiento humano*. Carta Apostólica 11/02/1984 - Roma.

JULCARIMA, Gerson

2004 "Protestantismo e Identidad. Un ensayo sobre los orígenes de las autodefiniciones e identificaciones simbólicas de los protestantes en el Perú", ponencia preparada para: *Meeting of the Latin American Studies Association*, Las Vegas, Nevada, Octubre 7-9.

JULCARIMA, Gerson

2006 "El ciudadano evangélico", en: *Socialismo y participación*, N° 100, Lima, pp. 149-176.

JULCARIMA, Gerson

2008 "Evangélicos y Elecciones en el Perú (1979-2006)", en: ARMAS, Fernando, y otros, eds., *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

JULIEN et-al

2006 "Le corps: matiere a décrire", en: *Ecrire le corps*, n° 1 – oct, document téléchargé depuis www.cairn.info . 16/05/2011, 21h34

KAMSTEEG, Frans

1988 "Pentecostal healing and power: a peruvian case", Paper for the symposium: *Religion, power and ideology* 46th International Congress of Americanists. Amsterdam, Departament of cultural Anthropology. Free University.

KAMSTEEG, Frans

1990 "Pastor y discípulo. Líderes y laicos entre los pentecostales de Arequipa", En: *Cristianismo y sociedad* 106, 59-75, Vol. XXVIII/4, N° 106, Acción Social Ecuménica Latinoamericana, ASEL, México, pp. 59-75.

KAPSOLI, Wilfredo

1994 *Guerreros de la oración. Las nuevas iglesias en el Perú*, SEPEC, Lima.

KAPSOLI, Wilfredo

2004 "La conversión evangélica", en: *Modernidad y pobreza urbana en Lima*, Editorial Universitaria - Universidad Ricardo Palma, Lima, [1999], pp. 13-71.

KESSLER, Juan

1987 *Historia de la evangelización en el Perú*, Librería El Inka, Lima.

KILBOURNE, Brock y RICHARDSON, James

1988 "Paradigm conflict, types of conversion, and conversion theories", en: *Sociological analysis*, 50:1 pp. 1-21.

KNOX, Ronald

1950 *Enthusiasm. A chapter in the history of religion with special reference to the XVII and XVIII centuries*, Oxford University Press, New York, 1950.

KOGAN, Liuba

1993 "Género-cuerpo-sexo: apuntes para una sociología del cuerpo", en: *Debates En: Sociología*. N° 18, Departamento de Ciencias Sociales, PUCP, Lima, pp. 35-57.

KOGAN, Liuba

2003 "La construcción social de los cuerpos o los cuerpos del capitalismo tardío", en: *Persona* N° 6, Universidad de Lima, Facultad de Psicología, Lima.

KOGAN, Liuba

2010 *El deseo del cuerpo mujeres y hombres en la Lima contemporánea*, Fondo Editorial del Congreso, Lima.

KRAUTSTOFL, E.

1998 "La communitas carismática en el umbral del tercer milenio", Trabajo presentado no seminario temático "Os católicos". *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, 22 a 25 de setembro, Sao Paulo.

LALIVE D'EPINAY, Christian

2009 *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Instituto de Estudios Avanzados, IDEA, 2da. ed. Santiago de Chile.

LANIGAN, Richard

1995 *Embodiment: signs of life in the self*, San Antonio, Texas.
http://www.fucosing.org/apm_papaers/lanigan.html

LANTERNARI, Vittorio

1963 *The religions of the oppressed*, London-New York.

LANTERNARI, Vittorio

1974 “Nativistic and socio-religious movements: A reconsideration”, en: *Comparative Studies in society and history*, vol. 16, issue 04, sept. pp.483-503.

LANTERNARI, Vittorio

1976 “Los movimientos proféticos como protesta social”, en: Fürstenberg, Friedrich, *Sociología de la religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 351-370.

LAPORTA, Héctor

2000 “El protestantismo en las comunidades de los andes”, en: Sánchez, Marzal y Romero, *La religión en el Perú al filo del milenio*, Fondo Editorial PUCP, Lima, pp. 433-447.

LATOURET, Bruno

2004 “How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies”, en: *Body & Society* © SAGE Publications (London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 10(2-3), pp. 205-229 DOI: 10.1177/1357034X04042943 <http://bruno-latour.fr/sites/default/files/77-BODY-NORMATIVE-BS-GB.pdf>

LE BRETON, David

1999 *Antropología del dolor*, Seix Barral, Barcelona.

LE BRETON, David

2002 *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires.

LE BRETON, David

2002a *La sociología del cuerpo*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Le GOFF, Jacques y TRUONG, Nicolas,

2005 *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Editorial Paidós, 2005, Barcelona

LEENHARDT, Maurice

1961 *Do-Kamo*, Edudeba, Buenos Aires.

LÉVY-BRUHL, Lucien

1922 *La mentalidad primitiva*, Leviatán, Buenos Aires.

LÉVY-BRUHL, Lucien

1927 *El alma primitiva*, Ed. Península, Barcelona.

LEVI-STRAUSS, Claude

2009^a *Mito y significado*, Alianza Editorial, Madrid.

LEVI-STRAUSS, Claude

2010 *El pensamiento Salvaje*, FCE, México.

LEWIS, Ioan

1977 *Éxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*, Perspectiva, Sao Paulo.

LIPOVETSKY, Gilles

2005 *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona 1994.

LIPOVETSKY, Gilles

2007 *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona.

LOCK, Margaret y LINDENBAUM, Shirley (eds)

1993 *Knowledge, Power and Practice: The Anthropology of Medicine and Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.

LOFLAND, John y SKONOVD, Norman

1981 "Conversion motifs", en: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1981, 20(4), pp. 373-385.

LÓPEZ, Darío

1999 *De la marginación a la conquista de la soberanía: el nuevo rostro de las iglesias evangélicas*, Instituto de Defensa Legal, Lima.

LÓPEZ, Darío

2004 *La seducción del poder. Evangélicos y política en el Perú de los noventa*. Ediciones Puma, Lima.

LÓPEZ, Darío

2011 "La participación de los evangélicos en la política peruana", *Reforma Siglo 21*, Vol.13, No.1 abril, Boletín Teológico de la Confraternidad Latinoamericana de Iglesias Reformadas, San José Costa Rica.

