

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2017-2019

Tesis para obtener el título de maestría de investigación en Antropología

Cuerpo, éxtasis e invención cultural en iglesias pentecostales de Quito

Newell Abiud Fonseca Ariza

Asesor: Michael Uzendoski
Lectores: Ana Lúcia Ferraz y David Cortés

Quito, abril 2021

A mis padres, a mis hermanos, y a los y las que vivimos sabiendo que somos hermanos y
hermanas.

Más allá de lo imaginado existe aún realidad por imaginar.

Y el cuerpo es el lugar para imaginar en lo imaginable.

Tabla de contenidos

| | |
|---|-----------|
| Resumen | VIII |
| Agradecimientos..... | IX |
| Introducción..... | 1 |
| Capítulo 1..... | 15 |
| Experiencia extática corpórea en el pentecostalismo | 15 |
| 1. Criterios fenomenológicos elementales para el estudio de la experiencia extática pentecostal | 17 |
| 2. Criterios antropológicos elementales para el estudio de la experiencia extática pentecostal | 19 |
| 3. Alcances de la investigación de la experiencia extática pentecostal | 21 |
| 4. Ejes teóricos para el estudio de la experiencia extática pentecostal | 23 |
| 4.1. Antropología del pentecostalismo latinoamericano y de sus experiencias rituales corpóreas..... | 23 |
| 4.2. El cuerpo como agente y lugar para la cultura en la ritualidad religiosa | 26 |
| 4.3. Cuerpo y cultura en invención: nuevas experiencias, sentidos y significados..... | 29 |
| 5. Conclusión del capítulo..... | 32 |
| Capítulo 2..... | 33 |
| Pentecostalismo, cuerpo y modernidad: una ubicación contextual más allá de la historia | 33 |
| 1. Pasado e historia en el pentecostalismo desde el principio pentecostal..... | 35 |
| 2. Pentecostalismo y su temporalidad encorporada | 40 |
| 2.1. De la historia y los orígenes a la temporalidad encorporada del creyente pentecostal..... | 42 |
| 2.2. La temporalidad encorporada en la vida de una comunidad ¿postidentitaria? | 47 |
| 3. Pentecostalismo como modernidad paralela desde la teoría antropológica del postdesarrollo..... | 53 |
| 4. Conclusión del capítulo..... | 61 |
| Capítulo 3..... | 63 |
| Experiencia corpórea extática pentecostal en una antropología-etnografía participante | 63 |
| 1. Consideraciones conceptuales y metodológicas para una antropología-etnografía de la experiencia extática pentecostal | 64 |

| | |
|--|------------|
| 2. Desde una cultura dinámica y relativa | 66 |
| 3. Sentir a Dios en el paradigma metodológico del <i>embodiment</i> | 70 |
| 4. Experiencia extática y bautismo en el Espíritu Santo: afecto, expresión y narración ... | 79 |
| 4.1. Hablar en lenguas: ¿una experiencia extática superlativa? | 86 |
| 4.2. Experiencia extática y sensorialidad comunitaria | 90 |
| 5. Es el gozo del Señor aunque no sé qué es..... | 91 |
| 6. Conclusión del capítulo..... | 100 |
| Capítulo 4..... | 103 |
| Cuerpo e invención cultural en el pentecostalismo: reconfigurando el símbolo Dios.... | 103 |
| 1. Dios en el convencionalismo cultural del cristianismo occidental | 104 |
| 2. Dios: entre una invención convencional y diferencial | 107 |
| 3. Éxtasis corpóreo pentecostal e invención cultural de Dios..... | 111 |
| 3.1. El sentir a Dios | 112 |
| 3.2. El sentido de sentir a Dios..... | 119 |
| 3.3. Significados en una invención diferencial de Dios | 126 |
| 4. Conclusión del capítulo..... | 129 |
| Conclusiones | 131 |
| Lista de referencias..... | 134 |

Ilustraciones

Tablas

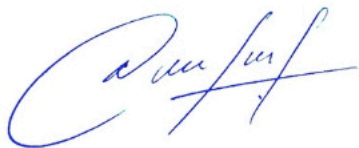
| | |
|---|----|
| Tabla 1.1 Entrevistas del trabajo de campo..... | 11 |
| Tabla 1.2 Diálogos espontáneos en el trabajo de campo..... | 12 |
| Tabla 1.3 Entrevistas semiestructuradas del trabajo de campo..... | 13 |
| Tabla 1.4 Encuestas no estructuradas de trabajo de campo..... | 14 |

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Newell Abiud Fonseca Ariza, autor de la tesis titulada “Cuerpo, éxtasis e invención cultural en iglesias pentecostales de Quito” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, abril 2021.



Newell Abiud Fonseca Ariza

Resumen

Esta investigación busca responder a la pregunta: ¿Cómo el cuerpo es lugar y agente constructor e inventor de cultura en la experiencia pentecostal extática, principalmente el bautismo en el Espíritu Santo, y cómo en y desde el cuerpo se configuran nuevos significados de la noción de lo divino y su relación con el creyente?

Mi argumento estipula que el cuerpo es lugar y agente para la invención de cultura en la experiencia extática pentecostal, como el bautismo en el Espíritu Santo. En esta experiencia, que es un modo somático de atención, el creyente percibe afectivamente lo divino y va constituyendo una serie de nuevos significados sobre la divinidad y su relación con el creyente, implicando la generación de nuevas configuraciones culturales y subjetivas desde el cuerpo, es decir inventando cultura.

El objetivo general es: documentar antro-po-etnográficamente e interpretar al cuerpo como agente y lugar de configuración de nuevos significados de la relación creyente-dios en la experiencia extática pentecostal, especialmente el bautismo en el Espíritu Santo, en iglesias pentecostales de Quito.

Luego de participar en la ritualidad de la Iglesia Capilla del Valle y de la IEAN Jesús de Sangolquí reconocí que en la experiencia corpórea extática, sobre todos del bautismo en el Espíritu Santo, se manifiestan disrupciones al *continuum* cultural del cristianismo dominante. Particularmente en su concepción de lo divino, que es el símbolo principal de la religiosidad. Los pentecostales han redimensionado al cuerpo en su experiencia religiosa, lo cual les ha permitido establecerlo como sustrato para la cultura, la cual debe entenderse desde su indeterminación. Entonces, el cuerpo que siente también puede resignificar lo simbólicamente establecido, no solo para la construcción de otro símbolo convencional, sino también para transgredir lo simbólicamente convencional, desde un modo de significación más bien diferencial y singularizante.

Entonces el “Dios de los pentecostales” guardará distancias con el Dios del cristianismo occidental dominante, registrado en los manuales teológicos, porque será un Dios concebido desde el sentir subjetivo, sentido como afecto, y significado como algo indeterminado.

Agradecimientos

A esa realidad que han llamado Dios, tan indefinida e indeterminada, que no saberla ha sido la mejor forma de sentirla en el aquí y ahora alentando mis búsquedas de sentido.

A mis acompañantes cercanos en la caminata de la vida, Juan e Ilda, inquebrantables, Juan y Melvi, hermanos, Jessica, Fernando, Leonardo, Renato, Noemí, Lizzet, Gabriel, Valentina y la lista interminable de los que reciben la designación de familia, pero ustedes y yo sabemos que una designación no agota nuestros vínculos.

A quienes he llamado hermanos y hermanas, no solo porque tenemos la misma creencia, sino porque nos hemos atrevido a transgredir las imaginaciones de una sociedad que intenta determinar los límites de los lazos filiales: Capilla del Valle, mi iglesia e IEAN Jesús de Sangolquí, comunidad vivificante.

A mis maestros y maestras de FLACSO, porque compartieron un poco de sí mismos para motivarme a romper la tiranía de los absolutismos en una realidad que siempre tendrá algo más por revelar. Especialmente al profesor Michael Uzendoski, asesor en mi investigación y , y a la profesora Mercedes Prieto, inspiradora.

A las instituciones y personas que apoyaron mi tránsito en esta aventura académica, su generosidad me permitió dar un paso más, y no cualquier paso, en mi incursión en el terreno de la antropología. Gracias Dr. David Ramírez, Dr. Ángel Marcial y Ob. Víctor Pagán.

A mis compañeros y compañeras en FLACSO, fuente inagotable para el aprendizaje.

A los amigos y amigas que estuvieron caminando conmigo en este último tiempo, son muchos, pero nombraré a cinco que hicieron o dijeron algo que fue significativo para realizar esta investigación: chino, Joni, Yade, Do y Luis Alfredo.

Al Seminario Sudamericano Semisud, por ser el lugar que me permite desplegar mis aserciones, dilemas y conjeturas. Gracias a cada persona con la que allí conviví diariamente.

A los y las que todos los días buscan en Dios un camino para una vida más justa. Han sido la razón de mi trabajo.

Introducción

La presente investigación busca descubrir con la y describir la experiencia corpórea como proceso de resignificación constante de la cultura, entendiendo que el cuerpo es lugar para el *habitus* enunciado por Pierre Bourdieu, según el paradigma metodológico de Thomas Csordas (1994) denominado *embodiment*. Por tanto, la cultura no se define en estructuras o en símbolos; sino más bien como un proceso dinámico. El reconocimiento de la experiencia corpórea como sustrato de la cultura requiere considerar al cuerpo como ser-del-mundo¹ (Merleau-Ponty 1993) o fenómeno-de-mundo (Richir 1991), que atiende y percibe lo dado en el mundo en una instancia preobjetiva desde donde se va fundando la alteridad/otredad, es decir el Yo/Otro.

Para esto, entiendo que el cuerpo no sólo está en el mundo, sino que es del-mundo porque forma una unidad objetiva con él. El cuerpo no yace en el mundo; sino que es el ser humano que está siendo en el mundo, aún más que eso, está siendo-del-mundo. Por eso la experiencia corpórea no puede ser estudiada desde el “hábito de buscar la verdad en el nivel de los conceptos incorpóreos y los dichos descontextualizados” (Jackson 2010, 82), porque el cuerpo implica existencia y la existencia, práctica. Entonces “el cuerpo es la aproximación más cercana al universo que permanece más allá de la cognición y las palabras” (Jackson 2010, 82). Consiguientemente, estudio al éxtasis pentecostal como experiencia corpórea de-mundo, mediante la aproximación antropológica-etnográfica de las manifestaciones corporales del sentir a Dios, privilegiando la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo.

La religiosidad pentecostal, como sustrato contextual donde se viven las experiencias extáticas, se presenta como forma de vida paralela a la modernidad porque responde a una matriz lógica que ha ido constituyendo una ontología con entendimientos distintos del cuerpo. En ella, las experiencias corpóreas permiten una reconfiguración de la cultura porque traspasan lo objetivado en la construcción simbólica normalizada por la matriz modernista, que performa los cuerpos y subjetiva al ser humano bajo un patrón convencional e imaginado. Estas formas de vida no existen en estados impolutos sino que subsisten bajo la modernidad, por ejemplo en los pueblos originarios, o en religiosidades como el pentecostalismo que ha

¹ En los capítulos siguientes se explicarán los conceptos ser-del-mundo y fenómeno-de-mundo, sin embargo aquí aclaro que la escritura unida por guiones tiene la intención de enfatizar la relación de pertenencia.

surgido desde el antagonismo social al discurso de la religión occidental dominante y colonizadora.

Esta investigación propone que la fe pentecostal esquivada muchas proposiciones de la modernidad, sin salirse de su dominio, específicamente porque concibe la centralidad del cuerpo en la relación del ser humano con lo divino, posibilitando una reconfiguración de esa realidad otra con la que se vincula, y concomitantemente, reconfigurando el propio Yo (Csordas 2004).

Los cuerpos en la experiencia pentecostal no están libres de la cultura, de su inscripción semiótica, de su performación; sin embargo durante las experiencias extáticas como el bautismo en el Espíritu Santo, en el cuerpo se suspende el *continuum* de la cultura llegando incluso a re-crearse la temporalidad misma. La descripción de esta experiencia fenoménica de atención y percepción sentida, y donde la cultura estructura y se estructura, permite visibilizar lo teorizado por la corriente antropológica fenomenológica de Merleau-Ponty, Marc Richir, incluso Husserl y hasta Jean Paul Sartre, pero sobre todo, el *embodiment* de Csordas.

Para articular la idea de suspensión del *continuum* de la cultura, me posiciono en las teorías contemporáneas de la cultura que subvierten las concepciones tradicionales de la antropología clásica, para pensar a la cultura como proceso o performance (Turner 1987), como dinamismo (Csordas 1994), como imaginable y construible (Ingold 2013) y como un proceso de invención (Wagner 2016).

Esta investigación presupone que desde el lugar preferencial del cuerpo como fenómeno-demundo se puede descubrir en la experiencia corpórea que la cultura es procesual, dinámica, imaginable e inventable, para lo cual he tomado como elemento específico de observación la categoría de Dios, cuya construcción simbólica normada por el cristianismo occidental está siendo fisurada por el pentecostalismo surgido desde el antagonismo social y que se ha presentado como protesta o rechazo. Esta protesta está circunscrita en el cuerpo que vive una experiencia en la que siente, re-crea y resignifica a Dios, inventándolo diferencialmente.

–Es Dios– afirmó Vicente, un hombre adulto, líder de un equipo de oración e intercesión de Capilla del Valle, también dirige el ministerio de evangelismo. Ya teníamos más de dos horas

dialogando y cada que me contaba otra de sus “experiencias espirituales”, como solemos llamarlas los pentecostales, lloraba. –Cuando la presencia del Espíritu Santo es fuerte, yo lloro siempre, y aquí mientras hablamos lo estoy sintiendo. Muchas veces, cuando he tenido que entregar el mensaje que él me ha dado para otra persona, lloro y lloro, puedo pasar llorando todo el rato, incluso conversando, y no me importa si es un papelón, porque ¡es Dios!– Me conversaba emotivamente.

Para que desde este documento se genere la posibilidad de transmitir lo vivido en la experiencia corpórea, he considerado incluir narrativas de testimonios compartidos durante mi trabajo de campo. Además he organizado este escrito en cuatro capítulos con contenidos complementarios y correlacionados.

Sobre lo expuesto, enuncio que el argumento central de mi investigación sostiene que en la religiosidad cristiana pentecostal el cuerpo es lugar y agente constituyente de cultura, específicamente durante la vivencia del éxtasis, como la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo, que comúnmente acontece durante las celebraciones litúrgicas. En estas experiencias se generan modos somáticos de percibir y atender la realidad o lo otro contraviniendo las formas convencionales de inventar cultura en las sociedades modernas que privilegian la naturalización simbólica de la realidad, como ha sucedido con Dios, el símbolo cultural predominante en el cristianismo. En la experiencia corpórea pentecostal se inventa cultura de forma diferencial, así el pentecostalismo propone transgresiones ontológicas que no lo excluyen de la vida moderna, más bien lo distinguen como una modernidad paralela. El estudio antropológico del cuerpo como lugar y agente de la invención diferencial de la cultura exige también un giro en el paradigma metodológico hacia la fenomenología.

Por eso, en el primer capítulo comienzo haciendo un abordaje conceptual y teórico de las experiencias extáticas corpóreas en el pentecostalismo, enfatizando el bautismo en el Espíritu Santo, distintivo en un tipo de pentecostalismo denominado clásico. Además explico mi pregunta de investigación, y planteo las directrices del trabajo a través de la explicación del argumento central y de los objetivos de la investigación. El sustento teórico del argumento central es presentado en tres ejes explicados desde un estado de arte de las investigaciones, el primero es acerca de la antropología y su especificidad en el estudio del pentecostalismo

latinoamericano, el segundo, sobre la antropología y los estudios del cuerpo en los ámbitos rituales cristianos, y el tercero expone la relación entre cuerpo e invención cultural.

En el segundo capítulo formulo la centralidad del cuerpo en la forma de vida del pentecostalismo como modernidad paralela, fundamento medular en la construcción de mi argumento central, a través de una revisión de su historia y de sus contravenciones intrínsecas con el hacer historia. Como base para el debate teórico tomo el principio pentecostal establecido por el teólogo chileno Juan Sepúlveda (2003) quien afirma que históricamente la expansión del pentecostalismo se ha manifestado como protesta contra la absolutización cultural que pretendió el cristianismo occidental. Esta protesta alcanza incluso a la objetivación documental y monumental de la historia y de sus intereses identitarios. Sostengo que esta resignificación de lo histórico se produce en el lugar desde donde se plantea la protesta contra la absolutización cultural: el cuerpo. El análisis se apoya en la teoría de la “temporalidad encorporada” que exige una reconsideración de lo histórico en el pentecostalismo para procurar otras formas de acceder al pasado y/o de re-crear el presente, a partir del cuerpo como lugar cultural. Entonces, la centralidad del cuerpo en la religiosidad pentecostal se constituye en el sustrato epistemológico para el ejercicio antropológico-etnográfico.

En el tercer capítulo describo e interpreto, desde mi observación participativa en la vida pentecostal y desde el testimonio de hermanos pentecostales, cómo se produce en el cuerpo una resignificación cultural, específicamente de la concepción de Dios, en las experiencias corpóreas extáticas. Defino a mi trabajo de campo como antropológico-etnográfico. No uso únicamente el concepto etnografía porque, de acuerdo con Tim Ingold (2015), si la práctica etnográfica no es antropológica queda remitida a ser una colección de datos que objetivan el campo que se investiga. Fundamento así, en la experiencia empírica, el argumento central de mi investigación, destacando que mi ejercicio antropológico de estudio del cuerpo tiene como sustento metodológico a la fenomenología. Para entender el desarrollo de mi reporte antropológico-etnográfico resalto cuatro consideraciones que aparecen como transversales en todo el ejercicio empírico. Primero es lo relativo, desde la perspectiva de la relación. La investigación, el otro, la cultura, el cuerpo, el sentir y todas las categorías que se describen, deben ser entendidas como relación. El segundo es lo dinámico. Mi trabajo antropológico-etnográfico transita en la indeterminación como aspecto fundamental de la realidad, por eso

busca en lo imaginable y escapa de lo imaginado. El tercero es lo afectivo, que nos lleva a percibir y configurar la realidad, más allá de lo cognoscitivo. Y el cuarto es la protesta como principio de la religiosidad pentecostal opuesta a las absolutizaciones.

En el cuarto capítulo, sobre la base del asentimiento de la centralidad del cuerpo en la vida pentecostal, hecho en el segundo capítulo, que fue testificado y validado en el trabajo de campo, articulo la idea fundante de mi argumento central, que el cuerpo del creyente pentecostal inventa cultura de forma diferencial. Analizo cómo la experiencia corpórea se convierte en un lugar para el *habitus*, por ende para la re-creación de la cultura misma. Para esto continuo tomando como categoría de análisis a Dios, la representación simbólica de la divinidad en el cristianismo, y observo cómo la relación entre la experiencia corpórea, como fenómeno-de-mundo, y la realidad simbólica de la cultura puede ser transgredida por formas de vida que tienen la capacidad de construir o “inventar” cultura desde un modo simbólico diferencial y no convencional. Reviso desde la antropología fenomenológica, el sentir y el sentido que conscientemente va adquiriendo lo divino en el cuerpo y las posibles resignificaciones que la experiencia corpórea extática puede permitir del símbolo Dios.

Finalizo con conclusiones que reafirman el argumento central y procuran abrir diálogos sobre la base de lo hallado y reportado en este documento.

A continuación explico la metodología usada en el trabajo de campo:

El desarrollo de mi investigación está basado en la propuesta de observación participante transformativa de Tim Ingold. El ejercicio de la antropología exige encarnar en el fenómeno más que documentarlo, “no es en absoluto una técnica de recolección de datos [...] porque está consagrada a un compromiso ontológico” (2015, 224) y busca el conocimiento *desde dentro*. Este ejercicio antropológico está en correspondencia con el paradigma metodológico fundamental de mi investigación, el *embodiment* de Csordas. Por eso, aproveché mi condición de nativo pentecostal para procurar ubicarme dentro del fenómeno, sin alejarme de mi cultura. Aunque el sólo hecho de pretender estudiarla generó una condición de alejamiento-acercamiento.

Como miembro de una comunidad pentecostal tuve el desafío de realizar el trabajo de campo en un espacio donde puedo ser considerado como nativo, por tanto debí lidiar con la tensión de cómo investigar aquello donde soy el investigador y también el otro. Para esto me posicioné en la idea de invención de la cultura de Roy Wagner quien propone que el trabajo etnográfico es un ejercicio de rupturas e invenciones:

El estudio de la cultura *es* la cultura y se deja de ser nativo de una cultura cuando se comienza a estudiarla. Se es nativo de una cultura mientras no se reflexiona sobre ella y tan pronto se reflexiona sobre la cultura se la inventa (Duchesne, 2012).

Es decir que si en una realidad existe una constante invención cultural, por el ejercicio de “obviación”, un nativo que investiga su propia cultura no sólo distingue esta invención, sino que participa de ella, además como investigador propone una nueva invención cultural. En el capítulo 3 explico con más detalle mi ubicación-participación en el trabajo antropológico-etnográfico.

Para alcanzar los propósitos de la investigación definí como unidad de análisis el siguiente patrón: cuerpo-creyente-rito. Es decir que el énfasis de la investigación es el cuerpo en la experiencia de éxtasis, que fenomenológicamente implica una subjetividad trascendental, que traspone lo normativo e institucional como fundante de la experiencia. He preferido investigar la experiencia corpórea vivida por el creyente pentecostal en su relación con lo divino, en un ambiente ritual de la religiosidad a la que pertenece. No investigo a la estructura eclesial, ni el orden del ritual, aunque no los he excluido porque es imposible hacerlo, debido a que la experiencia corpórea indefectiblemente se vive en un espacio cultural.

Las unidades de análisis son los creyentes pentecostales que viven experiencias corpóreas extáticas durante el espacio litúrgico en iglesia pentecostales quiteñas, entendiendo que en el espacio ritual no todos los asistentes al culto viven esta experiencia.

El ámbito estudiado es el ritual o culto. Participé en dos instancias: uno, el culto en la iglesia, que es un espacio predilecto para vivir la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo. Y dos, las convocatorias masivas como convenciones y retiros, que generalmente duran más de un día, donde la dedicación exclusiva es la búsqueda de experiencias corpóreas con Dios.

Sobre las iglesias, elegí dos congregaciones evangélicas pentecostales quiteñas relacionadas al

pentecostalismo clásico: Iglesia de Dios del Ecuador y la Iglesia Apostólica del Nombre de Jesús Ecuador (IEANJesús), porque en sus sistemas de creencias y prácticas, la experiencia corpórea del bautismo en el Espíritu Santo tiene un lugar preferente y se manifiesta a través de la glosolalia o hablar en lenguas extrañas.

Las congregaciones locales elegidas fueron:

Iglesia de Dios Capilla del Valle, ubicada en el barrio Cashapamba en Sangolquí. Es una congregación fundada hace diecinueve años. Reúne a más de 550 personas cada domingo, en tres servicios litúrgicos. Está liderada por una pareja pastoral y cuenta con dos pastores que completan el equipo pastoral. Es una iglesia que se autoidentifica como pentecostal, porque pertenece a una denominación heredera del pentecostalismo clásico norteamericano del sur. Es de tradición cristiana trinitaria. Su liturgia es contemporánea por las características de la música en rítmicas pop, el uso de tecnología, la escenografía visualmente estetizada con luces, paneles y otros elementos artísticos contemporáneos. La predicación se distingue por una oratoria elaborada, temáticas contextuales y comúnmente se sostiene en aproximaciones exegéticas al texto bíblico. Sus asistentes mayoritariamente provienen de ámbitos profesionalizados, empresariales o son comerciantes con emprendimientos particulares. Yo pertenezco a esta congregación.

La Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús de Sangolquí. Es una congregación fundada hace veinte años. Celebra tres cultos nocturnos durante la semana, y un culto dominical matutino que congrega a un poco más de trescientas personas. Está liderada por un pastor y una junta de diáconos. En el inicio de mi trabajo de campo hubo una transición pastoral. Mis entrevistas fueron con el pastor actual. La iglesia se autoidentifica como pentecostal unitaria, perteneciente a una denominación nacional autónoma, que fue fundada gracias al trabajo misionero de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, hace sesenta años. Su liturgia tiene amplia apertura a lo espontáneo. Hay un orden en el programa pero puede ser interrumpido si existe alguna manifestación espiritual. La música está remitida a himnos y canciones breves del himnario Manantial de Bendición. La predicación abunda en expresiones fervorosas de la pentecostalidad. La infraestructura no tiene mayor ornamentación, sólo los equipos de sonido básicos para amplificar la voz de los que cantan y del que predica, un púlpito y las sillas. La iglesia se caracteriza por un pentecostalismo establecido en los ámbitos

populares de la sociedad.

Como mi investigación no está ubicada en las teorías semióticas del estudio del cuerpo, sino en el *embodiment* de Csordas y en la antropología fenomenológica, la búsqueda antropológica-etnográfica se remite a la descripción de las experiencias del cuerpo en su dimensión individual, a partir de la participación de los momentos rituales y de los testimonios de personas que han vivido esta experiencia, paralelamente con una autoetnografía. Por tanto, la búsqueda no exigió un estudio del cuerpo normado tampoco de los sistemas de normalización del cuerpo, desde la perspectiva semiótica. Entonces, elegí a creyentes de ambas iglesias para comprender sus experiencias individuales, no para hacer ejercicios de comparación, triangulación o estandarización. La investigación se ha realizado desde una dimensión subjetiva y atemporal.

He trabajado con variables multidimensionales, porque su medición no está dada por un solo valor, sino por la combinación de varios. Son variables conceptuales porque son “abstracciones, articuladas en palabras, que facilitan la comprensión” (Bernard 1995, 17).

La variable independiente es: experiencia corpórea pentecostal, prioritariamente la del bautismo en el Espíritu Santo, vivida por el creyente pentecostal en el ámbito litúrgico.

Las variables dependientes son relaciones conceptuales que dependen de la experiencia del bautismo con el Espíritu Santo, y que dirigen la búsqueda en mi investigación cualitativa: cuerpo, lugar donde se despliegan las emociones y expresiones vividas en la experiencia ritual pentecostal. Yo-sagrado, que es la relación entre el creyente y Dios en la experiencia del Bautismo con el Espíritu Santo, a partir del cual el creyente va configurando su noción de Dios y de sus formas de relacionamiento con él, como también la autoconfiguración del creyente en la experiencia. Rito es el espacio comunitario donde se experimentan las expresiones corpóreas.

No considero a la observación participante como una técnica, porque, como plantea Tim Ingold, es el proceso del trabajo antropológico mismo. Durante los meses de febrero a junio he sido un congregante más en la IEAN Jesús de Sangolquí, participando de las actividades, responsabilidades, convocatorias, donativos y todas las prácticas que un asistente regular a la

iglesia realiza. En Capilla del Valle soy miembro y ejerzo labores pastorales, por tanto mi trabajo antropológico-etnográfico refleja la participación y pertenencia a esta comunidad. Para Ingold, la observación participante es la relación de correspondencia entre el antropólogo y el nativo (2015, 227), entonces la observación participante es y ha sido toda la relación constituida durante mi trabajo de campo.

Las técnicas responden a la metodología del *embodiment* y al proceso antropológico de la observación participante. Entonces no pretendo sólo registrar datos, para en lo posible evitar la objetivación de la experiencia, por tanto recurriré al uso de narrativas en todo el documento, que reflejen desde lo subjetivo los cuatro procesos de un modo somático de atención que plantea Csordas: “imaginación, memoria, lenguaje y emoción” (Borda Niño 2009, 165), aunque hago un especial énfasis en lo emotivo-afectivo.

Las técnicas de campo describen la experiencia corpórea en su dimensión individual, aunque ineludiblemente relacionada con el cuerpo social y el político (Scheper-Hughes y Lock 1987), sin considerar un estudio de estas dos últimas dimensiones, por lo anteriormente explicado.

Para investigar el cuerpo individual, tomo como fuente primordial lo testimonial, porque busca describir la experiencia corpórea desde quien la ha vivido. Además, en la vida religiosa pentecostal lo narrativo y lo oral son fundantes en la práctica teológica (Campos 2002, Hollenweger 1997). Para esta descripción uso la autoetnografía, las entrevistas a profundidad y los diálogos espontáneos.

Autoetnografía: por mi condición de nativo y por tratarse de una investigación acerca del cuerpo individual en su experiencia de-mundo, considero fundamental narrar mi experiencia de bautismo en el Espíritu Santo. La autoetnografía podría polarizarse con lo individual, enajenando la investigación de la cultura, entonces,

“tal vez la siguiente afirmación de Carolyn Ellis aclare su significado: ‘La autoetnografía es un género de escritura e investigación autobiográfico que [...] conecta lo personal con lo cultural’ (2003: 209). Richardson coincide con Ellis al puntualizar: ‘Las autoetnografías son altamente personalizadas, textos reveladores en los cuales los autores cuentan relatos sobre su propia experiencia vivida, relacionando lo personal con lo cultural’ (Richardson, 2003: 512)” (Blanco 2012, 56).

La autoetnografía o voz propia, también me permite ubicarme dentro del campo investigado como un participante de las dinámicas rituales.

Entrevistas a profundidad: fueron conversaciones extensas en las que dejé a los entrevistados contarme sus experiencias corpóreas pentecostales. En muchos casos fueron narraciones marcadas por la emotividad, convirtiéndose también en experiencias corpóreas con lo divino. Se privilegió lo testimonial y lo no-estructurado.

Realicé diez entrevistas, en la siguiente tabla considero sólo las que uso en este documento:

Tabla 1.1 Entrevistas del trabajo de campo

| CAPILLA DEL VALLE CDV | | | IEAN Jesús IEAN | | |
|-----------------------|--|--|-----------------|--|--|
| Catalina | Mujer de más de cuarenta años. Casada, madre de cuatro hijos. Pertenece al equipo de oración y al liderazgo de mujeres. | Entrevistada el 23 de febrero | Juan | Hombre de treinta y cinco años. Líder en ministerios locales y nacionales. Estudiante de teología. Casado, padre de dos hijos. | Entrevistado el 13 de marzo y el 18 de junio |
| Vicente | Hombre de más cincuenta años. Trabajador independiente. Líder de varios equipos ministeriales en CDV. Más de veinticinco años en la fe cristiana. | Entrevistado el 24 de febrero y el 06 de abril | Ujier | Hombre de más de cincuenta años. Casado con dos hijos. Trabajador independiente. Creyente pentecostal desde hace ocho años. | Entrevistado el 21 de abril |
| Monique | Mujer joven de veinticinco años. Miembro del liderazgo de jóvenes y de un equipo de música. Aproximadamente quince años de cristiana. | Entrevistada el 13 de marzo | Carlos | Hombre de veintitrés años. Natural de Guayaquil. Trabajador empleado. Soltero. | Entrevistado el 25 de mayo |
| William | Hombre joven de treinta años. Casado con tres hijos. Líder de los equipos musicales. Graduado en estudios teológicos. Más de diez años de cristiano. | Entrevistado el 21 de abril y el 23 de mayo | Eliazar | Hombre joven, mayor de treinta años. Pastor de una congregación en Quito. | Entrevistado el 26 de mayo |
| Noemí | Mujer de más de cincuenta años. Madre divorciada de dos hijos ya casados. Miembro del equipo de oración y del de evangelismo. | Entrevistada el 12 de junio | | | |

Fuente: Trabajo de campo

Diálogos espontáneos. Sostuve conversaciones con asistentes y miembros de las congregaciones, durante y después de los cultos o de las convocatorias masivas. Fueron múltiples conversaciones, a veces prolongadas, que surgieron en la dinámica misma de la observación participante. En la siguiente tabla considero los que cito en este documento:

Tabla 1.2 Diálogos espontáneos en el trabajo de campo

| CAPILLA DEL VALLE CDV | | IEANJesús IEAN | |
|--|---------------|---|-------------|
| Mujer joven. Platicamos sobre su experiencia después de escuchar un sermón acerca de la presencia de Dios. | 24 de febrero | Seis jóvenes varones. Compartimos opiniones sobre las no-celebraciones de Semana Santa en IEANJesús. | 13 de abril |
| Hombre adulto. Hablamos sobre la dirección musical, después de un culto dominical. | 3 de marzo | Dos jóvenes varones y dos jóvenes mujeres. Conversamos sobre la experiencia corpórea multitudinaria en la Convención colombo-ecuatoriana. | 26 de mayo |
| Mujer adulta. Dialogamos sobre la celebración del aniversario, después del evento. | 19 de mayo | Pastor de la IEANJesús Sangolquí. Intercambio de saludos, invitación a los <i>60 años en victoria</i> . | 1 de junio |

Fuente: trabajo de campo

Para investigar el posicionamiento del cuerpo individual en la dimensión comunitaria donde se circunscribe la experiencia corpórea pentecostal, tuve que asistir y participar en las liturgias de las iglesias mencionadas, además de acudir a convocatorias masivas como: ayunos y retiros de Capilla del Valle y la Convención colombo-ecuatoriana de la IEANJesús. Por otro lado, entrevisté a pastores y líderes de ambas congregaciones, quienes son los encargados de dirigir los espacios rituales donde se manifiestan las experiencias corpóreas. El registro de esta investigación se hizo en: un diario de campo, fotos, grabaciones y videos. Para obtener claves analíticas usé las siguientes técnicas: entrevistas semiestructuradas, encuestas no-estructuradas y revisión de documentos.

