

Una aproximación sociológica del cuerpo en la religión. Las representaciones sociales del cuerpo en el pentecostalismo chileno (1920 a 1940)

Miguel Ángel Mansilla/ Alexis Sossa Rojas***

Instituto de Estudios Internacionales (INTE) Universidad Arturo Prat

RESUMEN

El presente artículo trata sobre la construcción del cuerpo en el pentecostalismo chileno, a partir de las representaciones sociales y culturales que el pentecostalismo elabora sobre el cuerpo. Frente a esto, exponemos que el cuerpo ha sido contemplado como residencia en una doble imagen, como templo y como tugurio. Luego analizamos cómo la corporalidad se simboliza. Por último, presentamos las representaciones de la corporalidad como santuario en las imágenes de los cuerpos jóvenes y femeninos como espacios en constante sospecha y profundo control.

Palabras clave

Pentecostalismo, cuerpo, iglesia, mujer, joven

ABSTRACT

This article is about the construction of the body in the Chilean Pentecostalism, from the social and cultural representations that Pentecostalism elaborates over the body. Against this, we expose that the body has been considered as residence in a double image, as a temple and as a hut. Immediately afterwards, we see how the corporality is symbolized. Finally, we show the representations of the corporality as sanctuary in the images of the young and feminine bodies like spaces in deep suspicion and constantly control.

* Sociólogo Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile; doctor en Antropología Universidad de Tarapacá y Universidad Católica del Norte, Chile. Investigador del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) Universidad Arturo Prat. Correo electrónico: mansilla.miguel@gmail.com.

** Sociólogo Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile; magíster (c) en Sociología Pontificia Universidad Católica de Chile. Becario Conicyt. Correo electrónico: alexis.sossa@gmail.com

Keywords

Pentecostalism, body, church, women, young

Introducción

La vida es una experiencia que se tiene con y en el cuerpo, y esta relevancia la han comprendido todas las sociedades a lo largo de la historia. Si bien algunas culturas lo han relegado a un segundo plano, ocupando el primero el espíritu, todas las sociedades han significado, decorado, y manipulado el cuerpo. De esta forma, debe ser entendido como un importante fenómeno cultural y social, público y privado, materia de símbolo, objeto de representaciones, legitimaciones e imaginarios. En suma, “la existencia es, en primer término, corporal” (Le Breton, 2002: p.7).

A nuestro juicio, encontramos cuatro etapas del pensamiento sociológico con respecto al cuerpo. En primer lugar, una sociología inicial, en donde el cuerpo comienza implícitamente y de manera muy exigua a ser considerado como un tema de interés. Allí nacen cuatro concepciones que influirán posteriormente en las ciencias sociales: el cuerpo como espacio de explotación (Marx, 2006); el cuerpo como espacio de institución social (Durkheim, 1992); el cuerpo y su vinculación con la sensorialidad, la mirada y la coquetería (Simmel, 2002); y el cuerpo como ethos cultural (Weber, 1998). Luego, distinguimos una sociología ‘asociada’ a la corporalidad: el cuerpo como representación social (Hertz, 1979); las técnicas corporales (Mauss, 1996);¹ el cuerpo como proceso civilizatorio (Elias, 1990). Posteriormente, encontramos una tercera etapa de sociólogos que conciben el cuerpo como fenómeno sociológico, en tanto una sociología del cuerpo: el cuerpo como ser y producción (Turner, 1989); el cuerpo como distinción y dominación simbólica (Bourdieu, 1985; Baudrillard, 1993); el cuerpo como normalidad/anormalidad (Foucault, 1998; Goffman, 2004). El cuerpo como depositario de las influencias sociales en la construcción del yo (Giddens, 1995). Por último, apreciamos una nueva generación de sociólogos desde la década de 1980 que comienzan a trabajar el cuerpo ya sea como parte esencial de la disciplina sociológica, o como elemento esclarecedor para sus temáticas investigativas (Le Breton, 2002; Wacquant, 2006; Sennett, 2003).

¹ Si bien Mauss es considerado el padre de la etnografía francesa, hacemos alusión a él en tanto sus reflexiones trascendieron al pensamiento sociológico, una prueba de esto es el trabajo que luego desarrolló Foucault.

Así, el cuerpo adquiere cada vez más relevancia, algo que no siempre tuvo. Como destaca Turner (1989), el tema del cuerpo se ha ido transformado en un problema central de la teoría social contemporánea debido a cinco razones: el pensamiento feminista; el cuerpo como objeto mercado; las modificaciones dadas por las ciencias médicas; la secularización actual del cuerpo; y su importancia política y ecológica.

Sin embargo, estos autores que reflexionan sobre el cuerpo, ya sea como reflexión marginal, central u objetual de la sociología, no consideran fenómenos relevantes para la realidad latinoamericana como son las representaciones corporales en religiones populares como el pentecostalismo (así como también están alejadas estas reflexiones de la corporalidad indígena, campesina, minera, de pescadores, grupos tan significativos en nuestro continente),² que es lo que pretendemos abordar en este trabajo.

Por otro lado, el pentecostalismo es un fenómeno religioso bastante estudiado en Chile,³ sin embargo, el tema del cuerpo ha sido pospuesto como tema de investigación. Cuando hablamos de la corporalidad como construcción social por parte de los pentecostales, ello implica entender que el cuerpo: está condicionado espacio-temporalmente; que la concepción va cambiando, aun al interior del mismo pentecostalismo –pues los deseos de comer, vestir, dormir y las necesidades higiénicas también cambian–; y el cuerpo y la comida son temas tan importantes que se utilizan como símbolos de referencias en las actividades relevantes del grupo.

Frente a ello, nuestro objetivo en este trabajo será conocer las representaciones sociales del pentecostalismo sobre el cuerpo entre 1920 y 1940. La elección de la fecha se debe a la limitación de los datos existentes, contando dos fuentes de información: la revista *Fuego de Pentecostés* (1928-1937) y el libro de Irma Palma. En tierra extraña, *Itinerario del pueblo pentecostal chileno* (1988), que resulta muy importante para nuestro propósito, ya que posee relatos de vida de doce líderes pentecostales cuya niñez corresponden a esta época. Las iglesias referidas son: Iglesia Pentecostal de Chile, Corporación (Pentecostal) Vitacura, Misión Iglesia Pentecostal e Iglesia Evangélica Pentecostal.

Destacaremos, en cuanto a las representaciones del cuerpo, tres aspectos: el cuerpo como residencia, de donde desarrollaremos la visión cuerpo-templo y cuerpo-tugurio; luego continuamos con la idea del cuerpo como santuario, en la que se destaca la corporalidad joven y femenina; y finalizamos con la simbología somática.

² Cabe agregar que incluso en términos históricos, el cuerpo ha sido muy poco estudiado en Chile. “Aunque nadie cuestiona que la corporalidad de las personas es lo verdaderamente sustantivo de la vida, la atención principal se la llevan las circunstancias, las situaciones que se viven, los hechos y efectos que ellos pudieran provocarnos. Quizás, por este contrasentido que ha predominado culturalmente desde hace siglos, los historiadores han olvidado el cuerpo, sus miembros, órganos y funciones” (Góngora y Sagrado 2010: p.10).

³ Para conocer los distintos estudios sobre el pentecostalismo chileno ver Mansilla (2009).

La construcción del cuerpo en el pentecostalismo

La concepción del cuerpo ha sido más estudiada en el neopentecostalismo (Mansilla, 2006; Algranti, 2008; De la Torre, 2008) que en el pentecostalismo clásico. En cuanto a las investigaciones sobre las imágenes y actitudes del cuerpo en el pentecostalismo (Carozzi, 2002; Mena, 2007; Maduro, 2007), en Chile son escasas (Moulian, 2009).

Según los investigadores actuales del pentecostalismo, el cuerpo “se convierte en el agente fundamental de las vivencias carismáticas y de la transformación personal del creyente” (Mena, 2007: p.4). Así, “tanto la reforma corporal como diferentes aspectos de la experiencia vital y biográfica se constituyen en factores decisivos de la construcción social de la realidad de los pentecostales gitanos” (Mena, 2008). Dado que las experiencias carismáticas y extáticas son parte de la realidad cúltrica del pentecostalismo, existe un fuerte control y vigilancia sobre el cuerpo, ya que todo movimiento desenfrenado puede concebirse como posesión demoníaca. Pero este control también se extiende en la vida cotidiana profana con el sigilo del movimiento de caderas así como con el ocultamiento de la eroticidad en la socialización, sobre todo, de las mujeres (Carozzi, 2002; Montecino et al., 2003; Morris, 2005). No obstante, los cultos pentecostales constituyen un recurso terapéutico, tanto preventivo como curativo, de un amplio espectro de dolencias físicas y emocionales. De esta manera, la presencia del cuerpo y las emociones en el culto ganan, pues, un carácter peculiarmente santo en los ritos de sanación divina que son muy importantes en las iglesias pentecostales (Maduro, 2007).