LOZANO, David

1997 *Quiero bendecirte para que seas grande*, Ministerio "La Luz", Lima.

LUTZ, Catherine y WHITE, Geoffrey

1986 "The anthropology of emotions", en: *Annual Review of Anthropology*, vol 15, Siegel, beals and Tyler Eds, California.

MADRID, Antonio

2002 "La cultura contemporánea del sufrimiento", en: *El vuelo de Icaro*, 2-3, (2001-2002), pp. 217-236.

MAFFESOLI, Michel

2005 *La tajada del diablo*, Editorial Siglo XXI, México y Bs. As.

MAGNY, Caroline

2009 "Cuando ya no se puede ni tomar trago ni chacchar coca. El caso de los conversos protestantes en los andes centrales peruanos". En: *Anthropology of food* [Online], S6 | December 2009, Online since 20 December 2009, connection on 25 November 2015.
URL: <http://aof.revues.org/6463>

Mc GUIRE, Meredith,

1990 "Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion", en: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (3)

MAHONEY, Annete y PARGAMENT, Kennet

2004 “Sacred changes: spiritual conversion and transformation”, en: *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 60(5), pp.481-492

MAÍZ, Ramón (coord.)

2009 “El concepto de cultura en la antropología contemporánea”, documento del *Seminario interdisciplinar O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)* Coordinado por Ramón Maíz, escrito por José Fernández de Rota, y publicado por el Consello da Cultura Galega, España, 2009, 23 pags. Disponible en línea en:
http://consellodacultura.gal/mediateca/extras/texto_fern%C3%A1ndez_de_rota.pdf

MANSILLA, Miguel

2009 “Cuando el diablo anda suelto: las representaciones del mal en el pentecostalismo chileno, 1909-1938”, en: *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano III. Identidad, teología, historia*. Concepción, Chile: Relep, p. 75-101.

MANSILLA, Miguel

2011 “Una aproximación sociológica del cuerpo. Las representaciones sociales del cuerpo en el pentecostalismo chileno (1920 a 1940)”, (coautoría Alexis Sossa Rojas) en: *Revista Persona y Sociedad* XXV (3):81-106. Santiago, 2011.

MANSILLA, Miguel

2012 “Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile (1927-1950)”, en: *Revista Última Década*, Volumen N°37: 175-200.

MANSILLA, Miguel

2015 “Miedo, control y disuasión en el pentecostalismo chileno. Las representaciones del Infierno en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile entre 1928-1950”, en: MONDRAGON, C. y OLIVIER, C.: *Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina*. CIALC-UNAM, México, pp. 147- 174.

MANSILLA, Miguel; PIÑONES, C. y MUÑOZ, W.

2016 “*La agarradura me la atiende en la iglesia: el diablo como símbolo hegemónico en el pluralismo médico aymara Pentecostal*”, en: Chungará, Revista de Antropología Chilena, Universidad de Tarapacá. Piñones, C.; Mansilla, M. y Muñoz, W.

MARIN, Nelson

2010 “La representación social del Diablo en el Pentecostalismo: Un estudio de caso en Santiago de Chile”. Nelson Marín Alarcón, *Revista Cultura y Religión*, Vol. IV, N° 2 (octubre) pp. 225 – 240.

MARIN, Nelson y BAHAMONDE, Luis

2013 “Miedos sociales y religión: una reflexión a partir del pentecostalismo urbano chileno”, en: *Sociológica*, año 28, número 78, enero-abril, pp. 99-138.

MARSHALL, Catherine y ROSSMAN, Gretchen

1995 *Designing Qualitative Research*, Thousand Oaks, London and New Delhi: Sage Publications

MARTIN, David

1990 *Tongues of fire, the explosion of Protestantism in Latino America*, Basil Blackwell. Oxford.

MARTUCCELLI, Danilo

2007 “Lecciones de Sociología del individuo”, Cuadernos de Trabajo, N° 2, Departamento de Ciencias Sociales, PUCP, Lima Agosto 2007.

MARTUCCELLI, Danilo

2007a *Gramáticas del individuo*, Editorial Losada, Buenos Aires

MARTUCCELLI, Danilo

2010 “La individuación como macrosociología de la sociedad singularista”, en: *Persona y sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, vol. XXIV, N° 3, 2010, pp. 9-29

MARTUCCELLI, Danilo

2013 “La question de la souffrance”, en: Moureau, N. y Larose, H. *La souffrance à l'épreuve de la pensée*, Presses de l'Université du Québec, Québec, pp. VII-XII.

MARZAL, Manuel, sj.

1977 *Estudios sobre religión campesina*, Fondo editorial PUCP, Lima.

MARZAL, Manuel, sj.

1987 *Las nuevas iglesias en una parroquia de inmigrantes de la Gran Lima*, en: *Antropológica* 5, 201-257.

MARZAL, Manuel, sj.

1988a “Los caminos religiosos de los inmigrantes en Lima. El caso de una Parroquia del Agustino”, EN: *América indígena XLVIII(1)*, 139-164.

MARZAL, Manuel sj.

1988b *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*, Fondo Editorial, PUCP, Lima.

MARZAL, Manuel, sj.

1997 *Historia de la antropología cultural*, Fondo Editorial PUCP, Lima.

MARZAL, Manuel, sj.

2000a “Categorías y números en la religión del Perú de hoy”, en: Sánchez, J., Marzal, M. y Romero, C. *La religión en el Perú al filo del Milenio*, Lima, Fondo Editorial PUCP, pp. 21-55.

MARZAL, Manuel sj.

2000b “Nuevas iglesias en el Perú indígena”. En Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América* (pp. 373-392). Casa de América, Diálogos Amerindios, Madrid.

MARZAL, Manuel, sj.

2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, PUCP, Trotta, Madrid.

MARZAL, Manuel, sj.

2003 “Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina”, en: Sánchez, J. (et-al), *Para entender la religión en el Perú 2003*, Lima, Fondo Editorial PUCP, pp. 15-48

MATOS, José

1977 *Las barriadas de Lima*, Instituto de Estudios Peruanos [1957], Lima.

MAXWELL, Joseph

1996 *Qualitative research design: An interactive approach*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA.