Las entrevistas semiestructuradas buscan reconocer cómo los pastores y líderes, desde su posición de autoridad en una congregación viven las experiencias corpóreas y participan en la

configuración de significados. Las entrevistas tuvieron dos énfasis: uno, reconocer el grado de conocimiento teológico doctrinal sobre el bautismo en el Espíritu Santo, y dos, reconocer sus experiencias personales corpóreas.

A continuación, nombro las entrevistas semiestructuradas que fueron consideradas para la redacción de este documento.

Tabla 1.3 Entrevistas semiestructuradas del trabajo de campo

| CAPILLA DEL VALLE CDV | | | IEAN Jesús IEAN | | |
|-------------------------|---|-------------------------------|-----------------|--|-----------------------------|
| Pastor | Miembro del equipo pastoral. | Entrevistado el 28 de febrero | Pastor | Nombrado pastor de la iglesia IEAN Jesús de Sangolquí en el mes de marzo. Natural de Guayaquil. Más de veinte años en la fe cristiana. Casado. | Entrevistado el 11 de abril |
| Pastor y líder nacional | Vinculado a CDV por sus funciones administrativas | Entrevistado el 14 de mayo | Diácono | Hombre de más de cuarenta años. Líder del equipo musical. Casado. De más de quince años en la fe cristiana. | Entrevistado el 13 de abril |

Fuente: trabajo de campo

Además realicé encuestas no estructuradas sobre varias temáticas referidas en la investigación, en la siguiente tabla reporto los que son narrados en el documento:

Tabla 1.4 Encuestas no estructuradas de trabajo de campo

| | | |
|---|--|-----------------------------------|
| Sondeo sobre la glosolalia como evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo. | Pregunté a siete miembros de la IEANJesús. Cuatro son miembros de la IEANJesús de Sangolquí y tres de otras congregaciones de IEANJesús. | Durante los meses de abril y mayo |
| Sondeo sobre la glosolalia como evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo. | Pregunté a trece miembros de CDV, que han estudiado en la Academia bíblica, algunos cuentan además con estudios teológicos. | Durante los meses de abril y mayo |
| Sondeo sobre el conocimiento de los hitos fundaciones de su religiosidad pentecostal, en distintas fechas y situaciones. | Pregunté a veintiún miembros de CDV, pero quince dieron una respuesta afirmativa o negativa. Los seis restantes evadieron la pregunta. En el documento reporto la respuesta de los quince. | Durante los meses de mayo y junio |
| Sondeo sobre el conocimiento de los hitos fundacionales de su religiosidad pentecostal en una clase de la Academia bíblica. | Sesenta y tres miembros y asistentes a CDV. | 13 de abril |

Fuente: trabajo de campo

Realicé una revisión de los manuales de doctrina de las iglesias pentecostales, para reconocer el contenido institucionalizado de las doctrinas del bautismo en el Espíritu Santo.

Capítulo 1

Experiencia extática corpórea en el pentecostalismo

–¿Habrá alguien quien pueda decir: yo también quiero subirme a ese vuelo?–

Después de casi dos minutos de un silencio que estuvo antecedido por un enérgico desafío dirigido a quienes nos congregábamos ese domingo, el pastor, envuelto en una euforia conmovedora, invocó: –¿Habrá alguien quien pueda decir: yo también quiero subirme a ese vuelo?–

Nos había presentado testimonios de las injusticias del mundo, del descalabro moral que nos ha llevado a un camino donde la destrucción del otro parece ser la razón de vivir, del pecado que nos ha sumido en un fracaso humano casi sin retorno. Frente a eso, nos hablaba de la imposibilidad humana de lograr un cambio. Aseveraba con una convicción audaz que sólo el poder del Espíritu Santo podría impulsarnos a hacer algo para transformar nuestro mundo; pero, había que tomar la decisión de querer hacerlo, porque el Espíritu solo usa a quienes de verdad quieren participar de esta estoica misión. La apelación no exigía una respuesta anodina. Por eso hizo un silencio, y luego, con su llanto rompió la quietud del auditorio, e hizo el llamado.

Se pusieron de pie los casi trescientos congregantes. Fueron dos mujeres jóvenes las primeras que pasaron al frente –venga, doble sus rodillas y dígame aquí está mi vida– dijo el pastor, luego un hombre adulto, dos adolescentes varones, una mujer anciana, y otros más comenzaron a desfilar hacia el espacio anterior al escenario, daban sus últimos pasos con las rodillas a punto de doblarse, sus rostros estaban llenos de lágrimas, algunos experimentaban un temblor de casi todo el cuerpo, allí, postrados, oraban. El auditorio se inundó de un clamor ensordecedor. El pastor, con el ánimo inquieto profería con su potente voz –¡No te quedes fuera!, ¡recibe!, ¡recibe!, ¡recibe!– Raudamente, los que estaban hincados y algunos que aún permanecían de pie en sus lugares, comenzaron a gesticular, elevar su voz y confundir sus palabras con un lenguaje ajeno a las estructuras lingüísticas consensuadas por nuestra sociedad. El pastor proclamó: –¡Gracias Señor por bautizarnos con tu Santo Espíritu!–

La experiencia extática ha redimensionado el valor del cuerpo en el cristianismo debido a la centralidad que el pentecostalismo, una vertiente cristiana contemporánea, le ha dado en la

configuración de su vida religiosa, sobre todo ritual. Las experiencias extáticas que se presentan en la ritualidad pentecostal son diversas, pero aquella que es superlativamente anhelada y practicada en la mayoría de iglesias pentecostales es el bautismo en el Espíritu Santo², que, en los pentecostalismos provenientes de los avivamientos suscitados a principios del siglo XX en los Estados Unidos, tiene como evidencia inicial hablar en lenguas extrañas o, de acuerdo con el concepto usado en el ámbito teológico, practicaron la *glosolalia*.

En la expansión global del pentecostalismo, el bautismo en el Espíritu Santo se ha situado como una de las prácticas distintivas de su espiritualidad (Dayton 1991, 55-74; Macchia 2008, 23-30). La particularidad de esta experiencia es que no puede ser vivida ni entendida si no es en el cuerpo y de manera afectiva. Así que expresiones como el llanto, las danzas e incluso las “caídas” o desvanecimientos similares al estado de trance acontecen de manera espontánea y son relacionadas con este bautismo, aunque preeminentemente, la expresión más representativa es la *glosolalia*. El culto o celebración ritual es el momento predilecto para que el creyente sea bautizado en el Espíritu Santo.

El bautismo en el Espíritu Santo, de acuerdo con la doctrina de las iglesias pentecostales clásicas³ (Anderson 2004, 47), se vive de manera subsecuente a la conversión, es decir por quienes ya han sido iniciados en la fe y consiste en una irrupción del Espíritu Santo que se manifiesta en el cuerpo del creyente para adjudicarle poder y carismas que le permitirán un cumplimiento efectivo de la misión evangelizadora (Calderón 1994, 109-112), actualizando así la experiencia del Pentecostés narrada en el texto bíblico, acontecimiento fundante de esta experiencia: Hechos de los Apóstoles⁴ capítulo 2. El relato narra cómo los seguidores de Jesús fueron investidos por el Espíritu Santo, quien vino como un viento, mientras celebraban la

² Existen algunas variantes en el término que denomina esta experiencia, las más comunes son: bautismo *del* Espíritu Santo, bautismo *con el* Espíritu Santo, bautismo *en el* Espíritu Santo. Usaré *bautismo en el Espíritu Santo* porque es el que se usa en las iglesias donde realicé mi trabajo etnográfico.

³ Se reconoce como pentecostalismo clásico a las iglesias o denominaciones pentecostales que han surgido desde el trabajo misionero de iglesias norteamericanas que vivieron la experiencia pentecostal a finales del siglo XIX e inicio del siglo XX. Dentro de estas misiones, existen dos corrientes dominantes: pentecostalismo ‘blanco’ proveniente de las enseñanzas y prácticas de Charles Parham (en América del Sur se han instalado pentecostalismos provenientes de esta ala pentecostal: Asambleas de Dios, Iglesia de Dios, Iglesia Cuadrangular, entre otras) y pentecostalismo ‘negro’ de William Seymour del avivamiento de Azusa Street. Allan Anderson ha establecido una taxonomía aceptada en la academia a partir de estas distinciones.

⁴ En el cristianismo existen muchas versiones de la traducción del texto bíblico a las lenguas vernáculas. En el español, la versión ampliamente difundida en el ámbito evangélico y específicamente pentecostal es la Reina Valera de 1960, que usaré para las referencias bíblicas.

fiesta judía del Pentecostés, y experimentaron una manifestación corpórea que el relato describe como “hablar en nuevas lenguas”.

1. Criterios fenomenológicos elementales para el estudio de la experiencia extática pentecostal

Si el estudio de esta experiencia brinda accesos para entender los procesos de la vida religiosa pentecostal, también nos abre puertas para explorar la experiencia humana corpórea como ser-del-mundo (Merleau-Ponty 1993) y a partir de allí, comprender cómo el cuerpo es lugar y agente para la dinámica cultural, y también cómo en y desde el cuerpo se generan posibilidades de resignificación de lo objetivo, es decir del mundo y sus relaciones. En mi investigación procuro escudriñar estas dimensiones fenomenológicas de la experiencia corpórea extática, reconociendo que se viven en el ámbito religioso y fijándome en la configuración corpórea de la relación creyente-divinidad.

Los conceptos de cuerpo y ser-del-mundo para el fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty provienen de una síntesis de lo expuesto en la filosofía heideggeriana. Ser-del-mundo es un término traído al español de la compleja fórmula *Être-au-monde*, que procura encerrar varias dimensiones de la presencia corpórea del ser humano en el mundo, principalmente ser en el mundo o estar en el mundo, sin embargo, Merleau-Ponty traspasa el entendimiento solo ontológico de la presencia del ser humano en el mundo, porque si está “en” el mundo, se puede entender que el cuerpo está en el mundo percibido, o que el mundo percibido está en el cuerpo. Entonces, el fenomenólogo plantea una relación quiasmática entre cuerpo y mundo de tal modo que se pase de la ontología a la existencia, es decir a una relación de pertenencia del cuerpo al mundo y del mundo al cuerpo, donde el cuerpo ya no es sólo cuerpo, sino *carne* “como un ‘elemento’ del universo, un modo de ser general de los cuerpos y del mundo” (Muñoz 2010, 380). Así ser-del-mundo es la intención del ser total para su abocamiento al mundo, es la percepción del mundo no como objeto de conocimiento, es el reflejo que da sentido, no a los objetos, sino al investimiento de ellos para hacerlos situación. Intención, percepción y reflejo “son las modalidades de una *visión preobjetiva* que es lo que llamamos el ser-del-mundo” (Merleau-Ponty 1993, 98).

Para el fenomenólogo y psicoanalista belga Marc Richir, en consonancia con el ser-del-mundo, la dimensión humana del cuerpo debe ser entendida desde la perspectiva del *Leib* de

Husserl, o cuerpo fenomenológico, que no es el cuerpo como vehículo, ente u objeto, sino como fenómeno-de-mundo (Mesnil 2017, 179-181). Un fenómeno-de-mundo es la experiencia preobjetiva que le hace existir al ser humano, por tanto no solo lo simbólico dictamina cómo el ser humano existe. Un fenómeno-de-mundo es perceptible pero infigurable, se experimenta en la interfacticidad trascendental, aún no en la intersubjetividad, y es dinamizada por una afectividad arcaica (Posada 2016, 95).

Desde la abstracción de estos conceptos, el antropólogo norteamericano Thomas Csordas articula su propuesta del *embodiment*, que viene a ser la relación entre lo corpóreo de la experiencia preobjetiva como ser-del-mundo o fenómeno-de-mundo, y el proceso cultural. Considerando que el *habitus* de Pierre Bourdieu es la estructura estructurante de la cultura, para Csordas, el *embodiment* es el paradigma metodológico que reconoce en la experiencia corpórea tanto al ser-del-mundo como al *habitus* (Csordas 1994). Mi intención es tomar el caso particular de la experiencia corpórea extática del pentecostalismo para ensayar una investigación antropológica que me lleve a estudiarla como fenómeno-de-mundo, es decir no su facticidad sino su facticidad y así entender al cuerpo como lugar constitutivo de lo cultural, como agente de la reconfiguración de significados, en este caso, en su creencia y práctica de fe.

El teólogo pentecostal peruano Bernardo Campos afirma que “las comunidades pentecostales se re-crean y se auto-producen, en medio de una formación social (cultura, mundo, sociedad) que ha roto con ella previamente o, para decirlo en términos positivos, las ha puesto en situación de auto-producir su mundo” (2016, 144). Campos hace notar que la vivencia comunitaria de la experiencia corpórea pentecostal implica rupturas y reinenciones constantes. Tomando este comentario como categorial de la vida pentecostal y reconociendo la centralidad del cuerpo en esta religiosidad, se puede decir, entonces, que el cuerpo es el agente re-creador y auto-productor de una cultura que es dinámica.

Mi investigación trata al cuerpo, no como “un objeto que debe estudiarse en relación con la cultura, sino que debe considerarse como el sujeto de la cultura”⁵ (Csordas 1990, 5, traducción propia), es decir que estudia al cuerpo como ser-del-mundo desde donde es lugar y agente, no solo para la resignificación de lo objetivo o de la configuración de nuevos significados, sino

⁵ “the body is not an *object* to be studied in relation to culture, but is to be considered as the *subject* of culture”

también para la trasposición de los procesos de resignificación, desde la perspectiva de la invención de la cultura del antropólogo norteamericano Roy Wagner (2016). La experiencia corpórea pentecostal inventa su relación entre lo divino y lo humano, reconfigurando lo divino y concomitantemente, el sujeto o el Yo⁶.

2. Criterios antropológicos elementales para el estudio de la experiencia extática pentecostal

Desde una apreciación holística, el teólogo norteamericano Frank Macchia describirá a la experiencia extática del bautismo en el Espíritu Santo como aquella que “involucra no sólo el Yo interior sino también todo el reino de nuestra vida corporal o encarnada, que incluye la red de relaciones en las cuales vivimos y florecemos como individuos” (2008, 177).

Csordas, desde sus investigaciones en el ámbito de la religión, también asiente que el estudio del cuerpo es fundamental para el conocimiento y reconocimiento de la cultura y del Yo.

Con respecto a la religión, la pregunta va más allá de la distinción entre cuerpos naturales y sobrenaturales, o entre corporeidad natural e incorporeidad divina, [...]. Si queremos afirmar que el cuerpo es un fenómeno cultural, la religión es un dominio de la cultura que ofrece evidencia lo suficientemente rica como para ayudarnos a comprender el significado de esa afirmación⁷ (Csordas 1994, 3, traducción propia).

Entonces, se vuelve necesario que la antropología de la religión estudie la dinámica cultural propia del pentecostalismo donde el cuerpo es fundamental no sólo porque tiene valor para la religión o para la construcción de la fe del creyente; sino porque puede redimensionar la experiencia religiosa como excelente plataforma para observar al cuerpo fenomenológico en su relación re-creativa con la cultura. Se puede describir y descubrir los nuevos horizontes que el ser humano tiene en sus relaciones con las realidades coexistentes, humanas y no humanas. Aquí hago una observación. Desde los postulados de Marx se advierte que la sociedad moderna capitalista ha reificado el cuerpo (1997, 130), consecuentemente, la capacidad humana de saberse cuerpo existiendo en el mundo, en pertenencia quiásmica con el mundo, ha

⁶ Categoría usada por T. Csordas, desde una aproximación con el psicoanálisis.

⁷ With respect to religion, the question goes beyond the distinction between natural and supernatural bodies, or between natural corporeality and divine incorporeality, [...]. If we are to assert that the body is a cultural phenomenon, religion is one domain of culture that offers evidence rich enough to help us grasp the significance of that assertion

ido disipándose. Entonces, la centralidad del cuerpo en el pentecostalismo puede estar asociada con su rechazo y protesta a las lógicas dominantes de vida moderna que han objetivado al cuerpo. La dimensión de lo corpóreo en el pentecostalismo puede considerarse como una subversión a la matriz lógica del discurso del cristianismo occidental que ha normalizado la aceptación dogmática de la noción conceptual convencional y objetiva de Dios como Ser, más que su experimentación sentida y sensible. Además existen cada vez más investigadores que reconocen que la forma de vida del pentecostalismo no se acomoda plenamente al paradigma moderno, lo cual permite suponer que debido a una distinta visión ontológica del mundo, “el pentecostalismo nunca podría aceptar completamente una cosmovisión modernista [...]. Sin embargo, [...] el pentecostalismo, de hecho, utilizó ciertos aspectos de la modernidad para promover su causa”⁸ (Archer 2004, 34, traducción propia).

Csordas, desde sus investigaciones sobre el cuerpo y las experiencias religiosas en la espiritualidad católica carismática, entiende a “la práctica de hablar en lenguas o glosolalia como experiencia encorporada dentro de un sistema ritual y como operador cultural en la trayectoria social del movimiento religioso”⁹ (1990, 8, traducción propia). Desde esta conclusión, es posible plantear que el bautismo en el Espíritu Santo es una experiencia de ruptura en el *continuum* cultural del creyente, desplegando nuevas construcciones de sentido y de significado en su sistema cultural.

El estudio de la experiencia corpórea puede tener varios abordajes, mi opción es escudriñar, desde una antropología fenomenológica de la religión, la atención, percepción y objetivación corpórea de la deidad como un relacionamiento afectivo. Trabajaré desde el paradigma metodológico del *embodiment*¹⁰ de Csordas, porque se aleja de la aproximación al estudio del cuerpo desde la clásica dualidad cuerpo-espíritu de la cultura occidental, para dirigir la atención a la experiencia humana de mundo no solo como puramente corpórea, cuestión específica en Merleau-Ponty; sino como “perspectiva metodológica consistente (2011:61) para el estudio de la cultura y el self: no se trata de que el cuerpo es también un objeto de estudio válido para la antropología, sino que aquel es el sujeto de la cultura, su base

⁸ “Pentecostalism could never completely accept a modernistic worldview [...]. However, [...] Pentecostalism did in fact utilize certain aspects of Modernity to advance its cause”.

⁹ “the practice of speaking in tongues or glossolalia as embodied experience within a ritual system and as a cultural operator in the social trajectory of the religious movement.”

¹⁰ Existen muchas posibles traducciones de este término, en mi investigación preferiré el uso de *embodiment*, en inglés, advirtiendo que el concepto, no definible, se refiere al giro de la centralidad de la experiencia humana hacia el cuerpo.

existencial” (Greco 2011, 3). Lo que conlleva a considerar que la cultura es más un proceso que una determinación. Por eso, el cuerpo es sustrato para el dinamismo cultural (Csordas 1990).

3. Alcances de la investigación de la experiencia extática pentecostal

De acuerdo con el estudioso del pentecostalismo Walter Hollenweger (1976), existe una diversidad de expresiones eclesiales llamadas pentecostales; pero las que históricamente promueven al bautismo en el Espíritu Santo como experiencia fundante, son las denominadas iglesias pentecostales clásicas, entre ellas la Iglesia de Dios, cuya sede internacional se ubica en Cleveland, Tennessee, presente en la realidad quiteña. También se puede incluir en esta categoría a las congregaciones llamadas de la unicidad o unitarias que provienen de la división que se dio en los orígenes de una de las denominaciones más representativas del pentecostalismo, las Asambleas de Dios. A partir del año 1916 se formalizan las iglesias Asambleas de Dios del Mundo y la Iglesia Pentecostal Unida, caracterizadas porque inicialmente comenzaron a usar solo el nombre de Jesús como fórmula bautismal, en lugar de el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, común en la tradición trinitaria; pero luego articularon su doctrina sobre la base de la unicidad divina, que contradice a la concepción trinitaria de la divinidad cristiana (Synan 1997, 160-162). También tienen congregaciones en Quito.

De estas denominaciones eclesiales, algunas congregaciones superan los 500 asistentes y desarrollan una liturgia con estilos de música y predicación contemporáneos. Otras son iglesias que reúnen un número menor de congregantes, ubicadas preferentemente en sectores populares. Mi trabajo antropológico-etnográfico se instala en la dinámica de la experiencia corpórea, no en las construcciones simbólicas del cuerpo, por tanto he elegido participar en dos congregaciones, una de la Iglesia de Dios y otra de tradición unitaria para vivir las experiencias corpóreas litúrgicas y compartir testimonios de personas que han experimentado algún tipo de éxtasis, preferentemente el bautismo en el Espíritu Santo, no para hacer un estudio comparativo, sino para explorar cómo el cuerpo a través de un modo somático de atención (Csordas 2010) atiende y percibe lo divino.

Sobre la base de lo descrito, planteo la pregunta de investigación que dirige los propósitos de mi trabajo:

¿Cómo el cuerpo es lugar y agente constructor e inventor de cultura en la experiencia pentecostal extática, principalmente el bautismo en el Espíritu Santo, y cómo en y desde el cuerpo se configuran nuevos significados¹¹ de la noción de lo divino y su relación con el creyente?

Reafirmando mi argumento central, el cuerpo en la religiosidad pentecostal, específicamente en las experiencias de éxtasis como el bautismo en el Espíritu Santo, asume un modo somático de atención en que el creyente percibe afectivamente lo divino y va constituyendo una serie de nuevos significados sobre la divinidad y su relación con el creyente, implicando así la generación de nuevas configuraciones culturales y subjetivas, que, desde la teoría de Roy Wagner, es una invención cultural de forma diferencial.

El pentecostalismo transgrede así, no solo los imaginarios colectivos instituidos acerca de la divinidad, sino también los modos de constitución de estos imaginarios, como por ejemplo que el cuerpo, y no solamente la Biblia, puede ser un lugar para nuevas revelaciones divinas. Para esto, exploro la dimensión fenomenológica del cuerpo, no solo la ontológica, es decir que el cuerpo es más que un ente, cuestión que históricamente ha favorecido a una objetivación del ser en su comprensión racional; sino que el cuerpo es el ser-del-mundo, por ende, no solo es un lugar de construcción, sino sustrato de la invención cultural.

Para alcanzar los propósitos de la investigación, establezco como mi objetivo general:

Documentar antro-po-etnográficamente e interpretar al cuerpo como agente y lugar de configuración de nuevos significados de la relación creyente-dios en la experiencia extática del bautismo en el Espíritu Santo en iglesias pentecostales de Quito.

Y como objetivos específicos:

Reconocer la centralidad del cuerpo en el pentecostalismo como forma de vida paralela a la modernidad.

¹¹ En párrafos posteriores explicaré el uso del término *nuevos significados*, desde las perspectivas de J. Robbins sobre la discontinuidad temporal en una antropología del cristianismo y de R. Wagner sobre invención cultural.

Participar y describir la experiencia extática del bautismo en el Espíritu Santo en congregantes a cultos de iglesias pentecostales quiteñas.

Comprender la dinámica cultural en los cuerpos que experimentan el bautismo en el Espíritu Santo en iglesias pentecostales quiteñas.

Interpretar el significado de las manifestaciones corpóreas del bautismo en el Espíritu Santo que implican nuevos significados de lo divino.

4. Ejes teóricos para el estudio de la experiencia extática pentecostal

Fundamento mi trabajo en el debate contemporáneo de tres ejes teóricos:

4.1. Antropología del pentecostalismo latinoamericano y de sus experiencias rituales corpóreas

Una primera dificultad en el estudio de la experiencia extática pentecostal es establecer una definición precisa de pentecostalismo debido a la diversidad de sus expresiones. El antropólogo holandés André Droogers dice: “No todas las características alegadas al pentecostalismo están presentes en todas las iglesias y movimientos” (1991, 20). Para evitar que esta ambivalencia distorsione el alcance de los objetivos de mi trabajo, señalo que el uso de la categoría pentecostalismo o pentecostalismos está dirigido al conjunto de iglesias que se definen a sí mismas como pentecostales, como es el caso de las iglesias en las que he participado para esta investigación.

Sobre la teorización de la experiencia ritual en el pentecostalismo latinoamericano, a partir de las últimas décadas del siglo XX, existe una amplia producción investigativa desde las ciencias sociales; sin embargo en la investigación antropológica se distingue una especie de evasión al estudio de las experiencias corpóreas extáticas en los ritos, como fenómeno-demundo y cómo a partir de allí se puede reentender el dinamismo de la existencia cultural y sus nuevas configuraciones simbólicas, inclinándose por ciertos intereses y mostrando reticencias significativas que abordaré en este estudio: uno, la antropología de una cultura propia del pentecostalismo, dos, el rito como ámbito capital para el estudio antropológico del pentecostalismo, y tres, el cuerpo en el rito pentecostal.

Sobre lo primero, tomando la propuesta de la discontinuidad cultural del antropólogo norteamericano Joel Robbins (2010b), considero que los trabajos etnográficos acerca del pentecostalismo latinoamericano consienten que los aspectos culturales duraderos de los contextos estudiados subsumen los propios del cristianismo, en nuestro caso, los del pentecostalismo. Los trabajos socio-antropológicos del pentecostalismo latinoamericano que han determinado una línea de pensamiento, partiendo de los clásicos como Hollenweger (1976), Stoll (1990), Bastian (1990), D'Épinay (1968), otros referentes como Manuel Marzal en Perú, hasta las abundantes etnografías desarrolladas primariamente en las facultades de centros universitarios e instituciones dedicadas a la investigación, están abocados al estudio de cómo el pentecostalismo responde a la continuidad de los patrones culturales globales y locales, como por ejemplo su paradójico comportamiento político que va de un enunciado rechazo a un partidismo flagrante (Bergunder 2009), o las repercusiones e influencias de las economías neoliberales en los discursos y prácticas (Willems 1967, Martín 1990). Incluso, cuando se trata de estudiar el comportamiento religioso de las comunidades pentecostales, se puede evidenciar una preferencia por destacar la continuidad de los símbolos, sistemas y estructuras establecidos por el cristianismo occidental, generalmente entendido como parte y hasta agente de los procesos de expansión modernista, colonizador y etnocentrista.

Los reportes etnográficos dirigidos por A. Droogers, B. Boudewijnse y F. Kamsteeg (1991) intentaron descubrir una cultura propia del pentecostalismo que es discontinua con respecto al patrón cultural dominante, evidente en las rupturas con las tradiciones del cristianismo católico romano y protestante; sin embargo estos trabajos no abordaron dos temáticas que de acuerdo con mi argumento son vitales en la religiosidad pentecostal: la centralidad del cuerpo en la discontinuidad cultural y la invención cultural generada en los rituales corpóreos.

Sobre la etnografía del rito pentecostal, concuerdo con la revisión de los reportes publicados hasta la primera década de este siglo, realizada por el estudioso de la religión Wilson Muñoz, quien plantea una especie de olvido científico de la etnografía de la ritualidad, uno de los ámbitos más ricos de la fe pentecostal,

[debido a la] utilización acrítica de los presupuestos teóricos de las teorías de la acción que rigen a la mayoría de estos estudios [...] se aprecia en la frecuente utilización (consciente o no) de dos metáforas a la hora de comprender el pentecostalismo: concebirlo inserto en un

‘mercado religioso’ o incrustado en un ‘campo de poder’ (2011, 15).

En mi búsqueda por estudios referentes de la ritualidad pentecostal latinoamericana, encontré escasos reportes, y solo algunos etnográficos, sobre los cultos pentecostales¹² que describen y analizan los agentes participantes de los cultos, sus relaciones de poder y la tensión entre el predominio de lo doctrinal prescriptivo o de la experiencia espontánea. La ritualidad como un acto social de producción cultural no está presente, tampoco la interpretación de cómo las subjetividades e intersubjetividades corpóreamente configuran y se configuran en este acto, menos aún entendiendo esta interrelación desde la propia cultura pentecostal.

El sociólogo pentecostal chileno Miguel Mansilla, hace un recuento de los estudios socio-antropológicos del pentecostalismo de Chile encontrando tres limitaciones: uno, lo temático, que está circunscrito a la categoría de los pentecostales sin una identificación del sujeto pentecostal, porque cuando aparece está solo representado por el pastor, además es preferentemente adultocéntrico, urbano, geográficamente centralista¹³ y favorecedor del pentecostalismo hegemónico, o sea, de las denominaciones grandes y antiguas. Dos, lo sociopolítico como eje fundamental de las investigaciones, dejando en un segundo plano lo culturalmente propio del pentecostalismo. Tres, lo teórico, que se limita a descripciones acríicas y una ausencia de propuestas que determinen nuevas líneas de investigación (2012, 551-552). Es notoria la ausencia de etnografías de lo ritual que además eclosionen desde teorizaciones distintas a lo típicamente expuesto, como lo intentó el emblemático estudio del teólogo británico Mark J. Cartledge (2010), ubicado en Londres, un ámbito ajeno al latinoamericano.

Sobre el cuerpo en la ritualidad pentecostal latinoamericana, el trabajo del antropólogo chileno Rodrigo Moulian (2009) es referente para intentar una *somatosemiosis* del rito pentecostal, usando los postulados de Csordas acerca del cuerpo; sin embargo para los intereses de mi trabajo, lo reportado por Moulian se centró en la construcción simbólica que se inscribe en el cuerpo del creyente pentecostal durante la ritualidad extática, y no en cómo desde el cuerpo se subvierte la inscripción simbólica que puede reconocerse desde una mirada más fenomenológica.

¹² Como los de Sepúlveda, Rolleri, Quevedo.

¹³ Mansilla expone que en el caso chileno, las investigaciones han privilegiado el estudio de lo acontecido en Valparaíso, lugar simbólico en los orígenes del pentecostalismo chileno, hace más de un siglo.

4.2.El cuerpo como agente y lugar para la cultura en la ritualidad religiosa

El *embodiment* es un paradigma metodológico que postula la centralidad del cuerpo como experiencia de-mundo y como lugar y agente de construcción simbólica en la vida humana, en mi propuesta, el cuerpo, en la experiencia extática pentecostal, resignifica lo divino y redescubre la cultura.

La antropología del cuerpo abarca los distintos ámbitos de la vida social. Un enriquecimiento al estudio del cuerpo se ha dado en el denominado “giro antropológico” de la fenomenología (San Martín 2017, 77), donde el sujeto trascendental de la fenomenología puede ser también el sujeto empírico de la antropología. Los postulados de Merleau-Ponty ubican la centralidad del cuerpo en esta forma de pensamiento, quien llega a establecer la idea de “una metafísica de la carne (cuerpo) como ‘elemento’ universal del ser” (Richir 2017, 30).

Desde esta perspectiva, Csordas, realiza estudios del rito religioso como fenómeno social, en los que el *embodiment* es el eje para el entendimiento de las dinámicas socioculturales, porque, como lo afirma Michael Jackson, otro antropólogo referente en estudio ritual del cuerpo: “la experiencia humana está asentada en movimientos corporales dentro de un ambiente social y material”, entonces la aproximación a los estudios del cuerpo deben examinar “la interacción entre los patrones habituales del uso del cuerpo y las ideas convencionales sobre el mundo” (2010, 66).

Para Csordas, las explicaciones de la corporalización en las prácticas religiosas parten desde una configuración del Yo-sagrado, entendiendo que el Yo:

no es una sustancia ni una entidad, sino una capacidad indeterminada para orientarse en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad. El Yo ocurre como una conjunción de la experiencia corporal prerreflexiva, el mundo o entorno culturalmente constituido, y la especificidad situacional o *habitus* (p. 5) (Borda Niño 2009, 165-166).

Entonces, las expresiones corpóreas en un ámbito religioso se explican desde la idea del ser humano como perceptor, que, en un ejercicio de reflexividad perenne, puede configurar simbólicamente las realidades desde la ritualidad que “en términos del gran Otro, define lo que significa el ser humano” e “incorporan un conjunto coherente de disposiciones o *habitus*” (Borda Niño 2009, 167).

En mi investigación, de acuerdo con la antropóloga española Mari Luz Esteban, reconozco que Csordas ha colocado al cuerpo como objeto de estudio de la existencia misma, buscando traspasar las conclusiones de los estudios clásicos del cuerpo, que desde una posición como la del estructuralismo funcionalista, ha sido racionalizado como estructura y causalidad, o desde la posición del interaccionismo de Goffman e incluso de la fenomenología, ha sido racionalizado como parte de una constelación simbólica compleja (Esteban 2013, 28). En la propuesta de Csordas se prefiere estudiar al cuerpo desde lo inatrapable de su existencia dinámica, en una existencia también dinámica, no resuelta.