En general, estos autores sostienen que el pentecostalismo enseña a hablar al cuerpo; entrando en una relación mística, donde lo divino desciende al cuerpo humano para hablar con este y hablar a través de él. Por lo tanto, el espíritu ocupa un tiempo y un lugar en el cuerpo, así como este se revitaliza cuando el espíritu se somatiza, estableciéndose una relación dialógica entre *pneuma* y soma. Entonces, nos preguntamos: ¿fue este fenómeno siempre así o es algo reciente?

Sin embargo, a pesar de la relevancia sociológica que tienen estos trabajos, como toda investigación científica, presentan limitaciones. En primer lugar, son trabajos que abordan la relación entre cuerpo y pentecostalismo en el último decenio, aunque aún en el contexto de precariedad y discriminación que afectaba los cuerpos. No obstante, pretendemos abordar aquí una época marcada por fenómenos sociales más profundos; como el hambre, la explotación, la violencia y el estigma social, que dejan huellas en los cuerpos. En segundo lugar, los trabajos revisados abordan desde una perspectiva genérica de los pentecostales sobre el cuerpo, en relación

a lo cual aquí se pretende atender las representaciones distintivas del pentecostalismo sobre los cuerpos de hombres, jóvenes y mujeres, por un lado, y por otro la utilización del cuerpo como metáfora social.

Las representaciones del cuerpo en el pentecostalismo chileno

En el pentecostalismo chileno (entre 1920 y 1940) encontramos tres representaciones sociales sobre la corporalidad: residencia, santuario y metafórica.

El cuerpo como residencia

El cuerpo es una morada de lo divino. Es un espacio consagrado y alejado de lo mundano y precario. Bajo estos términos el cuerpo presenta otra dualidad: es un templo dedicado a lo celestial, pero también un tugurio, un lugar de pobreza y miseria, de escasa alimentación y vestimenta.

El cuerpo-templo

El pentecostalismo ve en el cuerpo el espacio sagrado por antonomasia. Dios creó el cuerpo del hombre y la mujer. Dios habita en el cuerpo; por lo tanto, estos son 'templos de carne' consagrados a Dios. El cuerpo es imagen y habitación divina.

Mes de Julio, 3 a 5 grados bajo cero. Vivimos días de hielo. ¡Noches glaciales! Regresamos de madrugada después de reunión de vigilia, en un "local de avanzada" de los suburbios de la Capital. La oración ha sido intensa, ruegos al Altísimo para que envíe el Espíritu Santo, calor divino que el corazón humano transformará en fuerza motriz que hará temblar las multitudes y detener la honda de frío y de maldad que nos invade! (*Fuego Pentecostés* N°59, 1933: p.7)

El frío, la vigilia y el ayuno, son las tres penitencias clásicas para mortificar el cuerpo y purificar el alma. Este duro trato con el cuerpo, que describe la cita, era una pedagogía para la vida, ya que las condiciones de vida en los años cercanos a 1933 eran duras y precarias. Por lo tanto, el hambre, el frío y el sueño no eran

un mero rito religioso, sino una praxis religiosa pertinente. La vivienda, las ropas de cama y la alimentación eran productos que se encarecían, y ante una crisis de recursos primarios, se le inquiría beneficios a la vida: al mal se le busca el bien; a la pobreza se le busca su riqueza; a la necesidad se le busca su abundancia; y a la necesidad corporal se le busca su abundancia para el espíritu. De este modo, este duro trato al cuerpo era una forma de adaptarse a las condiciones sociales. Como señala Marx: “el hambre es una necesidad natural que necesita ser satisfecha fuera de sí. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo tiene de un objeto que está fuera de él y es indispensable para su integración y exteriorización esencial” (1844: p.30). Por lo tanto al hambre no satisfecha objetivamente había que buscarle satisfacciones subjetivas.

Mientras la ciudad duerme hay diez “centros de avanzada” en todos los barrios, que en esa noche congregan a muchos cristianos, para velar y orar por el calor del alma. Ha caído mucha nieve. Nuestros cuerpos reciben la brisa helada que nos trasmina hasta los huesos. Los valientes que han velado toda una noche van desagradándose uno a uno en sus hogares. Quedo solo. Qué de pensamientos se agolpan a mi mente, mientras voy en demanda del camino de mi ruca, lejos de la ciudad. Dios mío que frío, Dios mío! (*Fuego Pentecostés* N° 59, 1933: p.7)

Los centros de avanzadas⁴ eran escuelas de piedad, moderación, obediencia, orden y virtud. Esto, basado en el concepto de koinonía, es decir, una comunidad de amistad y compañerismo, conceptos fundados, a su vez, en la convicción profunda de que no sólo la comunidad local, sino todas las comunidades de virtuosos forman una inmensa familia (García, 1974: p.16). Como especifica Mena: “en los carismas pentecostales el cuerpo habla. La fe se encarna. Su fuerza creativa revuelve y reelabora las normas usualmente acatadas” (2007: p.79). En este caso, el cuerpo debe hablar de virtuosidad. Es en la comunidad de elegidos donde el cuerpo es educado para el ascetismo. Pero no todo es igualdad sino que preexiste una competencia implícita por la virtuosidad. ¿Quién vela más tiempo? Aquel más apto para la administración y mediación de las cosas sagradas, ya que es la comunidad la que legitima la virtud según los códigos sacrificiales sobre el cuerpo.

El pastor José Guerra, de la Iglesia Pentecostal de Chile, señala:

⁴ Los centros de avanzadas eran las ‘iglesias caseras’ o ‘templos iniciales’ que no estaban dirigidas por un pastor sino por un ‘obrero’ o un ‘pastor iniciado’.

Él [refiriéndose a su padre], cuando iba a los servicios, a las misas, se sacaba los zapatos y esto, cuando un hombre adulto, por casualidad un día leyendo la Biblia, que era normal hacer sacrificios andando descalzo. Yo no sé hasta dónde sabía de la Biblia de mi padre; bueno él me llevaba y yo lo acompañaba. Cuando regresábamos él se sacaba los zapatos; yo sabía que él era muy delicado de los pies y caminaba kilómetros y kilómetros por las piedras cerro abajo mientras yo llevaba los zapatos, los bototos. Eran muy escasos en esos tiempos los que se ponían zapatos. Yo llevaba los zapatos sobre mis hombros y me preguntaban si estaban pesados, yo le decía que sí. Entonces él me decía: “El Señor cuando anduvo en la tierra llevó una cruz muy pesada... sufrió mucho el Señor. (Palma 1998: p.175)

Como nos expone Sennett, ya desde el advenimiento del cristianismo “el sufrimiento corporal adquirió un nuevo valor espiritual. Un cristiano tenía la esperanza de acercarse más a Dios en la medida en que se hacía indiferente respecto al cuerpo” (Sennett, 2003: p.134). Vale decir, el cuerpo puede ser templo, pero de igual forma necesita ser sacrificado a Dios. Se enfatiza “el vínculo entre la acción técnica, la acción física y la acción mágico-religiosa del cuerpo” (Maus, 1996: p.391). La acción técnica está relacionada con el estilo de caminar considerada sagrada, como el hecho de andar con la cabeza gacha, en tanto símbolo de humildad y humillación ante lo sagrado y tremendo. La acción física es caminar descalzo a manera de símbolo de pureza, mientras que los zapatos implican intervención humana, artesanal y mecánica, considerado algo artificial; en tanto, el andar descalzo se une con lo natural, enlazado a su vez con lo primigenio universal. Lo mágico-religioso se alía con la idea de que estas condiciones rituales contactan con lo divino. Este relato rompe con la idea señalada por Le Breton, en relación a que “los pies no están investidos” de algo sagrado (1992: p.73). Tanto en el cristianismo en general, como en el pentecostalismo en particular, los pies están conferidos de sacralidad. No obstante, el calzado sí está investido de profanidad, mientras que los pies descalzos están ungidos de humildad, son la entrada a lo santo: es el vínculo entre lo terrenal y lo celeste, lo humano y lo divino. Pero esta sacralización del descalzo y la profanización del calzado eran otras formas de re-significar la pobreza, la cual no permitía el acceso a comprar o producir los zapatos.