MAUSS, Marcel

1971a “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del yo”, en: *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, pp. 307-333

MAUSS, Marcel

1971b “Estudio sobre el Don”, en: *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, pp.155-263.

MELETINSKI, Eleazar

2001 *El mito*. Editorial Akal, 2001, Madrid

MENA, Ignacio

2007 “La fe en el cuerpo. La construcción biocorporal en el pentecostalismo gitano”, en: *Revista de Antropología Experimental*, nº 7, 2007. Texto 6: 71-91, Universidad de Jaén (España), pp. 71-91.
<https://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2007/mena0607.pdf>

MENA, Ignacio

2008a “El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo”, en: *Athenea Digital* num. 13: 1- 26.

MENA, Ignacio

2008b “Las huellas de la experiencia. Creencia, conversión y reflexividad”, en: *Gazeta de Antropología*, 21, artículo 27. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/7218>

MENDIZABAL, Nora

2006 “Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa”. En Vasilachis de Gialdino, I. (Coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Gedisa, Buenos Aires.

MIGUEZ, Daniel

2001 “La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la ‘década perdida’”, en: *Intersecciones en Antropología*, Nº 2, Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA, pp. 73-88.

MONGARDINI, Carlo

2007 *Miedo y sociedad*, Alianza Editorial, Mexico.

MONTOYA, R.; SCHMIDT, J. y PRADOS, D.

2006 “En busca de una definición transcultural de sufrimiento: una revisión bibliográfica”, en *Cultura de los cuidados*, 2º Semestre 2006, año X – Nº 20, pp. 117-120.

MORAN, Luis

1997 “El cuerpo como objeto de exploración sociológica”, en: *Revista de estudios de género, la Ventana*, vol. 1, nº 6, pp. 136-149
<http://www.revistascientificas.udg.mx/index.php/LV/article/view/310>

MOSSIERE, Géraldine

2007 *Le conversion religieuse: approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, (Document de travail/Working paper), Groupe de Recherche Diversité Uebaine, Centre d'études ethniques des universités montréalaises, Université de Montréal, Septembre.

MOTTE, Dominique

2001 *¿Una revolución silenciosa? el impacto social de las nuevas iglesias no católicas del Perú*, CERABC, CUZCO.

MOUREAU, Nicolas y LAROSE-HÉBERT, Katharine

2013 *La souffrance à l'épreuve de la pensée*, Presses de l'Université du Québec, Québec.

MUNICIPALIDAD DISTRITAL DE ATE

2012 Portal municipal (visita 10/02/12)
<http://www.muniate.gob.pe/ate/historia.php>.

MUÑIZ, Elena

2003 “Los relatos cristianos de conversión y sus efectos sobre la experiencia”, en: *Dialogues d'Histoire Ancienne*, vol.29 n°1 pp.137-153.

NATION MASTER

Perú Religion Stats
<http://www.nationmaster.com/country-info/profiles>.

OCAÑA, Martin

2002 *Los banqueros de Dios. Una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad*, Ediciones Puma, Lima.

O'NEIL, John

1985 *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society*, Cornell University, Ithaca.

ORREGO, Juan

2011 Comentario del 20 de setiembre sobre “San Juan de Lurigancho”, en *Blog de Juan Luis Orrego Penagos*,
<http://blog.pucp.edu.pe/item/143122/san-juan-de-lurigancho>

OSPINA, Maria

2006 “Satanás se ‘desregula’: sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la renovación carismática católica”, en: *Universitas Humanística* no. 61 enero-junio de 2006 pp. 135-162, Bogotá.

PALENCIA, Andrés

2004 “Pentecostalismo festivo: el caso de la iglesia cristiana del Aposento Alto”, en: Sánchez, Marzal y Romero (eds), *Para entender la religión en el Perú 2003*, Fondo Editorial PUCP, Lima, pp.347-372

PALOUTZIAN, R.; RICHARDSON, J. y Rambo, L.

1999 “Religious conversion and personality change”, en: *Journal of personality*, 67:6, December, pp. 1047-1079.

PARDINAS, Felipe

2005 *Metodología y técnicas de investigación en ciencias sociales*, Editorial Siglo XXI, Bs.As.

PARKER, Cristián

2005 “¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente”, en: *América Latina Hoy*, vol. 41, Salamanca, España 2005

PELTO, Pertti y PELTO, Gretel

1978 *Anthropological Research: The Structure of Inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge.

PÉREZ GUADALUPE, José

1991 *Las sectas en el Perú: Estudio sobre los principales movimientos religiosos de nuestro país*, Conferencia Episcopal Peruana, Lima.

PÉREZ-GUADALUPE, José

2002 *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Edic. Paulinas, Lima.

PEREIRA de QUIROZ, María

1969 *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México

PITT, John

1991 “Why people convert: a balance theoretical approach to religious conversion”, en: *Pastoral Psychology*, vol.39, N° 3, 1991, pp.171-183.

POBLETE, Renato

1969 *Sectarismo portorriqueño: búsqueda de comunidad y expansión pentecostal*, Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca, México.

POBLETE, Renato y GALILEA, Carmen

1984 *Movimiento pentecostal e iglesia en medios populares*, Centro Bellarmino, Santiago de Chile.

POLONI, Jacques

1987 *San Juan de Lurigancho: su historia y su gente. Un distrito popular de Lima*, CEP, Lima.

PROLADDES Programa Latinoamericano de Estudios Socio religiosos, Costa Rica

<http://www.prolades.com/>.

RAMBO, Lewis

1993 *Psicosociología de la conversión religiosa ¿convencimiento o seducción?*, Herder, Barcelona.

RAMBO, Lewis

2003 “Anthropology and the study of conversion”, en: Buckser y Glazier, *The anthropology of religious conversion*, Rowman & Littlefield Publishers.

RAMBO, Lewis y FARHADIAN, Charles (eds.)

2014 *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford University Press, Oxford.

RENAULT, Emmanuel,

2008 *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, La découverte, Paris.