Por otro lado, fundamentaré mi posición acerca del valor sociocultural y de la temporalidad del ritual, en la antropología de la performance o antropología de la experiencia sostenida por Victor Turner, quien revisa conceptos de estructura, símbolo y sobre todo redefine la experiencia en medio del drama social que permite especificar percepciones del y proyecciones al mundo (Díaz Cruz 1997, 5-6). V. Turner desarrollará la propuesta de *communitas* en el ritual, como una experiencia anti-estructural, descrita en etnografías que exceden al ritual por Edith Turner.

Los estudios de la religión siempre han reconocido un vínculo intrínseco entre rito y cuerpo. Entonces, en acuerdo con V. Turner (2009), ritos como la peregrinación implican una experiencia de anti-estructura, pero también una redimensión corpórea, por ser el lugar desde donde se vive y configura la experiencia de la *communitas*. Por ejemplo, el hecho de caminar y de socializar con otros caminantes en la peregrinación.

El rito, elemento fundante de la experiencia religiosa, también es concebido como la vivencia corpórea de un encuentro transformativo con la divinidad:

Como enseña G van der Leeuw, «en el culto se reúnen el ser del hombre y el ser de su dios en un ser-así-real el ser del hombre y el de su dios se interpretan y configuran esencialmente como arrobamiento y ser arrobador, como criatura y creador (De Sahagún 1999, 138).

Es decir, la *communitas* en el rito no sólo permite una nueva dimensión de la vinculación social entre seres humanos; sino también con la divinidad, vivida desde la experiencia corpórea con la pretensión de alcanzar una plenitud ontológica que se evidenciará en ese modo más vinculante de vida comunitaria. Esto también consta en postulaciones doctrinales

religiosas que prescriben formas alternativas de vida, opuestas a lo establecido en lo que se reconoce como profano.

El pentecostalismo amplifica los postulados del cristianismo tradicional sobre el cuerpo como Templo del Espíritu Santo, proponiendo una especie de distanciamiento a la reificación del cuerpo por el occidentalismo capitalista, por varias razones, sólo menciono una, la posibilidad de elevar el valor del cuerpo a algo tan inaccesible, que no puede ser transaccionado, ni objetivado.

Desde estas perspectivas no es posible ubicar mis estudios sobre el cuerpo en el campo del biopoder propuesto por Michel Foucault, porque desde las antropologías de la performance, de la invención cultural y del *embodiment*, el cuerpo como ser-del-mundo trasciende a la normatividad discursiva, más bien se constituye en un espacio para lo antiestructural, lo discontinuo y lo diferencial, porque el cuerpo, por ende el sujeto es más que un producto de la norma. Como lo plantea la estudiosa del feminismo Judith Butler, el cuerpo no sólo se configura en la asunción, un mecanismo psicoanalítico que explica cómo lo normado configura la materialización de los cuerpos, sino como una apelación constante a la cita, es decir “un conjunto de acciones movilizadas por la ley, la acumulación de citas o referencias y la disimulación de la ley que produce efectos materiales, tanto la necesidad vívida de aquellos efectos como la oposición vívida a tal necesidad” (2002, 34). Así, el cuerpo no sólo es norma, sino una práctica reguladora.

En la experiencia extática pentecostal es preciso entender al cuerpo en su relación con el mundo, desde lo preobjetivo como fenómeno-de-mundo, para comprender cómo los significados culturales se dinamizan en las experiencias corpóreas de-mundo, es decir cómo se desenvuelve la cultura misma. El cuerpo, en sí mismo se va constituyendo en un agente de construcción práctica, que, aunque se va tornando en reguladora, siempre estará subvertida por la espontaneidad del fenómeno-de-mundo.

4.3. Cuerpo y cultura en invención: nuevas experiencias, sentidos y significados

En mi investigación, la noción de cultura está fundada en su dinamismo, no en las ideas academicistas de petrificación de lo cultural a través de la identificación de estructuras o símbolos que la definen y también delimitan al individuo, que es parte de ella. Si el cuerpo es

el fenómeno existencial de la cultura (Csordas 1994), entonces la cultura debe ser asumida como un proceso activo cuyo sustrato son las experiencias de-mundo. Consideremos también que el propósito del estudio antropológico es visibilizar la cultura, implicando así que esta se convierta en algo aún más activo pasando a otro nivel de dinamismo en la relación que se constituye entre el antropólogo y su cultura, y el nativo y su cultura, por tanto la cultura se inventa en su propio dinamismo y en el dinamismo relacional del ejercicio antropológico (Wagner 2016).

En la cultura del cristianismo pentecostal existen rupturas temporales y discontinuidades que establecen nuevas configuraciones significativas, en y desde el cuerpo. Para fundamentar esta proposición me cimentaré en las teorías de innovación cultural de Roy Wagner, de discontinuidad cultural en el cristianismo de Joel Robbins y en el *embodiment* de Thomas Csordas.

Primero, el antropólogo Roy Wagner postula que la cultura está en una innovación constante, desde la idea de la obviación. Para Wagner las culturas se debaten en una serie de encuentros y desencuentros entre dos ejes que se contraponen, pero subsisten uno siempre como fondo del otro; además permiten la formulación, transmisión y reformulación de símbolos: uno, el modo convencional, donde los símbolos representan lo simbolizado y forman una red de significación entre ellos paralela a lo que están simbolizando, esto por la aceptación consensual del contexto, y dos, el modo diferencial, donde “los símbolos asimilan o abarcan las cosas que simbolizan”¹⁴ (Wagner 2016, 39, traducción propia), siendo una cuestión más singular. A su vez, las sociedades distinguen la realidad en dos ámbitos: lo dado o innato que es el fondo y lo inventado que es hacia donde se dirige la acción humana. La subsistencia de los dos modos se da en cómo se posicionan uno respecto al otro. Esto lleva a un ejercicio constante de obviación, que podría ser un:

procedimiento asumido por ciertas secuencias simbólicas, como mitos, acciones chamánicas, narraciones, ficciones, explicaciones científicas, matemáticas y obras gráficas y musicales, para detectar y anticipar cualquier posibilidad de cristalización o condensación de un convencionalismo del símbolo o el concepto y prescindir del mismo, rescatando así el modo

¹⁴ “assimilate or encompass the things they symbolize”.

diferencial de simbolización y, junto con éste, la acción como salto ciego a la creación por encima de lo dado e impuesto por un régimen de objetividad cualquiera (Duchesne 2012).

La obviación permite una invención constante de la cultura porque está fundada en la oposición reflexiva perenne entre convencionalismo-diferenciación. Sobre todo porque el sujeto en una cultura, también se debate, desde una perspectiva psicoanalítica, en la conjunción-disyunción de un Yo recordador, fundado en la memoria que obliga el pensar antes de actuar, y de un Yo anticipador, fundado en la invención que obliga actuar antes de pensar. Así los Yo “son dos caras de la misma moneda que se alternan pero nunca se tocan sino a través de su negación mutua” (Duchesne, 2012). La obviación es el ejercicio constante de negación que permite la invención de la cultura.

Segundo, la propuesta de discontinuidad temporal del estudioso de la religión Joel Robbins como fundamento para una antropología del cristianismo. En relación con lo anterior, Robbins plantea que la antropología, sobre todo aquella que guarda aún patrones occidentales colonizadores, ha fijado su investigación en el aspecto convencional de la cultura, entendiéndola como un *continuum* en cuanto a su temporalidad. Así, el cristianismo que se ha instalado en ámbitos ajenos al occidental, ha sido estudiado desde las perspectivas de la continuidad de la cultura donde se ha establecido. Robbins esboza que: “los argumentos antropológicos más comunes y satisfactorios son aquellos que encuentran alguna estructura cultural duradera que perdura por debajo de todos los cambios superficiales” (2010b, 123).

Desde los postulados de Wagner, en las culturas más occidentales, lo diferenciado es asumido como innato, siendo imperativo el ejercicio de convencionalizarlo culturalmente. Entonces, si la antropología ha privilegiado al pensamiento occidental en su ejercicio, dirigirá su trabajo hacia esos elementos convencionales de la cultura. Para Robbins, el cristianismo, sobre todo el que se ha ido estableciendo en contextos de mixtura cultural, tiene un aspecto fundante que rompe con el convencionalismo cultural porque irrumpe en una temporalidad, implicando la ruptura de las estructuras culturales duraderas para dar paso al cambio. Ese aspecto es su discontinuidad: “Los cristianos tienden a describir su religión como constituida históricamente por la escisión del tiempo terrenal... Por otra parte, esperan que dicho cambio se produzca en su propia experiencia de la conversión” (2015, 132).

Entonces, una etnografía del cristianismo debe contemplar que existirá una búsqueda constante de quiebres temporales, primordialmente en un momento privilegiado para la vivencia de la experiencia, el rito, y en un lugar predilecto para la diferenciación, el cuerpo.

Tercero, la idea fenomenológica de Thomas Csordas, para quien el dinamismo cultural se determina porque el *habitus* no sólo se funda en las relaciones sociales y de poder; sino también en la percepción del Yo, y siguiendo a Merleau-Ponty, esa percepción que distingue y constituye la realidad está en el cuerpo.

Por eso, desde el estudio de los ritos extáticos en el carismatismo católico-romano, Csordas asevera que “el cuerpo es un punto de partida productivo para analizar la cultura y el Yo”¹⁵ (1990, 39, traducción propia), porque el cuerpo es un agente que percibe la realidad, donde la cultura existe. Y siendo que el cuerpo no es una entidad objetiva estática, entonces, los significados serán configurados desde el dinamismo del Yo que no necesariamente está representado en el cuerpo; sino que es el mismo cuerpo. Así,

La percepción y la práctica (el *habitus*) enraizadas en el cuerpo conducen al colapso de la distinción convencional entre sujeto y objeto. Este colapso nos permite investigar cómo se constituyen u objetivan los objetos culturales [...] en la indeterminación y el flujo de la vida cultural adulta¹⁶ (Csordas 1990, 40).

El Yo-sagrado debe entenderse como el cuerpo que percibe y estructura la realidad sagrada en el ritual. Entonces, el cuerpo en el rito pentecostal podría considerarse como un lugar donde se constituye una invención cultural (Wagner 2016), por la ruptura del *continuum* en la vida del creyente (Robbins 2010b), que lo lleva a constituir un nuevo Yo y por ende una nueva dimensión cultural (Csordas 1990).

5. Conclusión del capítulo

El cuerpo y su relación con la cultura es el núcleo del argumento de mi investigación. En este capítulo he reconocido que su centralidad en la vida pentecostal radica en que el cuerpo es el eje para el desarrollo del rito, elemento fundante de toda religión. El rito pentecostal es un

¹⁵ “the body is a productive starting point for analyzing culture and self.”

¹⁶ “perception and practice (the *habitus*) grounded in the body leads to collapse of the conventional distinction between subject and object. This collapse allows us to investigate how cultural objects are constituted or objectified... in the ongoing indeterminacy and flux of adult cultural life.”

espacio predilecto para la vivencia de las experiencias corpóreas que llegan a ser extáticas como el bautismo en el Espíritu Santo. En estas experiencias, el cuerpo va resignificando símbolos, como Dios mismo, por eso, el estudio del cuerpo no debe implicar su objetivación, sino que el cuerpo, que es el ser-de-mundo, es un configurador de cultura. Por tanto, el estudio del cuerpo y su agencia de construcción de cultura exige de una aproximación distinta a la metodología estructuralista, semiótica o funcionalista. El *embodiment* es el método antropológico que uso en esta investigación porque reconoce al cuerpo como fenómeno-de-mundo y como *habitus*.

Reconozco que las investigaciones antropológicas contemporáneas del pentecostalismo latinoamericano no han considerado medular el estudio del cuerpo en el rito como agente de cultura, por eso expuse las teorías de Robbins, Wagner y Csordas como base para lo documentado en los siguientes capítulos.

Capítulo 2

Pentecostalismo, cuerpo y modernidad: una ubicación contextual más allá de la historia

Hubo un jueves que falté al culto de la IEANJesús en Sangolquí, así que el domingo, después de terminado el servicio religioso me acerqué al pastor para saludarlo y explicar mi ausencia. Él respondió a mi saludo con un abrazo, y con un entusiasmo amigable me dijo –tienes que ir con nosotros a la celebración de los sesenta años en victoria de la IEANJesús–. Yo asentí a su amable invitación, –¿cuándo será?–, pregunté. –Del 16 al 18 de agosto, en el Estadio Monumental de Guayaquil–, me respondió con una sonrisa, haciéndome sentir que ciertamente le interesaba que yo asistiera al magno evento, –durante esos días no tendremos culto aquí, todos nos iremos a la celebración, únete a la caravana, porque saldremos en algunos buses–, accedí a su convocatoria pensando en que sería un momento clave para obtener amplia información histórica, aunque inmediatamente me di cuenta que iba a ser tarde para cumplir con los plazos y terminar mi reporte, –vamos a gozarnos en el Señor, se va a derramar su Espíritu, tienes que ir–, irrumpió el pastor, terminando con mis anhelos academicistas de encontrar datos históricos en las conferencias o cultos del evento.

Una par de semanas antes de este encuentro, yo había tenido una larga entrevista con él. Quería obtener información valiosa para mi documentación; sin embargo nuestra charla circundó en temas distintos, especialmente en testimonios personales. En ese diálogo tuve la sensación de que se había abierto un acceso amical para tener un vínculo más cercano. Estuve aguardando por el momento preciso para hacerle preguntas sobre la historia de la iglesia, tanto nacional como local, y al fin, se dio la oportunidad. Expuse mi requerimiento, y –ya veremos cómo te lo cuento, quizás el diácono te pueda ayudar con eso– fue su respuesta, la que me produjo cierto desencajo.

La historia de la IEANJesús en Ecuador enuncia que en octubre de 1959 se establecieron en Quito, el misionero de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia Miguel Mariano Peña y su esposa Beatriz, para formalizar el inicio de la organización eclesial unicista en Ecuador (IEANJesús-Ecuador n.d.). Pero, como lo manifiesta el relato que acabo de referir, los hermanos y hermanas de la IEANJesús están alistándose para conmemorar los sesenta años de su denominación, con un escaso interés por los accesos al pasado desde aproximaciones teleológicas lineales, más bien guardan una expectación por reunirse con el mayor número

posible de los, aproximadamente, ciento veinte mil miembros que tienen en Ecuador, para vivir corpóreamente experiencias con Dios¹⁷, quien después de sesenta años, aún sigue acompañándolos. Para ellos, no son sesenta años de historia; sino sesenta años en victoria.

Para progresar con el desarrollo de mi argumento central que sostiene que el cuerpo es lugar y agente de cultura en la experiencia extática pentecostal, en este capítulo establezco la centralidad del cuerpo en la vida del pentecostalismo, desde una perspectiva histórica. Sin embargo, más que datar en orden diacrónico la historia del pentecostalismo latinoamericano, o de anotar la comprobación de la historicidad¹⁸ del derramamiento del Espíritu Santo como hito fundante en la historia de los pentecostalismos latinoamericanos, quiero argumentar que en la vida de fe pentecostal el encuentro con el pasado escapa al dominio científicista de la historia, para establecer así un marco referencial útil en mi proceso de antropología-etnografía y en el análisis sobre el cuerpo como lugar y agente para la invención cultural de lo divino, desde el paradigma metodológico del *embodiment*. Reflexiono en torno a que el surgimiento y la expansión del pentecostalismo o de los pentecostalismos latinoamericanos¹⁹ sugiere la formación de una “modernidad paralela”²⁰ (Kingman y Bretón 2016, 235) en las sociedades modernas, que denota una re-creación constante de las dinámicas culturales de “la religión mundial de más rápido crecimiento del siglo XX” (Anderson 2007, 1), principalmente porque el lugar y agente para su acceso al pasado es la indeterminada experiencia corpórea.

A su vez señalo que mi investigación no se concentra en estudiar al cuerpo en su interioridad psíquica, tampoco sólo en la individualidad o subjetividad; sino que explora cómo en el cuerpo y en la experiencia, en este caso religiosa, o en la experiencia corpórea, se agencia la

¹⁷ Uso el término *Dios* con mayúscula cuando me refiero a la construcción simbólica de la divinidad cristiana, respetando la forma cómo los cristianos usan este término, también la atribución genérica que le dan y su concepción personal. Cuando uso *dios* con minúscula, estoy haciendo referencia a una forma de representación de lo sagrado en distintas religiosidades.

¹⁸ Entiendo por historicidad a la pretensión del criticismo histórico por comprobar la factualidad histórica de un hecho, es decir, demostrar su veracidad porque ocupa un lugar en el tiempo y espacio.

¹⁹ El concepto pentecostalismo es muy discutido debido a la indeterminación de sus límites, por eso algunos autores prefieren el uso del plural. En este trabajo propongo usar los dos términos dependiendo del contexto de lo que estoy redactando, cuando me refiero a una forma de expresión localizada en una realidad caracterizable, usaré el singular, el pentecostalismo ecuatoriano, por ejemplo. También usaré el singular cuando me estoy refiriendo a la totalidad de pentecostalismos en el mundo, es decir cuando el término representa una idea global del movimiento, entendiéndose que el dinamismo caracteriza a un movimiento. Cuando quiero resaltar las múltiples expresiones para hacer notar la indeterminación del concepto, usaré el plural. Y cuando esté frente a una indefinición entre lo local y global, usaré los dos términos.

²⁰ Uso el término propuesto por E. Kingman y V. Bretón en su investigación sobre cómo re-entender desde la modernidad lo rural y urbano en los Andes, principalmente por que las *modernidades paralelas* se presentan como “una variedad muy amplia formas de vida” (2016, 235) que coexisten con la modernidad, adaptándose a ella, pero sin abandonar sus propias especificidades.

cultura. Por tanto, explico y debato una base epistemológica propuesta por uno de los más conspicuos estudiosos del pentecostalismo latinoamericano, el teólogo chileno Juan Sepúlveda, quien desde una perspectiva histórica propone un principio pentecostal. Teniendo a este principio pentecostal como sustrato, ensayo la construcción de una plataforma crítica para que lo etnográfico pueda ser mejor interpretado. Mi pretensión es argumentar, apoyado en la experiencia empírica, que el antagonismo social donde el pentecostalismo germina, no sólo ha generado acciones contrahegemónicas distinguibles en la historia; más que eso, ha impulsado a una resignificación de la historia misma en la vivencia pentecostal, es decir que está traspasando los límites de un mundo imaginado, no para pretender ilusamente la creación de un nuevo mundo; sino para destacar el lugar desde donde se puede experimentar a ese mundo, que en realidad es más imaginable de lo que se ha imaginado. Ese lugar es el cuerpo.

1. Pasado e historia en el pentecostalismo desde el principio pentecostal

“El *principio pentecostal* representa la protesta o el rechazo contra la absolutización de cualquier *mediación cultural* del evangelio de Jesucristo” (Sepúlveda 2003, 14). Para Juan Sepúlveda el principio que engloba el sentido de un movimiento religioso se identifica en su devenir histórico, basado en la tesis que el filósofo y teólogo alemán Paul Tillich aplicó para determinar el principio protestante. Usando una metodología histórica, Sepúlveda sostendrá que en el caso del pentecostalismo este principio se funda en el germen de la emergencia y expansión del movimiento en perspectiva global. El pentecostalismo surgió en oposición a lo institucionalmente absolutizado por el cristianismo occidental, que históricamente ha constituido una discursividad totalizante, la misma que lo ha llevado a un etnocentrismo y dominación, evidenciado en los procesos de evangelización, que más han acaecido como una imposición cultural.

Esta oposición o rechazo no debe ser concebida como una movilización revolucionaria agendada de un sector de la sociedad cristiana; sino que podría ser mejor entendida, desde la teoría social del discurso de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, como antagonismo en el discurso dominante. Lo discursivo siempre tiene la pretensión de suturar lo social, totalizándolo, porque este está dislocado por un antagonismo que no es externo a lo social, y tampoco es algo ontológico que podría hacernos pensar que hay algo más allá de lo social; sino que la presencia de lo antagónico está en “el límite de lo social [que] debe darse en el interior mismo de lo social como algo que lo subvierte” (Laclau y Mouffe 2004, 170).

Entonces, el antagonismo implica una presencia no objetiva que da cuenta de la imposibilidad de la totalidad de la sutura, además que trastorna las identidades subjetivas que se articulan en el discurso (Heredia 2016, 294).

Sepúlveda sustenta su proposición en dos argumentos:

Uno, el sentido de protesta o antagonismo social presente en los orígenes del pentecostalismo contemporáneo norteamericano, que ha reconocido simbólicamente al Avivamiento de la calle Azusa, como su punto inicial, y a dos personajes icónicos como los iniciadores de este movimiento: William Seymour y Charles Parham.

El 9 de abril de 1909 en una casa ubicada en la calle Bonnie Brae en Los Angeles, California, un grupo de afroamericanos dirigidos por el predicador, hijo de esclavos libertos, William Seymour, recibieron el bautismo en el Espíritu Santo con la evidencia de hablar en lenguas extrañas. “Las historias de lo sucedido el 9 de abril de 1906 se han convertido en legendarias entre los pentecostales y, como todas las leyendas, tienden a crecer con el paso”²¹ (Owens 2001, 49, traducción propia). Debido a lo incómodo del lugar, en esa misma semana se trasladaron a otra locación en la calle Azusa, donde se instituyó la Misión de Azusa Street, considerada, emblemáticamente por los historiadores, como iniciadora del pentecostalismo contemporáneo.

Sin embargo, el avivamiento de la calle Azusa no fue un evento aislado, más bien el que se reportó inicialmente por los medios periodísticos locales, aunque no de un modo halagador; pero luego fue exaltado por los primeros historiadores de tal manera que se posicionó simbólicamente como el origen del movimiento pentecostal. La obra de W. Seymour en el avivamiento de Azusa estuvo ligada al trabajo de un pastor y profesor blanco²² llamado Charles Parham, a quien se puede considerar *padre* de la doctrina del hablar en lenguas como evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo, además, uno de los precursores de esta práctica en el pentecostalismo, gracias a lo sucedido con los alumnos de su escuela bíblica

²¹ “The stories of what happened on April 9, 1906, have become legendary among Pentecostals and, as all legends, tend to grow in the passing”.

²² Hago la distinción étnica entre W. Seymour y C. Parham porque, de acuerdo con los historiadores del pentecostalismo como Sepúlveda y Synan, será un factor determinante en la constitución de los pentecostalismos norteamericanos que se difundieron por un lado en los sectores de la población afrodescendiente y por el otro en la población blanca, inicialmente sureña. Los pentecostalismo norteamericanos se constituirán en fuerzas misioneras que se expandirán en diversas latitudes.

durante la madrugada del 1 de enero de 1901 en Topeka, Kansas, quienes hablaron en lenguas, empezando por la estudiante Agnes N. Ozman (Synan 1997, 90-91).

En estos orígenes, Sepúlveda resalta hechos que pueden entenderse como acciones contra-hegemónicas, o transgresiones a la sutura discursiva, contra la doctrina y práctica del cristianismo occidental, sobre todo desde el ámbito de la ritualidad. En los cultos suscitaron expresiones culturales de grupos étnicos marginados, predominantemente afro descendientes, no admitidas en la vida de fe tradicional metodista, bautista y presbiteriana. Como el avivamiento de Azusa emerge en la marginalidad urbana en concordancia con otros avivamientos brotados en el campesinado del sur norteamericano (Synan 1997, 107-112) hubo un despliegue de actos y creencias que subvertían lo normativo del protestantismo dominante de procedencia europea. Además, en las liturgias pentecostales se validó y animó la práctica de manifestaciones corpóreas extáticas del Espíritu, que fueron impugnadas por las iglesias tradicionales, como los bautistas (Sepúlveda 2003, 15-16).

Dos, la protesta y resistencia, o antagonismo social, a una absolutización cultural presente en los orígenes del pentecostalismo latinoamericano, y sus relaciones y distancias con el avivamiento pentecostal en India y en Azusa. Sepúlveda asienta este argumento en tres episodios que condicionaron el surgimiento del pentecostalismo chileno, el inicial en la región (Sepúlveda 2003, 17-28):

Un trasfondo de pugnas políticas en la Iglesia metodista chilena. Hubo una propuesta que el misionero norteamericano William Taylor entabló con la pretensión de que la misión metodista sea autosostenida en India y Chile, para así romper con los nexos financieros y de autoridad que se mantenían con la Junta Misionera de la Iglesia metodista norteamericana.

Un avivamiento en Valparaíso cuyas primeras manifestaciones acontecieron en 1902. Luego en 1905, mientras la efervescencia seguía en aumento, hubo un vínculo con el pentecostalismo en la India, según referencias que se conocen por el testimonio del misionero norteamericano Willis Hoover (Sepúlveda 2009), personaje protagónico en este avivamiento. Estos brotes avivamentistas sobrevinieron antes de lo acontecido en Azusa. Sepúlveda arguye que el despertar espiritual liderado por Pandita Ramabai en India, en 1905, se distinguió por las condiciones de desencanto contra el cristianismo inglés colonizador y la consiguiente

exploración de la vivencia de una experiencia propia en la India, que podrían haber alentado el avivamiento en Chile.

Un cisma en la Iglesia metodista chilena en 1910 debido a las expresiones pentecostales en Valparaíso, lo que acredita una confrontación directa contra la dominación de la misión anglosajona. Aunque Willis Hoover pretendió seguir ligado a la tradición y doctrina metodista, el cisma permitió concebir una especie de *indigenización*, es decir una ruptura con el *continuum* cultural del metodismo norteamericano.

Volviendo al análisis desde la teoría de Laclau y Mouffe, el antagonismo social ocurre porque a pesar de la pretendida totalización del discurso, éste se instala en un campo de discursividad²³ que siempre lo supera, por consiguiente hay una incompletud “que genera un excedente de significado disponible para nuevas articulaciones” (Torfing 1998, 42). Es lo que ha venido aconteciendo en el transcurrir histórico del cristianismo. Las reformas, avivamientos, herejías y corrientes diversas demuestran que jamás se ha suturado la pretensión totalizadora del discurso dominante del cristianismo occidental. Sin embargo, cuando las nuevas articulaciones han pretendido una posible acción política que permita una nueva discursividad distinta, han tenido que salir del campo social del cristianismo. A esto Laclau llama, usando una categoría de la filosofía deconstructivista de Jacques Derrida, la indecidibilidad estructural o “la condición de posibilidad de algo es también su condición de imposibilidad” (Laclau 1998, 99).

No obstante, “esto no quiere decir que en cualquier momento todo lo que es lógicamente posible se vuelva, automáticamente, una posibilidad política real” (Laclau 1998, 103). El principio pentecostal de Juan Sepúlveda se articula considerando el antagonismo social desde donde emerge la protesta o rechazo. El asunto pendiente es si el pentecostalismo ha consolidado o no, o quizás ni siquiera es posible hacerlo, su pretensión política desde la indecidibilidad en el campo de discursividad, donde sí ha logrado evidenciar la dislocación de la sutura discursiva del cristianismo. Probablemente porque en el cuidado de no salir del campo social del cristianismo, más bien se haya adaptado al discurso dominante o haya

²³ Concepto planteado por Laclau y Mouffe. “Todo discurso es subvertido por un campo de discursividad que lo desborda” (2004, 154). El campo de discursividad “proporciona la estructura diferencial clave que toda articulación debe necesariamente presuponer... [por otro lado, es un campo que] nunca es completamente absorbido por el discurso [sino que] constantemente desborda y subvierte el intento de fijar un conjunto estable de posiciones diferenciales en un discurso concreto” (Torfing 1998, 42).

adaptado el discurso dominante a su práctica vital, como lo demuestran los intentos de sistematización teológica (Horton 1999, Bernard 1996), o los manuales doctrinales que se difunden en las iglesias. Cito los de las iglesias donde hice mi trabajo de campo: *Esto creemos* (Slay 2015) y *Doctrina básica y vida cristiana* (Calderón 1994), ambos de la Iglesia de Dios, y *Artículos de fe, estatutos jurídicos, reglamento interno y normas disciplinarias* (Departamento de publicaciones de IEANJesús 2003) de la IEANJesús de Ecuador. Estos documentos reproducen lo construido discursivamente en el cristianismo occidental, específicamente en el protestantismo evangélico antecesor del pentecostalismo.

Entonces, desde mi investigación situó al pentecostalismo en el antagonismo social y propongo que el lugar y agente desde donde el pentecostalismo podría articular una posibilidad política discursiva es completamente indeterminado e indeterminable, me refiero a la experiencia corpórea. Sepúlveda no consideró en su principio pentecostal, seguramente porque no estaba en su matriz analítica, que la protesta o rechazo a la absolutización cultural de los pentecostales se estructura desde y en el cuerpo, y estructura desde y en el cuerpo²⁴. Por consiguiente su análisis determina cómo desde la protesta se establecieron nuevas misiones o iglesias pentecostales como la Misión de Fe Apostólica de la calle Azusa y las Asambleas de Dios en los Estados Unidos, o las Iglesia Metodista Pentecostal e Iglesia Evangélica Pentecostal en Chile, sugiriendo que los orígenes del pentecostalismo son los inicios de una nueva institucionalización cristiana.

Considero que el valor del principio pentecostal está en que distingue el fundamento sociocultural que movilizó históricamente al o a los pentecostalismos contemporáneos, cuestión que es eje en mi investigación; sin embargo formulo además que la especificidad de este principio radica en que los pentecostales asumen al cuerpo como lugar y agente existencial de la cultura, lo cual implica dinamismo, porque el cuerpo, la experiencia y la cultura no pueden ser entendidas si no es en su variación (Ingold 2013, Jackson 2010). Es decir que mientras en el pentecostalismo se continúe privilegiando a la experiencia corpórea como fundante, estará en el antagonismo social del discurso dominante cristiano occidental, mostrándose, desde su procesualidad, no como una nueva institucionalidad con un nuevo discurso otro; sino desde su indeterminación, más bien como una modernidad paralela.

²⁴ Tomando como fundamento el paradigma metodológico del *embodiment* de Csordas, que integra la percepción desde M. Merleau-Ponty y el *habitus* de P. Bourdieu, en el siguiente capítulo será explicado con mayor extensión.

2. Pentecostalismo y su temporalidad incorporada

Para los hermanos y hermanas de IEANJesús la centralidad de la celebración de los sesenta años en victoria no estriba en la apropiación del pasado desde el recuerdo monumental o la idealización del pasado circunscrito en los grandes acontecimientos o personajes, ni en la conservación y veneración de lo anticuario, tampoco en la idea de que el pasado no sirve para otra cosa sino sólo para poseerlo y constituirlo como un acervo útil para configurar la vida presente (Nietzsche 2009, 330). No monumentalizan la figura de Miguel Mariano Peña, antes bien, se puede escuchar un poco más de Crispiniano Arredondo, un artesano colombiano que se estableció en Santo Domingo de los Colorados en 1953 quien “con denuedo predicaba la Palabra de Dios, y varias personas creyeron en Jesucristo” (IEANJesús-Ecuador n.d.), y aún así, este personaje tampoco está presente en los espacios donde podría reconocérselo como ícono histórico identitario.

Averigüé con Eliazar, un joven pastor de la IEANJesús, el contenido de las celebraciones de los sesenta años en victoria, me comentó que se realizarán cultos continuos en los que habrá – mucha alabanza y predicación, pero lo más importante será que vamos a buscar una vez más el derramamiento del Espíritu Santo– señaló. Entendí que por sobre cualquier articulación discursiva o símbolo identitario fundado en la homogenización del pasado está el anhelo de más bien acceder al pasado, pero, para avivar corpóreamente la experiencia fundante del pentecostalismo relatada en Hechos 2, la misma que el pentecostal procura recurrentemente reavivarla en el espacio ritual.

El estudioso peruano del pentecostalismo Bernardo Campos piensa a los pentecostales como *homo cultualis*, porque el imperativo pentecostal radica en su experiencia ritual cúllica. Los pentecostales “emprenden el proceso productivo de su experiencia” (2016, 144) a través de rupturas socioculturales para re-crearse y autoproducirse. Este proceso comienza con una ruptura tempo-espacial en que el pentecostal “realiza una especie de migración *an-histórica* mediante la cual se coloca ‘congenialmente’ en el centro mismo del acontecimiento de Pentecostés, como para reproducirlo” (2016, 144). Pero, “esa ruptura tempo-espacial no es, en este caso, una ruptura con la historia; por el contrario, mediante esa ruptura tempo-espacial busca hacer historia” (2016, 146). Desde mi análisis creo que sí es una ruptura con la historia, mas no con el pasado, y no busca hacer historia; sino encontrar otros caminos para vincularse con el pasado. Paul Ricoeur dice: “La propia historiografía –digámoslo ya– no logrará

modificar la convicción, continuamente zaherida y continuamente reafirmada, de que el referente último de la memoria sigue siendo el pasado” (2003, 23), no la historia.