Cierto día, mirando mi vida delante del Señor, me consideré indigno por la responsabilidad que tenía frente a la obra, y me dispuse a ayunar, poniendo mi cuerpo en sacrificio vivo por siete días... una de las

hermanas sienten de ayunar por la misma petición que yo tenía delante de Dios. Cumpliendo el ayuno prometido nos pusimos a orar en total nueve hermanos, con sinceros corazones para que Dios obrara como mejor le pareciera... toda la noche nos gozamos mucho con la presencia de la bendición divina. Al día siguiente permanecemos en ayuno nuevamente... (*Fuego Pentecostés* N°60, 1933: p.6)

La idea que subyace al ayuno es ‘hambre para hoy y pureza para mañana’. La dieta sagrada se hace una necesidad para la santificación del cuerpo del creyente pentecostal, pero es una exigencia imperiosa del líder: para los pentecostales comunes la abstinencia alimentaria es una elección; para el líder la continencia obligada es un deber. El mayor control de las necesidades somáticas significa mayor poder espiritual; el líder debe mostrar una mayor disciplina sobre el cuerpo.⁵ Es la “ascesis prescrita del ayuno. La trasgresión individual de la ascética del ayuno requiere de la muerte del trasgresor” (Weber, 1998: p.116), y en este caso la trasgresión implicaría la muerte del liderazgo.

Esta concepción dual del cuerpo y del alma “es lo que ha permitido al ser humano comprenderse a sí mismo en relación con interrogantes extramundanos referentes a contextos invisibles e inobservables, como el destino del ser humano y de las cosas” (Elias, 1990: p.133). El ayuno es un importante rito que “permite a muchos creyentes lograr establecer o mantener la comunicación con la divinidad; expresar la pertenencia a una comunidad espiritual y la aceptación de sus normas y desarrollar formas de gestión corporal y vital que contribuyan al control e imagen de la identidad personal del creyente” (Mena, 2007: p.80). Esto es lo que Foucault (1998) llamó un cuerpo bien disciplinado, que consiste no sólo en enseñar o imponer una serie de gestos y una actitud global del cuerpo, sino instruir en una condición general de eficacia, competitividad y rapidez.

Me refiero al más fiero y tenaz enemigo: me refiero a mi propia carne. Ella ha sido que en estos últimos tiempos me ha privado de grandes bendiciones. Y aún cuando desde el principio de mi camino cristiano, hasta el presente, jamás de haber mantenido y acariciado y espantos. (*Fuego Pentecostés* N° 92, 1936: p.11)

⁵ Aquí se hace presente un paralelo con lo que plantea Wacquant (2006) en relación con los boxeadores como artesanos de su cuerpo, pues en la medida que estos controlan su cuerpo, como por ejemplo, las necesidades sexuales, acceden a un estado superior, más allá de lo corpóreo. El dominio de las necesidades corporales encarna un mayor poder vital.

El pentecostal manifiesta tener tres enemigos: el diablo, el mundo y su cuerpo. El peor disidente es este último, porque se vive con él:⁶ el diablo se va por un tiempo y alguien se puede alejar del mundo; sin embargo se está condenado a vivir con el propio cuerpo. Somos y tenemos un cuerpo. Es un obstáculo del espíritu y del alma. Para el pensamiento pentecostal, el cuerpo era un envoltorio precario y fugaz; mientras que el espíritu merecía todo cuidado y atención por su sentido de eternidad. El cuerpo, era una cosa débil que se transformaba en un obstáculo para la comunión con Dios, por lo tanto, cada día merecía ser doblegado y sometido. El rechazo al cuerpo era tan alto que sólo merecía las atenciones básicas como alimentación y descanso; incluso la vestimenta tenía que ser lo más aplazada posible, para no caer en vanidad.⁷

¿Por qué este rechazo contra el cuerpo? Por un lado se valora porque es creación de Dios y por otro lado se lo repudia. Se rechaza el cuerpo, no tanto por ser débil ante las atracciones mundanas, sino porque está determinado por las necesidades fundamentales de las cuales se carece: alimento, vestimenta y ropa de cama. El cuerpo es un templo que debe ser puro y consagrado a Dios. Un templo que no merece ni necesita ser adornado externamente, sino ser embellecido internamente a través de las distintas abstenciones de las necesidades básicas. El sacrificio corporal es belleza para el alma.

Qué duda cabe, la religión pentecostal, por lo menos en esta época⁸ era ascética por obligación más que por elección. “El ascetismo se dirige con todas sus fuerzas contra una cosa; el disfrute natural de la existencia y de las alegrías que este ofrece” (Weber, 1998: 241). Pero esto que Weber llama racionalismo ascético, refiriéndose al protestantismo, nosotros, refiriéndonos al pentecostalismo, le llamamos ‘*pneuma* ascético’, que, a diferencia de aquel descrito por Weber -que significaba una negación del deleite de aquello que se tenía o era perfectamente alcanzable-, en el pentecostalismo esta ascesis *pneumatológica* significaba: cómo enseñar al espíritu a vivir de las necesidades insatisfechas fundamentales del cuerpo. No se trataba

⁶ Sennett, aludiendo a los comienzos del cristianismo en Roma, nos habla de esta lucha con el propio cuerpo y el dolor como convicción. Expone: “Orígenes lo llevó hasta el extremo. En un arrebato de éxtasis religioso, se castró con un cuchillo” (Sennett, 2003: p.141).

⁷ Este trato con el cuerpo también estaba presente en otras experiencias ascéticas como en los conventos de mujeres católicas. Al respecto Bechetel destaca: “los conventos de los siglos XVI al XIX, sin presentarlos como auténticas cárceles, las comidas no sólo eran pocas, frugales, sino que además están preparadas de cualquier manera. Las monjas alimentadas casi sin carne, sobre todo con verdura y fruta, encima tenían que ayunar regularmente, comiendo sólo algunas hojas de lechugas. Iban mal vestidas, sin o con muy poca ropa interior, envueltas en invierno y en verano con un único vestido de tela burda, gruesa y pesada que siempre tenían que coser y zurcir ellas mismas hasta el completo desgase” (Bechetel, 2001: p.246).

⁸ Entre 1920 y 1940.

de una negación al deleite de lo que se tenía, algo como “tener pero no disfrutar”, sino que en el pentecostalismo se trataba de “no tener por lo tanto no disfrutar”. Esto es: no desear lo que no se tiene, es seguir la máxima paulina: “aprender a vivir en la pobreza” (Fil, 4:12). En esto la ascesis pentecostal enseña a su gente a vivir en la escasez, en la miseria, en el hambre, en la desnudez: es decir, en las necesidades fundamentales del cuerpo. Esto es encontrarle un sentido al sinsentido. Entonces, lo que hicieron los pentecostales fue espiritualizar las necesidades del cuerpo, transformar en virtudes *pneumáticas* las necesidades del cuerpo.

El cuerpo-tugurio

El cuerpo en esta época, de la primera mitad del siglo XX, era el espacio de explotación (Marx, 2006; Baudrillard, 1993). Esta explotación no tenía que ver sólo con la explotación laboral, o la enajenación económica, sino también con la cadaverización de los cuerpos como consecuencia de la miseria y el hambre. El Estado oligárquico estaba en crisis a raíz de la desvalorización de los recursos mineros, y los principales afectados habían sido los pobres, tanto rurales como urbanos. Ante la ausencia del Estado, las organizaciones religiosas como el pentecostalismo, ayudaban en lo que podían a sus feligreses. La ayuda consistía en mitigar el hambre con los ágapes y también re-significar el hambre en el ayuno.