RENAULT, Emmanuel,

2010 “A critical theory of social suffering”, en: *Critical horizons: a journal of philosophy & social theory*, vol. 11, N° 2, pp.221-241. (URL) Disponible en:

<http://essential.metapress.com/content/716878q522149377/>

RICHARDSON, James

1985 “The active vs. passive convert: paradigm conflict in conversion/recruitment research”, en: *Journal for the scientific study of religion*, vol. 24, n° 2, pp. 163-179

RÍOS, María, SUAREZ, Carmen, MUÑOZ, Delia *et al.*

2002 “Factores asociados a recaídas por tuberculosis en Lima este – Perú”. *Rev. Perú. med. exp. salud pública*. [online]. ene./mar, vol.19, no.1 [citado 14 Febrero 2012], p.35-38.

Disponible en: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-46342002000100007&lng=es&nrm=iso

RIVERA, Carolina

2008 “Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas. Pentecostal o neopentecostal ¿Cómo definirla?”, en: CORNEJO, Mónica; CANTÓN, Manuela y LLERA, Ruy (Coords.) *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*, Donostia San Sebastián, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibersitatea.

ROMERO, Catalina,

2006 “Los católicos y su Iglesia: opiniones y prácticas”, investigación realizada con auspicio del Instituto Bartolomé de las Casas, Lima, 2006. Disponible en:

<http://www.bcasas.org.pe/recursos/publicaciones>

ROMERO, Catalina y ELIAS, Laura

2007 *Los padres columbanos en el Perú, 1952-2002*, Misioneros San Columbano, Lima, pp.91-92.

RUSSELL, Bernard

2006 *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches*, Alta Mira Press, Oxford

SALGADO, Ana

2007 “Investigación cualitativa: diseños, evaluación del rigor metodológico y retos”, en: *LIBERABIT*, 13: 71-78, Lima (Perú).

SAHLINS, Marshall

2006 *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Editorial Gedisa, Barcelona.

SALZMAN, Leon

1966 “Types of religious conversion”, en: *Pastoral psychology*, vol. 17, N° 6, pp.8-20.

SANCHEZ, José

1990a *La renovación carismática en el mundo popular, el caso de la parroquia San Martín de Porres*, Tesis de Magister en Antropología, PUCP, Lima.

SÁNCHEZ, José

1990b “Los carismáticos y la política en una parroquia popular de Lima”, en: *Cristianismo y sociedad*, Vol. XXVIII/4, N° 106, Acción Social Ecueménica Latinoamericana, ASEL, México, pp.23-42.

SÁNCHEZ, José

1992 “El don de visiones entre los Carismáticos Populares”, En: *Anthropologica*, Revista del Departamento de Ciencias Sociales de la PUC. No 10, pp.191-203.

SÁNCHEZ, José

2004 “La Renovación Carismática: persistencia de un movimiento religioso popular en el Perú”, En: Marzal, Romero y Sánchez (editores): *Para entender la religión en el Perú-2003*, Fondo Editorial PUCP, Lima

SÁNCHEZ, José

2005 “El pentecostalismo en el Perú. Practicas individuales y colectivas en la perspectiva de Max Weber”, en: *Debates en sociología*, vol. 30, PUCP, pp. 83-106

SÁNCHEZ, José

2006 “El pentecostalismo en el Perú. Practicas individuales y colectivas en la perspectiva de Max Weber”, en: *Debates en sociología*, vol. 30, PUCP, pp. 83-106.

SANCHEZ, José

2008 “Grupos e instituciones religiosas y participación política en Perú”, en: Mallimaci, Fortunato (editor), *Religión y política, perspectivas desde América Latina y Europa*, Editorial Biblos, 1ra. Edic. Buenos Aires.

SÁNCHEZ, José; TCHONANG, Gabriel y LECAROS, Veronique (eds),

2014 *Le pentecotisme. Racines et extension Afrique Amerique Latine*, L'Harmattan, Paris.

SANDOVAL, Mares

2005 “Una obra del Señor: protestantismo, conversión religiosa y asistencia social”, en *Iconos, Revista de ciencias Sociales*, mayo, N° 022, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, Ecuador, pp.83-94.

SCHEPER-HUGHES, Nancy y LOCK, M.

1987 “The Mindful Body: A Prolegomenon to future work in medical Anthropology en: *Medical Anthropology Quaterly*, 1(1), p. 6-41

SEGALEN, Martine

1998 *Rites et rituels contemporains*, Éditions Nathan, Paris.

SHILLING, Chris

1993 “Embodiment, emotions, and the foundations of social order: Dukheim’s enduring contribution”, en: Alexander, J. y Smith, P. (eds): *The Cambridge companion to Durkheim*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 211-238.

SHILLING, Chris

1993 *The Body and Social Theory*, Sage, London.

SNOW, David y MACHALEK, Richard

1984 “The sociology of conversion”, en: *Annual Review of Sociology*, n°10, pp.167-190.

SOLEY-BELTRAN, Patricia

2007 “Una introducción a la sociología del cuerpo”, en: Torras, Meri (ed.), *Cuerpo e identidad. Estudios de género y sexualidad I*, Bellaterra, Edicions UAB, 2007.

SONEIRA, Jorge

1991 “Los estudios sociológicos sobre el pentecostalismo en América Latina”. En: *Sociedad y Religión*. Marzo, N° 8; Buenos Aires, Argentina. pp. 60-68

SOSSA, Alexis

- 2009 “Cuerpo y sociología. Reflexiones sobre el cuerpo en la teoría sociológica clásica: exploración al pensamiento de Marx, Durkheim y Weber”, en: *Cultura y Religión*, vol.3, n°1 versión en línea http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos/vol_3_n1_2009_12_alexissossa.htm

STOLL, David

- 1985 *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Desco, Lima.

STOLL, David

- 1990 *¿América Latina se vuelve protestante?, las políticas del crecimiento evangélico*, Edición digital autorizada por el autor, publicada en agosto de 2002 por [nódulo](http://nodulo.org/bib/stoll/alp.htm). <http://nodulo.org/bib/stoll/alp.htm>.

STRAUSS, Roger

- 1979 “Religious conversion as a personal and collective accomplishment”, en: *Sociological analysis*, 40, n°2, pp. 158-165.

STRAUSS, Claudia y QUINN, N.

- 1997 *A cognitive Theory of cultural meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.