La complejidad de querer hacer historia en el o del pentecostalismo se encuentra en que las herramientas de la historia quieren ser suficientes para atrapar el pasado y configurarlo de tal manera que sea unívoco en el presente. Al parecer, el pentecostal ha construido y está construyendo una lógica de pensamiento que no está del todo circunscrita en la matriz moderna y su noción lineal de tiempo. Entonces, las críticas de F. Nietzsche, W. Benjamin, P. Ricoeur, M. Foucault, entre otros, a la apropiación del pasado por parte de la historia, pueden apoyar la noción de que el pentecostalismo tiene sus propias formas de acceso al pasado, más en una especie de “temporalidad encorporada”²⁵ (Coleman 2011, Klaver y van de Kamp 2011).

W. Benjamin explora la idea de que la modernidad está extinguiendo la capacidad del cuerpo como lugar y agente de memoria. En su ensayo sobre Kafka asegura que en la modernidad “se hacen más articulables los aspectos de la extrañeza y del olvido que tienen que ver con el cuerpo: ‘la extrañeza más relegada de nuestro cuerpo: el propio cuerpo’ (G.S., II.2.431)” (Weigel 1999, 65); frente a esto, se puede encontrar en las modernidades paralelas la posibilidad de redimensionar al cuerpo como lugar y agente de memoria. La espiritualidad ritual pentecostal tiene al cuerpo como un lugar predilecto para vincularse con el pasado.

Entonces, en este ejercicio de ubicación contextual de mi trabajo de investigación procuraré soslayar los prejuicios de una historia del pentecostalismo, para más bien posicionarme en la noción de temporalidad encorporada que me permita explorar la dinámica cultural de una religión que se constituye como modernidad paralela. Asimismo estoy proponiendo una vía de entrada para la descripción antropológica-etnográfica del cuerpo pentecostal en el siguiente capítulo.

²⁵ Traduzco el término *embodied* como *encorporado* para distinguirlo de lo *incorporado* que hace alusión a la unión homogénea de dos realidades objetivas, el pasado no lo es, tampoco la vida humana. No uso el término *encarnado* porque vehiculiza al cuerpo y además puede asociarse con doctrinas del cristianismo. Tampoco empleo la palabra *corporal* porque debilita el concepto de *embodied*, reduciéndolo a una comprensión del cuerpo sólo como fisicalidad. *Temporalidad encorporada*, del inglés *embodied temporality* es un término usado por los antropólogos estudiosos de la religión, específicamente del pentecostalismo, Simon Coleman, Miranda Klaver, Linda van de Kamp entre otros, que intenta integrar los conceptos tiempo, espíritu y sujeto, en la experiencia corpórea pentecostal, desde perspectivas fenomenológicas y semióticas. Se trata de leer y experimentar el tiempo no *por*; sino *en* el cuerpo (Klaver y van de Kamp 2011).

2.1. De la historia y los orígenes a la temporalidad incorporada del creyente pentecostal

La experiencia corpórea de re-creación del presente desde un acceso al pasado, es decir, el proceso que comienza con una ruptura espacio-temporal para re-crear el Pentecostés en el cuerpo, llamado bautismo en el Espíritu Santo, efervescentemente fue vivido en múltiples lugares del mundo a finales del siglos XIX e inicios del siglo XX, y se presentó como un excelente sustrato testimonial para que los pentecostales sigan anhelando y buscando este acceso corpóreo al pasado, o también como un suceso que convenientemente datado podría convertirse en un óptimo hito histórico. Los historiadores prefirieron lo segundo, mientras que los creyentes pentecostales continúan viviendo lo primero.

Cuando los historiadores tempranos del pentecostalismo como Charles Conn y su historia de la Iglesia de Dios en *Like a mighty army: a history of the Church of God*, publicada originalmente en 1955, Carl Brumback (1961) y la primera historia oficial de las Asambleas de Dios en su *Suddenly... from Heaven*, o los llamados *Golden oldies* (Lawrence 1916, Bartelman 1925, Frodsham 1926, Goss 1958 entre otros) por el historiador Grant Wacker (1986) rastrearon los orígenes del movimiento en perspectiva global, lo que hicieron fue encontrar testimonios de las primeras experiencias corpóreas del bautismo en el Espíritu Santo e historiarlos como datos historiográficos. Es decir, tuvieron que objetivar una experiencia dinámica e indeterminada, y además, convertir en hito histórico a lo que incluso puede ser carente de historicidad. El historiador holandés del pentecostalismo Cornelis van der Laan advierte que los historiadores pentecostales no aciertan cuando historizan el tema de la providencia divina en los orígenes del movimiento, es decir que cuando procuran convertir en dato lo que subjetivamente se ha vivido con Dios, porque esta “interpretación providencial no puede ser verificada por métodos de investigación generalmente aceptados y, por lo tanto, no será tomada en serio por historiadores seculares”²⁶ (van der Laan 2010, 209, traducción propia).

La modernidad y su forma de hacer historia, son criticadas por Benjamin en la alegoría del *Angelus Novus* de Paul Klee como el ángel de la historia (2008, 310), porque han convertido al pasado en datos que se mueven en un *continuum* obligado por el régimen de la unidireccionalidad de la historia, empujando siempre al ángel de la historia, que está de

²⁶ “the providential interpretation cannot be verified by generally accepted research methods and therefore will not be taken seriously by secular historians.”

espalda hacia el futuro y que solo responde a la linealidad temporal de un historicismo que considera que el pasado es causalidad. Así, el ser humano embrollado en el paso diacrónico del tiempo, en que el pasado debe impulsar al futuro, ha perdido la posibilidad de vivir el presente, de re-crearlo, de hallar destino, lo que el filósofo italiano Giorgio Agamben denomina *estética*. El ser humano ha clausurado su capacidad de un encuentro real con el pasado,

y hasta que [...] no encuentre otra forma de conciliar individual y colectivamente el conflicto entre lo viejo y lo nuevo, apropiándose así de su propia historicidad, parece poco probable que se produzca una superación de la estética que no se limite a llevar su desgarramiento hasta el límite” (Agamben 2005, 179-180).

Tomaré el caso de la Iglesia de Dios, denominación a la que pertenece Capilla del Valle, congregación donde hago mi trabajo de campo, para ejemplificar lo expuesto anteriormente. Si el interés de la historia es generar identidad en el sujeto ubicándolo en un *continuum* lineal, o subjetivarlo como diría L. Althusser (1976), entonces un miembro de esta iglesia configuraría su identidad, hasta su subjetividad, como creyente en la valoración de una temporalidad diacrónica, es decir en la historia, lo que implica el reconocimiento de sus orígenes documentados y monumentalizados. Un miembro de Capilla del Valle tendría que evocar mínimamente cuatro orígenes de su religiosidad, que deberían ser representativos en su constitución identitaria: el origen del pentecostalismo, de la denominación, de la iglesia nacional y de la iglesia local.

Los orígenes del pentecostalismo, como ya se anticipó, están establecidos en dos eventos emblemáticos fechados: el avivamiento de Topeka, Kansas en 1901 y, superiormente expuesto y difundido en la literatura pentecostal, el avivamiento de Azusa Street, California en 1906.

La historia de la denominación está documentada en una publicación titulada *Como ejército poderoso: historia de la Iglesia de Dios 1886-1996*, que reconoce sus orígenes en un período de búsqueda y experimentación del avivamiento que se dio entre los años 1886 y 1896, por parte de campesinos en las montañas del sur estadounidense. Un dato llamó mi atención, el autor procura rebatir la originalidad del evento de Azusa cuando narra y advierte que los primeros miembros de la Iglesia de Dios, llamada Unión Cristiana en ese entonces, “recibieron la experiencia con la evidencia de hablar en lenguas. Nótese que esto ocurrió en

1986, 16 años antes de que el Espíritu Santo fuera derramado en California” (Conn [1955] 2008, 57).

La Iglesia de Dios nacional ha anunciado oficialmente que en el 2019 conmemorará su 47 aniversario; sin embargo, en los medios de difusión oficial no existe una fecha exacta que simbólicamente podría ser la de su fundación, sólo se considera el año 1972 como referente de inicio, probablemente porque en ese año se organizó la primera Convención Nacional (Iglesia de Dios Ecuador n.d.).

Capilla del Valle es una iglesia que se fundó el 20 de mayo del año 2000, en las instalaciones del Seminario Sudamericano Semisud, por la convocatoria que hizo el entonces director de este seminario, David Ramírez, a cuatro grupos de creyentes que se reunían en distintos sectores del Valle de los Chillos. El mayoritario provenía de Cashapamba, vecindario contiguo a Semisud, un segundo estaba conformado por amigos y vecinos de Ramírez quienes solían reunirse rotativamente en sus casas, otro contingente vino de Sangolquí, un barrio cercano, y el cuarto estaba formado por personas invitadas a propósito del inicio de la iglesia. Conozco estos datos porque pertenezco a la congregación desde el primer año de su fundación y en el año 2007 fui responsable de redactar una reseña, que actualmente no existe.

Pregunté a 15 miembros de Capilla del Valle sobre su conocimiento de las fechas y acontecimientos de los orígenes mencionados, además, intencionalmente indagué acerca de lo mismo en una clase bíblica que dicté en el mes de abril, donde asistieron más de 60 miembros de la congregación. Ninguno supo responderme cabalmente, más aún, no noté que alguien mostrara el mínimo escozor por no conocer estos datos. Esta respuesta y mi participación en la espiritualidad pentecostal me llevaron a ratificar que:

La centralidad de lo corpóreo ha sido reconocida, incluso, por los mismos historiadores del pentecostalismo, quienes han enarbolado las experiencias corpóreas como hitos históricos. Si seguimos el principio pentecostal de Sepúlveda, la razón puede estar en que la protesta y rechazo contra la absolutización brotó desde el lugar y agente más acorde para la transgresión de lo normado: la experiencia corpórea. El teólogo pentecostal norteamericano Martin W. Mittelstdt recalca que para los primeros creyentes pentecostales los avivamientos como el de

Azusa son eventos que “recrean la historia lucana²⁷ y demuestran ser paradigmáticos no solo para recibir la ‘lluvia tardía’ del Espíritu (Hechos 2: 17-18), también para re-imaginar las barreras de género, étnicas, raciales y socioeconómicas”²⁸ (2010, 42, traducción propia).

Así, la experiencia se fue configurando como ícono de la protesta y rechazo de una absolutización cultural, cayendo en una objetivación ineludible ante la exigencia de los intereses históricos. Pero, ese mismo principio pentecostal que atraviesa la vida dinámica de los creyentes, intrínsecamente impulsa a que resistan a la normalización del pasado, dejando a esta objetivación con una especie de vacuidad de sentido en la vida pentecostal, por eso no es recordada ni recordable por quienes continúan buscando hoy esa misma experiencia corpórea que re-crea sus propios presentes desde su acceso a un pasado no objetivado, sino re-imaginando, el “hecho *fundante*²⁹ de Pentecostés” (Campos 2016, 144), es decir por los que anhelan y experimentan cotidianamente el bautismo en el Espíritu Santo, como los hermanos de Capilla del Valle.

Los orígenes del pentecostalismo contemporáneo se han constituido como hitos históricos, pero no como hechos fundantes de la experiencia corpórea de los creyentes pentecostales, a pesar de que historiadores pentecostales como William Kay suponen que “la historia pentecostal debe tener alguna semejanza con los escritos históricos de la Biblia. [porque] El escritor pentecostal, al igual que los escritores bíblicos, está convencido de la acción continua de Dios en la historia”³⁰ (van der Laan 2010, 208, traducción propia). A más de que el origen del pentecostalismo contemporáneo no es un mito originario, como sí lo es el relato de Pentecostés en Hechos 2, otra probable razón para que no haya alcanzado la categoría de hecho fundante, de tal modo que sea recordado como ícono identitario por la comunidad de fe, es la imposibilidad de la homogenización total de este origen, no solamente debido a la multiplicidad de expresiones, interpretaciones e intereses; sino también porque se trata de

²⁷ En los estudios bíblicos que usan metodologías histórico-críticas se acepta que el libro neotestamentario *Hechos de los apóstoles* es de autoría de Lucas, por eso se usa el término historia lucana.

²⁸ “reenact the Lukan story and prove paradigmatic not only for a “latter rain” reception of the Spirit (Acts 2:17–18), but also re-envision gender, ethnic, racial, and socioeconomic barriers”.

²⁹ Se entiende por hecho fundante al mito simbólicamente imaginado por una comunidad religiosa como originario de su fe. El hecho fundante de la pentecostalidad es el relato del Pentecostés en Hechos 2, donde los reunidos en Jerusalén fueron llenos del Espíritu Santo y hablaron en lenguas. El creyente pentecostal, entonces, “actualiza en la historia cultural” el hecho fundante, esto “implica un salto de fe, una atemporalidad, crea una espacio de significación que perviva y mantenga fresco el mito” (Campos 2016, 144).

³⁰ “Pentecostal history should have some resemblance to the historical writings of the Bible. The Pentecostal writer, like the biblical writers, is convinced of God’s continuous action in history.”

experiencias corpóreas que en sí mismas son indeterminadas, procesuales y dinámicas. Sólo basta con revisar la diversidad de orígenes del pentecostalismo.

Como adelanté, la historia de la Iglesia de Dios considera su origen en el avivamiento de Camp Creek en Carolina del Norte, donde muchos hablaron en lenguas, en 1896, antes que Azusa. El pentecostalismo clásico prefiere ubicar sus orígenes en el avivamiento en Topeka, en 1901. Los primeros historiadores han estandarizado al avivamiento de Azusa en 1906 como origen del pentecostalismo. En Chile, de acuerdo con la historia de Sepúlveda, el avivamiento fue anterior e independiente de Azusa, y ya en 1902 se vivieron las primeras manifestaciones. En la India, el avivamiento Mukti vino en 1905. Y así muchos reportes más. “Aunque las historias tempranas muestran un fuerte desacuerdo en cuanto a los orígenes teológicos, geográficos y sociales del movimiento, hay un acuerdo notable sobre su importancia”³¹ (van der Laan 2010, 207, traducción propia), para los intereses de la historia, pero ¿serán fundantes para las nociones de temporalidad de los creyentes pentecostales?

Por lo menos los hermanos de Capilla del Valle no necesariamente tienen el interés de recordar experiencias que otros han pasado, más bien siguen anhelando vivir sus propias experiencias corpóreas. Porque la percepción corpórea de lo divino lleva a los pentecostales a instalarse en experiencias donde el cuerpo se va convirtiendo en su propio lugar para el *habitus* (Csordas 1990), por tanto “el pentecostalismo se destaca como una religión que se acerca al cuerpo como un lugar importante de conocimiento, que va desde imágenes sensoriales reveladoras hasta gestos rituales³²” (Klaver and van de Kamp 2011, 422, traducción propia). Las imaginaciones del tiempo son resignificadas en el cuerpo, a partir de experiencias afectivas, que aquí llamo temporalidad encorporada, y serán mejor explicadas en el siguiente capítulo, desde la perspectiva del *embodiment*. Los hermanos de Capilla del Valle, en su vida de fe están más atentos a vivir su temporalidad en la tensión de redimir el pasado para recrear su presente en la experiencia corpórea, pero también para que su presente sea una ruptura del *continuum* temporal que los ha estado llevando a una práctica cultural (Robbins 2010b) que ahora asumen no favorecedora para su vida.

³¹ “Although early histories show a strong disagreement as to the theological, geographic, and social origins of the movement, there is a remarkable agreement on its significance.”

³² “Pentecostalism stands out as a religion that approaches the body as an important locus of knowledge, ranging from revelatory sensory imagery to ritual gestures.”

La Iglesia de Dios nacional celebrará sus 47 años en julio del 2019, pero a pocos les interesa saber cuál ha sido el hito fundacional en 1972, aún menos atracción genera el hecho de que no exista algún suceso epifánico corpóreo historiografiado. Capilla del Valle celebra cada año su aniversario; pero después de 10 años, ocasionalmente en el 2019 se realizó en una fecha casi coincidente con la del origen; cuestión que no le ha importado a la congregación, lo inaudito es que en estas celebraciones lo que menos se hace es recordar los hitos fundacionales a través de reseñas históricas u otros actos. Cuando la temporalidad no está *encorporada*, parece que pierde sentido para la vida de fe.

Una hermana me dijo –yo amo los aniversarios porque la celebración es lo máximo, ¿ha visto cómo nos alegramos?, hasta danzan algunitos que son bien reservados–, recordándome que vivir la experiencia, más si es comunitaria, tiene una alta carga de sentido. Al respecto Robbins afirma que la especificidad sustancial del pentecotalismo se halla en que es una religión vivida, donde “el ritual, la encorporación, el uso del lenguaje, la preocupación moral y la producción y el consumo de los medios trabajan juntos para dar a la vida pentecostal su forma distintiva”³³ (Robbins 2010a, 173).

Esta temporalidad encorporada hace difícil la tarea de historizar el pentecotalismo, como hemos repasado, por la incognoscibilidad científica de las manifestaciones corpóreas. También complica la pretensión de historizar en el pentecotalismo, tarea que asumen los historiadores pentecostales, más como historiadores que como pentecostales. La temporalidad encorporada se instala en y a la vez instala una forma de pensamiento o quizás de ontología que se opone a la temporalidad lineal de la modernidad, como lo sustenta el principio pentecostal, no para lograr constituir una estructura social alternativa, más bien, para que en su propio devenir coexista con y en la modernidad, de manera paralela.

2.2. La temporalidad encorporada en la vida de una comunidad ¿postidentitaria?

Saliendo una noche de un culto de IEAN Jesús en Sangolquí, a pocos días de la fecha de Semana Santa, me acerqué a un grupo de jóvenes para saludarles y preguntarles por la programación que la iglesia tendría para esta fiesta, considerada por la mayor parte del cristianismo como una de las más simbólicas por su alto significado identitario. Sorprendido

³³ “ritual, embodiment, language use, moral concern, and media production and consumption work together to give Pentecostal life its distinctive shape.”

por la pregunta, uno de los jóvenes respondió con perceptible censura –pero, eso no se celebra– entonces yo, ligeramente desconcertado con su respuesta, inmediatamente interpele, –¿por qué no celebran?– el joven, sintiendo mi interlocución como una especie de impugnación, llamó a uno de los diáconos para así contar con una voz más autorizada para responder mis preguntas. –No celebramos Semana Santa, tampoco Navidad, ni otras fiestas porque proceden de ritos paganos–, me indicó el diácono –la única celebración que tenemos en el año es el aniversario de la iglesia– Oh, ¿y cuántos años tiene la iglesia?– pregunté, –veinte, creo...– miró a los demás jóvenes como solicitando confirmación del dato. Entonces, cambié de pregunta, pensando en evitarle alguna incomodidad por no conocer los datos del origen de su iglesia –¿Y cuándo celebran Santa Cena o eucaristía?–, inquirí, recordando que ya llevaba más de un mes asistiendo y aún no habían celebrado el rito cardinal de la cristiandad, –celebran ¿no?– acoté, –¡claro!– me dijo –una vez al año hacemos Santa Cena, aunque a veces puede pasar más tiempo–.

El Consejo Mundial de Iglesias (CMI), es el organismo cristiano ecuménico de mayor relevancia mundial e histórica. Agrupa a más de 350 organizaciones eclesiales ya sea ortodoxas, protestantes, evangélicas, entre otras. Una población que excede los 560 millones de creyentes cristianos están representados en CMI, provenientes de alrededor de 110 países, además tiene lazos de cooperación con la Iglesia Católica Romana. Por más de 15 años, su Comisión de Fe y Orden viene dialogando con las distintas expresiones del cristianismo para encontrar y promover la unidad de la Iglesia mundialmente expandida, desde los elementos teológicos y prácticos que son comunes. El documento normativo del trabajo realizado es *La iglesia: hacia una visión común*, y expone en sus párrafos introductorios que la “unidad visible encuentra su expresión más elocuente en la celebración de la eucaristía, que glorifica al Dios trino y permite a la Iglesia participar en la misión de Dios para la transformación y la salvación del mundo” (Consejo Mundial de Iglesias 2013, 1). Los hermanos de la IEANJesús, pueden pasar mucho tiempo sin celebrar eucaristía, y si lo hacen, no glorificarán al Dios trino, sino a la unicidad divina. El artículo 43 establece que “la eucaristía presupone la reconciliación y la participación de todos los que son hermanos y hermanas de la única familia de Dios” (Consejo Mundial de Iglesias 2013, 20).

De acuerdo con estas conclusiones, la IEANJesús no reconocería un elemento identitario imprescindible para ser considerada agrupación cristiana. Además estaría quebrantando la

herencia histórica del cristianismo al no celebrar eucaristía, rito proveniente de los cristianismos originarios del siglo I, generado en las prácticas que hacían memoria del sacrificio de Jesucristo. Y también habría vulnerando el símbolo de la unidad universal de la Iglesia, omitiendo descuidadamente un componente esencial para su identidad como cristianos.

La crítica de Nietzsche a la modernidad advierte que su proyecto de identidad, se sirve de la historia y “usa el pasado como instrumento para la vida” (2009, 330), de tal modo que “la Historia pertenece, sobre todo, al que quiere actuar, al poderoso, a aquel que [...] necesita modelos, maestros o consuelo” (2009, 336), porque lo grande que ha trascendido o el caudal que se ha guardado no pertenece a otro sino a quien intenta normar la vida. La historia es fuente para la construcción de la identidad porque vuelve al pasado en único e imitable.

Uno de los grandes valores de redimensionar la experiencia corpórea fenoménica preobjetiva, aquella que desde la percepción sensible de lo dado del y en el mundo puede convertirse en sustrato existencial, es que incluso las formas apriorísticas como el tiempo y el espacio pueden escapar de sus convenciones dogmáticas, como la noción kantiana de que son categorías absolutamente independientes de la percepción. Así, la historia, que ubica a los acontecimientos en una temporalidad que rige un tránsito continuo del pasado-presente-futuro, puede ser subvertida por nociones de temporalidades concebidas desde otras lógicas de vida.

La temporalidad encorporada pentecostal estudiada por Coleman en el pentecostalismo sueco, específicamente en la vivencia corpórea de la conversión es significada por el creyente en un entramado existencial donde se ve a la temporalidad en juego de muchas maneras:

como memoria no deseada o período inesperado de curación de la inconsciencia, como repetición ineluctable o liberación instantánea, como historia de la redención personal, pero también como un indicio de la salvación global. Luego está la temporalidad encarnada en una narrativa que es probable que se haya repetido muchas veces, habiendo sido moldeada a partir de la experiencia original y personal en un testimonio orientado hacia el exterior. Además, observamos cómo dichas temporalidades se indexan mediante diferentes instancias del cuerpo³⁴ (Coleman 2011, 428, traducción propia).

³⁴ “as unwanted memory or unexpected period of healing unconsciousness, as ineluctable repetition or instant liberation, as story of personal redemption but also as hint at global salvation. Then there is the temporality

Coleman toma como base los postulados de J. Robbins, para quien la antropología clásica no contempla esas formas de vida que están basadas en la transformación radical y permanente, en este caso el pentecostalismo, más que en la noción de cultura como estructura inalterable. Ahora, esta resignificación de la temporalidad no acontece en un estadio reflexivo; ni se articula con el fin de establecerlo como norma regente, porque como reflexiona Merleau-Ponty, el tiempo objetivado ha resumido al tiempo como una simple sucesión de temporalidades pasado-presente-futuro, cuando el tiempo en vez de estar sujeto a síntesis externas que pretendan ubicaciones fijas “debe buscarse [...] en el acuerdo y el recobramiento del pasado y del futuro a través del presente, en el paso mismo del tiempo” (1993, 428). Para V. Turner (1987) es el espacio ritual donde las estructuras pueden ser suspendidas, entonces, si desde la experiencia corpórea se re-crean las temporalidades, es el espacio ritual el preferente para esta re-creación.

Es lo que Coleman observa cuando estudia las temporalidades encorporadas, en el momento ritual de la conversión. Para los hermanos de Capilla del Valle y de IEANJesús, en su religiosidad, la historia va dejando de ser regente de la vida porque ha atrapado la temporalidad en la sucesión diacrónica de acontecimientos, más bien, la vivencia de su religiosidad comunitaria les permitirá redimensionar la temporalidad en sus propios cuerpos, capaces de reavivar un pasado, recrear el presente, reimaginar el futuro, revivir la discontinuidad. Así la eucaristía como recuerdo histórico no tiene por qué ser un patrón identitario que homogeneiza a los cristianos y cristianismos, más bien es un ámbito comunitario para vivir una experiencia corpórea espontánea de reencuentro subjetivo con Jesucristo.

Esta importancia de la corporalidad, subjetividad e intersubjetividad corpórea en la percepción de la temporalidad, ya fue argumentada por Merleau-Ponty cuando, posicionándose contra la objetivación moderna del tiempo, dice que “un pasado y un futuro surgen cuando me extiendo hacia ellos”, (1993, 428), además, “el paso del presente a otro presente, no lo pienso, no soy su espectador, lo efectúo, estoy ya en el presente que va a venir como mi gesto llega ya a su término, soy yo mismo el tiempo, un tiempo que «permanece» y no «fluye» ni «cambia»,

embodied in a narrative that is itself likely to have been repeated many times, having been moulded from original, personal experience into outward-oriented testimony. In addition, we note how such temporalities are indexed by different instantiations of the body.”

como dijera Kant en algunos de sus textos” (1993, 429). Entonces, si el tiempo está en la experiencia subjetiva, sobre todo corpórea, ¿cómo podría ser concebido en la relación social?, Merleau-Ponty sostiene que:

dos temporalidades no se excluyen como dos consciencias, porque cada una no se sabe más que proyectándose en el presente y porque ellas pueden, en él, entrelazarse. Como mi presente viviente abre hacia un pasado que, con todo, ya no vivo y hacia un futuro que todavía no vivo, que tal vez no viviré nunca, también puede abrir a unas temporalidades, que yo no vivo, y tener un horizonte social, de modo que mi mundo se encuentre ampliado a la medida de la historia colectiva que mi existencia privada reanuda y asume (1993, 440).

Para la hermana de Capilla del Valle que me manifestó su alegría por ver danzar a otros en los aniversarios, para el pastor que me invitó a ir en buses a una fiesta de miles de personas, para los hermanos que valoran más la eucaristía como un ritual donde juntos renuevan la confianza presente en su salvación como liberadora del mundo, y no como recuerdo histórico que brinda identidad, el juego de temporalidades encorporadas les da la posibilidad de pensar también en un horizonte social que protesta contra los mundos ya imaginados, donde incluso el tiempo ha sido enclaustrado en un *continuum* inalterable de pasado-presente-futuro, en algo llamado historia. El gran aporte que la historia les daría, sería brindarles una identidad, que tal parece tampoco es fundante en su fe, por consiguiente en su vida.

Para Z. Bauman, lo identitario es una construcción social fundada en las normativas que los organismos hegemónicos han determinado, y “tiene por objetivo el derecho de monopolio para trazar el límite entre el ‘nosotros’ y el ‘ellos’ (p. 53).” (Bauman citado por Estrada 2005, 299). F. Nietzsche afirmó que la historia está estrechamente ligada con la construcción de la idea de nación, por ende esa temporalidad sucesiva pasado-presente-futuro favorece a la formulación de la identidad, porque atrapa el pasado a rigor de un presente ya imaginado. La historia regula la constitución del sujeto por el proyecto de identidad, quien como individuo “no sabe quién es, ni qué nombre debe llevar”, entonces, “el historiador le ofrece identidades de recambio, aparentemente mejor individualizadas y más reales que la suya” (Foucault 2003, 9).

En *Beyond Pentecostalism*, el estudioso alemán del pentecostalismo Wolfgang Vondey explora la posibilidad de que el pentecostalismo contemporáneo juegue un rol crucial en la

reformulación de una teología global. Una de las razones es que el pentecostalismo ha planteado una forma de cristiandad que ha ido más allá de los patrones ya gastados de la fe cristiana, más allá de la doctrina, más allá de la liturgia, más allá de la eclesialidad, más allá de la imaginación, incluso de la temporalidad misma. Recordemos lo postulado por Sepúlveda respecto al principio pentecostal, la protesta y rechazo, no sólo de lo normativo, sino también de cómo se instauro lo normativo, nos da la idea de que el pentecostalismo más bien es una respuesta a la decepción del paradigma identitario que el cristianismo institucionalizado y que el pensamiento moderno, construyeron y aún defienden.

Volviendo a la reflexión de Bauman, la identidad modernista intenta establecer un sentido de pertenencia, la idea de seguridad basada en la homogeneidad. Entonces aquel que no se desarrolla bajo el molde identitario significa riesgo o peligro para el plan total de la comunidad identificada. Ante esto, el pentecostalismo se presenta actualmente como una especie de agente para la ruptura de una identidad cristiana construida hace siglos, no nos olvidemos del ejemplo de la eucaristía en la IEAN Jesús. Vondey afirma que “el pentecostalismo manifiesta el carácter lúdico de una ortodoxia generosa y radical necesaria para afrontar los desafíos del mundo moderno” (2010, 201, traducción propia). Ese carácter lúdico hace que la ortodoxia aceptada como base doctrinal, no sea rígida ni tampoco defendida con un alto sentido de pertenencia, propio de la identidad.

Si para los creyentes pentecostales los hitos de la historia no son recordados ni recordables, ¿será que habrán perdido un patrón identitario?, o quizás que el asunto identitario, propuesta de la modernidad, no es una agenda de la vivencia comunitaria de una fe que parece no adaptarse plenamente a las absolutizaciones culturales de la modernidad.

Ya todo lo dicho hasta aquí significa una subversión de lo discursivamente normado, de acuerdo con el principio pentecostal. Entonces, pienso que una forma de devolverle al ángel de la historia de W. Benjamin la posibilidad de no ser aterrorizado por la tempestad de la diacronía teleológica, es explorar aquellos espacios donde aún la linealidad de la historia está en cuestión, sobre todo porque son aquellos donde aún se puede valorar al *ser humano-cuerpo* en su experiencia de mundo. Sin la pretensión de aseverar que son espacios impolutos que están en estados puros donde la modernidad no ha intervenido, más bien creyendo que están configurando una modernidad paralela o *barroca* según Bolívar Echeverría (2000), donde,

desde la teoría del *embodiment* de Csordas se puede distinguir que en la indeterminación de la experiencia corpórea, discurre una cultura también indeterminada.

3. Pentecostalismo como modernidad paralela desde la teoría antropológica del postdesarrollo

En el reporte de un estudio etnográfico sobre el pentecostalismo rural en Pernambuco, la antropóloga holandesa Angela Hoekstra reconoce continuidades y discontinuidades del pentecostalismo con la estructura social tradicional. Las continuidades están definidas por tres ejes: uno, el histórico-político, la esperanza mesiánica de redención como adaptación de los grupos marginados frente a crisis sociopolíticas. Dos, el simbólico-religioso, la naturalización de una realidad sobrenatural desde donde se operan actos milagrosos, legado del catolicismo. Tres, el socioeconómico, la relación patrón-arrendatario como forma de vida heredada del sistema económico de la *fazenda*. Estas continuidades podrían ubicar al pentecostalismo como reproductor de sistemas de dominación como la colonización, la enajenación cultural y el capitalismo, propios de la vida moderna. Las discontinuidades están establecidas en tres ámbitos: la redimensión del afecto³⁵ para la integración de la vida comunitaria, la subrogación de los liderazgos privilegiados desde la legitimidad de la experiencia corpórea con Dios a la que todos tienen acceso y la práctica de una nueva moralidad del cuerpo que implica renunciar al baile, a tomar bebidas alcohólicas, a la promiscuidad sexual, a fumar, y a otras conductas (Hoekstra 1991).

Concertando con Joel Robbins (2010b), si una antropología del pentecostalismo se ocupa de las estructuras culturales donde está establecido, desde una visión externa del fenómeno, entonces no existirán dudas sobre su relación y continuidad con la matriz moderna. Sin embargo, si las miradas no proceden desde convencimientos de que la cultura está formada por estructuras monolíticas, más bien desde una antropología propia del cristianismo, se podrían distinguir especificidades que avisen que el proyecto modernista no ha logrado absolutizar esa forma de vida.

³⁵ Hoekstra no usa el concepto afecto, pero habla de fuerte integración, reciprocidad, ingreso voluntario, solidaridad horizontal como agentes vinculantes en la comunidad pentecostal, que traspasan los lazos económicos, laborales y políticos del sistema de la *fazenda*. Por eso propongo el concepto afecto, en congruencia con el *embodiment* de Csordas.