El Pastor José Osorio señala:

Yo conocí la Corporación (Pentecostal) Vitacura en 1933, cuando se organizó Vitacura. No perteneciendo a ella, Vitacura nos ayudó cuando mi familia estaba chica, estábamos en extrema pobreza, entonces Vitacura nos ayudó sin ningún interés, nos visitaban, juntaban alimentos y la hermana Julia, esposa del pastor Juan Dupuy González nos mandaba alimentos, ropa y dinero... uno puede estar sin camisa y sin zapatos, pero si tiene el poder de Dios uno está feliz porque teniendo a Cristo en el corazón uno lo tienen todo. (Palma 1988: pp.120, 122)

Ante la miseria y el hambre, las personas elaboran estrategias de sobrevivencias reales y simbólicas a través de la cooperación y la reciprocidad. Entre las estrategias simbólicas aparece el determinismo providencialista de los pentecostales, centrado en la conocida frase bíblica: “Jehová es mi Pastor y nada me faltará”. La comunidad pentecostal se presenta como mediadora de lo divino para satisfacer las necesidades básicas y espirituales. Pero las satisfacciones espirituales resultan

importantes porque ayudan a los misérrimos y hambrientos a encontrarle un significado al hambre y aun a secundarlo a lo espiritual. El hambre espiritual aparece como una necesidad fundamental mayor que los alimentos y las vestimentas. Así, se habla de ‘hambre carnal’ y ‘hambre espiritual’. El ‘hambre espiritual’ se satisface con el ayuno, oración y vigilia porque allí llega la presencia del Espíritu Santo. De otra manera el hambre se instala en el pensamiento y no hay nada que lo expulse, ni siquiera cuando se come. Cuando se está comiendo, se está pensando en la próxima comida, en la de mañana, en la de la semana y el mes. La apetencia es un demonio que se encarna en la mente y marca la vida y los cuerpos. El morir de hambre aquí no es un mero decir, es una ineluctable realidad.

Ante un contexto de hambre y de miseria hay que preparar a los hijos a que aprendan a sufrir, a tolerar la amargura y el hambre. Este dolor se debe marcar en los cuerpos, no sólo con las marcas de la miseria, sino también con el castigo.

El Pastor José Guerra, de la Iglesia Pentecostal de Chile, indica:

Mi madre en su pobreza, me llevaron a una casa... me pidieron dado..., le pidieron a mi madre que me dieran, yo era muy pequeño. Ayudaba a la casa donde estaba pero aquella madre, no había un día en la vida que no me pegara por lo bueno o por lo malo. Fue muy duro entre los siete y medio y los diez años y medio; tres años estuve allí y yo me sentía muy mal con ese castigo... yo quería irme con mi mamá pero ella decía que no podía llevarme porque no había qué comer en mi casa, no había en verdad porque había que mantener a mis hermanos chicos que eran todos indefensos todavía. Algunas veces teníamos que recoger y comer las cáscaras de papa que se botan, las recogíamos y las comíamos... después me fui de allí una señora le dijo a mi mamá que me lleve porque me encontró en el campo con mi camiseta hecha tira, parches por todas partes y le mostraba mi cuerpo por donde me pegaban las huascas, iba sangrando. (Palma 1988: pp.175, 177).

Otras estrategias que encontraron las madres pobres era dar a sus hijos a otras personas como ‘pequeña mano de obra’. Los niños y niñas debían trabajar desde muy pequeños para ganar sus alimentos. La comida para los niños no era un derecho básico, sino un bien por el que debían pagar. En esta sociedad de la miseria y de carencias, los niños debían aprender desde pequeños que vivir significaba sufrir, trabajar en malas condiciones y pasar hambre. Por ello, el ayuno no era sólo un rito religioso, sino también un rito para la vida.

El Pastor Arturo Palma, de la Misión Iglesia Pentecostal, señala:

Sucede que mi padre oraba se metía en la pieza, cerraba la puerta y con el pantalón arremangado se hincaba sobre una piedra áspera y la piedra que pesaba unos 20 kilos u otras veces se la ponía en la espalda y así oraba ratos enteros. (Palma 1988: pp.223- 224).

En una sociedad opresora, el castigo y la miseria como condiciones se proyectan a Dios. Ante padres castigadores se pensaba en un Dios castigador, un Dios que se complace en el sacrificio y el dolor de los cuerpos. El pobre explotado y oprimido sólo podía pensar en un Dios que se complacía en los ayunos, las vigiliass y la posición incomoda del cuerpo. Ante la experiencia de que nada es fácil en la vida, todo es castigo y obstáculo frente a la autoridad, consecuentemente, nada podía ser menos ante la autoridad divina. Por ello había que recurrir a las técnicas más dificultosas y disciplinarias para el cuerpo. Porque “el cuerpo es el primer y más natural instrumento del hombre” (Maus, 1996: p.391); por ello para acercarse a Dios había que hacerlo a través de técnicas corporales complejas. Así, en la medida en que se castiga el cuerpo, el espíritu podía ser liberado. Era una época de la *pneumacracia*.

Todas las instituciones preparaban, principalmente a los pobres, para la vida dura y sacrificada. Los padres entendían el amor asociado al castigo, y así surge como realidad el dicho que versa: ‘quien te ama te aporrea’. Los pastores entregaban mensajes de castigos y de vigilancias: ‘Dios envía a los malos al infierno’; o ‘Dios escarmienta’. Incluso a los niños se les educaba con el ojo vigilante de un Dios expectante en reprender: ‘Dios es amor pero fuego consumidor’. A Dios no hay que amarlo, sino temerlo. Las instituciones estatales buscaban a los pobres para castigarlos: domar y controlar sus cuerpos. Cuando se acabaron las guerras en la última década del siglo XIX, se crearon los servicios militares para los pobres (1901); luego se crearon leyes obligatorias de escolarización (1920); y los últimos bastiones de la oligarquía siguieron castigando a los pobres en los campos con la fusta. Todas estas instituciones eran patriarcales y por lo tanto se legitimaba el castigo: ‘la letra entra con sangre’. A los pobres se les educaba con dolor y castigos corporales. En términos foucaultianos, podemos ver que a través de una disciplina castigadora se buscó fabricar cierto tipo de individuos y saberes, aquí el estandarte es crear a sujetos útiles, mas el cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. El internamiento tiene, entonces, inicialmente un origen económico: se les crea para dar alivio a los necesitados, y al mismo tiempo, para generar mano de obra barata (Foucault, 1998).

El Pastor Arturo Palma, de la Misión Iglesia Pentecostal, señala:

Por ahí por el año 1930. Cuando niño vi las injusticias que había, que hacían los dueños de fundo, sobre todo alrededor de Curacautín, que castigaban a los inquilinos. Eran unas barras de fierro que tienen unos ganchos y una cadena, los patrones tienen una para cada hombre. Luego el patrón manda a buscar al hombre con el inquilino, lo traen y lo ponen ahí, le ponen unas abrazaderas con un candado y lo amarran de los pies. De ahí va el patrón con una huasca y los castiga como quiere y el hombre está indefenso porque está amarrado de los pies, lo castiga y si quiere lo apalea. Había unos tales Coulón, Molina, Pezoa que tenían fama de ser brutales con los campesinos, entonces yo todo eso lo fui sabiendo y no me gustaba esas cosas, siempre estuve en contra de eso. Mi padre vivió casi toda su vida de inquilino en los fundos, entonces él veía lo que los patrones hacían con los campesinos, siempre se discutía eso en la iglesia. Entonces él decía porqué había que votar por el candidato que podía favorecer al pueblo... a la gente pobre. (Palma 1988: p.236)

Para legitimar el castigo, a las personas se les pensaba con metáforas fáunicas y arbóreas. A los animales se les educa con la vara; a los árboles se les pone a su lado una vara para que crezcan derechos. En cambio, los predicadores pentecostales incentivaban a sus feligreses a rebelarse contra la violencia patronal que impedía a los creyentes asistir a los cultos o predicar el evangelio. En esta época la jornada laboral no conducía solamente al empobrecimiento de la fuerza humana de trabajo, producía, además, la extenuación y la muerte prematura de los trabajadores. El poder del amo provenía de la explotación de los cuerpos: castigos, hambre y vejación laboral (Marx, 1988; Baudrillard, 1993). En consecuencia, las relaciones de poder operan sobre una presa cercana como lo es un pobre; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias y exigen de él unos signos (Foucault, 1998).

Frente a esta explotación, el pentecostalismo fue una comunidad compensatoria en un doble sentido. Primero, los cultos pentecostales eran espacios extasiosos y saturnales como medio de redención y expiación sobre la presión somática. Los cultos eran tiempos y espacios de efervescencia social (Durkheim, 1992), es decir, una comunidad festiva. En segundo lugar, en esta sociedad del hambre fueron una casa-hogar donde se suministró la comida metafóricamente: la Biblia era el pan de Dios, en donde los pobres se auto-suministraron el pan y el vino cuando ellos

querían; los individuos podían acceder al ‘pan espiritual’ cuando ellos deseaban.⁹ El hambre se metaforiza como ‘hambre espiritual’ y ‘sed espiritual’ que podía ser satisfecho con oración, lectura bíblica y predicación. La forma de máxima satisfacción era la llenura del Espíritu Santo a través del éxtasis. De esta forma, los pentecostales le daban un uso específico a su cuerpo y a sus vidas; no sólo ejercían un control sobre su hambre personal y familiar, sino que además debían compartir el ‘pan espiritual’ y la ‘bebida espiritual’ con los demás hambrientos¹⁰. No obstante, en este contexto, los patronos intentaban quitarles aun estos simbolismos culinarios (el asistir a los cultos a ser alimentados espiritualmente) a precio de castigos como la expulsión del trabajo.