STROTMANN, Norberto y PÉREZ GUADALUPE, José

- 2008 *La Iglesia después de Aparecida. Cifras y proyecciones*, Diócesis de Chosica, colección Quaestiones Disputatae n°2, Lima.

STROMBERG, Peter

- 1993 *Language and self-transformation: a study of the Christian conversion narrative*, Cambridge University Press 2008, Cambridge, New York.

TÉCIO, Éser; RIBEIRO, Samuel y GOMES, Renata

- 2007 “Eu era do mundo: transformações do auto-conceito na conversão pentecostal”, en: *Psicologia: Teoria e pesquisa*, Vol. 23 N°1, Brasília Jan-Mar, pp. 053-062.

TENNEKES, Hans

- 1985 *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Editado por CIREN y la Sub Facultad de Antropología de la Universidad Libre de Amsterdam. Iquique, Chile.

THUMALA, Daniela

- 2003 “Modernidad y Sufrimiento: Algunos elementos para la comprensión de la significación cultural de la experiencia del sufrimiento”, *Revista Mad*, 0 (8), Departamento de Antropología, Universidad de Chile. doi:10.5354/0718-0527.2003.14801 Disponible en: <http://www.revistamad.uchile.cl/index.php/RMAD/article/viewFile/14801/15144>

TOLA, Florencia

- 2005 “Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: Un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del chaco argentino”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, 41: pp. 107-134.

TORRALBA, F.

- 2007 “Aproximación a la esencia del sufrimiento”, en: *An. Sist. Sanit. Navar.* 2007; 30 (Supl. 3): 23-37.

TUESTA, Fernando

1989 *Pobreza urbana y cambios electorales en Lima*, Lima, 1989, Disponible en:
<http://blog.pucp.edu.pe/fernandotuesta/files/Pobreza%20Urbana.pdf>

TURNER, Bryan,

2008 *Body and Society: Explorations in Social Theory*, SAGE, London.

TURNER, Bryan

1994 “Los avances recientes en la teoría del cuerpo”, en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 6, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 11-39

TURNER, Bryan

1997 “The body in Western society: social theory and its perspectives”, en: COAKLEY, Sarah, *Religion and the body*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 15-41.

TURNER, Víctor

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Editorial Taurus, Madrid.

ULLAN, Francisco

2003 “Análisis del crecimiento pentecostal entre las clases populares e indígenas de Latinoamérica: Aplicación del modelo a una comunidad Ticuna de la Alta Amazonia”, en: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIV, núm. 96, otoño, pp. 229-265, El Colegio de Michoacán, A.C Zamora, México, pp.229-265.
Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/137/13709607.pdf>.

VAN GENNEP, Arnold

1975 *The rites of passage*, The University of Chicago Press, Chicago.

VASILACHIS, Irene (coord.)

2006 *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Gedisa, Barcelona.

VIDALES, Raúl

1977 “Carismas y acción política”, en: Concilium, *Revista Internacional de Teología*, N° 129, Ediciones Cristiandad, Madrid, pp.

WEBER, Max

2003 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México.

WILKINSON, Richard

1996 *Unhealthy Societies: The Afflictions of Inequality*, Routledge, New York

WILKINSON, Iain

2005 *Suffering: A Sociological introduction*. Polity Press, Oxford.

WILKINSON, Iain

2012 “social suffering and the problem of Re-making Sociology for Caregiving”, p.1
https://www.academia.edu/1812508/Social_Suffering_and_the_Problem_of_Re-making_Sociology_for_Caregiving

WILKINSON, Ian

s/f “Social suffering as an Approach Human Understanding”, p.6

https://www.academia.edu/2521946/Social_Suffering_as_an_Approach_to_Human_Understanding

WILSON, Bryan

1970 *Sociología de las sectas religiosas*, Ediciones Guadarrama, S.A., Madrid.

WILLEMS, Emilio

1965 “Pluralismo religioso y estructura de clases: Brasil y Chile”, en: Robertson, R. *Sociología de la religión*, selección de textos. FCE, México, pp. 177-196.

WORSLEY, Peter

1980 *Al son de la trompeta final, un estudio de los cultos cargo en Melanesia*, Siglo XXI de España, Editores, Madrid

YIN, Robert

2003 *Case Study Research: Design and Methods*. Sage Publications, Thousand Oaks, California.

YIN, Robert

2004 “Case study methods” en: Green, J. et-al (eds), *Handbook of complementary methods in education research*, American Educational Research Association, Washington, D.C., pp. 111-122.

ZAPATA, Rodrigo

2006 “La dimensión social y cultural del cuerpo”, en: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 20 N° 37, Medellín, pp. 251-264. Disponible en:

<http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/boletin/article/view/6898/6315>

ANEXOS

ANEXO 1: *Guía de entrevistas en profundidad.*

GUÍA DE ENTREVISTAS SEMI DIRIGIDAS - EN PROFUNDIDAD

Para miembros de iglesias pentecostales

JUNIO 2011

Identificación del informante

- a) Edad y sexo
- b) Ocupación actual
- c) Estado civil
- d) Grado de instrucción
- e) Lugar de residencia
- f) Lugar de nacimiento
- g) Miembros de su familia que participan

Experiencia en la iglesia

1. ¿Qué recuerdos tiene de su vida personal antes de llegar a la iglesia?
2. ¿Cómo fue que llegó a la iglesia? y ¿que fue lo que más le impactó?
3. ¿Por qué decidió pertenecer a la iglesia? ¿Fue difícil tomar esa decisión?
4. ¿Qué cambios ha habido en su vida desde que está en la iglesia?
5. ¿Ha tenido usted una experiencia de sanidad? ¿Cuál?
6. ¿En que otros grupos participa además de su iglesia?
7. ¿Alguna vez tuvo una crisis de fe en Dios? ¿Por qué?
8. ¿Fue difícil para Ud. dejar sus prácticas religiosas anteriores? (devoción a santos)
9. ¿Ha hecho estudios bíblicos u otros en su iglesia (seminarios, cursos, títulos)?

Creencias y prácticas religiosas.