Es mi interés debatir con las miradas sociologistas, economicistas, sobre todo historicistas que han estudiado el pentecostalismo, y que no han tomado en cuenta la centralidad del cuerpo en esta forma de vida religiosa. He tratado de exponer cómo los estudios históricos del pentecostalismo, que si bien es cierto llegaron a distinguir el lugar central de la experiencia corpórea, siguieron las demandas del academicismo, atrapándola en las estructuras concebidas como invariables de la cultura. Hoekstra propone que el *continuum* de la estructura social moderna no se quebranta enteramente en la sociedad pentecostal, pero que la experiencia corpórea y la vinculación afectiva están provocando rupturas en ese *continuum* sociocultural, lo que anteriormente llamamos antagonismo social.

En esta sección pretendo dialogar con las miradas historicistas y economicistas del pentecostalismo, para que, tomando lo anteriormente analizado, pueda articular una ubicación contextual del pentecostalismo, no en el *continuum* de la estructura social moderna; tampoco plenamente ajena a ella; más bien desde una redimensión de lo corpóreo y afectivo, en lo que denomino modernidad paralela. Es así que el pentecostalismo ha logrado su expansión global, proponiendo formas de vida que transgreden la modernidad, sin salirse de ella.

Desde los postulados del historiador francés Jean Pierre Bastián que asocian a los orígenes del protestantismo latinoamericano con “la expansión del modelo de producción capitalista, a escala continental” (Bastián, 1990, 22), hasta el trabajo del sociólogo norteamericano David Martin (2002) que arguye acerca del paralelismo entre el crecimiento global actual del pentecostalismo y la expansión del capitalismo, sobre todo en África y América Latina, existe la sospecha de que el pentecostalismo contemporáneo, sea una forma religiosa del discurso desarrollista³⁶ de la modernidad capitalista, o en todo caso, que tenga una fuerte influencia de su matriz lógica.

Esto ha devenido en una serie de acercamientos sociológicos y antropológicos al fenómeno pentecostal latinoamericano, que van desde la exaltación de sus formas premodernas reflejadas en su aparente religiosidad popular latinoamericana hasta el reconocimiento de su

³⁶ Forma religiosa del discurso desarrollista debe entenderse como la adaptación del contenido económico-político del capitalismo a las articulaciones teológicas, narrativas y prácticas de una determinada religión, en este caso el cristianismo protestante pentecostal, para el establecimiento de un orden ético-moral que permita a los fieles acondicionarse a una sociedad capitalista. En el caso del pentecostalismo latinoamericano, el antropólogo alemán E. Willems (1967) estudió ampliamente este fenómeno concluyendo que su establecimiento en la región contribuyó “al fortalecimiento de una ética de clase media, crucial para el éxito de las estrategias modernizantes” (Oviedo 2006, 22)

compatibilidad con el proyecto modernista (Oviedo 2006, 21). Por otro lado cada vez son más los estudios que ubican al pentecostalismo en una matriz distinta a la modernidad (Vondey 2010, Smith 2010, Archer 2004, Sepúlveda 2003, Mesquiati y Terra 2018a, entre otros), sobre todo por el antagonismo social desde donde sobrepasa el discurso dominante, cuestión fundamental en el principio pentecostal de Sepúlveda.

Sobre la base de lo anteriormente analizado respecto a cómo se resignifica una categoría inapelable en la modernidad, como es el tiempo, y conexamente, la historia; planteo que en el pentecostalismo hay una reconfiguración ontológica, que soslaya la determinación de que es una religión atrapada en las estructuras que favorecen la expansión del proyecto modernista o de que es una forma religiosa del discurso desarrollista.

Entonces, desde una antropología más política, argumentaré por qué estoy sosteniendo la idea de que más bien se trata de una modernidad paralela, para esto tomaré como base la mirada heterodoxa de las teorías antropológicas del postdesarrollo (Escobar 2005, Gudynas 2011).

La sospechas de que la incursión del protestantismo en América Latina favoreció a la implantación de los ideales del capitalismo moderno, se fundan en las formulaciones weberianas expuestas en su clásico estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Debido principalmente a que las misiones protestantes se instalaron durante el periodo del establecimiento de las políticas liberales en las recientemente conformadas repúblicas americanas, y tuvieron relación con la propagación de los ideales del panamericanismo norteamericano (Míguez Bonino 1995, 20-25), además la expansión comercial del Sistema Mundo estuvo liderada por países protestantes como Inglaterra, Holanda, EEUU (Wallerstein 1984).

El pentecostalismo contemporáneo, una rama del protestantismo evangélico³⁷, comienza su expansión en Latinoamérica a inicios del siglo XX, aunque, como ya vimos, existen teorías que sostienen que no se trató sólo de una llegada foránea, sino que brotaron focos de origen autóctono del pentecostalismo, como Chile, entre 1902-1909, y Brasil en 1910 (Sepúlveda

³⁷ Evangelicalismo es una rama del protestantismo originado en el metodismo inglés del siglo XVIII, pero ampliamente difundido en y desde los EEUU a partir del siglo XIX. Se considera a las iglesias bautistas, metodistas, pentecostales como evangélicas, y todas las que, según D. Bebbington, creen en la centralidad de: la Biblia, la cruz, la conversión y el activismo (2016, 5)

2003); sin embargo, no es posible negar que ya sea por una línea misionera o por un despertar nativo, el pentecostalismo latinoamericano ha formulado su teología sobre la base de la herencia del evangelicalismo; cuyo seno fue el protestantismo conservador y fundamentalista norteamericano, representado por las iglesias bautistas y metodistas que vivieron un despertar en su espiritualidad, como lo atestigua el surgimiento del Movimiento de la Santidad a mediados del siglo XIX en Estados Unidos (Dayton 1991).

Desde el historicismo se puede admitir que existió un sustrato óptimo para que la predicación pentecostal esté impregnada de la propuesta desarrollista del capitalismo y que además haya favorecido a su expansión en América Latina. Respondiendo así a una interpretación del pentecostalismo desde la tesis weberiana, y concluyendo prontamente que la ética pentecostal es congruente con el espíritu del capitalismo.

Pero el *ethos* del pentecostalismo latinoamericano está más bien constituido por la mixtura de lo misionalmente heredado y por lo producido desde lo culturalmente originario. Si bien es cierto que existen raíces advenedizas en su origen, éstas son consideradas como “disparadores” por uno de los más insignes representantes de la teología de la liberación latinoamericana, José Míguez Bonino, quien argumenta que no hicieron sino

despertar una vivencia religiosa de sectores populares latinoamericanos. La semilla podrá haberse producido en Los Ángeles o Chicago, pero fue plantada en tierra latinoamericana, se alimentó de los jugos vitales de esta tierra y las nuevas masas populares latinoamericanas comprobaron que el sabor de los frutos correspondía a las demandas de su paladar (1995, 60).

Esta autenticidad de la religiosidad pentecostal latinoamericana se va distinguiendo por la conjugación de factores como su expansión en los sectores empobrecidos de la sociedad, debido, como la afirma la socióloga brasileña Cecilia Mariz, a la representatividad que encuentran el pobre en esta forma de expresión religiosa, principalmente porque “posee una posición intermedia entre una visión de mundo fatalista y la creencia en la plena autonomía del ser humano, con lo cual se mueve en la frontera entre el mundo tradicional y el moderno” (Bergunder 2009, 13). O también por la inclusión de aspectos culturales del contexto en la ritualidad, por ejemplo las danzas, la música vernácula, las narrativas, que pueden caracterizar la espiritualidad de los pentecostales latinoamericanos como religiosidad popular, cuestión explorada por los antropólogos holandeses Susana Rostas y André Droogers: “parece que el

pentecostalismo es especialmente significativo por crear [...] un elevado sentido de identidad social y resonancias con religiones indígenas” (1995, 83).

La misma hermana que me comentó sobre el ambiente festivo de los aniversarios en Capilla del Valle, me dijo: –pastor, los aniversarios serían más plenos si trajeran bandas de pueblo. Cuando yo estaba en el mundo³⁸, siempre me iba a las fiestas de mi pueblo, por eso creo que me gustan mucho los aniversarios– soltó una carcajada, y luego me recordó que en el año 2016 celebramos nuestro aniversario con una gran *pambamesa* donde los, aproximadamente, 900 asistentes en aquella ocasión, trajeron distintos platos y –¡cómo comimos!, ¡se dio cuenta que alcanzó para todos!– exclamó airosa. Muchas de estas prácticas comunes en los pueblos originarios del Ecuador, se han ido adaptando a la vida eclesial pentecostal, u otras que usualmente se acostumbran en ámbitos populares.

Por ejemplo, en la IEAN Jesús, un instrumento musical predominante en el tiempo litúrgico son las congas, y es común cantar en ritmos como cumbias, o adaptar la himnología a una rítmica más popular. En el mes de marzo, un grupo de mujeres organizó un “pollo solidario” para recaudar fondos con el fin de ambientar la cocina y comedor de la iglesia, otra práctica habitual en la sociedad ecuatoriana. Le pregunté a un hermano ujier, con quien ya había logrado cierto nivel de confianza, si las ofrendas que se recogen en los cultos no alcanzan para cubrir las necesidades de la iglesia, como la edificación del comedor, él me respondió –las ofrendas son para el Señor, hermano, yo creo que no podemos tocar eso para cosas como la construcción– luego me comentó que para él, dar ofrendas a Dios era una forma de agradecerle por todo lo que había hecho por su vida, porque muchas veces estuvo sin trabajo, y él había provisto de tal manera que nunca le había faltado sustento –todo por la bondad de nuestro Señor, hermano, imagínese que hasta su vida dio para que nosotros tengamos vida eterna– y reafirmó con más pasión –¡cómo vamos a tocar las ofrendas para otras cosas!, son para Dios–.

Pensé entonces que en el *ethos* pentecostal se entremezclan también los aspectos discursivos del capitalismo moderno con otras lógicas más solidarias. Por ejemplo, en el testimonio narrado se exhiben hasta dos comprensiones de la deuda: una, que se conjuga con el discurso capitalista por guardar un sentido meritocrático, desde este entendimiento, la deuda exige una

³⁸ Una forma de referirse a su vida antes de aceptar la fe cristiana pentecostal.

transacción entre Dios y el ser humano, por eso, frecuentemente se apela a esta interpretación de la deuda durante los ritos de los diezmos y ofrendas³⁹. Y otra que está basada en la idea del perdón no merecido de una deuda impagable, que le ha dado al ser humano posibilidad de vida (Hinkelammert 1991, 90-93), es un sentido salvífico expiatorio de la deuda. En el pentecostalismo esta comprensión es vivida corpóreamente en la conversión, y cuando se predica o testifica al respecto, suscitan respuestas también corpóreas emotivas como el llanto. Además esta concepción de la deuda induce a la aceptación de un valor afectivo importante en la vida comunitaria pentecostal: el perdón.

Como ya lo anticipé, existe, entonces, una complejidad propia en la experiencia y práctica religiosa que no condesciende la ligereza de una aseveración como que el pentecostalismo es una forma del discurso modernista capitalista. Voy a explorar la posibilidad de encontrar algunas congruencias entre las formas de vida del pentecostalismo con las “alternativas de desarrollo”⁴⁰ que se postulan desde las teorías de postdesarrollo⁴¹, para acercarme a la idea de modernidad paralela.

El investigador uruguayo Eduardo Gudynas, analizando las propuestas del antropólogo Arturo Escobar, dice que “las *alternativas al desarrollo* apuntan a generar otros marcos conceptuales a esa base ideológica. Es explorar otros ordenamientos sociales, económicos y políticos de lo que veníamos llamando desarrollo” (2011, 42), cuestión aplicable a sociedades que han consolidado otras formas de vida, como algunos pueblos indígenas. Sin embargo es necesario recalcar que estas alternativas al desarrollo no están escondidas, apartadas y en estados primigenios sin haber recibido contacto alguno con la expansión del pensamiento moderno, sobre todo de su discurso desarrollista; sino que a pesar del encuentro con la modernidad y de haber adoptado en sus formas de vida las lógicas del capitalismo, han seguido guardando,

³⁹ En la liturgia pentecostal es común escuchar frases como: “Todo lo que siembres eso también cosecharás”, “si no das tus diezmos estás robándole a Dios y privándote de recibir sus bendiciones”, “da tu ofrenda y Dios te recompensará hasta al ciento por uno”. Así se alienta la entrega generosa de las ofrendas y diezmos.

⁴⁰ Desde las teorías del postdesarrollo, las *alternativas al desarrollo* implican ideologías paralelas a la propuesta modernista del desarrollo, distinto a los *desarrollos alternativos* que involucran la aceptación de las bases conceptuales del desarrollo contemporáneo pero con propuestas de modificación (Gudynas 2011, 41-44).

⁴¹ Corriente de pensamiento, preferentemente latinoamericana, cuyos principales representantes son Arturo Escobar y Gustavo Esteva, que no pretende desplazar o contraponerse al discurso desarrollista, sino, desde una crítica a la modernidad y el capitalismo, proponer alternativas de pensamiento paralelo. “La noción del postdesarrollo proviene directamente de la crítica postestructuralista” (Escobar, 2), y plantea un “cuestionamiento radical que sirve para abordar las bases ideológicas del desarrollo, pero no está obligado a proponer ‘otro desarrollo’, sino que permite plantear interrogantes allí donde otras posturas no son capaces de hacerlo, y con ello se abren las puertas a nuevos tipos de alternativas” (Gudynas 2011, 42).

hasta entremezclando, por lo menos tres aspectos que los hacen ser alternativos: las concepciones no lineales de la historia, las nociones éticas comunitarias no individualizantes y el relacionamiento social con la Naturaleza.

Considero que la realidad imaginada por el discurso desarrollista de la modernidad capitalista ha calado en las dinámicas sociales y se ha impuesto, formulando marcos macro-económicos y macro-políticos, que es falaz pensar que las alternativas al desarrollo supongan la posibilidad del establecimiento de un nuevo paradigma global. Por tanto, no pretendo argumentar que el pentecostalismo sea una propuesta que transforme el orden del Sistema Mundo, ni siquiera que pueda revertir la imaginación hegemónica del cristianismo occidental en sus propuestas etnocéntricas de evangelización que han favorecido a los procesos de colonización, como, con gran optimismo, observa el historiador Philip Jenkins (2002) en su planteamiento sobre la fuerza del cristianismo del Tercer Mundo que podría modificar el centro de esta religión ante un decadente cristianismo occidental; sino que esta religiosidad muestra una nueva forma de vida que los adeptos al pentecostalismo asumen, y que hay en ella elementos que son alternativos porque permiten divisar esbozos de una ontología con disimilitudes a la impuesta por la modernidad.

En la presentación de la temporalidad incorporada aduje que el pensamiento moderno sostiene la idea de una linealidad histórica evolutiva, que implica una exigencia de cambios o mejoras constantes, y va llevando a la sociedad hacia la idea de progreso. Esto ha generado la noción de un desarrollo necesario de la sociedad, el que “ha sido conceptualizado y periodizado con base en tres metateorías” (Veltmeyer 2010, 15): la industrialización de la sociedad, la transformación de valores del sistema social hacia una individualización posesiva del ser humano y el cambio de un sistema económico precapitalista hacia el capitalismo hegemónico.

Ante esto, sobre la base de todo lo revisado en este capítulo y lo planteado en mi argumento central, colijo que el pentecostalismo es una forma de vida congruente con lo que se ha llamado modernidad paralela. De acuerdo con la teoría de la alternativa al desarrollo, en el pentecostalismo se pueden reconocer hasta dos de los aspectos ontológicos alternativos que no se alinean plenamente a las lógicas de la modernidad, además, porque en estos dos aspectos el cuerpo es un fundamento constitutivo:

Uno, la linealidad de la historia ha sido reconfigurada en las experiencias fundantes que implican una discontinuidad en la temporalidad, es decir, la irrupción que altera el *continuum* de la vida, para el inicio de una vida nueva. “El cristianismo representa la temporalidad como una dimensión en la que el cambio radical es posible. Mantiene la posibilidad -o más bien, la necesidad salvadora- de la creación de rupturas entre el pasado, el presente y el futuro” (Robbins 2010b, 125). En el pentecostalismo, la conversión y el bautismo en el Espíritu Santo son dos experiencias de ruptura de la continuidad temporal, vividas en el cuerpo. La conversión es el paso de una vida antigua demarcada por la continuidad en la vivencia de prácticas ético-morales, que serán categorizadas como pecado, hacia una vida diametralmente opuesta que exige el abandono de la continuidad cultural para asumir un camino de búsqueda de la santidad⁴². El bautismo en el Espíritu Santo es la ruptura de una continuidad en el camino de la santidad, iniciado en la conversión, por la irrupción dramática del Espíritu que incomodará al creyente para que experimente una nueva dimensión en su vida de fe, en la que podrá ejercer los carismas dotados por el Espíritu para el testimonio del evangelio. Es decir, una temporalidad incorporada.

Si bien es cierto que esta discontinuidad provoca un mejoramiento en la calidad de vida del creyente, que para el sociólogo alemán Emilio Willems significó una especie de aburguesamiento del creyente pentecostal, porque su conversión involucraba la participación de “elementos funcionales a la modernidad que se aprecian en las posibilidades meritocráticas que implica la pertenencia a la nueva religión; centrada en la responsabilidad laboral y en dejar los vicios que proletarizan a los sectores populares” (Oviedo 2006, 22), este mejoramiento no está sostenido plenamente en un ideal del progreso desde la perspectiva desarrollista, sino prioritariamente en lo que ya Durkheim (2007) señalaba como formas elementales de la vida religiosa, la oposición de profano y sagrado, donde el creyente, en su búsqueda de encuentro con lo divino, procurará la ruptura de los umbrales de la profanidad. Esto entendido desde la teologización cristiana, sostenida en la revelación bíblica, como el mejoramiento en función de una salida de la vida de pecado para asumir una vida de santidad, que en algunos casos ha comprometido un “des-aburguesamiento”. Esto es evidente en la discontinuidad vivida en el ritual corpóreo del bautismo en el Espíritu Santo, porque existen muchos testimonios de creyentes pentecostales que luego de esta experiencia han sentido un

⁴² Entiéndase santidad como el epítome de una ética que procura el abandono de todo lo que es reconocido como inhibidor de la existencia humana, es decir del pecado.

fuerte “llamado” al cumplimiento de la misión evangelizadora, lo que ha devenido en el abandono de sus trabajos y la adopción de precariedades en pro de la tarea misional, lo cual incluso es celebrado. Un ejemplo de lo dicho es lo testimoniado en los orígenes misioneros del pentecostalismo brasileño (McGee 2001, 93).

Estas dos experiencias fundantes tienen como lugar y agente de enunciación de significado al cuerpo. La centralidad del cuerpo en el pentecostalismo agrega valor a esta distinción ontológica frente a la reificación del cuerpo en el discurso moderno capitalista.

Dos, la revaloración de la dimensión comunitaria en la configuración de la noción de ser humano. El *ethos* pentecostal busca la constitución de una vida en comunidad que tiene como eje central al cuerpo, y a la oralidad como medio fundamental en la configuración del lenguaje simbólico. La presencia del empobrecido como dueño de su propia espiritualidad expresada de forma espontánea y sensibilizada, la incorporación de expresiones culturales de formas de vida nativas en la práctica de la fe, como las danzas, los cultos en las lenguas de los pueblos originarios como el kichwa, las comidas colectivas, las celebraciones comunitarias; y la oposición constante contra las institucionalidades que pretenden monopolizar la experiencia de encuentro con lo divino, son manifestaciones de una vida comunitaria constituida desde el principio pentecostal. A estudiosos, como Christian Lalive d’Epinay ([1968] 2010), les pareció una propuesta de enajenación colectiva. Pero más bien podría tratarse de la pretensión no agendada, sino espontánea de fundar una comunidad que sea un “micro-cosmos sustitutivo: frente a una sociedad hostil, injusta y precaria, la comunidad de fe se constituye en una ‘comunidad de sentido’. Es una comunidad carismática, donde la vida en el Espíritu fluye y se hace sentir. Allí viven y se nutren los incorporados” (Álvarez 1992, 94).

Desde mi acercamiento a los pentecostalismos puedo decir que no he distinguido que el tercer aspecto mencionado en las alternativas al desarrollo, la relación social con la Naturaleza, esté presente en las dinámicas culturales del pentecostalismo o de los pentecostalismos. Más bien considero que en este aspecto, se reproduce, e incluso se anima lo que el discurso desarrollista del capitalismo ha imaginado.

4. Conclusión del capítulo

Concluyo reconociendo que la centralidad del cuerpo en la vida pentecostal puede

reconocerse en su historia misma, y aún más, en la objeción que se proyecta desde el cuerpo al atrapamiento que la historia hace del pasado, reconfigurándose incluso las aprehensiones de la temporalidad por parte del creyente pentecostal. La experiencia corpórea como agente disruptor del *continuum* temporal que la linealidad histórica de la modernidad ha normado, manifiesta, entonces, que el cuerpo es un lugar y agente donde la cultura sucede. Así, las lógicas de vida en el pentecostalismo van trasponiendo los convencionalismos de la cultura moderna, sin evadirla o transformarla, solo fisurando, desde el antagonismo, al discurso dominante. El pentecostalismo asoma, entonces, como alternativa a la modernidad, como una modernidad paralela caracterizada por la protesta corpórea a las absolutizaciones culturales.

Lo tratado en este capítulo aporta en la construcción de mi argumento central porque establece como sustrato epistemológico que la experiencia corpórea es fundante para la forma de vida pentecostal, de tal manera que el reporte del trabajo de campo ya tiene un soporte en la noción de que el cuerpo se ha comportado como lugar y agente cultural desde los orígenes del pentecostalismo contemporáneo.

Por eso, cuando el pastor de la IEAN Jesús de Sangolquí me invitaba a incluirme en la caravana que viajarán en buses a Guayaquil para celebrar los sesenta años en victoria, me estaba diciendo que cuando se trata de hacer historia del o en el pentecostalismo, hay que participar de una serie de reconfiguraciones ontológicas que hacen de esta religiosidad una forma de vida que subvierte muchas de la lógicas de la modernidad.

Capítulo 3

Experiencia corpórea extática pentecostal en una antropología-etnografía participante

–¿Cuántos pueden dar una alabanza al Señor?– dijo la hermana que dirigía el culto –¡Amén!–, respondimos todos. –Hoy nos vamos a gozar en la presencia del Señor– contestamos con otro ¡Amén!, pero además comenzamos a aplaudir, mientras algunos declaraban otro tipo de afirmaciones –Vamos a sentir su Espíritu en nuestros corazones–, afirmó ella.

Eran las 18h30 de un jueves. Por primera vez entraba al templo de la IEAN Jesús de Sangolquí. Fui con un amigo que ya había visitado la congregación, para sentirme acompañado. Cantaron: “Oh cuán grata es nuestra reunión, cuando allá Señor en tu mansión, contigo estemos en comunión, gozando eterno bien”, un himno que en mi iglesia actual, Capilla del Valle, no se canta, pero que yo aprendí cuando era niño en una iglesia pentecostal del Perú. Entonces ya no me sentí ajeno, en un juego de remembranzas, alabanzas, expectación, observación, extrañeza, hermandad y más, alcé mi voz y canté, alcé mi voz y me uní al culto y a la congregación.

En este capítulo, el reporte de mi trabajo de campo en iglesias pentecostales quiteñas sostiene el argumento de que la experiencia corporal del éxtasis, vivida en el ámbito ritual pentecostal, es un modo somático de percepción y atención de una realidad que sobrepasa lo que se ha convencionalizado simbólicamente como realidad en las sociedades modernas porque se incluye a lo divino. En la experiencia extática el cuerpo no solo siente o percibe la realidad, sino que también la va configurando. Estas experiencias son testificadas por quienes las han vivido optando por narrarlas antes que explicarlas razonadamente. En las narraciones existe una predilección por resaltar lo afectivo, no solo de manera hablada sino también re-creando corpóreamente los sucesos narrados a través de sensaciones emotivas. Esta experiencia extática es fundante en la configuración de las lógicas de vida u ontología pentecostal que, como ya vimos anteriormente, desde sus orígenes ha ubicado al cuerpo como lo distintivo y configurador de cultura.

En los capítulos anteriores sistematicé ideas para construir un sustrato antropológico e histórico que permita reconocer la centralidad del cuerpo en el pentecostalismo, ahora, avanzando con la articulación de mi argumento central, usaré el argumento de este capítulo

para ratificar la agencia del cuerpo en la percepción de la realidad y en la invención de cultura, evidenciada en la resignificación de un símbolo cultural fundante del cristianismo: Dios.

1. Consideraciones conceptuales y metodológicas para una antropología-etnografía de la experiencia extática pentecostal

Hay cuatro ejes que atraviesan todo mi trabajo antropológico-etnográfico: uno, la relatividad, desde la perspectiva de la relación, el cuerpo como ser-del-mundo, la experiencia corpórea como fenómeno-de-mundo, la interfacticidad, la intersubjetividad, los modos somáticos de atención, el *habitus* son elementos que deben ser entendidos como relación, entonces, la cultura misma es un acto relativo, por ende, también su estudio. Dos, la afectividad, íntimamente relacionada con lo anterior, pretendo explorar cómo la experiencia corpórea va más allá de lo cognoscitivo y se instala en el sentir, la alteridad, la afectividad arcaica, el amor, el gozo y una serie de emociones que permiten redescubrirse al ser humano en una cultura que también va más allá de lo cognoscente. Tres, el dinamismo, me posiciono en una comprensión de que la experiencia corpórea y la cultura no pueden ser plenamente atrapadas en articulaciones conceptuales o en nociones monolíticas, más bien deben ser entendidas como procesos dinámicos. Cuatro, la protesta, desde lo comentado en el capítulo anterior, asumo que todo lo que mi antropología-etnografía descubre y describe es visible en una religiosidad que está en un constante rechazo a las absolutizaciones culturales.

Tomando como paradigma metodológico el *embodiment* de Csordas, hago una antropología-etnografía de la experiencia corpórea extática pentecostal distinguiendo tres momentos, que no deben ser entendidos como diacrónicos, sino paralelos o sincrónicos. La atención-percepción como experiencia humana de ser-del-mundo o fenómeno-de-mundo, que he llamado “sentir a Dios”; la afectividad-expresividad como vivencia de la experiencia corpórea, sobre todo en una experiencia denominada bautismo en el Espíritu Santo; y la interpretación o el *habitus* corpóreo, que implica un tránsito de lo preobjetivo a lo objetivo, en la descripción no racionalizada del “gozo del Señor”.

El *embodiment*, como ya lo he presentado, es un paradigma metodológico que reconoce a la experiencia corpórea del-mundo como preobjetiva, considerando lo referido por Ingold que “según Csordas [...] lo preobjetivo no se refiere a un momento anterior a la cultura, sino a la

manera como los sujetos se comprometen espontáneamente en el mundo y en la vida cotidiana” (de Moura y Steil 2018, 106), es decir que la experiencia corpórea es la experiencia con la realidad fenomenológica de las cosas, mientras que la experiencia simbólica sería la experiencia con lo que simbólicamente se ha convertido en realidad, por el convencionalismo de la cultura. Así, el *embodiment* es un paradigma que establece al cuerpo como lugar y agente donde la cultura discurre, porque desde la experiencia corpórea siempre surgirá la posibilidad de la generación de nuevos significados debido a que el universo simbólico aún no ha totalizado la realidad. Los modos somáticos de atención son esta experiencia humana de mundo que cuando es atrapada por el convencionalismo simbólico, habrá sido estructurada por la cultura; pero cuando, como posibilidad para la reconfiguración de lo simbólico, convierten al cuerpo en resignificador, se irá convirtiendo en estructurante, es decir que, según Csordas, el cuerpo es el lugar para el *habitus* de Bourdieu.

Eso implica que no voy a etnografiar al cuerpo ubicándome en los debates del estructuralismo o posestructuralismo, es decir no estudio al “cuerpo como signo, símbolo y significado de, por ejemplo, el estructuralismo de Douglas, ni siquiera el cuerpo de los planteamientos de Foucault” (Esteban 2013, 28), porque no estoy estudiando cómo en el cuerpo se representa simbólicamente a Dios.

Investigo cómo, desde la experiencia preobjetiva de ser-del-mundo, el cuerpo del creyente pentecostal se relaciona con la cultura, insistiendo que no se trata de una experiencia precultural; sino de que la cultura es cultura en tanto es dinámica, por ende, en y desde el cuerpo se puede experimentar su invención constante (Wagner, 2016). Para ello, he considerado que es necesario “recuperar el sentido original de la palabra ‘cultura’ como denotadora de modos de actividad práctica en el ambiente hecho por el hombre” (Jackson 2010, 60), superando las nociones estructuralistas de que sólo en la construcción discursiva racional se reconoce la cultura. “Esto conlleva una crítica a las tendencias intelectuales que asimilan la experiencia corporal a formulaciones conceptuales y verbales, y que consideran las prácticas como ‘simbolizando’ algo por fuera de ellas mismas” (Jackson 2010, 60). La interpretación del cuerpo, ha sido un eje dominante en los estudios sobre el cuerpo, pero partir de finales de los 80 se comenzó a proponer un giro hacia lo fenomenológico, para traspasar las opiniones que hacen ver al “cuerpo sólo como signo o símbolo [...] considerado pasivo e

inerte, como un objeto sobre el cual los patrones sociales son proyectados” (Citro 2010, 49); sino como lugar y agente para el desenvolvimiento existencial de la cultura.

2. Desde una cultura dinámica y relativa

Durante cuatro meses estuve congregándome en la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús, de Sangolquí. Como se ha detallado en el capítulo anterior, esta iglesia pertenece a una tradición unitaria, lo cual, para la mayor parte de iglesias cristianas es una transgresión del entendimiento de la esencia ontológica de la divinidad cristiana declarada en el dogma central del cristianismo: la Trinidad. Una interpretación desde la metafísica aristotélica de la naturaleza divina, configurada a partir del siglo III d.C. y normalizada por la Iglesia occidental en el credo del Concilio de Nicea en el siglos IV d. C.

Recordaba que mi padre, un pastor pentecostal de la Iglesia de Dios, de tradición trinitaria, alguna vez, cuando niño, me había advertido sobre los “Solo Jesús”, una forma peculiar de llamar a las iglesias unitarias, y sus supuestas “desviaciones” de la doctrina, lo que formó en mí cierto escrúpulo hacia estas congregaciones.

Entonces, sabiéndome extraño a esta forma de religiosidad, tuve la intención de realizar mi trabajo de campo posicionándome como investigador de una iglesia pentecostal que tiene suficientes diferencias con aquella donde congreco, para así alejarme de la posición de nativo. Intenté este desarraigo de mi lugar originario para no entrar en la tensión de las rupturas y reposicionamientos que debe vivir un nativo cuando investiga su propia cultura, es decir, siendo pastor pentecostal de una tradición trinitaria, quise de alguna manera investigar al pentecostalismo alejándolo de mí, y qué mejor hacerlo en una iglesia que de acuerdo con mis prejuicios, podía reconocerla como otra.

También pretendí recurrir a la formalidad que me podría dar un documento oficial de la universidad, para tener la facultad de ahora ser un antropólogo que investiga los entramados culturales de una religiosidad otra, y así alcanzar mayor objetividad en la descripción e interpretación del fenómeno estudiado. Además, este artificio me permitiría sentirme ajeno a mi condición de pastor, que ya implica el despliegue de relaciones de poder de índole religioso sobre la comunidad de creyentes, y así resolver los dilemas que no me dejaban ser un investigador, siendo un nativo; sin embargo, sabía que esta acción consecuentemente

configuraba otra forma de relación asimétrica: investigador-nativo, que para Geertz siempre exigirá del antropólogo una insensibilidad para entender que es falaz lograr posicionarse en el punto de vista del nativo, sino que la tarea es “construir sus modos de expresión, lo que llamaríamos sus sistemas simbólicos” (1994, 21).

Ir a una iglesia unitaria pentecostal, parecía ser un mecanismo óptimo para aproximarme a una especie de otrificación de mi cultura pentecostal. Sería la solución que me concedería la posibilidad de lograr ser un investigador del pentecostalismo, porque habría evitado que mi cualidad de nativo permee mi objetividad académica.

Sin embargo, entendí que esta opción soslayaba las teorías sobre la cultura que nutren mi trabajo, así que preferí una dirección disímil, asentado en las siguientes premisas que son fundamento de mi entendimiento de la cultura:

Uno, de acuerdo con Eduardo Viveiros de Castro (2016) y Roy Wagner (2016), el trabajo antropológico se trata de relativizar al nativo, es decir situarlo en el ámbito de la relación, lo que no significa relativizar la verdad respecto al nativo o del nativo. La relación nativo-antropólogo no sucede cuando el antropólogo investiga para comprender las relaciones sociales de los nativos que constituyen otra forma de vida; sino que ya la relación antropólogo-nativo constituye una relación social que supone la interacción y comprensión tanto de la cultura del antropólogo como la del nativo.