El Pastor José Guerra, de la Iglesia Pentecostal de Chile, recuerda:

Ahí había algunos hermanos que se portaban bien y se nos abrieron las puertas de trabajo ya que no éramos tan despreciados, porque ese tiempo, por ser evangélico nos cortaban del trabajo, sabía que íbamos al culto y nos cortaban, no había ninguna garantía como evangélico de permanecer en el trabajo. Los dueños de fundo nos “cortaban” a los evangélicos porque era como tener al diablo, o donde estábamos trabajando nos echaban los perros en el trabajo, sólo por ser evangélicos. (Palma 1988: p.181)

Porque el poder muchas veces no sólo aspira anquilosar y cadaverizar el cuerpo del campesino pobre, para que estos trabajen más allá de su extenuación, sino que además quieren matar su espíritu. Después de las reuniones cúllicas era como si las personas dijeran: “ahora estoy preparado para resistir la dureza y rudeza de la vida”. Por ello, algunos grupos pentecostales mantenían cultos todos los días, a veces hasta altas horas de la noche, y los fines de semana realizaban vigiliass completas. Los cultos tenían horas de comienzo, pero no de finalización; su men-

⁹ Sin embargo, así como los alimentos se necesitan cocinar y aprender el arte culinario básico, los pentecostales necesitaron aprender a leer, y para ello se crearon escuelas de alfabetización nocturna; y quienes se veían impedidos a aprender a leer por su vergüenza de ser adultos y estar junto a los jóvenes, aprendían estrategias nemotécnicas para retener la mayor cantidad de textos bíblicos, por ello incluso había pastores y predicadores analfabetos, pero que recitaban textos bíblicos de memoria.

¹⁰ Maduro (2007) refiriéndose al rol del pentecostalismo entre los inmigrantes señala: El cuerpo – incluso el cuerpo explotado, cansado, sudoroso, oloroso y modestamente vestido de inmigrantes a la vuelta de una larga y dura jornada de trabajo – ocupa reiteradamente en el culto pentecostal un lugar conspicuo y privilegiado, inusitado en otros ambientes socialmente ‘respetables’. El baile en el espíritu, la imposición de manos, el movimiento al ritmo de los coritos, el rapto y las convulsiones durante una imprevista posesión, son varias de las maneras como expresiones corporales de mujeres y hombres, ordinariamente equívocas en otro contexto, adquieren en el culto pentecostal una resignificación sagrada.

tada frase era: “hasta que el Espíritu quiera”. Sobre este orden de ideas se puede entender cómo personas que trabajaban todo el día, quisieran después ir a un culto, en vez de ir a descansar a sus casas o ir a una taberna; para los ojos de los demás, esto era fanatismo, cosa de locos. Para los pentecostales eran momentos de liberación; momentos en los que se exorcizaba el hambre y la sed de justicia. Ellos aprendieron con el rigor del ayuno, la vigilia y las caminatas: “que no sólo de pan vive el hombre”.

Ante tales cultos de éxtasis y exorcizantes, el único hambre que aumentaba era el ‘hambre de vida eterna’, querían vivir perpetuamente esos momentos edénicos, pero el cuerpo resultaba ser un obstáculo, una prisión del espíritu, una cárcel del alma, un instrumento que empujaba al mal y a la tentación, especialmente a los hombres. Mas, el cuerpo era también un templo del Espíritu Santo, que puede utilizar su entidad como instrumento: la boca para predicar el evangelio a los hambrientos; los ojos para ver la miseria de los necesitados a quienes predicar; los pies para llevar el evangelio; los brazos para sostener la Biblia; las rodillas para orar. En este mundo no había nada bueno que observar. La sociedad era suciedad. Sólo se estaba de paso, para ir a la ‘tierra prometida’ donde se ‘enjuagará toda lágrima’, donde los ángeles servirán a los redimidos, donde no habrá nunca más hambre, ni sed, ni sueño. La tierra prometida será el lugar donde los cuerpos serán gloriosos como los ángeles. Por ello, “los pobres eran bienaventurados porque de ellos era el reino de los cielos”. Mientras los predicadores pentecostales caminaban horas y días para ir a pregonar el evangelio a otras ciudades o países vecinos como Argentina, Perú o Bolivia, lo hacían cantando himnos y coros, que les recordaban la vida eterna y que las miserias de este mundo no eran nada en comparación con la dicha que les esperaba: cada alma predicada era dar de comer a un hambriento; y cada converso significaba enseñarle a alguien a cocinar sus propios alimentos espirituales para satisfacer su hambre y el de su familia.

Cuerpo-santuario

En el pentecostalismo chileno encontramos un énfasis en el control sobre el cuerpo, el que se enfatiza con la constante sospecha en los jóvenes y en las mujeres. “Las apariencias del cuerpo corporal responden a una escenificación del actor, relacionada con la manera de presentarse y de representarse. Implica la vestimenta, la manera de peinarse y de preparar la cara o de cuidar el cuerpo” (Le Bretón, 1992: p.81). Para los pentecostales, el cuerpo de los jóvenes y de las mujeres estaba

constantemente bajo control, sobre todo si eran mujeres jóvenes. Este control y vigilancia, disminuía cuando las jóvenes tenían más evidencias carismáticas: *glossolalia*, danza y profecía: esto implicaba que el carisma generaba el autocontrol; el *pneuma* controlaba el soma; el éxtasis *pneumático* conllevaba a la ascesis somática. Por ello “con el ascetismo pentecostal, el cuerpo será sometido a una regulación y control tendente a su superación y trascendencia como prueba de acreditación religiosa” (Mena, 2008: p.8).

El cuerpo joven: santuario de vanidad

Hay escasos trabajos en español sobre jóvenes pentecostales o evangélicos en América Latina (Vásquez, 2007; Mansilla y Llanos, 2010). Pero no sólo hay insuficientes trabajos que aborden la juventud pentecostal, sino que tampoco los hay sobre corporalidad juvenil. En este sentido, la primera mitad del siglo XX, fecha en la que enmarcamos este trabajo, es una época adulto-céntrica, donde el cuerpo modelo es el del adulto. No importa si los cuerpos son delgados o gordos, incluso la robustez implica belleza y salud. El cuerpo del adulto pentecostal era representativo de madurez y control, santidad y consagración.

Generalmente la juventud vive muy preocupada de su belleza exterior; quisiéramos ser lo mejor posible; y he oído con frecuencia que la cara es el reflejo del alma, pero he observado que no siempre guarda relación el rostro con los sentimientos íntimos. Las puras y sanas costumbres, un alma justa y delicada; un corazón recto y sensible son bellezas que renacen y se conservan nuevos perennemente. La juventud vuela llevándose todos nuestros encantos físicos que pudiéramos haber poseído y nos queda sólo el recuerdo. (*Fuego Pentecostés* N° 99, 1936: p.10)

La dualidad cuerpo/alma también trae la dualidad de la belleza exterior/interior: la una perecible y la otra inmarcesible. Bajo esta lógica, pareciera ser que la historia del carácter de los seres humanos no cambiara; en todas las épocas, siempre se les ha reclamado a los jóvenes su propensión por lo carnal, lo humano y lo corpóreo, todo ello considerado como vanidad. En realidad, son los jóvenes quienes más se preocupan del cuerpo, interés abandonado por la comunidad de adultos. Los jóvenes gustan endulzar la amargura de una vida comunitaria coercitiva. En estas comunidades “la vida tiene que estar hecha de amargura, de hiel. Hay que castigarse cotidianamente para domar el cuerpo, para reprimir los sentidos...hay

que escuchar y hablar lo menos posible. Con la vista, hay que mantener la mirada baja. El gusto hay que habituarlo a la mala comida, hay que añadirle los ayunos extraordinarios” (Bechestel 2001: p.250).

Los jóvenes rechazan esta minusvalidez somática y prefieren disfrutar de los sentidos del cuerpo. En cambio, los adultos metaforizan los sentidos del cuerpo para resaltar el espíritu, así recrean un cuerpo interno que tiene: oídos espirituales y ojos espirituales, o visión espiritual. Por otro lado, este cuerpo metaforizado también puede ser discapacitado, como la sordera espiritual o la ceguera espiritual, algo propio de las personas mundanas a las cuales los jóvenes se quieren parecer con sus preferencias somáticas.