10. ¿Ha recibido Ud. el bautizo en el Espíritu? ¿Cómo fue la experiencia, que sintió?
11. ¿Qué dones o carismas posee? ¿Ora en lenguas? ¿Cómo hace para orar en lenguas?
12. ¿Ha tenido sueños, visiones, profecías? ¿Cómo han sido? Cuénteme algunos.
13. ¿Cree Ud. en milagros? ¿Qué es un milagro? ¿Ha recibido algunos? ¿Cuáles?
14. ¿En su iglesia ayunan? ¿cada qué tiempo? ¿Por qué deben ayunar los cristianos?
15. ¿Existe el “mal de ojo”, el “susto”, la “perdida de la sombra”, “el viento”?
16. ¿Existen los fantasmas, los condenados, los duendes, etc.? ¿Qué o quiénes son?
17. ¿Cómo empezó a creer en el diablo? ¿Quiénes le enseñaron (familia, amigos, colegio, iglesia)?
¿Escuchó historias? ¿Ha tenido experiencias propias?

El Espíritu Santo y la persona.

18. ¿Quién es para Ud. el Espíritu Santo? ¿Cómo lo descubrió en su vida?
19. ¿Qué relación hay entre el ES y nosotros? ¿Todas las personas tienen el ES?
20. ¿Nacemos con el ES? ¿Con qué tipo de espíritu nacemos?
21. ¿Las personas pueden tener varios espíritus dentro de sí? ¿Por qué?
22. ¿Los seres espirituales “malos” pueden “meterse” en nuestro cuerpo? ¿Cómo?
23. ¿Qué pasa cuando un espíritu entra en la persona?

24. ¿Puede un espíritu meterse en uno y no darnos cuenta? ¿Cómo sacarlo?

Ética y moral

25. ¿Qué es para Ud. el pecado? ¿cómo se reconoce (signos visibles, signos no visibles)?
 26. ¿Cuales son los pecados más graves que se cometen en el barrio?
 27. ¿Qué piensa de las fiestas y bailes modernos (perreo, p.ej.) y modas de vestir actual?
 28. ¿Cómo debe ser la conducta sexual de los cristianos y cristianas? ¿Por qué?
 29. ¿De qué forma ayuda su iglesia a tener una correcta conducta sexual?

Experiencia educativa

30. [en caso de tener estudios incompletos] ¿Por qué no terminó de estudiar? ¿Le hubiese gustado seguir más estudios?

Condición socioeconómica

31. ¿A qué se deben las diferencias sociales en el Perú y en Santa Clara?
 32. ¿Qué significa para usted la pobreza? ¿A qué se debe? ¿Tiene Dios algo que ver?
 33. ¿Quién debe solucionar la pobreza en el Perú?
 34. ¿Qué pueden hacer los pentecostales para combatir la pobreza?
 35. ¿En Santa Clara hay delincuencia, prostitución, homosexualidad, pobreza, pandillas, etc.? ¿A qué se debe esta situación?
 36. ¿Qué debe hacer el cristiano frente a esta realidad? ¿alejarse, ser indiferente, actuar? ¿qué debe hacer la iglesia como grupo?

Desarrollo económico

37. ¿Deben los cristianos tener aspiraciones económicas en la vida? ¿Qué expectativas económicas tiene para usted y su familia?
 38. ¿Cómo le ayuda su iglesia en su búsqueda de progreso económico o laboral? ¿Cómo?
 39. ¿Cómo piensa que debe ser el desarrollo económico del Perú? ¿de qué depende que el Perú se desarrolle?
 40. ¿Su iglesia realiza obras sociales? ¿cuáles? ¿Cuáles son sus objetivos?

Percepciones políticas

41. ¿Qué recuerda de la época del terrorismo? ¿Cómo le afectó en su vida?
 42. ¿Por qué cree que surgió el terrorismo?
 43. ¿La política es buena o mala? ¿acerca o aleja de Dios? ¿Por qué?
 44. ¿Pueden los pentecostales participar en política? ¿por qué?
 45. En las últimas elecciones, ¿hubo acuerdo en su iglesia sobre por quién votar?

Valoración cultural

46. ¿Qué opina sobre la TV e internet hoy en día? ¿está de acuerdo con esta tecnología?
 47. ¿Qué piensa de las costumbres y tradiciones culturales peruanas? ¿Deben mantenerse? ¿ayudan a la obra de Dios?

ANEXO 2: Encuesta aplicada a pentecostales.

Encuesta a miembros de iglesias cristianas pentecostales
(EXPERIENCIAS Y OPINIONES CRISTIANAS)

Proyecto: Historia y espiritualidad del pentecostalismo en el Perú
Investigador: J. Sánchez – Pontificia Universidad Católica del Perú
Asistente: Prof. Félix Anchi A.
JUNIO 2011

IGLESIA:	_____
_____	_____
LUGAR:	_____
FECHA:	_____

- Edad y sexo: _____
- Estado civil: _____
- ¿En qué lugar del Perú ha nacido? _____
- ¿Cuánto tiempo reside en Lima? _____
- ¿Dónde reside actualmente? _____
- ¿Grado de instrucción? _____
- ¿Ocupación actual? _____
- ¿Quiénes más de su familia participan en la iglesia? _____
- ¿Ha pertenecido a otras iglesias antes? _____

1. *¿Cuál fue el principal motivo por el que llegó a la iglesia?*

2. *¿Por qué decidió pertenecer a su iglesia? ¿Le costó mucho tomar la decisión?*

3. *¿Ha recibido Ud. el bautizo en el Espíritu? ¿Cómo fue esa experiencia? ¿Qué sintió?*

4. *¿Qué dones o carismas ha recibido Ud. del Señor en su iglesia?*

5. *¿Ha tenido Ud. Algún sueño, visión o profecía? ¿Cuáles? ¿Cómo fueron?*

6. *¿Cuáles son los pecados más graves que se cometen hoy en día en su barrio? ¿Por qué?*

7. *¿Qué cosas hacen a un cristiano caer en pecado? Dé ejemplos*

8. *¿Cómo debe vestirse el verdadero(a) cristiano(a)? ¿Por qué?*

9. *¿Qué cuidados debe tener el cristiano con su propio cuerpo? ¿Por qué?*

10. *¿Puede un(a) cristiano(a) hacerse tatuajes en el cuerpo o maquillarse? ¿Por qué?*

11. *¿Cómo descubrió que el diablo existe? ¿Ha tenido alguna experiencia cercana del diablo o de otros espíritus? ¿Cuál? _____*

12. *¿Pueden espíritus malos “meterse” en una persona? ¿cómo lo hacen? ¿Cómo sacarlos? ¿cree Ud. en la “pérdida de la sombra” y el susto?*

13. *¿Qué están haciendo los cristianos para combatir la pobreza?*

14. *¿Puede un cristiano pentecostal participar en política? ¿Por qué?*

ANEXO 3: Documentos del CAMRAV. ACTA DE FUNDACION DE LA IGLESIA.