En el trabajo antropológico, configurar la noción del otro no debe significar distinguir un sujeto o al sujeto de una cultura que se pretende entender.

Otro, no es, por lo tanto, un punto de vista particular, relativo al sujeto (‘punto de vista del otro’ con relación a mi punto de vista o viceversa), sino la posibilidad de que haya punto de vista –o sea, es el *concepto* de punto de vista–. Él es *el* punto de vista que permite que Yo y el Otro accedan a *un* punto de vista (Viveiros de Castro 2016, 39).

Entonces, no se trata de discernir que hay un otro, ni tampoco diferenciar a ese otro, eso implicaría una distinción esencial de sujetos, contraviniendo un eje de la antropología, la alteridad que “constituye la categoría principal de esta ciencia social” (Krotz 2012, 9) debido a que el otro existiría en la determinación de la extrañeza de los sujetos que se diferencian del

sujeto antropólogo. Se trata más bien de configurar lo antropológico en la relación, es decir en el entendimiento de que la relación antropólogo-nativo no implica la otrificación del uno respecto al otro, sino que es la experimentación de esa relación, que al fin puede producir también un discurso, así el otro es la relación más que el sujeto con quien me relaciono.

No habría sentido en otrificar mi pentecostalidad para recién investigarla, tampoco en querer huir de mi calidad de nativo, porque la antropología es más bien la relación con el nativo. En mi caso, exploré la prerrogativa de ser yo mismo tanto el nativo como el investigador, es decir soy yo quien experimenta la relación, y puedo ser yo la relación misma.

Dos, cuando se trata de estudiar la cultura el abordaje debe hacerse desde la aquiescencia de que la cultura es en sí dinámica, por tanto, la rigidez de las metodologías y la exactitud de los datos quedarán siempre subvertidas por la acción, también dinámica, del antropólogo quien más allá de lo ya dicho del fenómeno en estudio, indague y descubra una cultura que siempre se está inventando (Wagner 2016), y sepa que él mismo, circunscrito en una cultura, también se está inventando. Tim Ingold asevera que “la única manera en que uno realmente puede conocer las cosas –esto es, desde el mismo interior del ser de cada uno– es a través de un proceso de autodescubrimiento” (2015, 220).

Mi trabajo de campo fue más que eso, fue un momento donde yo mismo fui experimentando una resignificación de mi pentecostalidad, a pesar de ser pentecostal por más de 30 años. Y lo hice a través de una participación activa, como un hermano pentecostal, en las experiencias congregacionales vividas en las iglesias pentecostales, renunciando a la pretensión de clausurar la vida pentecostal en una etnografía que describa *desde afuera* la especificidad del fenómeno estudiado, objetivándolo; sino a través de lo que Ingold llama una antropología *con*, más que una antropología *de*, que “obliga a un abordaje que es al mismo tiempo generoso, comparativo, crítico y abierto” (2015, 229) porque posibilita el descubrimiento de las aperturas en un mundo que está en movimiento.

Entonces, si la antropología es experimentar una cultura dinámica que permita hacer del mundo algo imaginable, debía transponer mis circunspecciones como investigador que me llevarían a ensayar conclusiones de lo que es el fenómeno, para más bien adentrarme en la experiencia de ser fenómeno-de-mundo, o ser-del-mundo (Merleau-Ponty 1993, 13) y desde

allí hacer antropología.

Tres, durante algún tiempo he leído con emoción las posibilidades de buscar nuevos caminos para la disciplina antropológica, concebida como ciencia en una matriz colonizadora. Que la ventriloquía no deja hablar al nativo (Guerrero 2010), que el discurso de la cultura dominante no permite los discursos otros de las culturas otras (Bhabha 2002), que los encuentros entre el antropólogo y el nativo han implicado confluencias asimétricas de dos culturas (Latour 2007). Entonces pensé en porqué no hacer de este modesto estudio un ejercicio antropológico donde un nativo pentecostal hable sobre una inacabada e inacabable construcción de lo pentecostal, desde su experiencia pentecostal compartida con otros pentecostales, haciendo la salvedad de que no está hablando como pentecostal; sino como académico.

Entonces, decidí que no era necesario evitar el lugar donde vivo mi experiencia pentecostal; sino que desde allí podría aportar para un conocimiento⁴³ de las dinámicas de construcción cultural del pentecostalismo, en medio de las relaciones sociales que nos vinculan a quienes compartimos la fe. Los que pertenecemos a esa comunidad de creyentes, nos llamamos “hermanos y hermanas”, debido al convencimiento de que un lazo afectivo inescrutable, nos une.

Así, realicé mi estudio en la Iglesia de Dios Capilla del Valle, a la que pertenezco hace 18 años, haciendo un ejercicio paralelo de autoetnografía y etnografía transformativa de la observación participativa (Ingold 2015) en experiencias litúrgicas y en el recogimiento de testimonio de hermanos y hermanas con quienes comparto la vida eclesial. Además, también me integré a la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús (IEANJesús) de Sangolquí, sin una previa anticipación de que estaba desarrollando una investigación. Solo me dispuse a compartir las prácticas congregacionales de fe, como un creyente pentecostal que llegaba a una comunidad, que a pesar de ser distinta, daba la posibilidad de integrarme para vivir experiencias que anteriormente no había podido advertir en mi transitar cristiano.

Todo lo descrito me llevó a tomar el camino de hacer antropología, no de las estructuras que

⁴³ Este tipo de conocimiento de una cultura está alineado con el pensamiento de Viveiros de Castro (2016, 52) en concordancia con Roy Wagner: “Wagner concluye que el conocimiento antropológico se define por su ‘objetividad relativa’ (1981:2). Esto no significa una objetividad deficiente, o sea, subjetiva o parcial, sino una objetividad intrínsecamente *relacional*”.

definen un fenómeno, sino desde las aperturas y procesos que constituyen la dinámica cultural, como se enuncia en las nociones de experiencia y procesualidad o drama social de V. Turner (1987, 33-44), por tanto, más que investigarme como nativo, preferí siendo nativo, tomar esta condición para “conocer desde dentro, en la práctica transformativa de la observación participante” (Ingold 2015, 226) cómo la cultura se va construyendo, específicamente, cómo lo va haciendo en el *embodiment*, que, de acuerdo con Csordas, no se trata de entender al “cuerpo como representación”; sino, desde un “punto de partida fenomenológico-corporizado del cuerpo [conocerlo] como ser-en-el-mundo” (2010, 85).

Mi presupuesto es que en el cuerpo no solamente se lee; sino también se escribe⁴⁴ (Derrida 1986) la cultura pentecostal, cuestión que podemos distinguir en la temporalidad encorporada analizada en el capítulo anterior. No me embarqué en la empresa de observar e interpretar los cuerpos escritos, inscritos, adscritos o que describen (Cerbino, Chiriboga y Tutivén 2001, 58-59); propios de la metodología semiótica, más bien entender que la experiencia perceptiva corpórea de mundo nos lleva a una indeterminación, como “fundamental para la existencia” (Csordas 2010, 104).

3. Sentir a Dios en el paradigma metodológico del *embodiment*

Durante mi trabajo de campo, tuve la responsabilidad de exponer un sermón a un grupo de jóvenes de mi congregación, elegí compartir una reflexión sobre una perícopa narrada en el libro bíblico de Éxodo, capítulo 33, donde se presenta una plática impetuosa entre Jehová y Moisés, un personaje significativo para la tradición judeo-cristiana. Jehová, cansado de las preferencias mostradas por el pueblo hacia representaciones de la divinidad que estaban más en consonancia con imágenes de deidades de pueblos enemigos, decidió no acompañar el tránsito siguiente de Israel por el desierto. Moisés, efusivamente le reclamó: “Si tu presencia no ha de ir conmigo, no nos saques de aquí” (Éxodo 33:15).

En ese momento recordé que hace treinta años, en Lima, cuando era adolescente, nos habíamos reunido con un grupo de jóvenes de la iglesia pentecostal donde me congregaba. Hicimos un ayuno durante todo el día. Por la tarde nos dispusimos a orar y comenzamos a hacerlo con efusividad. Yo, sentado en una silla, no pude sostener mis emociones porque mi

⁴⁴ Tomo las ideas de J. Derrida en cuanto a la escritura pre-literal que excede las pretensiones del lenguaje de Saussure, para englobar a todo aquello que se puede transmitir, que puede ser inteligible, más allá de lo literal y de lo fonético.

afectividad fue traspasada por lo que yo entendí era la presencia sensible de lo divino. Comencé a llorar profusamente. Estaba consciente de que las razones de mi exaltación no provenían de alguna interrelación con alguien a mi lado, y que tampoco era una reacción a alguna eventualidad traumática o de tristeza. Mi conclusión inmediata fue que, en mi intimidad más profunda, estaba experimentando un mover de lo divino. Durante mi vida eclesial había escuchado de la experiencia llamada bautismo en el Espíritu Santo, pero aún no la había descubierto en mí. Ese día, sólo viví un cúmulo de emociones y sensaciones, que luego, elucubrando con mis compañeros, llegamos al convencimiento de que lo que había acontecido era dicho bautismo.

Esta experiencia resultó ser fundante para mi religiosidad, porque asentó mi relación con Dios en algo más que la certeza cognitiva de lo que dogmáticamente se transmitía en los programas de adoctrinamiento, en el afecto legítimamente experimentado con una realidad que traspasaba mi finitud, con la que estaba estrechando un vínculo relacional para confiarle mis búsquedas de sentido.

Luego de treinta años, mientras escribía mi sermón, volví a envolverme en llantos, tan sólo al imaginarme de que a causa de mis constantes pretensiones de ir tras lo injusto sólo para favorecerme, esa realidad a la que he llamado Dios podría ya no querer seguir el camino de la vida conmigo. Al día siguiente, cuando expuse mi sermón, muchos de los jóvenes que estaban en la capilla donde yo predicaba, mostrando empatía con mi homilía, se postraron de rodillas, lloraron, algunos hasta no podían pronunciar palabra. Al lado mío, un joven repetía en medio de su quebranto –¡Dios, no me dejes por favor!–, incluso, luego de terminado el servicio, dos señoritas permanecieron por más de una hora en un éxtasis emotivo, luego, a una de ellas le pregunté sobre lo ocurrido. Me respondió: –su presencia ha ido conmigo cada día, lo he sentido de tantas maneras, pero hace unos meses ya no he podido experimentar su compañía... hoy le lloré todo lo que pude, diciéndole que si no volvía a sentirlo, no iba a dar un paso más–.

Para el pentecostal, su relación con lo divino es una experiencia corpórea perceptible. Los testimonios de los creyentes pentecostales priorizan el hecho de que la presencia de Dios está demostrada cuando se siente. Dios, entonces, importa más por lo perceptible de su presencia, que por lo inescudriñable de su esencia. Para los pentecostales, Dios es una realidad que se

vincula a la realidad humana no a través de lo corpóreo, porque no se trata de que el cuerpo sea un vehículo temporal donde se manifiesta lo sagrado, cuestión más ligada a la teología cristiana clásica; el cuerpo, más bien, percibe sensible y quiasmáticamente esta presencia. Dios se hace inteligible *en* el cuerpo, que es el ser-del-mundo, la experiencia humana de mundo, “un fenómeno-de-mundo” (Mesnil 2017, 179).

Voy a explicar las extensiones significativas de lo que estoy expresando cuando digo que el creyente pentecostal siente a Dios en el cuerpo. Para esto, me posiciono en la noción de Csordas que la alteridad es fundamento de la experiencia religiosa porque es “el núcleo fenomenológico de la religión”⁴⁵ (Csordas 2004, 163, traducción propia). La alteridad debe ser entendida desde su procesualidad, no como un concepto con contenido antes de su experiencia cultural, porque la alteridad, como fundamento de la religión, no se construye solo en las preconcepciones de un completamente otro majestuoso y abstracto (Otto 1996); sino que se constituye en la experiencia de mundo donde se produce un entrecruzamiento reversible entre la otredad encorporada con la alteridad íntima del Yo.

La alteridad que Csordas propone, está sostenida en la idea que Merleau-Ponty tiene acerca de sentir, como el “entrelazamiento o quiasmo entre lo sintiente y lo sensible en nuestros propios cuerpos”⁴⁶ (Csordas 2004, 170, traducción propia). A lo sintiente lo asociaremos con la otredad encorporada, y a lo sensible con la alteridad íntima del Yo.

Lo sintiente, relacionado con lo tocante es la relación reflexiva entre cuerpo que toca y el que se toca, es la “inmersión del ser-tocado en el ser que toca y del ser que toca en el ser-tocado [...] Un sí mismo que tiene un entorno, que es el reverso de ese entorno” (Merleau-Ponty 2010, 229).

Lo sensible, relacionado con lo tangible o la tangibilidad se explica en lo que uno siente y lo que siente.

Lo que uno siente = la cosa sensible, el mundo sensible = el correlato de mi cuerpo activo, lo que le «responde» - Lo que siente = [...] mi carne es uno de los sensibles en el cual se hace un inscripción de todos los otros [...] Mi cuerpo es al más alto grado lo que es cualquier cosa: un

⁴⁵ “phenomenological kernel of religion”.

⁴⁶ “intertwining or chiasmus between the sentient and the sensible within our own bodies”.

esto dimensional (Merleau-Ponty 2010, 229).

Mientras que lo sensible podría ser el Yo genérico que se funda en la alteridad íntima o la sensibilidad consciente de un otro, lo sintiente revierte corpóreamente lo sensible al concebirlo como otro, debido a una distancia esencial, *écart* según Merleau-Ponty, pero que a su vez no lo aleja del sensible; sino que es el “momento inevitable de la otredad incorporada como el núcleo de la alteridad del sí mismo (una reversión interior que corresponde a la reversibilidad entre el yo y el otro) y, por lo tanto, de la alteridad”⁴⁷ (Csordas 2010, 171 traducción propia). Entonces cuando hablo de sentir no estoy diciendo que es la “fusión de lo sintiente y lo sensible, sino una revelación de la trascendencia que ambos ámbitos (sensible y sintiente) tienen, [que] manifiesta tanto la capacidad de la percepción por aprehender al mundo como su incapacidad para agotar su significación” (Lucero 2012, 8).

Cuando relato los testimonios de personas que sentimos a Dios, estoy usando este término desde su complejidad, reversibilidad e indeterminación. No narro nuestros testimonios sobre nuestro sentir entendiendo a esta categoría como la capacidad de notar conscientemente la presencia de algo objetivamente definido, definitivamente no es lo que percibimos y creemos de Dios; tampoco que falaz e intencionalmente estamos fantaseando una realidad a la que llamamos Dios; sino que en nuestras experiencias vividas y narradas con Dios estamos existiendo preobjetiva y corpóreamente, reconociendo nuestro Yo en el otro percibido, pero sabiéndonos otro, que somos tocados por otra realidad, que también toca.

La efusión que advertí al leer y exponer el texto de Éxodo, vivida también por los jóvenes que escucharon mi sermón, fue debido a mi certeza de que, así como también lo muestra la narrativa bíblica, la percepción experimentada corporalmente de lo divino revela su presencia dinámica y constituye una relación social entre la divinidad y el creyente. Por ende, que Dios no quiera acompañar nuestra caminata de la vida implica dejar de percibirlo, es decir, sería romper una relación y confinarnos a una orfandad, a un sinsentido de la vida.

Conexamente, la percepción corpórea de Dios ubica al pentecostal en el ámbito indeterminado de una temporalidad incorporada. Tanto yo como los jóvenes que escucharon mi sermón vivimos la presencia-ausencia de Dios en el juego corporal de continuidades y

⁴⁷ “inevitable moment of embodied otherness as the kernel of the self’s alterity (an inner reversibility that corresponds to the reversibility between self and other) and hence of the alterity”.

discontinuidades temporales, de re-crear el presente, de redimir el pasado, de hallar destino en un presente para traer al futuro.

Noemí, una mujer adulta de mi congregación Capilla del Valle, me dijo: –Hay veces que no he sentido su presencia, entonces pienso que estoy mal yo, que Dios ya no me escucha, que ya no está a mi lado y eso me desespera. De verdad, no sé qué sería de mi vida si ya no lo sintiera–. Le pregunté qué quería decir con –si ya no le sintiera–, me explicó que si llega a acontecer que ella pierda la capacidad de concebir emotivamente sus encuentros con Dios, o que ya no sienta estremecimientos en el cuerpo, que tampoco pueda oír su voz sutil, o que deje de experimentar las múltiples formas de saberlo presente como llantos, risas, caídas, lenguas, danzas, hasta sensaciones de ebriedad, y lo más importante, si dejara de sentirse enamorada de él; en ese momento sabría que Dios ya no está más con ella, y toda su vida habría perdido el sentido.

Para Noemí, su relación con esa realidad otra reconocida como divina no se trata de una incorporación o posesión de lo divino en su cuerpo, a pesar de que le han enseñado que el Espíritu Santo puede habitar en su cuerpo, lo cual ella lo repite y hasta transmite. Cuando narra su experiencia con el Espíritu Santo, ella está hablando de cómo su cuerpo percibe y en esa percepción, cómo ella está distinguiendo que algo percibe. Su cuerpo, entonces, no sólo es un vehículo o un receptor para que las realidades esenciales inmatriciales existan, sino es el que le permite saberse existente en relación con otro existente.

Entonces se podría contraargumentar que su cuerpo está configurando cognoscentemente esa realidad otra, es decir a Dios, dándole al cuerpo la dimensión que los postulados racionalistas que le dieron a la razón, al concebirla como creadora y todopoderosa. Csordas plantea que desde el *embodiment* como metodología, no se puede seguir comprendiendo la existencia humana en la dualidad entre pensamiento y emoción, donde el pensamiento es mayor. Entonces, no se trata de convertir a la emoción en una especie de pensamiento encarnado; sino que desde el *embodiment* se puede postular una “teoría de la emoción auténticamente ‘afectiva’”⁴⁸ (Csordas 1990, 37, traducción propia) que nos exija repensar la dualidad sujeto racional que conoce, o quizás crea, la realidad del objeto, de tal modo que la percepción corpórea del mundo siempre sea un acto cognoscente. Lo cual tampoco quiere decir que la

⁴⁸ “an authentically ‘affective’ theory of emotion”.

percepción no sea constitutiva, lo es, porque, como vimos anteriormente, en el sentir se funda la alteridad/otredad. La experiencia corpórea se produce con lo que está objetivamente simbolizado; sin embargo, en la experiencia corpórea el sentir, es decir lo tocante y tangible, atiende, percibe y reconoce preobjetivamente al otro como objeto fenomenológico, más que como lo simbólicamente objetivado (Mesnil 2017).

Vicente, el hombre adulto, líder en Capilla del Valle, me estaba contando sobre sus múltiples experiencias con el Espíritu Santo. Me comentaba que hubo un tiempo que dejó de sentirlo, porque había comenzado a cometer faltas o pecados que habían contristado al Espíritu y lo habían alejado de él –te puedo decir que en ese tiempo yo era un pecadorazo–. Por asuntos de trabajo, tuvo que realizar un viaje con cuatro colegas que lo acompañaban en el auto que manejaba. Cuando de pronto, una mujer que iba a su lado comenzó a tener ataques que parecían epilépticos. Detuvo el carro, se fue hacia un lado, y aún siendo consciente de que en su condición de pecador probablemente Dios no lo usaría para ayudar a la mujer, le oró diciéndole –Señor, si tú quieres sanar a esta mujer, muéstranos ahora–, para así tratar de mover la misericordia de Dios a favor de la necesitada –y siento que baja la presencia de tres algo, no sé qué, pero eran tres. Yo sentí en mi cuerpo: ¡*Tsik, tsik, tsik!*–, quebró su voz mientras me hablaba, y me enseñó su brazo –¿Ves que hasta ahora se me hace piel de gallina?, es que sentí a esos tres en mi cuerpo y volví a tener autoridad, fui donde la mujer y le dije: ¡Vuelve en sí!, y ella se recuperó, todos lo vieron–.

Vicente pertenece a un pentecostalismo de tradición trinitaria, entonces ha aprendido que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, por tanto cuando en su testimonio narra que vinieron tres, no está ocultando que su experiencia fue con lo simbólicamente objetivado de Dios en su religiosidad. Pero, lo que quiero hacer notar es que aunque sea con algo culturalmente objetivado, que no podría ser de otra manera, él tuvo que vivir una percepción sensible en su cuerpo con algo que, como dice, no sabe qué fue, o sea, reconoce cognoscitivamente que fueron los miembros de la Trinidad, pero no sabe con qué realidad tuvo un impacto su cuerpo, sólo reconoce que su cuerpo, atento a una experiencia con Dios, percibió algo y esa percepción fue constituyente de ese algo, que no lo puede definir porque está más allá de lo cognoscible.

El *embodiment* como metodología busca el “punto existencialmente ambiguo donde se

encuentran el acto de constitución y el objeto que es constituido” (Csordas 2010, 87), además considera que ese objeto aparece en el encuentro del cuerpo con el cuerpo del otro. Cuando hablo del cuerpo del otro no estoy refiriéndome al cuerpo natural (*Körper*) de otra persona; sino al cuerpo fenomenológico (*Leib*). Además, no aludo solo al cuerpo fenomenológico de una persona humana, porque estaría determinando que el mundo percibido por la experiencia corpórea está circunscrito solo a aquello que debido a su racionalidad se constituye en sujeto, “como único propietario de la agencia [...] la agencia no puede siempre considerarse atributo exclusivo de las personas” (Guzmán 2010, 28), sino también se puede distinguir a lo no-humano como portador de agencia, que por tanto conforma un cuerpo otro, cuestión ampliamente tratada por Latour (2013) en su teoría de actor-red.

Existen procesos en los que “prestamos atención y objetivamos nuestros cuerpos [...] Estos son los procesos a los que Csordas llama modos somáticos de atención [que] son modos culturalmente elaborados de prestar atención *a*, y *con*, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (2010, 87). En este trabajo estoy identificando al éxtasis pentecostal como modo somático de atención donde se atiende y percibe al cuerpo y con el cuerpo la relación con Dios, como un proceso que va desde la interfacticidad a la intersubjetividad.

El cuerpo como ser-del-mundo, atiende y percibe indeterminada y reversiblemente a lo que se ha llamado objetivamente como Dios, en el dinamismo de la experiencia religiosa, lo que implica, como dice Merleau-Ponty experimentar ese mundo, entendiendo “que no podemos recurrir, para describirlo, a ninguna de esas ‘verdades’ establecidas de las que nos valemos cada día, que en realidad rebosan de opacidades” (2010, 143). Por tanto, se trata de descubrir y describir cómo el cuerpo atiende y percibe en la “proliferación de los cabos sueltos” (Ingold 2015, 230) de una realidad que es realidad mientras procesualmente está existiendo, más allá de su simbolización.

Yo, como pastor de una congregación, tengo el trabajo de enseñar doctrinalmente conceptos normados de Dios como ser; pero cuando comencé a prestarle más atención a los testimonios de los hermanos y hermanas con quienes convivo semanalmente, tuve que redimensionar el

valor de los cabos sueltos en el problema de Dios⁴⁹. William, un joven líder en la iglesia Capilla del Valle, padre de tres hijos, cristiano pentecostal desde hace más de quince años, me contaba que hubo un momento en su transitar de fe que atravesó por situaciones conflictivas que lo llevaron a desconfiar de su pastor anterior a quien antes admiraba por su entrega en la labor misional, y a perder la relación de hermandad con las personas de su iglesia, además, como él mismo relata, comenzó a renegar con Dios al punto de decirle que no iba a servirle más, incluso, intencionalmente quiso asumir un estado de increencia; pero después de darse cuenta que no podía alejarse completamente de Dios, decidió reanudar su relación y volvió a buscarlo.

William, sentado frente a mí, repitiéndome constantemente, ¡créeme Abiud!, me relató su dramático reencuentro: –Después de mi crisis profunda, comencé a buscar a Dios, y yo ya no sentía que Dios me escuchaba, le decía: ¡Dios por favor vuelve porque mi vida se está desbaratando!, y yo no escuchaba su respuesta, no podía sentir la presencia de Dios, y entré en una depresión, al punto que creí que mi vida ya no tenía razón de existir. Entonces entré en uno de los dilemas más grandes de mi vida, y decidí enfrentar al mismo Dios. Hice mi última oración, convencido de que cada palabra que decía era sincera: yo sé que ya no me escuchas, ya no tiene sentido nada, si sólo puedes oírme una vez más te pido que me quites la vida, pero por favor cuida a mis hijos, que no les falte nada, que mi esposa consiga un hombre que te ame y que cuide bien a mis hijos–.

Mientras le escuchaba, yo mismo comencé a sentir empáticamente su agonía, nunca había escuchado que alguien llegara a pensar de esa manera, mejor dicho, que llegara a verbalizar ese pensamiento.

–¡Créeme Abiud!, cuando yo estaba orando, sentí que se abrió el cielo... es de locos... porque no pasó en la vida real... pero te digo lo que pasó en mi cabeza, se abrió el cielo y sólo cayó una gota, a una gran velocidad, rompió el techo, y cayó en mi ser y todo mi cuerpo fue lleno del Espíritu Santo en ese momento, comencé a llorar más que un niño. Y Dios empezó a decirme muchas cosas, me explicó por qué había guardado silencio, por qué habían pasado

⁴⁹ Cuando uso el término problema de Dios estoy procurando esquivar la noción racionalista de conocimiento de Dios, además tampoco quiero usar el término experiencia de Dios cuando no estoy hablando específicamente de lo corpóreo.

tantas situaciones, me dijo que me sacaría de donde estaba para traerme a un mejor lugar, yo no entendí, pero ahora estoy aquí—.

Entonces le pregunté cómo supo que Dios ya no lo escuchaba, su respuesta fue inmediata, clara y breve: —Es que ya no lo sentía.— Inquirí inmediatamente: ¿qué pasaría si otra vez volviese a ocurrir que Dios ya no se le presente?, William respondió —creo que me moriría o no sé, quizás creo que hasta pensaría en que yo me mataría—.

Las experiencias corpóreas se vuelven imprescindibles para la percepción pentecostal de Dios, no sentir las es no tener la capacidad de compartir nuestra existencia con la existencia divina, es no poder experimentar su presencia, lo que implica un sinsentido en la vida. Para William el sentido de su vida no radica sólo en vivir cumpliendo lo que ha aprendido acerca de Dios y de lo que él quiere para su vida, el sentido de la vida está en la experiencia corpórea con Dios, al punto que no sentirla es ingresar en el ámbito agónico del sinsentido, en la angustia frente a la nada que lo está llevando a la búsqueda voluntaria incesante de Dios, o incluso lo llevaría al suicidio como alternativa (Sartre 1993). La experiencia corpórea con Dios no se trata sólo tener sensaciones corpóreas preconfiguradas; sino que es ir cotidianamente percibiéndolo, descubriéndolo (¿inventándolo?) y hallando el sentido de su vida en la relación experimentada corporalmente con él.

Noemí, como los demás pentecostales, ha recibido enseñanzas de que Dios es persona, por eso en su experiencia corpórea con Dios, ella asume⁵⁰ que Dios es un ser-persona; sin embargo a ella no le interesa reconocer racionalmente que ese Dios persona se está comunicando con ella, porque lo que realmente importa es sentirlo, que su cuerpo sienta una interacción con una realidad fenomenológica-de-mundo, de la que irá discerniendo que tiene características intelectivas y volitivas, aunque resaltarán más su afectividad, por eso va admitiendo que sostiene una relación de “enamoramiento”.

Ubicando el sentir pentecostal en la fenomenología sartreana, crítica de la ontología, se podría decir que el ser de Dios es subvertido por su existencia (Sartre 1993). Para el pentecostal, el problema de Dios es más legítimamente experimentado cuando se siente su presencia, que

⁵⁰ Asume, porque no se trata de una conclusión reflexiva o de un ejercicio cognitivo, sino de un convencimiento que no admite preguntas al respecto.

cuando se lo conoce racionalmente. Sentirlo implica que consciente, no así cognoscentemente, hay una relación de orden afectivo con lo otro; lo que Richir ha categorizado como una afectividad arcaica porque está en la dimensión fenomenológica del sentir no en la construcción simbólica de éste.

Para la fenomenología de Merleau-Ponty, en el medio contextual de la experiencia se percibe afectivamente lo que es existente para uno, lo que no implica que la experiencia comprueba racionalmente qué tipo de existencia es aquella con la que se está relacionando. Esta percepción acontece en el cuerpo, que es el lugar para la apropiación. Entonces, así advertiremos que “un objeto o un ser se pone a existir para nosotros por el deseo o por el amor y comprenderemos mejor de qué manera objetos y seres pueden existir en general” (1993, 171). El cuerpo se relaciona con la existencia, pero no todo lo existente es corpóreo, como tampoco todo lo corpóreo es existente, así el amor corporalmente sentido, excede y es excedido por el “medio contextual equívoco de su comunicación” (Merleau-Ponty 1993, 183), es decir la existencia. Entonces, en la experiencia corpórea no se satura una realidad objetivándola, en nuestro caso, no se trata de asentir, con la certeza que la razón da, que la realidad sentida es un ser llamado Dios. Más bien se trata de que en las experiencias corpóreas se percibe afectivamente esta realidad por quienes las experimentan. La comprobación racional no es plenamente posible debido a que la existencia en sí misma es equívoca e indeterminada.

Volviendo al testimonio de Noemí, si su relación con Dios es de enamoramiento, para ella lo existente de Dios está condicionado a lo percibido de él, que no es sólo su representación configurada racionalmente como persona, sino la percepción de su realidad relacional afectiva, es decir, lo dado, el amor (Marion 2010), a partir del afecto o amor que ella siente corpóreamente.

4. Experiencia extática y bautismo en el Espíritu Santo: afecto, expresión y narración

En el convencionalismo simbólico del cristianismo dominante, cuando Dios se manifiesta con capacidades afectivas se suele llamarlo Espíritu Santo, desde las propias delimitaciones doctrinales de cada agrupación. Para los pentecostales trinitarios, el Espíritu Santo es una persona de la economía trinitaria; mientras que para los unicistas, es un término de uso retórico para enfatizar la esencialidad espiritual de Dios y “la obra invisible de Dios entre los

hombres, su capacidad de ungir, bautizar, llenar y morar en medio de las vidas humanas” (Bernard 1996, 128).

Las experiencias corpóreas pentecostales se viven en el encuentro con lo convencionalmente llamado Espíritu Santo. Para especificarlas, me remito a lo postulado por los investigadores pentecostales brasileños D. Mesquiati y K. Terra quienes exponen una disimilitud entre éxtasis y trance, “la principal frontera entre uno y otro es la cuestión cognitiva. El primero (éxtasis) no retira al religioso de la realidad, él siempre está alerta⁵¹” (2018b, 82, traducción propia), mientras que el trance implica una pérdida de control del movimiento corporal, debido a un trastorno disociativo temporal de las capacidades psíquicas que llevan a la persona a estados similares a los hipnóticos. “La comunidad pentecostal tiene sus bases litúrgicas y prácticas en el éxtasis, aunque a veces viva experiencias de trance”⁵² (Mesquiati y Terra 2018b, 82, traducción propia), por eso en mi trabajo antropológico-etnográfico, las experiencias corpóreas pentecostales narradas y estudiadas mayormente están situadas en la categoría del éxtasis.

Como ya se dijo la experiencia extática simbólicamente emblemática del pentecostalismo es el bautismo en el Espíritu Santo. Sin embargo, para algunos investigadores pentecostales contemporáneos, como Frank Macchia existe un descentramiento teológico de este bautismo en los intereses de las iglesias pentecostales, sobre todo porque, entre otras razones, se ha pretendido normalizar la experiencia a través de la constitución de una retórica doctrinal que procura homogeneizar una vivencia que hasta ahora se ha manifestado indeterminada. Macchia argumenta que el mayor valor del bautismo en el Espíritu Santo está en experimentar corpóreamente la afectividad de un Dios, que más que persona, es amor (2008, 66).

A continuación voy a narrar y analizar la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo, teniendo en consideración que es una experiencia de éxtasis, así que las categorías fenomenológicas advertidas en mi trabajo pueden ser aplicables para la interpretación de todas las experiencias extáticas pentecostales. Sin embargo, haré un comentario particular sobre lo distintivo de este bautismo respecto a las otras experiencias de éxtasis que es el hablar en

⁵¹ “A principal fronteira de um para o outro é a questão cognitiva. O primeiro (êxtase) não retira o religioso da realidade, ele não tira a vigilância”.

⁵² “A comunidade pentecostal tem suas bases litúrgicas e práticas no êxtase, mesmo que por vezes viva experiências de transe”.

nuevas lenguas. Recordemos que desde el convencionalismo doctrinal se ha dicho que las lenguas o *glosolalia* es la evidencia del bautismo en el Espíritu Santo, aseveración que entra en sospecha en la singularidad de la vivencia de esta experiencia.