No vale la pena por lo tanto, darle mayor importancia y preocuparse de cultivar una belleza tan ficticia, sino ocuparse en conquistar las virtudes del alma, que viven y nos hacen vivir eternamente. Con nuestra belleza exterior podemos impresionar bien o agradar a las gentes; con un alma hermosa podemos agradar a Dios y a las gentes. (*Fuego Pentecostés* N° 99, 1936: p.10)

Los humanos miran el cuerpo; Dios mira el alma. Por lo tanto, el cuidado debe ser dirigido por la mirada divina. Esta era una época en que el ‘cuerpo modelo’ era el cuerpo adulto: no existía la adolescencia; la juventud duraba pocos años. Un joven se transformaba en adulto cuando se casaba o formaba una familia. El joven se transformaba en el proveedor del hogar y la mujer en la madre de ‘los hijos que Dios daba’. Frente a esto, los adultos no se cansaban de repetir la volatilidad del cuerpo joven, cuya belleza y lozanía pronto desaparecería debido a la dureza de la vida y el rigor del trabajo. Los rostros de los hombres pronto serían espejo de la ‘ganancia del pan con el sudor de la frente’ y el cuerpo de la mujer testigo del dolor de las preñeces.

Esto implicaba obtener que los varones jóvenes se entusiasmaran en sus cuerpos saludables y lozanos; mas, en el momento en que ingresaran al mundo laboral, el espíritu fabril y patronal, aquel espíritu muchas veces mefistofélico, succionaría el vigor de los cuerpos masculinos, los que envejecerían en poco tiempo como producto de las malas condiciones laborales y la insuficiencia calórica de la alimentación para enfrentar la crudeza del trabajo. Por otra parte, el cuerpo femenino se deterioraría precozmente por la maternidad; serían cuerpos disminuidos en hierro y calcio producto de los abundantes embarazos y, eso, sumado a la falta de alimentación adecuada, al poco vestuario, el hacinamiento y nutrición escasa para bebés y niños. Por lo tanto, la recomendación implícita de no entusiasmarse con

los cuerpos jóvenes y lozanos era el prepararlos para la vida del dolor, el hambre y la explotación, complementado con el convivir con las enfermedades y los bajos promedios de vida en hombres y mujeres (que en el Chile de 1920 para los hombres era de 30 años y las mujeres de 32 años).

El cuerpo de la mujer: santuario del deseo

En cuanto a la visión sobre la mujer en el pentecostalismo, encontramos dos posiciones: la mujer bajo el poder patriarcal y marianista, en donde la religión pentecostal refuerza el rol tradicional de las mujeres, a través de las prácticas y de las representaciones que son compartidas en la comunidad (Hurtado, 1993; Ibáñez, 2003; Montecino, 2002; Schirová, 2002) así como de una visión, si no liberadora al menos mejorada de la mujer en relación con otras prácticas sociales (Slootweng, 1989; Martín, 1991; Mendoza, 2002; Garma, 2004; Maduro, 2007; Juárez, 2007; Andrade, 2008; Orellana, 2010). Sin embargo, estos trabajos no abordan el cuerpo femenino en la religión; aún más, no existen trabajos sobre las mujeres en el pentecostalismo durante la primera mitad del siglo XX, al menos en Chile. Nos referimos a una época en la que todas las instituciones resaltaban los roles domésticos y materno-virginales de la mujer.

Las diferencias sociales entre varones y mujeres se hacen patentes cuando analizamos sociológicamente la producción y utilización del cuerpo. Para los varones el cuerpo es “potencial de acción”, cuerpo para sí mismo, orientado hacia el exterior, la mujer “vive su cuerpo en función de los demás”; para el varón (función tradicional de seducción), para los hijos (función biológica de la maternidad). En definitiva, con un cierto carácter de “bien social” (Buñuel, 1995: p.100).

La Biblia ruega a presentar nuestros cuerpos un sacrificio vivo, santo, agradable al Señor. Las revistas de moda ruegan a las mujeres y jóvenes a presentar sus cuerpos más o menos al mundo. Un cuerpo presentando al mundo no puede ser agradable a Dios. Dios no puede participar ninguna cosa con el mundo. (*Fuego Pentecostés* N° 12, 1928: p.12)

El cuerpo femenino es visto en sí mismo como un campo de batalla cosmológico del bien y del mal; del placer y la austeridad. El cuerpo de la mujer se torna peligroso para una comunidad que lucha por la virtud. El cuerpo femenino necesita de mayor sacrificio no sólo para ella o para Dios, sino que también para bien del

hombre. El cuerpo de la mujer se debe doblegar, esconder y tapar para disminuir las pasiones masculinas.

Una manera de vestir que presenta el cuerpo al mundo es un vestuario mundano un cuerpo que se viste un vestuario mundano es un cuerpo mundano ¿? Un cuerpo mundano no puede ser aceptado por Dios, ni ser transformado por Cristo, ni vestir el vestido de boda que Cristo dará al cuerpo transformado... (Fuego Pentecostés N° 12, 1928: p.12)

Los cuerpos femeninos necesitan de mayor tiempo dedicado a las ritualidades: más tiempo de oración, ayuno, vigilia y predicación.¹¹ La belleza femenina debe afearse para el bienestar de la comunidad. Siendo la comunidad pentecostal de la época que revisamos, una que pasa mucho tiempo reunida, para evitar los contactos eróticos no sólo hay que negarlos, sino también impedirlos. La frase que se desprendería de aquí es que: ‘Dios ama a las mujeres afeadas’ ya que ‘la única belleza que le interesa a Dios es la espiritual’.

Los pentecostales tienen como doctrina fundamental el matrimonio, la monogamia y la sexualidad intramarital. Ante un comunitarismo excesivo y cercano de piel por medio de abrazos, besos y toques constantes, con la oración y la imposición de manos, los hombres debían evitar el encendido de su eroticidad masculina, regulada y autorregulada por la comunidad y exacerbada por la hiper eroticidad del machismo de la época. Además, siempre son las mujeres las que más asisten a los templos; son mujeres populares donde existe la idea de que la cantidad de niños la delibera Dios; por ello, en los templos no sólo abundan las

¹¹ Para Tarducci esta sería una posición propia de fundamentalismos religiosos, al respecto señala: El fundamentalismo exagera las cualidades de la sexualidad femenina, que de por sí poseen la mayoría de las religiones establecidas: tiende a ser vista como dificultando la perfección espiritual masculina, como polucionante, responsable del embrujo hacia los hombres, culpable de la pérdida de la razón, del autorrespeto y así, pasible de llevar a la ruina de la familia y al desmoronamiento de la nación (Tarducci 1999: p.196). Por otro lado, Maduro (2007) expone que: Uno de los prejuicios más difundidos sobre las iglesias pentecostales latinas entre observadores externos de clase media, es la que atañe a su carácter patriarcal, anti-feminista. A través de esta investigación la conclusión provisional a la que llegamos es que, en la práctica, ese carácter no parece ser mayor que en la sociedad en general o que en las iglesias oficiales (con la excepción de algunas iglesias “liberales” blancas de clase media, abiertas al liderazgo femenino, generalmente restringido a mujeres blancas profesionales). Para las trabajadoras inmigrantes –y/o de grupos social, económica, educacional o étnicamente subalternos– las iglesias pentecostales latinas tienden, en cambio, a ser a menudo menos patriarcales o ‘anti-feministas’ que el resto de las instituciones existentes en la sociedad estadounidense. Incluso, cuando sus maridos no son miembros regulares de las mismas, estas iglesias tienden a brindar un apoyo mucho más sólido a mujeres abusadas por sus maridos, que el que éstas encontrarían en situaciones parecidas en iglesias más “oficiales” o “establecidas”.

mujeres adultas, sino también una mayor cantidad de señoritas que de jóvenes varones. Por esta razón se daba una constante vigilancia a la mujer: en la medida en que los hombres supervisan a las mujeres se vigilan a sí mismos; en la medida que los hombres controlan a las mujeres, ellos se controlan a sí mismos.