ACTA DE FUNDACION DE LA IGLESIA "RIOS DE AGUA VIVA"

(Fuente: Libro de Actas de la Iglesia)

(Primera Sesion)

“En la urbanizacion Zarate, distrito de San Juan de Lurigancho, provincia de Lima, a los catorce dias de marzo de milnovecientos setentitres, siendo las nueve de la noche, reunidos los creyentes en Cristo , hermanos Juana Cordova de castro, Eduviges Rojas de Nieves, Victor P. , Edelmira Guillen de P., Soledad Javier de Castro, Pablo Zamora Tello, Sixto Rojas, A. Cruzado, FranciscoNieves Rodriguez, Esther Nieves Reyes, Miguel Zamora, Romulo Rodriguez Acosta, Milciades Rojas Araujo y F.A. de Rojas, en la casa numero cuatrocientos veinticinco del jiron Curaca de esta urbanizacion, de propiedad de la hermana Soledad de Castro, bajo la presidencia del Reverendo Amador Lazaro, vocal de la Junta Directiva Nacional de las Asambleas de Dios del peru, y lugar del mensaje expuesto basado en Josue 17:12-18 y despues de haber buscado en oracion la direccion del Padre celestial, se acordo organizar el grupo local de las Asambleas de Dios de esta urbanizacion, dedicarlo a la predicacion del santo Evangelio de las inescrutables riquezas de nuestro señor Jesucristo, para remision de pecados en su nombre, encomendarlo a los apóstoles y a todos los hombres de buena voluntad. Firmes en nuestra Fe en Dios y en su Hijo Jesucristo, nos unimos a aquellos que componen su iglesia para comulgar, instruirnos en la Palabra de Dios, en la Obra del ministerio y el ejercicio de los dones espirituales bajo la direccion del Espíritu Santo como lo hacia la Iglesia Apostolica.

“Enseguida se procedio a elegir la Junta Directiva que debera regir los destinos del grupo, guiarlo, conformada por los siguientes hermanos que aceptaron con gozo el poder servir al Señor en este ministerio.

Dirigente	Hermano Victor Peña A.
Secretario	Hermano Francisco Nieves Rodriguez
Tesorero	Hermano Pablo Zamora Tello
Diacono	Hermano Romulo Rodriguez Acosta
Diaconizas	Hermanas Eduviges Rojas de Nieves y Juana Cordova de Castro

ANEXO 4: Documentos del CAMRAV. ACTA DE AFILIACION DEL CAMRAV A LAS ASAMBLEAS DE DIOS DEL PERU.

Las Asambleas de Dios del Perú

La Junta Directiva del Distrito eclesiástico del CENTRO

POR CUANTO :

La Congregación : EVANGELICA "RIOS DE AGUA VIVA"

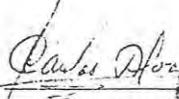
Los Yupanqui Nº 486 Zárate, San Juan de Lurigancho

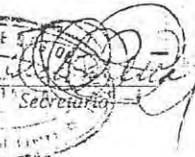
Manifiesta igualdad de propósitos, sujeción a la disciplina y gobierno de **LAS ASAMBLEAS DE DIOS DEL PERU** y cumple con los requisitos establecidos en el Estatuto de nuestra Asociación; en sesión celebrada el cía 27 de Marzo de 1979.

ACORDO :

RECONOCER a esta congregación como una **IGLESIA LOCAL** integrante de nuestra Fraternidad.

Lima 30 de Mayo de 1988.


 Superintendente


 Secretario




P. Jurídica, fojas 79, N.º 2 del
 Registro de Asociaciones
 Ley N.º 11162

ANEXO 5: Documentos del CAMRAV. FRAGMENTO DE LA HISTORIA DEL CAMRAV ESCRITA POR SUS PROPIOS FUNDADORES.

Historia de la Iglesia "RIOS DE AGUA VIVA".

Asambleas de Dios del Perú.

coco

Nuestra iglesia tiene su partida de nacimiento en la primavera de 1971, en que nuestro Hno. Ernesto Becerra, entonces pastor de la Iglesia "Corona de Canaán" de Vicentelo Bajo, con los miembros de su iglesia, iniciaron servicios evangelísticos en el domicilio de la hermana Soledad Javier de Castro, sito en el Jr. Curaca 425, pero llegado el verano del año de 1972, por la crecienta del río Rimac, se interrumpió la visita de los hermanos de Vicentelo. Sin embargo el Grupo formado en esta Urbanización, siguió adelante con la dirección de la Hna. Eduviges Reyes de Nieves, con la asistencia de los hermanos: Juana Córdova de Castro, Pablo Zamora Tello, Soledad Javier de Castro, Miguel Zamora, Francisco Nieves Rodríguez, Esther Nieves y otros hermanos. Al llegar el invierno de ese año, nos trasladamos a la casa de los hermanos Nieves en la Av. Gran Chimú 1359. De aquí se le nombró la primera Junta Directiva del Grupo con los siguientes hermanos:

Dirigente Hna. Eduviges Reyes de Nieves.

Secretario-Tesorero Hna. Soledad de Castro.

Dáconos Hnos. Juana Córdova de Castro,

Pablo Zamora Tello.

Asimismo se puso como nombre al Grupo "Luz y Verdad". Continuaron las reuniones con la visita y ayuda de diversos hermanos y nuevamente en el mes de noviembre de 1972 nos trasladamos a la casa de la Hna. Soledad Javier de Castro, sito en el Jr. Curaca 425 en donde vinimos reuniéndonos hasta el 7 de diciembre de 1976, en que nos trasladamos a este terreno que hemos elegido para la edificación de un templo para la adoración de nuestro Buen Dios.