Un domingo, el pastor de la IEAN Jesús predicaba sobre la necesidad de vivir en el Espíritu. Durante el culto habíamos cantado repetidamente una melodía que decía: “El día de pentecostés todos estaban reunidos, de pronto llegó la promesa y el Espíritu Santo bajó. Y todos hablaron en lenguas y el pueblo se maravilló. Cumplida estaba la promesa, el Espíritu Santo bajó”. Casi al finalizar su sermón comenzó a exclamar efusivamente, con una voz ronca, potente pero resquebrajada por el llanto: –¡El Espíritu que nos da vida nos hace sensibles a la presencia del Señor!, ¡no te resistas a ser lleno del Espíritu Santo!, ¡*Ushikarabasa!*, ¡sed llenos del poder del Espíritu Santo, dice Dios!–

La congregación comenzó a aplaudir de tal manera que el volumen del ruido emitido iba en aumento. Mientras se acrecentaba la algarabía, una hermana anciana comenzó a sacudir sus manos frenéticamente y a mover sus labios con locuciones ininteligibles. Un hombre adulto, justo en la fila que estaba delante de mí, tenía los ojos cerrados, la frente fruncida y la cabeza inclinada hacia atrás, sus manos empuñadas a medio levantar, con voz potente repetía –¡Oh Señor, lléname oh Señor, lléname por favor!–, cuando intempestivamente sacudió todo su cuerpo y comenzó a hablar en lenguas. Un joven corrió hacia el altar y se abalanzó al piso, lloraba con un compungimiento extremadamente sentido, no decía palabras, sólo gemía a viva voz. El pastor seguía proclamando –¡Todos necesitamos ser llenos del Espíritu de Dios!, ¡todos necesitamos pasar a esta dimensión sobrenatural!, ¡siéntelo!, ¡siéntelo!, ¡siéntelo!–, el joven que lloraba cambió los gemidos por estribillos indescifrables y un constante sacudir de su cuerpo. Entonces el pastor aseveraba conmovedoramente –¡Aquí hay algunos que están recibiendo el bautismo en el Espíritu Santo!–, y la fogosidad colectiva se incrementó.

Mientras participaba del momento, levantando mis manos y pronunciando alabanzas a Dios, se cruzó por mi mente una serie de posibles conjeturas al momento vivido. Pensé en la enajenación de la que habla C. Lalive d’Epinay: “el pentecostalismo desenajena al individuo en un principio, [...] la comunidad pentecostal se enajena a sí misma y en un segundo momento ‘re-enajena’ a sus miembros” ([1968] 2010, 185-186). También en las denuncias por la manipulación o sugestión de masas, sobre todo hacia los pentecostalismos

contemporáneos (Stam 2010). En la normalización simbólica del cuerpo pentecostal, es decir que podría tratarse de que las respuestas corpóreas obedecen a construcciones discursivas, como lo dice Moulían: “la estructura de la comunicación ritual, caracterizada por la ‘retórica de la presencia’, produce una experiencia somatognósica” (Moulían, Oliva y Toro 2013, 461), en la reificación del cuerpo, y por consiguiente en la inautenticidad de lo vivido.

Sin embargo, traté de invertir el orden desde donde se fundaron mis conjeturas, porque provenían de teorías que circunscriben a la experiencia en realidades objetivas, por ende cualquier expresión corpórea es normada, o si no lo está, transgrede lo normado de un mundo objetivado. Recordé que hace unos días había entrevistado a Monique, una joven quien me contó que cuando por primera vez vivió el bautismo en el Espíritu Santo y habló en lenguas, unas señoras mayores de la iglesia habían impugnado su experiencia porque el ritual en que vivió el éxtasis no había seguido los cánones habituales, y además porque ellas se habían enterado que el pastor quien dirigió el momento litúrgico tenía una moral cuestionable. La joven segura de su experiencia insistió: –pudieron haberme dicho lo que sea, pero lo que yo sentí ellas no me lo van quitar, no me importa quien haya sido ese señor que me ministró, lo que me importa y de lo estoy segura es que en ese momento Dios me bautizó y cambió mi vida–.

Una cosa es que la experiencia humana sea normalizada por y en la realidad imaginada y simbólicamente representada, y otra, fenomenológicamente distante mas no distinta, es la experiencia corpórea de ser-del-mundo que percibe afectivamente lo existente de la realidad. Entonces revertí mis miradas, ya no desde lo socialmente instituido; sino desde la experiencia corpórea, dinámica y procesual, que es vivida singularmente en lo socialmente instituido. Esa experiencia que es “medio contextual equívoco” puede tener probabilidades de ser conjeturada, pero no es posible deslegitimarla porque fue sentida particular, afectiva y, por tanto, indeterminadamente en y por el cuerpo de la anciana, el hombre adulto y el joven.

En mi vivencia pentecostal durante el trabajo de campo pude distinguir tres aspectos de la experiencia extática pentecostal, comúnmente relatados en el testimonio de las personas que sostienen haberla vivido:

Uno, el afecto como eje fundamental en el que se desenvuelve esta experiencia. Según

Merleau-Ponty, la idea del solipsismo racionalista debe ser superada por la de mancomunidad primordial, entendiendo que la existencia va más allá de una conciencia que sólo está segura de su conciencia; sino que la “mente o la conciencia está encarnada, es una modalidad de la corporalidad más que una entidad de un tipo distinto al de la carne por la que está difundida” (Dillon 1997, 221), recordando que el *écart* permite al cuerpo la experiencia de la otredad y alteridad en la vivencia no fragmentada ni banalizada del afecto. Entonces el afecto es fundamental para discernir nuestra existencia desde la percepción de la alteridad-otredad. En las experiencias extáticas, como el bautismo en el Espíritu Santo, la percepción de Dios no radica en convencimientos cognitivos, sino en relacionamientos afectivos.

Dos, la expresión corpórea del afecto. Afectividad y expresividad no pueden ser concebidos desde la diacronía causa y efecto; sino que la expresividad es la afectividad vivida de la única manera que puede serlo, corpóreamente. Si bien es cierto que hay múltiples actividades corporales pentecostales que manifiestan la relación del creyente con lo divino, las experiencias extáticas expresan un encuentro más íntimamente afectivo entre el creyente pentecostal y Dios. Son experiencias donde el sentir corpóreo de la afectividad se expresa traspasando el pudor normalizado que limita las gestualidades, excediendo el movimiento corporal convencionalmente admitido. Volviendo al estudio que los investigadores brasileños Mesquiati y Terra hacen acerca del éxtasis en el ámbito pentecostal, una particularidad de esta experiencia es que se manifiesta como una alteración corpórea, como cambios de tono de voz o de expresiones faciales, debido a un encuentro con lo divino, en el caso del pentecostalismo, el éxtasis es un signo del encuentro corporal y comunitario con el Espíritu Santo (Mesquiati y Terra 2018b, 82).

El éxtasis es un estado corpóreo que debido a las intensidades que lo producen escapa a la normatividad del cuerpo, configurando un cuerpo que es extraño ante la observación normalizada, pero que al fin es el cuerpo sensible y sintiente que ha sido desbordado por las intensidades, en el caso de nuestro estudio, del afecto que produce la percepción corporal de una realidad también afectivamente desbordante. Este posicionamiento socio-antropológico que hago sobre el éxtasis es compatible con la descripción y teorización del “cuerpo sin órganos (CsO)” de Deleuze y Guattari, ellos postulan que el CsO:

Está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo [...] El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio, ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas” (2002, 158).

La interpretación del éxtasis místico desde las teorías de Deleuze y Guattari fue ya expuesto por el antropólogo argentino Néstor Perlongher para quien tanto en el CsO como en el cuerpo en éxtasis “podemos observar un desafío a la organización del organismo. En el caso de la experiencia mística también se crea un cuerpo diferente, un otro cuerpo, un plano de intensidades” (2004, 1). Cuando se refiere a un otro cuerpo, no está patentando la idea de que el cuerpo en éxtasis es otro respecto al cuerpo normalizado, sino está explicando que existe éxtasis cuando el cuerpo ha trascendido la noción del límite establecido por el orden físico, comportando de tal manera que al cuerpo que ya no le importa el “funcionamiento orgánico sino el funcionamiento intensivo” (2004, 2).

Los éxtasis se manifiestan diversamente. El convencionalismo pentecostal ha prescrito que el hablar en lenguas o *glosolalia*, que es una expresividad corpórea que incluye la pérdida de la capacidad del habla del lenguaje estructurado, es una forma de éxtasis superlativa porque está evidenciando un estado de acercamiento mayor entre el creyente y Dios que es llamado bautismo en el Espíritu Santo. Este bautismo con su evidencia de hablar en lenguas, es una corporización perceptual en que el creyente siente la presencia envolvente de lo divino, de manera que el Espíritu Santo habla en él, con él, y a través de él. El pentecostal concibe este éxtasis como un adentramiento a una dimensión en la que no es él quien habla, sino el mismo Espíritu. Quiero acotar que no pretendo establecer que las lenguas extrañas son exclusivas del pentecostalismo. Investigaciones han demostrado que esta manifestación corporal está presente en otros ámbitos de la vida, como lo demostró el trabajo de L. Carlyle May quien reportó manifestaciones de *glosolalia* en otras religiones no cristianas (May 1956). Así como tampoco digo que el éxtasis es exclusivo del pentecostalismo. Lo que estudio es la percepción corporal de una afectividad desbordante en el rito pentecostal, que se expresa a través del éxtasis, como el hablar en lenguas extrañas.

Tres, el afecto corpóreo y la expresión, también corpórea, de la experiencia extática son sustrato para una narrativa testimonial que va configurando la realidad con la que se está viviendo la experiencia. Los creyentes pentecostales que viven el éxtasis no pretenden explicarla a través de un ejercicio de reflexión científicista, es más ni siquiera procuran entenderla a través de la lógica racionalista. La experiencia es narrada, por tanto esta narrativa generará tantos matices significativos como hay personas que han vivido este éxtasis. Esto deviene en una tensión constante entre lo doctrinalmente normado y lo vivencialmente narrado. La vivencia y narración diversa del éxtasis ha generado discordancias en la concepción del mismo bautismo en el Espíritu Santo, experiencia fundante en los pentecostalismos. Recordemos que el principio pentecostal es la protesta o rechazo contra las absolutizaciones, por eso las iglesias pentecostales son comunidades de fe que van fundando su noción de Dios en una religiosidad que experimenta y narra, así se toma distancia de la matriz lógica moderna, porque la centralidad del cuerpo implica diversidad de vivencias y narraciones más que convencionalismos racionales.

Noemí me dijo que en sus primeros tiempos como novel cristiana había leído el relato de Hechos 2 que habla del bautismo con el Espíritu Santo, por lo que decidió buscar persistentemente vivir lo sucedido en el acontecimiento narrado. Las textualidades que se exponen en los encuentros litúrgicos inciden constantemente en la experimentación corporal de la presencia y acción del Espíritu Santo. Ella me reveló: –Yo quería experimentar eso mismo, si tú eres ese mismo Dios de ayer y por siempre, cómo no voy a poder yo experimentar lo que dice allí en tu palabra, que hablaron en lenguas y fueron ebrios–.

Entonces comenzó a orar todos los días acompañada de su pastor, quien vivía a dos cuadras de su casa. Después de 15 días de no recibir el bautismo, concluyeron que existía un impedimento, de orden afectivo, por el que posiblemente ella no experimentaba lo que su corazón anhelaba. Noemí no había perdonado a un familiar. Cuando al fin pudo experimentar sensiblemente el desvanecimiento de cualquier sentimiento adverso hacia esa persona, sintió que un gran peso había salido de ella, y que estaba lista para tener la experiencia relacional con el Espíritu Santo.

–En ese tiempo sólo tenía un hambre de la palabra y de sentir su presencia, no tenía ni apetito de la comida, sólo quería estar en comunión con Dios, orando y buscando la presencia del

Señor—. En la descripción del preámbulo de su vivencia extática advierte de que las sensaciones expectantes fueron enteramente concebidas y reconocidas en su cuerpo: ansiedad, hambre, deseo, pensamientos continuos acompañados de sensaciones.

Hasta que una noche, cuando había acostado a sus hijos, se fue a dormir, y ya venida en sueño, como a la 1:00 de la mañana, ella cuenta: —sentí que un poder sobrenatural se había apoderado de mi casa, me despertó y luego sentí a ese poder sobre mí y me dije: ¡esto es algo que no es de aquí!, ¡es Dios!, así que me arrodillé y oí su voz que me decía: desde antes de la fundación del mundo te escogí, luego hablé en lenguas, y sudaba a full—.

Noté cómo la descripción testimonial de la experiencia estaba abundantemente dominada por la sensorialidad o uso de los sentidos en el relato, como el oír, ver, sentir. —Yo de la emoción de la alegría era borracha, sentía una felicidad porque el Espíritu de Dios me llenó. Me fui donde el pastor y él y su esposa creyeron que estaba loca. Yo estaba completamente ebria, danzaba como si tuviese un pandero—.

El sentir afectivo como sensación primaria, las intensidades de la expresión corpórea desbordante producida por el sentir afectivo y una narración acrítica, llena de episodios relatados en lenguaje mítico, son los aspectos que podemos reconocer en el testimonio de Noemí. Observemos también que el ejercicio de acceder al pasado para vivir la experiencia de Hechos 2, la re-creación del presente a través de una ruptura del *continuum* que se dio tanto en el momento de vivir el bautismo en el Espíritu Santo como en la narración de su testimonio, la elongación del presente para experimentar la presencia de Dios, el deseo apasionado por traer lo futuro a su presente, la conciencia de participar de otra dimensión, y la ruptura intempestiva de la diacronía temporal es propio de la temporalidad encorporada pentecostal. Otra particularidad de la narración de Noemí es que ella quiso vivir lo acontecido en Hechos 2, sin embargo su experiencia singular no fue una reproducción de la narración bíblica, más bien fue una re-creación de dicha experiencia.

4.1. Hablar en lenguas: ¿una experiencia extática superlativa?

—Muchos anhelan vivir la experiencia de hablar en lenguas, pero no todos la viven— fue una frase concluyente de una de las conversaciones que sostuvimos con Vicente. Hago esta salvedad porque desde mi investigación antropológica-etnográfica, en el modo somático de atención no

distingo lo superlativo de la experiencia de hablar en lenguas respecto a las otras manifestaciones extáticas, la distinción radica en lo que el convencionalismo doctrinal que norma esta experiencia ha determinado. El hablar en lenguas es una experiencia emblemática porque históricamente los pentecostalismos, sobre todo clásicos, han leído que fue una manifestación corpórea que sucedió en el relato de Hechos 2, cuando aconteció el advenimiento del bautismo en el Espíritu Santo, por tanto, en iglesias como Capilla del Valle e IEANJesús, doctrinalmente está instituido que hablar en lenguas es la evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo.

Voy a describir experiencias de hablar en lenguas para hacer notar cómo en la singularidad de su vivencia se experimenta un éxtasis caracterizado por la afectividad-expresividad, pero que en la dimensión narrativa habrá un conflicto entre la vivencia relatada y la normatividad establecida.

En mi caso, hace treinta años yo llegué a la conclusión de que las lenguas fueron una manera de traspasar lo que mi afectividad quería decirle a Dios, y cuando no encontré más palabras, me dejé llevar por la emoción del encuentro afectivo y balbuceé una seguidilla de mezclas silábicas no convencionales, pero que yo sabía eran formas de expresarle mi total asombro. Sin embargo Noemí me dijo que nunca había logrado interpretar lo que decía, que incluso hasta ahora le pide a Dios que le dé la oportunidad de interpretarlas, sobre todo porque inmediatamente después del primer suceso cuando habló en lenguas ella siguió haciéndolo por casi tres meses, incluso mientras desarrollaba sus quehaceres domésticos. Me dijo: –Yo andaba como flotando, no sentía el peso de mi cuerpo, incluso experimenté el olor del Espíritu Santo. Era finísimo, nunca he olido algo similar–. No me supo describir qué tipo de olor fue, sólo hizo un gesto con su mano como si atrapase algo en el aire y lo llevase a su nariz. –Fue la primera vez que sentí ese olor y me enamoré más de él–.

–No fui yo, fue el Espíritu que me tomó, no lo dije yo, fue el Espíritu–, me dijo Carlos, un joven de la IEANJesús a quien conocí en un culto y luego lo entrevisté. Él buscaba vivir por primera vez el bautismo en el Espíritu Santo. Había llegado desde Guayaquil, a la Convención colombo-ecuatoriana de la IEANJesús, que se realizaba en Ibarra, sus padres, migrantes colombianos, vinieron hace más de diez años a Ecuador, se establecieron hace siete en la zona sur de Guayaquil y asisten allí a una congregación. Me comentó que particularmente también

le interesó venir ese evento por sus raíces colombianas. Había pedido permiso en su trabajo, lo que no implicaba algún inconveniente porque su jefe le tenía mucho aprecio. Carlos vestía de la manera más formal posible, con un terno azul, camisa blanca y corbata celeste. La mayoría de varones presentes en esa convención usaban por lo menos camisa, pantalón de vestir y corbata. Me explicó que de esa manera agradaba a Dios, porque le mostraba que se había alistado con lo mejor que tenía, para encontrarse con él.

Nos conocimos en los minutos previos al culto, platicamos y me compartió que tenía el deseo de ser lleno del Espíritu Santo. Aunque en la teología evangélica existe una distinción conceptual entre bautismo en el Espíritu Santo y ser lleno del Espíritu Santo⁵³, yo comprendí que lo que Carlos quería experimentar era el bautismo con la evidencia de hablar en lenguas.

El culto comenzó y estuvo saturado de personas con expresiones extáticas como temblor de manos, movimientos espasmódicos, aplausos exaltados, gritos, saltos continuos; pero Carlos había permanecido quieto, cerrando los ojos en los momentos de efervescencia, y aplaudiendo y cantando durante la música. El sermón tuvo como énfasis el valor misional del bautismo en el Espíritu Santo, y mientras aún el predicador hablaba, varias personas comenzaron a descender de las tribunas para apostarse en el espacio anterior al escenario, y en evidente efusividad anímica y devoción espiritual, se arrodillaban y comenzaban a pedir por el bautismo en el Espíritu Santo. Carlos, abandonó su lugar cercano al mío y fue también a donde estaban las demás personas arrodilladas. El predicador iba concluyendo su sermón, pero aumentando el apasionamiento con que dirigía sus palabras. El público comenzó a reaccionar con aplausos y otros movimientos corporales. Mientras los que habían acudido al frente del escenario comenzaron a gesticular de muchas maneras.

Después de aproximadamente veinte minutos, el momento culminó y las personas volvieron a sus lugares. Carlos llegó hasta su lugar próximo al mío, con el rostro visiblemente enrojecido por el llanto. Cuando pasó por mi lado me dio la mano y me dijo emocionado: –Hermano, el Espíritu Santo me bautizó– lo abracé, y a pesar de que no habíamos tenido la oportunidad de gestionar previamente una confianza mutua, él lloró copiosamente clamando: –¡Gracias Dios, gracias Dios!, ¡larrabasaba!, ¡bababababa!, ¡larrasabasabasa!, ¡bababababa!–, y yo

⁵³ Para la doctrina del pentecostalismo clásico como la Iglesia de Dios, el bautismo en el Espíritu Santo es un evento único vivido por los creyentes, y se manifiesta a través de la evidencia inicial de hablar en otras lenguas. La llenura del Espíritu Santo es un estado al que llega el creyente por su comunión constante con Dios.

también comencé a hablar en lenguas con él. Luego de terminado el servicio, conversamos y, con una exaltación notable me repetía –yo sé que no fui yo, fue el Espíritu hablando, yo lo sentí–.

En semanas anteriores, yo había conversado con el pastor de la congregación IEAN Jesús en Sangolquí quien aseveraba que las lenguas son la evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo. Él hacía el hincapié de que las lenguas son la prueba de este bautismo, pero que la mejor demostración de que alguien ha sido bautizado es su transformación de vida.

Un pastor de la Iglesia de Dios, quien desempeña un cargo directivo a nivel nacional, me respondió tajantemente ante una pregunta que le hice sobre si las lenguas son la evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo –eso dice la doctrina de la Iglesia de Dios, tú debes saberlo mejor que yo, y está basado en lo que dice Hechos 2–, es cierto, conozco ampliamente nuestra declaración doctrinal, pero yo sé también que muchos creyentes creen que las lenguas no son la única forma de evidenciar el bautismo, por eso le insistí. Él me respondió con más vehemencia: –Yo no voy a cambiar lo que dice la Palabra y la doctrina de la Iglesia de Dios, sólo porque hay algunos que quieren validar lo que su emoción les hace vivir, debemos estar seguros de que es el Espíritu, y la Biblia dice que los que fueron bautizados en el Espíritu, hablaron en lenguas–.

Sin embargo, Vicente, fiel asistente en la congregación a la que pertenezco, con la seguridad que le da su amplio transitar en la espiritualidad pentecostal y, como él mismo dice –tengo tantas veces que Dios se ha mostrado a mí de forma sobrenatural–, reconocía que hablar el lenguas no es la única forma de evidenciar el bautismo en el Espíritu Santo, porque hay muchos que sólo fingen hablar en lenguas, pero que sus vidas no dan testimonio de la presencia de Dios. También me explicaba que en su caso, los encuentros con el Espíritu Santo no tuvieron ninguna doctrina o dogma que los anticipen. Cuando asistió por primera vez a una iglesia, lo hizo para emitir críticas del fanatismo de los evangélicos; pero terminado el sermón, el pastor lo llamó hacia adelante para hacer una oración por él, entonces, él le dijo a Dios –si tú estás acá, te tengo que ver– y fue cuando abrió los ojos que –en los ojos del pastor vi al Señor– me decía conmovido –de esto hace veinte años y cuando lo cuento aún me emociono– acotó. Vicente me recalca que él no ha tenido la necesidad de aprender doctrina o teología para recibir el bautismo en el Espíritu Santo y que –eso de las lenguas es solo una

forma, que hay muchas más como visiones, caídas, danzas— pero es la vida ética en santidad, o sea, apartada de todo lo que se entiende como pecado, la principal prueba de la recepción de este bautismo.

Entonces decidí preguntar a veinte personas de las dos iglesias referidas sobre si el hablar en lenguas es la única evidencia inicial del bautismo en el Espíritu Santo, no como una entrevista, tampoco en una encuesta estructurada para evitar algún condicionamiento como por ejemplo sentirse obligados a recordar lo que los manuales doctrinales explican. Utilicé el espacio de las conversaciones cotidianas, incluso a tres, les pregunté a través de chats con diálogos amigables. Obtuve siete respuestas de congregantes de la IEANJesús y trece de Capilla del Valle. Solo una persona de IEANJesús se alineó a lo prescrito en la doctrina, los demás, incluida la totalidad de hermanos de Capilla del Valle preguntados, disintieron con lo normado aludiendo mayoritariamente que el Espíritu Santo —puede manifestarse de la manera que quiera—, incluso algunos revelaron no entender plenamente la doctrina, ni su utilidad. En lo que concordaron todos los preguntados fue que el bautismo en el Espíritu Santo es una experiencia que permite sentir emociones indescriptibles, sensaciones corpóreas desbordantes y afectos que transforman la misma conducta.

4.2. Experiencia extática y sensorialidad comunitaria

Cuando se trata de experiencias corpóreas extáticas como el bautismo en el Espíritu Santo, “cada comunidad humana desarrolla su propio mundo sensorial como universo de sentido. Cada actor se apropia de su uso de acuerdo con su sensibilidad y los acontecimientos que fueron puntuando su historia personal” (Le Breton 2018, 81), concordando con el paradigma del *embodiment*, esta aseveración de Le Breton tiene que entenderse desde la reflexividad. La comunidad no desarrolla su mundo sensorial apriorísticamente, sino que así como en el cuerpo se vive la sensorialidad desarrollada, también el cuerpo vive una sensorialidad singular que constantemente reconfigura el universo de sentido de la comunidad.

Entonces, si la religiosidad pentecostal ha redimensionado el valor del cuerpo como ser-del-mundo en las experiencias de éxtasis, eso no significa que ésta sea sólo un fenómeno-del-mundo concebido en su unitariedad y singularidad. Para el psicoanalista belga Marc Richir “Esta vida no se sitúa fuera de lenguaje tal y como la expresión ‘puramente corpóreo’” (Mesnil 2017, 183), sino, como también lo he anticipado desde los postulados de Csordas, se

trata de algo preobjetivo, pero no precultural, es decir que la experiencia corpórea está localizada en la dinámica misma de la cultura; pero que, como los últimos relatos pretenden evidenciar, el proceso de significación de la cultura es inagotable.

Por eso aludí a lo señalado por Le Breton, que si bien cada actor vive su propia y/o se apropia de su sensibilidad, también cada sociedad desarrolla su mundo sensorial, que en el caso del pentecostalismo se va configurando en las tensiones existentes entre las narraciones de la experiencia y lo normado doctrinalmente. En las comunidades pentecostales donde participé encontré que existe una referencia constante que cataloga a lo vivido en las experiencias de éxtasis, le llaman el “gozo del Señor” y algunas variantes como el “gozo del Espíritu” o el “gozo de Dios”.

Cuando, después de haber escuchado los testimonios sobre las experiencias extáticas, pregunté de manera específica a quienes las habían vivido: ¿Cómo le puedes llamar a toda esa sensación que viviste?, la respuesta común fue que habían sentido un gozo indescriptible. Entendí que el cuerpo percibe singularmente una realidad, lo que está en una dimensión fenomenológica de la experiencia, pero esa percepción corporal no queda circunscrita a un ámbito singular sino que “la percepción de un sinnúmero de estímulos que el cuerpo puede recoger en cada momento [...] es una función de la pertenencia social del sujeto y de su manera particular de integrarse en el sistema cultural” (Le Breton 2018, 83), es decir que la experiencia corpórea individual es una experiencia social, por tanto se constituye en una experiencia cultural.

5. Es el gozo del Señor aunque no sé qué es

Mi trabajo no desconoce que el cuerpo está atravesado por la normatividad de las estructuras sociales, ni supone que la experiencia corpórea de la atención y percepción es impoluta ante cualquier determinación sociocultural. Creo que las aseveraciones de N. Scheper-Hughes y M. Lock respecto a los tres tipos de cuerpo: individual, social y político, no pueden ser ignoradas en cualquier trabajo acerca del cuerpo. El cuerpo individual es una categoría analítica cercana al cuerpo fenomenológico ya descrito, el cuerpo social está determinado por la imaginación de la sociedad, y se hace evidente en la configuración simbólica de su representación, incluso de su materialidad, el cuerpo político está referido al reglamento, vigilancia y control de los cuerpos (Scheper-Hughes y Lock 1987, 7). Sin embargo, mi antropología-etnografía no busca

escudriñar cómo se configura el cuerpo pentecostal en sus dimensiones social y política, más bien toma una dirección contraria, y se pregunta cómo el cuerpo desde su experiencia de ser-del-mundo se constituyen en lugar para el *habitus*.

A partir del sentir como percepción preobjetiva, pasando por el éxtasis como expresión desbordante de la afectividad, quiero narrar un tercer aspecto de la experiencia corpórea extática pentecostal, que podría entenderse como una articulación simbólica de la experiencia como fenómeno-de-mundo. Los creyentes pentecostales usamos el término el gozo del Señor para reseñar la emotividad obrada durante los encuentros con el Espíritu Santo. Como lo anticipé, ante la pregunta, ¿qué fue lo que sentiste?, la respuesta casi generalizada es: –no sé, fue algo que no puedo describir, un gozo sobrenatural–. El creyente pentecostal entiende al gozo como la mejor forma de llamar a lo sentido en su experiencia corporal afectiva con el Espíritu Santo. El gozo del Señor se vive corpóreamente, pero se siente como algo superior a cualquier otra emotividad vivida. Entonces, se asume que no es algo humano; tampoco que es un regalo o don divino, más bien es la sensación que se va produciendo en el derramamiento incorporado del Espíritu Santo y que su perdurabilidad se manifestará en una escrupulosa vida ética. El gozo ya no es, entonces, la afectividad arcaica que funda la experiencia sentida y sintiente, sino una objetivación simbólica que interpreta lo sentido, pero en modo no convencionalizante, es decir que no es un símbolo atrapado en un concepto monolítico.

El gozo del Señor no es un concepto racional articulado por los creyentes pentecostales para explicar su experiencia, es más, no es siquiera original del pentecostalismo; sino que ha sido dimensionado por muchos movimientos, cuestión históricamente estudiada por Adam Potkay (2007), e incluso es usado en otros ámbitos de la teología. El teólogo protestante contemporáneo Jürgen Moltmann hizo un estudio sobre teología política desde el gozo (2013).

Actualmente, en el pentecostalismo se está procurando hacer teología desde la vivencia del gozo, como se puede distinguir en la iniciativa de una relectura de la espiritualidad pentecostal con centralidad en el afecto, hecha por el teólogo norteamericano Steven Land (2009), o en el conocimiento afectivo, una intención de hacer filosofía cristiana desde la fe pentecostal, por el también norteamericano J. K. A. Smith (2010), incluso existe un esbozo de sistematización

teológica pentecostal basada en el gozo como *locus* teológico, hecha por el teólogo holandés Klaas Bom (2017).

El gozo del Señor que los creyentes pentecostales advierten en las prácticas extáticas es sentido singularmente y expresado colectivamente. Se asume que es un estado subjetivo al que ha llegado el pentecostal en su encuentro extático con el Espíritu Santo. En el gozo del Señor, tanto el *locus* social desde donde es vivido, como la experimentación individual de la emotividad, exigen una aproximación desde la perspectiva de la procesualidad. Entonces, para reflexionar acerca del gozo del Señor, relataré experiencias personales y cúlticas, haciendo énfasis en su cualidad dinámica, prereflexiva y en su impenetrabilidad conceptual.

En las iglesias donde participé, el gozo del Señor tenía una configuración significativa como si se tratase de una sensorialidad colectiva, vivida principalmente en los momentos litúrgicos, y plenamente durante los éxtasis. Un predicador de la IEAN Jesús declaró en su sermón que los estadios de fútbol son para ir a ver un partido, que las escuelas son para estudiar, y que en la casa uno puede hacer múltiples labores, pero –no hay otro lugar donde se reciba el gozo del Espíritu Santo, sólo en la iglesia–, enfatizando la garantía de que en la ritualidad existe mayor probabilidad para que ocurran las expresiones corpóreas del gozo del Señor.

Esto me llevó a pensar que el gozo experimentado individualmente, en su configuración significativa alcanza dimensiones colectivas, debido a que el rito es un sustrato privilegiado para la vivencia de una serie de rupturas estructurales de los patrones culturales, que devienen en un gozo colectivo o *collective joy* según E. Turner. Ella describe a este indeterminado momento como *communitas*, inicialmente propuesto por V. Turner, cuyo aspecto lúdico lo hace elusivo a cualquier apropiación, definición y absolutización. Llamarlo gozo colectivo es entender que “la única forma de [atraparlo es] en medio de su actividad esquiva, en proceso”⁵⁴ (E. Turner 2012, 220, traducción propia).

No todos los cultos son espacios generadores de éxtasis y del concomitante gozo del Señor; sino aquellos donde se ha percibido una manifestación expresa de la presencia de Dios gracias a diversas operaciones que hayan motivado una respuesta congregacional emotiva, por ejemplo un sensible tiempo musical, una exposición efusiva del sermón, una ministración

⁵⁴ “the only way to catch these [is] in the middle of their elusive activity, in process”.

ungida, una palabra profética. Estos empirismos se plasman desde transgresiones a los umbrales de la estructura social o desde “la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un «estado»), o de ambos” (V. Turner 1988, 101) es decir la liminalidad que lleva a la *communitas*.

Dentro del espacio cúllico, “la música pentecostal juega un papel central en la gestión de las emociones” (Moulian 2012, 49). En Capilla del Valle tengo la oportunidad de presidir el momento musical durante la celebración litúrgica, que se realiza en un solo día, el domingo, pero en tres horarios: 7h30, 10h00 y 12h00. Me acompaña una banda conformada por un tecladista, dos guitarristas, un bajista y un baterista, además, somos cuatro o cinco cantantes los que conformamos el ensamble vocal. Uno de los temas que usualmente se dialoga en nuestro equipo es sobre cómo dejar que el Espíritu Santo actúe en el tiempo musical, lo cual debe hacerse evidente en las respuestas corpóreas de los asistentes. Esto exige de los que dirigimos, gesticulaciones que animen a la congregación a comportar una desinhibición de pudores para dejarse llevar por el fervor. Sin embargo, la indeterminación del sentir también envuelve nuestras sospechas y aquiescencias, porque la legitimidad de nuestros movimientos corpóreos no tiene que radicar en nuestras habilidades humanas para predeterminarlos; sino en la espontaneidad de la unción del Espíritu Santo, que es el poder divino receptado sensiblemente y manifestado corporalmente.