“Las mujeres cristianas tendrán que escoger entre Cristo y el mundo. Si eligen de agradar al mundo no pueden agradar a Cristo, y si eligen agradar a Cristo no pueden agradar al mundo...” (*Fuego Pentecostés* N° 12, 1928: p.12). El cuerpo es un recurso importante de la identidad (Turner, 1984; Le Breton, 1992; Goffman, 2004; Giddens, 1995). Aquí se confrontan dos identidades: la identidad de una ‘mujer de Cristo’ y una ‘mujer del mundo’. ¿Cómo se diferencian ambas? Por el trato del cuerpo en la forma de vestir y los movimientos mesurados del cuerpo al caminar. En este sentido, la forma de conocer la identidad *pneumática* es a través del cuerpo. Simmel distingue que “una característica asignada a las mujeres es la coquetería, en donde a través de distintos recursos ésta busca agradar y seducir” (2002: p.139). Según esta lógica, esta característica sería aceptada y llevada a cabo por las ‘mujeres mundanas’, pues la mujer de Cristo es casta y respetuosa.

La palabra de Dios nos enseña que es abominable que el hombre se vista de mujer y la mujer se vista de hombre, esta enseñanza es de Moisés, y el gran apóstol Pablo, dice “que es vergonzoso a la mujer cortarse el cabello o raparse; y dice la naturaleza misma, ¿no os enseña que el varón le es deshonoroso dejarse crecer el cabello?... (*Fuego Pentecostés* N° 12, 1928: p.12)

La identidad religiosa debe enfatizar además la diferencia en los géneros: ‘la mujer de Dios’ y ‘el hombre de Dios’. Las mujeres usan falda, cabello largo y no usan bisutería; los hombres llevan el cabello corto y pantalones. Cualquier traspaso de linderos es concebido como lamentable. La transgresión de estas normas significa ‘ser mundano’ o ‘inverso’. Las ‘mujeres de Dios’ o ‘mujeres pentecostales’ son distintivas en las calles y en cualquier lugar por su forma de vestir. El cuerpo desnudo sólo es permitido al interior del hogar, en la intimidad del matrimonio para el caso de hombres y mujeres. En palabras de Foucault, el cuerpo de la mujer “está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos, alimentos o valores, hábitos alimentarios y leyes morales...” (1992: p.19).

De esta manera, existe una discrepancia genérica en el conocimiento y uso del propio cuerpo. El cuerpo es, por excelencia, lugar de cultura, de socialización, con normas distintas para cada uno de los géneros. Como señala Bruñel: “las

normas que se refieren al cuerpo de las mujeres son más estrictas y móviles que las referidas al cuerpo de los hombres, precisamente por su definición cultural de cuerpo/objeto o cuerpo deseado. El cuerpo de las mujeres debe ser bello y al mismo tiempo fértil” (1995: p.106). Pero esta belleza y fertilidad se resaltan en el pentecostalismo únicamente al interior del matrimonio.

Dado lo expuesto, surge la pregunta de ¿por qué las mujeres pentecostales aceptaban el control y la vigilancia sobre su cuerpo? Alguien quizás podría decir que las mujeres no tenían otra opción ni posibilidad de resistencia. Sin embargo, a pesar de que no todas las mujeres que se convertían eran pobres, ellas aceptaban vincularse a una comunidad tan restrictiva hacia su género, porque la comunidad pentecostal también tenía una alta exigencia hacia los hombres: a) les Exigía la domesticación y feminización de la masculinidad integrándose como cabeza del hogar, legitimado por Dios en la Biblia y enfatizado por la comunidad, esto significaba: dejar el alcohol y entregar el dinero ganado en su trabajo a su familia y no perder el trabajo por culpa de su embriaguez; b) dejar de ser violento con su esposa e hijos, y ser un modelo para sus descendientes varones, que en ese tiempo eran bastante numerosos; además, ser un hombre hacendoso y presencial. Ante estos beneficios para su familia, la mujer aceptaba y enseñaba a otras mujeres el sometimiento a su esposo, pues, a largo plazo, significaba beneficios para su familia, ya que una de las pocas instituciones que lograba hacer algo concreto con los hombres populares era el pentecostalismo.

El cuerpo como símbolo

A pesar de que, durante mucho tiempo, en el pentecostalismo el cuerpo fue un epifenómeno de la mente o del espíritu, el lenguaje cotidiano, sin embargo, sobreabundó en referencias somáticas. En el cristianismo apostólico, de fuerte influencia griega, la Iglesia es concebida como el ‘cuerpo de Cristo’ en el cual cada creyente es un miembro que encuentra su sentido de participación, función y dignificación al interior de la comunidad de cristianos. Posteriormente, las tradiciones cristianas siguieron considerando a la Iglesia como un cuerpo: en el catolicismo en ‘cuerpo de madre’ y el protestantismo, y en el pentecostalismo en general, la Iglesia es concebida como ‘cuerpo de novia’.

Concebir la Iglesia como un cuerpo es una visión organicista. Desde una visión política esto puede ser visto como conservador del estatus quo, no obstante, para los marginados, explotados y oprimidos del capitalismo salvaje y de la decadente oligarquía, los pobres encontraban un lugar importante en las comunidades pen-

tecostales. Cuando se convertían, enfatizaban que Dios los situaba en el cuerpo, y era deber del converso buscar ese lugar asignado según sus habilidades y talentos.

Para esta concepción, la Iglesia es un sistema interdependiente de las partes hacia el todo; ambos están compuestos de unidades que son células o individuos. El cuerpo es afectado por sus partes, el miembro afecta al cuerpo; el sufrimiento de uno afecta la alegría de los otros. En una concepción corpórea de la comunidad no hay absolutos: nadie sufre completamente y nadie es feliz totalmente. Siempre hay alguien por quien sufrir, llorar o reír. Así “el cuerpo metaforiza lo social, y lo social metaforiza el cuerpo” (Le Breton, 1992: p.73).

En esta noción somática del pentecostalismo, Cristo es la cabeza de la Iglesia mística y universal; el pastor era la cabeza de la iglesia local; y el hombre era la cabeza del hogar. Los predicadores, evangelistas y maestros, eran las bocas en tanto medios de comunicación del evangelio. Las Dorcas¹² era más bien las manos y las piernas del cuerpo; las manos, porque eran las principales colaboradoras en el templo; las piernas, porque eran las que tenían la responsabilidad de la oración y la intercesión por las almas nuevas. El pecado era representado como la enfermedad del cuerpo. La centralidad de la vida también ha sido representada por los miembros del cuerpo. El corazón es el centro de la vida; de ahí que la frase más conocida del testimonio pentecostal sea: ‘entregar el corazón a Cristo’. Los ojos, los oídos y la boca también adquieren mucha importancia en la religiosidad pentecostal.

En la herencia cultural judeo-cristiana desarrollada tanto por católicos, protestantes y pentecostales: “Dios está a la derecha del pobre”; “al ofrendar, la izquierda no debe saber lo que hace la derecha”; “en el fin de los tiempos los justos serán puestos a la derecha y los injustos a la izquierda”; “Jesús está sentado a la derecha de Dios Padre”; “no hay que irse a la izquierda ni a la derecha”, etc. Así, la derecha está asociada a la Divina Providencia, la discreción, la justicia y el poder. Mientras que la izquierda se vincula a lo siniestro, oscuro, tenebroso y anormal. Algo que ya había observado Hertz (1979) a comienzo del siglo XX, quien decía que las condiciones fisiológicas eran secundarias frente a las representaciones culturales asociadas a la izquierda y derecha. Se podría considerar como una característica universal el hecho de relacionar la derecha con lo trascendental, la rectitud y el valor; mientras que la izquierda se asocia a la torpeza, lo inmanente y la tradición.

¹² Para conocer el significado, rol e importancia de las Dorcas en el pentecostalismo chileno ver el trabajo de Andrade (2008).

Conclusión

Las representaciones sociales sobre el cuerpo en el pentecostalismo chileno de la primera mitad del siglo XX, lindan entre la aparente ambigüedad y la contradicción, pero se complementan. Por un lado, está la visión residencial y la visión simbólica; por otro, la eficacia social que tienen tales representaciones que se constituyeron, como diría Mauss (1996), en 'técnicas del cuerpo'.

En cuanto a la representación residencial y simbólica del cuerpo, se continúa en la visión tradicional del ascetismo al someter el cuerpo a un trato duro, abadiado, anacóretico y monástico. Implicaba una concepción *somofóbica*, el cuerpo debía reflejar el carácter austero, virtuoso y sobrio del alma, y se abstenía de todo lo que implicaba placer corporal por inducir al pecado. Por ello, aspectos como la risa y lo festivo pertenecían al mundo profano y secular, y lo único más espiritualizante y santificante para el alma era lo lánguido y extenuante.