El 14 de marzo de 1973, bajo la dirección del Hno. Amador Lázaro, Vocal de la Directiva Nacional de Las Asambleas de Dios del Perú, se procedió a la organización oficial del Grupo con la asistencia de los siguientes hermanos: Juana Córdova de Castro, Eduviges Reyes de Nieves, Víctor Peña Agama, Edelmira Guillén de Peña, Soledad Javier de Castro, Pablo Zamora Tello, Sixto Rojas, Alvina Cruzado, Rómulo Rodríguez, Francisco Nieves Rodríguez, Esther Nieves Reyes, Miguel Zamora, Malciades Rojas y Floiza Araujo de Rojas. Luego del mensaje expuesto por nuestro Hon. Lázaro en Josué 17:12-18, se procedió a la elección

ANEXO 6: Documentos del CAMRAV. MENSAJE AL PENTECOSTAL DESPUES DE SU PARTICIPACION EN EL ENCUENTRO.

*A mi Hijo Perdonado, Sanado y
Renovado*

*¡Que tal hijo mío! Que bueno es verte ahora, tan relajado.
Ya ves, mi sangre derramada en la cruz por ti,
te ha hecho libre por tu propio arrepentimiento.*

*El perdón que le ofreciste a quienes te ofendieron,
junto a esto, el que hayas pedido perdón a tus seres amados,
te ha traído tu sanidad interior. Y más aún, el poder de mi
Espíritu Santo, ha podrido los yugos de ataduras
que no te permitían desenvolverte con facilidad.*

*¡Al fin eres una persona absolutamente libre!
Ahora te sientes absolutamente libre.*

*Libre para abrazarnos como Padre e Hijo,
Libre para cantare y danzar,
Libre para ser un hijo nacido de mi corazón,
Libre para que hoy duermas y descanses,*

Ya que mañana, continuaré dándote mayores bendiciones.

Tú eres mi hijo, muy amado

Jesús de Nazareth

ANEXO 7: Documentos del CAMRAV. CARTA ENVIADA AL PARTICIPANTE DURANTE EL ENCUENTRO.

Una Carta Especial para Ti

Amado hijo:

¿Cómo te sientes? Te escribo estas líneas para conversar contigo, de corazón a corazón. Estas en una noche de silencio, pero en silencio quiero que sepas cuanto te amo y me preocupo por ti.

En todo este tiempo te he observado y sé muy bien cómo te sientes. He visto tu caminar, he visto tus victorias y derrotas, he visto tus alegrías y tus tristezas. Sé que muchas cosas han marcado tu vida y hasta te han herido y hecho doler mucho, hasta el punto de faltarte tus fuerzas para continuar. Si, lo he visto todo, sé que me buscas y tratas de comunicarte conmigo y hoy, esta noche, quiero hablarte directo a tu corazón.

¡Tengo muchas cosas especiales para darte! Quiero que sepas, que a mi también me han herido y me han fallado, pero el Padre siempre me sostuvo y me dio fuerzas cuando las necesite. Ahora yo estoy dispuesto a levantar tus propias fuerzas y si se te hubieran terminado, yo usare mis propias fuerzas para fortalecerte.

¡Oh, si sólo me escucharas...! Si sólo me escucharas, te convencerías que realmente te amo y quiero verte alegre, segura y confiada. Quiero involucrarte en mis sueños, en mis planes, en mis propósitos. “En el mundo tendrás aflicción, pero confía, yo he vencido al mundo”.

Yo soy tu amparo y fortaleza, tu pronto auxilio en tus tribulaciones. Echa sobre mí tu carga, yo la llevaré. Yo Soy tu castillo, tu roca, tu salvador. Tú puedes confiar en mí.

Hijo mío, siervo mío, yo te amo, vuelca tu corazón hacia mí, yo sabré llenarlo de fuerzas, de esperanzas, y de cariño sincero.

Mientras descansas, yo continuaré hablando a tu corazón.

Jesús de Nazareth

ANEXO 8: Documentos del CAMRAV. MENSAJE DE RENOVACION AL RECIEN CONVERTIDO

¡Hola!

*¿Como te sientes? ¿Transformado?
De seguro que JESUS ha hecho un cambio lindo e importante en tu vida.
Creo que El te ha sanado, limpiado y llenado de su Espíritu Santo*

¡¡El te ha hecho un HOMBRE NUEVO!!

*Nunca te olvides de lo que has vivido. Realmente Cristo te trajo a este lugar
para que le conocieras y amaras en la dimensión que tu tanto anhelabas.
Creo que tu compromiso con Dios será como nunca antes...*

Se verá en tus actitudes, palabras y servicios.

*No volverás a sentirte solo porque contigo esta la persona mas maravillosa,
más agradable, la que mas te ama
y se preocupa por ti. Tú sabes quien es...*

JESUS, tu perfecto y exclusivo amigo, el que nunca te dejara.

*Bueno hoy tienes que volver a casa pero esto no termina aquí; tu búsqueda
de Dios tiene que ser mejor cada día, ¡Ten animo! Ten fortaleza del Señor
porque de ahora en adelante ya nunca mas serás el mismo:
mirarás y hablarás diferente,
te has convertido en un guerrero de Dios,
lo aprendiste y será muy fácil vivirlo...
será tu pan y ejercicio diario.*

*Llegaras a tu hogar e Iglesia y todo será diferente para ti,
Abrazaras a tu familia, seres queridos e Iglesia
Como nunca lo hiciste antes, ¡por qué?*

***¡¡¡Dios te ha cambiado!!
¡¡Cristo te ama!!***

ANEXO 9: Documentos del CAMRAV. INVITACION A PARTICIPAR EN EL ENCUENTRO

INVITACIÓN ESPECIAL

Amado(a) Hermano(a) en Cristo te felicitamos por el paso que acabas de dar al comenzar a subir los peldaños de la Escalera del Éxito, y así querer conocer más de Jesús.

Esta etapa es la primera y muy importante, pero viene una mejor, que traerá a tu vida grandes bendiciones y experiencias que de seguro marcará el comienzo de una vida llena de éxitos.

Esta etapa es el:

ENCUENTRO

Un tiempo de Dios para ti que dura 48 horas inolvidables.

***NO TE LO PIERDAS
JESÚS ESPERA POR TI***