El cuerpo es por un lado un templo en donde habita la divinidad y él debe reflejar lo místico, insondable y esotérico. Por otro lado, los cuerpos más sagrados eran los de las mujeres y los jóvenes, sobre los cuales había que ejercer una fuerte disciplina y vigilancia. Al mismo tiempo, se enfatizaba una marcada autovigilancia. En general, el cuerpo es fuertemente regulado y distinguido, porque es visto como un espacio de luchas cósmicas entre el bien y el mal; además, es el espacio sagrado por antonomasia, donde se materializa la identidad religiosa. Así pues, este cuerpo es moldeado por la organización social y cultural de la pertenencia social y de la posición dentro del orden social de la Iglesia: hombre o mujer; joven o adulto; laico o líder. Y, dada la relevancia de la corporalidad, en los discursos pentecostales se simbolizan, tanto sus necesidades como sus funciones en símbolos *pneumáticos* y eclesio-comunitarios.

Por otra parte, dichas representaciones eran eficaces social y simbólicamente, porque se transformaron en técnicas corporales. Estas técnicas sirvieron para evitar una preocupación excesiva por la alimentación y la vestimenta, y así descentrar la atención de aquellos indispensables ausentes en una época de hambre y escasez. Las técnicas disciplinarias como el ayuno, las vigiliadas, la oración arrodillada, eran una pedagogía del látigo, que implicaba una enseñanza para la vida dura, hambrienta y explotada que vivían los hombres en los orcos fabriles y hacendales, y las mujeres, abismadas en el imperio de los embarazos y natalidades abundantes que dejaban en sus cuerpos marcas indelebles como la caída de la dentadura y problemas óseos. Así, tanto hombres como mujeres eran educados para soportar y llevar la cruz de la miseria, los que dejaban huellas ineluctables en el tiempo.

Referencias bibliográficas

- Algranti, J. (2008). De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino. *Religião & Sociedade*, Vol. 28, N° 2, 179-209.
- Andrade, R. (2008). Manos que sanan. Experiencia de salud en mujeres pentecostales chilenas. *Cultura y Religión*, Vol. 2, N° 3. Disponible en www.revistaculturayreligion.cl [abril, 2010].
- Baudrillard, J. (1993). *El intercambio simbólico de la muerte*. Caracas: Monte Ávila Latinoamérica.
- Bechestel, G. (2001). *La cuatro mujeres de Dios: la puta, la bruja, la santa y la tonta*. Barcelona: Ediciones B.C.A.
- Borrillo, D. (1994). Estatuto y representación del cuerpo humano en el sistema jurídico. *Revista Española de Investigación Sociológica (REIS)*, N° 68, 211-222. Monografía sobre la perspectiva de la Sociología del Cuerpo.
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal.
- Buñuel, A. (1995). La construcción social del cuerpo de la mujer en el deporte. *Revista Española de Investigación Sociológica*, N° 68, 97-117.
- Carozzi, M. (2002). Cuerpo y conversión: explorando el lugar de los movimientos corporales estructurados y no habituales en las transformaciones de la identidad. Disponible en http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/maria_julia_carozzi.htm [febrero, 2009].
- Corbin, A.; Courtine, J.; Vigarello, G. (2007). *Historia del cuerpo*. Tomos I y II. Madrid: Taurus.
- De la Torre, R. (2008). La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Año 10, N° 10, 49-72.
- Duch, L. (2005). *Antropología de la vida cotidiana. Escenarios de la corporeidad*. Madrid: Trotta.
- Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal.
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- (1998). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México D.F.: Siglo XXI.
- García, C. (1974). *El monacato primitivo. Hombres, hechos, costumbres, instituciones*. Tomo I. Madrid: Editorial Católica.
- Garma, C. (2004). *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México D.F.: UAM y Plaza Valdés Editores.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Goffman, I. (2004). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Góngora, A.; Sagrado, R. (dirs.) (2010). *Fragments para una historia del cuerpo en Chile*. Santiago: Taurus.
- Hertz, R. (1979). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.
- Hurtado, J. (1993). Mujer pentecostal y vida cotidiana. En *Huellas, Seminario Mujer y Antropología*. Cedem, Santiago.
- Ibáñez, F. (2003). *Dios, la cabeza del hombre; el hombre, la cabeza de la mujer. Una aproximación a las relaciones de género en la Iglesia Evangélica Pentecostal*. Tesis (Lic.) Sociología, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.
- Juárez, E. (2007). Las hijas de Eva. De la normatividad a la trasgresión. En *Más allá del Espíritu, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, 149-183. México D.F.: Editorial Ciesas/Colegio de Michoacán.
- Lalive, C. (1968). *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago: Pacífico.
- Le Breton, D. (1992). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Maduro, O. (2007). Notas sobre pentecostalismo y poder entre inmigrantes latinoamericanos en la ciudad de Newark (New Jersey, E.U.A.). *Horizonte Antropológico*, Vol. 13, Nº 27, 13-35 (online) [febrero, 2011].
- Mansilla, M. (2006). Del valle de lágrimas al valle de Jauja: las promesas redentoras del neopentecostalismo en el más acá. *Polis*, Nº 14, 333-361.
- (2008). Pentecostalismo y Ciencias Sociales. Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968-2008). *Cultura y Religión*, Vol. 2, Nº 2. Disponible en www.revistaculturayreligion.cl [febrero, 2010].
- (2009). *La Cruz y La esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.
- Mansilla, M. y Llanos, L. (2010). La Generación P: Las representaciones de los jóvenes en el pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX. *Última Década*, Vol. 18, Nº 33, 169-200.
- Martín, D. (1991). Otro tipo de revolución cultural: el protestantismo radical en América Latina. *Revista de Estudios Públicos*, Nº 44, 39-62.
- Marx, C. (1844). Propiedad privada y trabajo. Economía política como producto del movimiento de la propiedad privada. En *Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844*. Tercer Manuscrito. Disponible en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man3.htm#3-1> [mayo, 2010].
- Marx, C. (2006). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mauss, M. (1996) [1934]. Las técnicas del cuerpo. En *Incorporaciones*, 385- 407. Madrid: Cátedra.

- Mena, I. (2007). La fe en el cuerpo. La construcción biocorporal en el pentecostalismo gitano. *Revista de Antropología Experimental*, N° 7, 71-91.
- _____. (2008). El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo. *Athenea* N° 13. 1-26.
- Mendoza, R. (2002). Pentecostalismo popular en Akil, Yucatán. *Revista Mexicana del Caribe*, Año/Vol. VII, N° 014, 105- 144.
- Montecino, S. (2002). Nuevas feminidades y masculinidades en el mundo evangélico en la Pintana. *Revista de Estudios Públicos*, N° 87, 73-103.
- Montecino, S.; Castro, R.; De la Parra, M. A., comps. (2003). *Mujeres, espejos y fragmentos. Antropología del género y salud en el Chile del siglo XXI*. Santiago: Aconcagua.
- Morris, D. (2005). *La mujer desnuda. Un estudio del cuerpo femenino*. Barcelona: Planeta.
- Moulian, R. (2009). Somatosemiosis e identidad carismática pentecostal. *Cultura y Religión*, Vol. 3, N° 2, 188-198.
- Orellana, Z. (2010). *Mujeres pentecostales: construcción del género a través de la experiencia religiosa*. Concepción, Chile: Aire Libro.
- Palma, I. (1988). *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*. Santiago: Amerindia.
- Schirová, K. (2002). Sobre las causas de la proliferación protestante en Latinoamérica en las últimas dos décadas del siglo XX. En D. E. Calderón, E. Fernández Couceiro y F. Córdoba Rodríguez (eds.), *El hispanismo en la República Checa IV*, 1-32. Praga: Univerzita Karlova. Disponible en http://www.premioibam.cz/documentos/7maedicion/1erPremioVII_KlaraSchirova.pdf [noviembre, 2011]
- Sennett, R. (2003). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- Simmel, G. (2002). *Sobre la aventura. Ensayos de estética*. Barcelona: Península.
- Slootweg, H. (1989). *Mujeres pentecostales en Chile: un caso en Iquique*. Iquique, Chile: TER..
- Tarducci, M. (1999). Fundamentalismo y relaciones de género: “aires de familia” más allá de la diversidad. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Año 1, N° 1, 189-211.
- Toro, J. 1996. *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, cultura y sociedad*. Editorial Ariel. Barcelona, España.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Weber, M. (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Ediciones Istmo.