Un hermano me dijo: –Se nota clarito cuando los músicos tienen unción y cuando no–. Le pedí que desarrolle su enunciación –cuando están llenos del Espíritu, la unción brota, se siente que tienen el gozo del Señor y la alabanza se convierte en un momento de gozo–. Lo que me trataba de explicar era que “para los fieles pentecostales [la música] es fuente de gozo espiritual” (Moulian 2012, 49), sobre todo cuando ésta proviene de una expresividad carismática genuina de quienes dirigen, la que es interpretada como la unción del Espíritu Santo, por la congregación con la que se interactúa.

El gozo del Señor se da en la autenticidad de la percepción que determina la experiencia corpórea afectiva, la misma que implica un aspecto de comunicabilidad y, consiguientemente, socialidad. Recordemos que la metodología del *embodiment* considera que el cuerpo es el lugar para la percepción y para lo práctico o *habitus* (Csordas 1990, 39-40). La afectividad del

gozo del Señor, entonces, se vive corpóreamente, por eso se expresa, y desde esa expresividad se constituye indeterminadamente una estructura estructurante. La estudiosa pentecostal del culto pentecostal Elida Quevedo distinguirá entonces que “el carácter festivo es otro aspecto vital en la adoración pentecostal. [...] Por eso el culto es una experiencia gozosa y festiva donde las tristezas y quebrantes se transforman en risa santa” (Quevedo 2009, 25).

Catalina, una mujer adulta de Capilla del Valle comenzó a sentir una emoción particular durante la entrevista que sostuvimos. Con evidente regocijo incluso bromeaba diciendo: –Pasé por el taller de reparación y salí de allí nuevita–. Me estaba contando de una experiencia que había sucedido durante un retiro espiritual hecho para mujeres de la congregación. –Nos pusimos a cantar, era la última reunión, las anteriores habían sido de confrontación porque toda la Palabra que dieron fue poderosa. Yo lloré desde la primera enseñanza; pero en esa última reunión, ¡uy no!, fue algo indescriptible, mientras cantábamos me llenó un poder sobrenatural y sentí un gozo que nunca antes había vivido, no podía más. Reír era poco, así que dancé y dancé por dos horas continuas–, interrumpe su narración y reacciona emotivamente con llanto, –mire cómo me emociono, es que en ese día se me fueron todas las cargas que angustiaban mi alma, hasta el dolor de espalda que tenía desde hace ratos se me fue–.

En Capilla del Valle, los retiros espirituales son convocatorias programadas con el propósito de lograr una transformación ética en la vida de las personas, a través de actividades intensivas que comprenden enseñanzas, oraciones, cantos y especialmente las ministraciones. Se llama ministración a una acción particular en que el pastor o líder invita a los congregantes a disponerse emotiva y físicamente para recibir un “toque especial del Espíritu”, con la finalidad de corregir alguna conducta imprecisa en su vida de fe o para recibir un poder especial que le permita alcanzar nuevos umbrales en su caminar cristiano. Los congregantes usualmente se aproximan al estrado, lo que implica una sacralización del momento, y esperan pasivamente que el pastor o líder haga una oración por ellos, frecuentemente acompañada por el contacto físico denominado imposición de manos, en que el pastor o líder toca la frente o alguna parte del cuerpo del congregante. Esta acción es antecedida por la ejecución musical suave y solemne del piano, luego, acompañada por un canto en género baladístico, comúnmente llamado “canto de adoración”, y seguido por un tiempo de celebración al que es preferible no poner límites temporales.

Desde mi observación participante, colijo que en las ministraciones se presentan hasta cuatro tipos de manifestaciones extáticas corpóreas, la más usual es el desvanecimiento de la persona que se acompaña con llantos, gemidos o, de manera menos frecuente, risas. Uno de los pastores me comentó –en realidad nuestro anhelo es que la mayoría de las personas reciban el bautismo en el Espíritu Santo y hablen en lenguas–, un segundo tipo usual, entonces, sería la *glosolalia*. También hay personas que comienzan a ejecutar un tipo de contorsión al que llaman “danzas en el Espíritu”. Y la forma menos ocasional, pero que más conmoción causa, es la que se distingue como liberación, o la expulsión de espíritus demoníacos. En todos los casos, el estado sentido de la presencia divina es el gozo del Señor.

Durante los servicios dominicales, en Capilla del Valle, el tiempo musical se lleva cabo en la primera mitad de cada culto, es un bloque continuo de cuatro a cinco canciones, generalmente organizadas bajo el siguiente formato: una canción de inicio, dos canciones en ritmos acelerados y una última, más bien lenta. Los congregantes cantan, aplauden, levantan sus manos, y, a pedido del que dirige, emiten un sonido gutural de ánimo llamado “grito de júbilo”, además mueven sus cuerpos procurando seguir el compás de la música, es decir, danzan. Las danzas no tienen un patrón estilístico y tampoco están reservadas para las personas que sostienen una rítmica armoniosa con su cuerpo, más bien los congregantes conscientemente se permiten movimientos que asumen están más apegados a una actitud de veneración a lo divino y que no vulneran la sacralidad, es decir, que no expresan explícitamente sexualización.

En IEAN Jesús existe una dinámica para el tiempo musical que se reproduce tanto en los cultos de las iglesias locales como en las concentraciones masivas. En la iglesia local de Sangolquí, se celebran cultos los días martes y jueves a las 18h30, sábado a las 18h00 y domingo a las 10h00. La ejecución de la música congregacional no está establecida en un bloque continuo durante la liturgia, más bien existen varios momentos como el himno congregacional, las alabanzas, el canto especial, una canción antes del sermón y la que se ejecuta luego del sermón.

Quienes dirigen el momento musical, en la iglesia local, no se ubican en la plataforma escénica, como lo hacemos en Capilla del Valle, sino en la zona delantera de la nave donde está la congregación. La dirección musical se remite a entonar las canciones a través del

sistema de sonido, no existe mayor interacción con los congregantes. Juan, un joven líder me explicaba que mientras menos protagonismo tengan las personas que dirigen, más se permite la acción libre del Espíritu Santo.

En IEAN Jesús existe una forma política de regulación del cuerpo que distingue la carnalidad de lo espiritual. La carnalidad es el constante riesgo que tiene cuerpo por convertirse en un lugar simbólico por y para la degeneración o pecado, mientras que lo espiritual es el alejamiento constante de la carnalidad. Esta regulación se evidencia en múltiples conductas como la forma de vestirse, sobre todos de las mujeres, quienes deben proteger sus cuerpos con vestimentas holgadas, cabello largo, faldas, cuestión amparada en narrativas bíblicas neotestamentarias. En el tiempo litúrgico, los cuerpos en movimiento deben estar sujetos a esa distinción. Los movimientos corporales durante el tiempo musical se limitan a los aplausos, manos levantadas y cantos; las danzas y otras expresiones corpóreas deben suceder en el marco de un éxtasis, entonces, se debe evitar que el cuerpo se mueva al ritmo de la música, menos hacerlo conscientemente y con alguna emotividad que se entienda como banalidad o frivolidad, como sonreír, divertirse o interactuar con alguien. Sería impugnante y sancionable si alguien genera movimientos normalizados por la sociedad como sexuales. Las danzas en la carne son evitadas, las danzas en el Espíritu, promovidas.

Juan me explicó que –el gozo que va relacionado a la parte corporal tiene que ser una manifestación del Espíritu Santo. Si el Espíritu Santo se manifiesta, entonces te toma para que saltes, brinques, levantes la mano; pero si es que tú lo haces para llevar el ritmo de la música, se entiende como que estás alimentando la carne, es decir no pasa por el gozo del Espíritu, sino es algo material. Por eso los cristianos no bailamos; sino danzamos en el Espíritu, y eso te llena de un gozo inexplicable–.

El gozo del Señor o el gozo del Espíritu no se vive preponderantemente en el lapso musical litúrgico, en la IEAN Jesús. En mis participaciones en los cultos noté que la mayor explosión de fervor en la congregación se da principalmente en dos momentos: uno, durante las oraciones congregacionales, algunas personas de manera espontánea o quien dirige el culto comienzan a elevar la voz del clamor, entonces los demás congregantes elevamos también nuestra voz y en algunos suscitan gesticulaciones, lenguas, llantos y otras contorsiones corporales, y dos, al finalizar o después de finalizada la exposición del sermón. Por lo general

el pastor llama a quienes quieren orar postrados ante el escenario, que se denomina *altar*, y con el acompañamiento de una melodía se despliegan movimientos clónicos en los cuerpos de los orantes que perciben la acción del Espíritu Santo.

Un lugar y momento favorecido con manifestaciones corporales del gozo del Señor es la convocatoria multitudinaria de los creyentes de la IEAN Jesús. En el segundo día de la Convención colombo-ecuatoriana se concentraron aproximadamente cinco mil personas. La declaración del sermón se centró en contraponer la obra vivificadora de Jesús con aquello que implica muerte, desde relecturas de narrativas del Antiguo y Nuevo Testamento. A partir de la segunda mitad del sermón, el predicador apeló a que entendamos los riesgos que tiene la vida en nuestra realidad circundante, y que sepamos dar testimonio del Jesús que, en medio de lo amenazante, trae y genera vida. –La mejor evidencia de que Jesús puede traer vida es que nosotros lo sintamos hoy, aquí–, aseveró. A partir de esa alocución, la efervescencia del público congregante fue en aumento. Nunca había presenciado a mucha gente entrando en éxtasis a la vez, aplaudían, gritaban y aproximadamente uno de cada veinte revelaban que Jesús estaba vivo en ellos con movimientos involuntarios repetitivos y exacerbados, que lindaban con lo concebido como normal en nuestras sociedades modernas. Se puede hacer una correspondencia con el análisis del cuerpo grotesco de Mijael Bajtin (2003): estos cuerpos no son los guardados por el pudor de la religiosidad, no son cuerpos escondidos; sino proyectados, excediendo lo normado por el cuerpo clásico y experimentando la vida desde lo grotesco, y también con los CsO de Deleuze y Guattari que llenos de intensidad parecen moverse en contra de la presencia de los órganos, pero es más son cuerpos que en realidad tienen como enemigo principal al organismo que es la concepción ordenada de la normalización de cuerpo (2002, 163).

Llamó mi atención la expresión facial de la afectividad sentida, intenté infructuosamente buscar paralelos. No era visible una expresión de alegría, no había sonrisas ni carcajadas; tampoco era dolor o angustia, a pesar de que había llanto. No fue histeria colectiva, porque nunca hubo una pérdida completa del control del cuerpo, ni episodios que parezcan traumáticos. En sus rostros había algo de marcialidad, algo de bizarría y algo de expectación. No expresaban la algarabía que puede verse un estadio de fútbol, tampoco es la efusividad desbordante de los carnavales, menos la excitación morbosa del ámbito orgiástico que describe Bajtin.

Entonces cuando terminó la celebración y salíamos del coliseo, me acerqué a un grupo mixto de jóvenes que hablaban con emoción sobre la presencia de Dios en el culto. Yo tenía cierto recato debido a que no los conocía, sin embargo ellos fueron muy amables y abiertos en la plática. –Fue el gozo del Señor hermano– me dijo uno, le pedí que me explique cuáles habían sido las funciones psicológicas (Jung 1954) que constituían el gozo del Señor, en realidad mi pregunta fue cuáles habían sido sus emociones, sensaciones, pensamientos e intuiciones; pero su respuesta fue que estas cosas que no se pueden explicar, porque están en una dimensión distinta. En efecto, para el pentecostal una explicación racional lógica no es tan necesaria para hablar de la experiencia, de acuerdo con el teólogo pentecostal peruano Bernardo Campos, en la vivencia pentecostal, la reflexión puede quedar postergada, porque la narración testimonial es la expresión directa e inmediata de la experiencia (Campos 2002, 125). Su respuesta también me ubicó o quizás, me desubicó, en ese ámbito indeterminado de lo que puede ser una dimensión distinta. En esta frase breve me estaba recalando que lo sentido en esa experiencia estaba localizado en esa distancia donde se percibe la otredad incorporada, es decir que se movía entre lo interno y externo, en la distinción indeterminada, pero no separación, del Yo y del Otro –yo sentí el gozo, pero ese gozo es distinto a cualquier sentimiento que haya tenido antes, es que ese gozo no es mío, sino que viene de Dios, por eso le digo que es estar en otra dimensión–, indicó con la seguridad de que era una suficiente elucidación de lo acontecido.

Y es que las experiencias del cuerpo no tienen por qué estar dominadas sólo por el pensamiento racional lógico. El pentecostalismo pone en evidencia que en medio de la matriz occidental de un cristianismo que ha buscado explicar su experiencia con Dios desde un saber racional, con mediaciones lógicas (Campos 2002, 124), existe la posibilidad de subvertir esta forma de vida, redimensionando aquello que posibilita la existencia, que no la agota.

Recordé otra conversación con William en la que me afirmó que cada experiencia con el Espíritu Santo es una experiencia sobrenatural. Es entrar a otra dimensión, a un ambiente espiritual donde se comienza a ver cosas que son perceptibles, pero inentendibles. –A veces sólo lloro Abiud, el Espíritu Santo es muy dinámico, otras veces me hace brincar, reír, cantar, danzar–.

En medio de esa conversación, me relató otra experiencia que, como dice el teólogo y filósofo pentecostal J. Smith, me llevó a reubicarme en una especie de “comprensión afectiva”⁵⁵ (Smith 2010, 89, traducción propia) de la experiencia, fundante en el testimonio pentecostal, porque trastoca las seguridades de la razón propias del pensamiento cartesiano dominante en la matriz de la lógica occidental y se resume en una peroración: “sé que sé que sé”⁵⁶ (Smith 2010, 90, traducción propia).

–No tengo idea de lo que está pasando, pero lo que siento es chévere. Voy a hacer una comparación, que a lo mejor suena loco. Abiud, yo caí endemoniado alguna vez. Yo creo que estar endemoniado y recibir una manifestación del Espíritu Santo tienen mucho de parecido, la diferencia es que el uno me mortificó pero el otro siempre me trae gozo. No lo puedo explicar, pero cuando estuve endemoniado, comencé a morir en vida, yo estaba consciente y me veía como atrapado en un espejo, y era algo que no traía paz, sentía angustia y no tenía control de mi cuerpo; pero cuando tengo la manifestación del Espíritu Santo, yo siento algo chévere, que no sé lo que está pasando en mí, pero es un gozo que me trae paz y confianza, se me olvidan los problemas, y en esta experiencia sí puedo controlar mi cuerpo. Una vez lloré tanto, tanto, que cuando terminé estaba en con una paz inexplicable–.

Preguntarnos qué es, procurando respuestas, será posible siempre y cuando nuestra interlocución sea con algo acabado y determinado, por ejemplo con el Ser de la ontología. Sin embargo esa pregunta no nos ha llevado a respuestas certeras, sino a interpretaciones que han pretendido normalizar lo que es indeterminado: la experiencia. Entonces, preguntaremos a nuestra experiencia para que nos revele lo que realmente es el gozo del Señor, pero la experiencia nos responderá sin cerrar “el campo de las respuestas posibles” porque “nosotros interrogamos a nuestra experiencia, precisamente para saber cómo nos permite acceder a lo que no es nosotros” (Merleau-Ponty 2010, 146), al fin *sé que sé que sé* es suficiente para no saber y creer, para no saber y vivir.

6. Conclusión del capítulo

Asistir a cultos pentecostales de otra iglesia, seguir en mis dinámicas pentecostales con los hermanos y hermanas de mi congregación, conversar con amigos y amigas, con personas a

⁵⁵ “affective understanding”.

⁵⁶ “I know that I know that I know”.

quienes conocía recién pero con quienes siempre me supe hermano y hermana, enfrentarme a las doctrinas con las que he convivido, a las institucionalidades que intentan dibujar mi ámbito de fe; y muy dentro y al margen de todo esto, sentir experiencias con Dios y/o su Espíritu Santo, fue una forma de reinventarme en medio de mis propias convenciones y disconformidades.

En esta observación participante, o más que eso, participación del que no sólo es observante, se hicieron más admisibles las conclusiones de Roy Wagner acerca de lo relativo como conocimiento antropológico, porque incluso en este ejercicio de relación con otros nativos pentecostales con una cultura como la mía, fui obligado a experimentar con mi cultura para entender que si hay algo que no podrá ser jamás un objeto monolítico es la cultura. Porque los cuerpos donde se constituye el Yo y el otro, en una indivisión de distanciamiento y acercamiento, son los lugares donde la cultura se mueve en un juego inacabable.

Por eso concluyo que la centralidad del cuerpo en el pentecostalismo radica en que la vivencia de la experiencia extática no sólo es un momento excepcional, sino que es el lugar desde donde se subvierte las pretensiones de totalización discursiva de la vida religiosa, y, análogamente también de la vida social. En este capítulo he expuesto los hallazgos de mis vivencias en dos comunidades pentecostales para así argumentar que tanto el cuerpo, la experiencia extática, el otro experimentado, el proceso de significación y la cultura misma son realidades dinámicas. He descrito cómo el cuerpo del creyente pentecostal siente afectivamente a Dios, expresa este sentir de manera desbordante en un cuerpo extático lleno de intensidades y narra la experiencia abriendo posibilidades de reconfiguraciones de Dios, porque la narración testimonial es subjetiva y transgrede las aquiescencias que el convencionalismo doctrinal ha hecho de Dios. En el encuentro de las narraciones con lo doctrinalmente establecido se van constituyendo nuevos significados como el gozo del Señor, que escapan a la conceptualización racional, y más bien ubican en lo indeterminado a la experiencia y a lo experimentado.

Mi propósito fue, desde la observación participativa, descubrir y describir cómo un símbolo cultural fundante, como lo es Dios, puede ser experimentado y reconfigurado en la experiencia corpórea individual y social, para así aportar a la construcción de mi argumento central que sostiene que el cuerpo es lugar y agente para la invención de cultura en la vida

pentecostal. En los capítulos anteriores argumenté que la centralidad del cuerpo en la vida pentecostal se reconoce por su preeminencia en la ritualidad, que a su vez es un ámbito preferente en la configuración de la fe pentecostal, y por ser el lugar donde se gesta la protesta y rechazo contra las absolutizaciones culturales, evidenciado en los relatos de los orígenes del pentecostalismo y en cómo la experiencia corpórea subvierte las pretensiones de homogenización histórica e identitaria, de tal modo que el pentecostalismo aparece como modernidad paralela. Entonces, tomando esta base epistemológica en este capítulo mi antropología-etnografía ha descrito esta centralidad del cuerpo en la experiencia de relacionamiento con Dios, fundante en la vida religiosa, y cómo desde y en el cuerpo la cultura discurre existencialmente.

Capítulo 4

Cuerpo e invención cultural en el pentecostalismo: reconfigurando el símbolo Dios

En este capítulo sostengo que la invención cultural en el pentecostalismo, por tener al cuerpo como lugar y agente donde la cultura transita, se da de forma diferencial y no convencional. La forma convencional de inventar cultura es propia de las sociedades modernas, por tanto el fundamento para argüir que la forma diferencial es la que se manifiesta en el pentecostalismo radica en el reconocimiento de que éste no se ajusta plenamente a las lógicas modernas debido a la centralidad del cuerpo, cuestión tratada en los capítulos anteriores. Para elucidar este argumento, continúo explorando cómo el símbolo cultural cardinal del cristianismo, Dios, es asumido, sentido y resignificado en la experiencia extática pentecostal. Uso categorías de la fenomenología de Richir y Merleau-Ponty para explicar cómo se produce la invención diferencial de la cultura, planteada por Wagner, en y desde el cuerpo, en el pentecostalismo.

Para articular el contenido de este capítulo cito textualmente una porción clave en el pensamiento de Wagner, que servirá como eje para el análisis de lo postulado en esta tesis:

En general, se supone que nuestra cultura, con su ciencia y tecnología, opera midiendo, prediciendo y aprovechando un mundo de ‘fuerzas’ naturales. Pero, de hecho, toda la gama de controles convencionales, nuestro ‘conocimiento’, nuestras literaturas de logros científicos y artísticos, nuestro arsenal de técnicas productivas, son un conjunto de dispositivos para la invención de un mundo natural y fenomenal. Al asumir que la realidad se simplifica en medir, predecir o aprovechar este mundo de situaciones, individuos y fuerzas, enmascaramos el hecho de que lo creamos. En nuestra creencia convencional de que esta medición, predicción y aprovechamiento es artificial, porque parte del dominio de la manipulación humana, y que el ‘conocimiento’ y la cultura son heredados y acumulativos, precipitamos al mundo fenoménico como parte de lo innato y lo inevitable. El aspecto significativo de esta invención, su aspecto convencional, es que su producto debe tomarse muy en serio, de modo que no sea una invención en absoluto, sino una realidad. Si el inventor mantiene esta seriedad en mente (como una ‘regla de seguridad’, si no es por otra razón) mientras realiza su trabajo de medición, predicción o aprovechamiento, entonces la experiencia resultante de la ‘naturaleza’ mantendrá sus distinciones convencionales⁵⁷ (201-202, traducción propia).

⁵⁷ It is generally assumed that our Culture, with its science and technology, operates by measuring, predicting, and harnessing a world of natural "forces." But in fact the whole range of conventional controls, our "knowledge", our literatures of scientific and artistic achievements, our arsenal of productive techniques, is a set

En este párrafo Wagner expone ideas que aportan a la construcción de mi argumento en el presente capítulo. Primero, que la cultura es un proceso de invención de realidades, y a su vez que a sí misma se inventa. Segundo, que la cultura de las sociedades occidentales, han desarrollado mecanismos o dispositivos para la medición, predicción y aprovechamiento convencional de la realidad. Tercero, que en estas sociedades, el mundo natural y el fenomenal han sido configurados por los dispositivos de convencionalismo de tal modo que no quede duda que lo inventado no es inventado sino es la realidad. Cuarto, el consecuente predominio de lo artificial en la configuración de la realidad y la relegación de lo fenomenal.

Para que el desarrollo del argumento tenga un despliegue inteligible en este capítulo, comenzaré exponiendo cómo el convencionalismo de la cultura cristiana occidental ha configurado simbólicamente a Dios, luego plantearé las sospechas que dentro de la misma cultura occidental se han hecho del símbolo convencionalmente prescrito de Dios, para así poner también en sospecha la continuidad estructural de la cultura y revisar los postulados de Wagner respecto a otra forma de inventar cultura, la diferencial. Seguidamente, usaré los hallazgos de mi antropología-etnografía para ubicar esta invención diferencial de cultura en el cuerpo, tomando como categoría de análisis al símbolo Dios. Por último, ensayo una construcción simbólica de Dios a partir del estudio éxtasis, sin formular un concepto nuevo, sino reconociendo las contravenciones al concepto convencional de Dios y proponiendo las aperturas a una multiplicidad de significados, es decir, abriendo la posibilidad de inventar cultura que a su vez es inventable. en el pentecostalismo, desde el cuerpo.

1. Dios en el convencionalismo cultural del cristianismo occidental

Dios, para el la ortodoxia cristiana, es el “símbolo fundamental en el nivel trascendente” porque es la representación de una realidad última, que desde el escolasticismo medieval se ha entendido como “el ‘Ser en sí’, *esse qua esse, esse ipsum*” (Tillich 1974, 60). El convencionalismo al que ha llegado la cultura cristiana occidental respecto a Dios es asumirlo

of devices for the invention of a natural and phenomenal world. By assuming that we merely measure, predict, or harness this world of situations, individuals, and forces, we mask the fact that we create it. In our conventional belief that this measurement, predicting, and harnessing is artificial, part of the domain of human manipulation and inherited, cumulative "knowledge" and culture, we precipitate this phenomenal world as part of the innate and the inevitable. The significant aspect of this invention, its conventional aspect, is that its product must be taken very seriously, so that it is not invention at all, but reality. If the inventor keeps this seriousness firmly in mind (as a "safety rule", if for no other reason) while doing his work of measuring, predicting, or harnessing, then the resulting experience from "nature" will sustain his conventional distinctions."

como un ser o, trascendentalmente, el Ser, definido análogamente a través de su manifestación como persona. Dios es ser y, entonces, es persona.

El tratado normativo donde se documenta la dogmática del cristianismo católico romano *Enchiridion Symbolorum*, determina que: “Dios se revela en y frente al mundo en su realidad personal trascendental [...], el I concilio Vaticano acentuó la trascendencia y la libertad absoluta de Dios, la condición de sujeto y realidad personal de Dios (DH 3001; DHR 1782)” (Müller 2009, 162). Por consiguiente, en la teología prescriptiva, aunque “es arriesgado atribuir la cualidad del ser *personal* a Dios, [...] el no hacerlo sería simplemente erróneo” (Rovira 2000, 11).

Para Wagner, existen sociedades, como la occidental, que están sumidas en un marco ontológico en que la cultura convencionaliza lo diferencial, y por tanto caótico, de la naturaleza. La cultura, que es un artificio humano, a través de mecanismos como la medición, previsión y aprovechamiento, naturaliza un orden en lo natural, generando la conciencia de que lo artificial es realmente real. Así, el entramado de símbolos constituidos son también constituyentes de lo que será reconocido como fáctico, esto es coincidente con los *habitus* de Bourdieu (2003), que generan las distinciones y posicionamientos del sujeto en el espacio social, y además estructuran el espacio social (28-30).

Entonces, en la sociedad cristiana occidental la cultura que convencionaliza lo diferencial, a través de la tradición, ha conceptualizado normativamente que Dios es un ser, cuya realidad trascendente es infinitamente superior a cualquier realidad inmanente, por tanto no solo es considerado un ser, sino el “Ser en sí” o forma pura o el “Ser en cuanto ser” o ente (Aquino, 75-78). Los manuales doctrinales de las iglesias cristianas reproducen esta aseveración dogmática y transmiten con carácter apodíctico este concepto de Dios, de tal modo que los creyentes en sus procesos de adoctrinamiento, acepten cognoscentemente tal conceptualización.

En la Iglesia de Dios, la declaración doctrinal afirma que “Dios es en Sí mismo el Ser Supremo, el Eterno y Absoluto” (Slay 2015, 17). Esta conclusión metafísica, representada simbólicamente a través del concepto Dios, se configura como realidad objetiva cuando se adjudica al Ser la condición de persona porque posee cualidades intelectivas y volitivas:

“solamente Dios, quien es un Ser intelectual y moral, pudo crear al hombre quien es semejante en cualidades y atributos” (Slay 2015,20). Pero, esta semejanza no sugiere que Dios sea una persona humana, máxime porque en la concepción de su esencialidad personal no debe existir hesitación sobre su infinitud, por tanto, Tomás de Aquino, desde la lógica aristotélica, estipuló que Dios es Ser pero en forma pura, es decir que, aplicando la fórmula materia-forma, Dios no es una posibilidad que se hace realidad en las formas o accidentes del ser, por tanto es persona, pero no es persona humana.

Sin embargo, para los pentecostales creyentes en la unicidad divina, como la IEAN Jesús, la atribución de Dios como persona “no le hace justicia a Él. La palabra persona implica la existencia de un ser humano con una personalidad humana” (Bernard 1996, 276). Aunque los trinitarios sostienen el convencimiento del Dios personal, concordarán con los unicistas en que la forma corpórea no puede ser aplicada a la realidad divina. “Dios es indivisible, inmaterial, sin partes, sin cuerpo y por lo tanto libre de toda limitación. Él es Espíritu” (IEAN 3-4).

Una facultad atribuida a Dios, consecuente de la noción de infinitud y que también es de índole dogmático, es su omnipresencia. “Esta doctrina no quiere decir que todo sea Dios [...] sino que claramente afirma que Dios llena personalmente el universo” (Slay 2015, 26). La omnipresencia es el reconocimiento de la ilimitación espacial y temporal de lo divino y la determinación de que su realidad es trascendental porque supera cualquier realidad finita; aunque esto no indica que Dios “está naturalmente implicado en el proceso universal” (Müller 2009, 162), como se cree en el panteísmo. La omnipresencia no debe suponer un alejamiento divino de la realidad factual, más bien al ser una realidad trascendental y por tanto única, supera y a la vez subsume toda la realidad creada. Entonces, Dios que sobrepasa todo, está siempre presente en todo. Así, su omnipresencia también es garantía de su inmutabilidad. En las denominaciones trinitarias, como aquella a la que Capilla del Valle está adscrita, la concepción de persona se complejiza debido a que se acepta como persona a cada uno de los tres miembros de la Trinidad, compartiendo una única esencialidad divina.

Adoramos un Dios en Trinidad, y Trinidad en Unidad; sin confundir las Personas, y sin dividir la Substancia. Porque hay una sola Persona del Padre, otra del Hijo, y otra del Espíritu Santo. Empero la Divinidad del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, es toda una, la gloria es igual, la majestad coeterna (Slay 2015, 37).

Mientras que en las enseñanzas del cristianismo unitario se refuta a la doctrina trinitaria porque “quita valor de los importantes temas bíblicos de la Unicidad de Dios y la Deidad absoluta de Jesucristo”, aduciendo que “la adherencia a la Unicidad no significa una negación de que Dios vino en carne como el Hijo o una negación de que Dios cumple los papeles de Padre y Espíritu Santo” (Bernard 1996, 286), más bien es reconocer que hay un “solo Dios [...] que posee Divinidad absoluta e indivisible” (IEANJesús 3), es decir que se puede manifestar como Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero que eso no acredita que sean tratados como personas; sino siempre como un solo ser, Dios.

2. Dios: entre una invención convencional y diferencial

Siguiendo a Wagner, se puede decir que Dios ser, persona, trinidad-unidad, espíritu es el símbolo inventado por el artificio de la cultura cristiana dominante transmitido a todas las confesiones herederas de este pensamiento occidental, a través de lo doctrinario. Sin embargo, ya los pensamientos críticos de la modernidad desde finales del siglo XIX, comenzaron a disentir con esta naturalización de lo divino, por ejemplo cuando Nietzsche anunciaba la muerte de Dios en su acérrima diatriba a la metafísica del cristianismo occidental, exponía que la creación humana de Dios encierra significativamente una arbitrariedad moral transmundana que imposibilita la vida: “¡Los dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros! ¿Cómo vamos a consolarnos los asesinos de los asesinos?” (Nietzsche n.d., 81). Nietzsche afirmaba que el Dios cristiano occidental, conceptualizado desde un soporte ontológico, es una especie de “prototipo soberano del mundo moral”, por tanto su muerte genera desconcierto en el “hombre de la civilización occidental, que es creación de ese orden”, porque sería una disrupción de su convencionalismo cultural; pero trae “júbilo para unos pocos ‘espíritus libres’ que, a partir de ahora, podrán pasar por alto las limitaciones que imponía el mundo suprasensible” (Pintor-Ramos 2002, 140).

Pero, antes del nihilismo de Nietzsche, en el seno del cristianismo, el filósofo y teólogo danés Søren Kierkegaard ya había comenzado con un cuestionamiento a la conceptualización moderna de Dios, y conexamente, a la metafísica, convirtiéndose en precursor del existencialismo, corriente que guarda relación próxima con la fenomenología. Para Kierkegaard la realidad no está contenida en la restricción objetiva de la ontología, por tanto

el sujeto no puede definir su existencia en sólo conocer la realidad, sino que desde la práctica ética debe sumirse en el devenir. Para el filósofo esloveno Slavoj Žižek, lo ético y consecuentemente lo teológico en Kierkegaard apela a una apertura de la realidad, primariamente porque plantea subvertir la noción ontológica de Dios, y correlativamente de la realidad:

Dios es el Otro Absoluto contra el cual puede medirse la evidente contingencia de la realidad – como tal, no se lo puede concebir como una clase de Sustancia, como la Cosa Suprema (que volvería a hacerlo formar parte de la Realidad, su verdadero Fundamento)–. Éste es el motivo por el cual Kierkegaard debe insistir en la ‘desustancialización’ de Dios –‘Dios está más allá del orden del Ser’–. No es nada sino el modo como nos relacionamos con él, es decir no nos relacionamos con él, él es este relacionarse (Žižek 2006, 116).

Justamente los hallazgos de mi trabajo antropológico-etnográfico se ajustan a estos postulados que revisan el concepto Dios. Por un lado, he advertido que también el pentecostalismo emergió como una religiosidad con una cosmovisión que protesta contra ciertas lógicas modernas, especialmente contra el predominio de una ontología férreamente metafísica; por otro lado, planteo que desde la experiencia corpórea se subvierte el ideario de un Dios normado por el paradigma cognitivista, para que así, en consonancia con las críticas de Nietzsche y Kierkegaard, y sin pretender si quiera entrever que existen nexos entre estos pensadores y la configuración de la vida de fe pentecostal, se produzca una apertura de la realidad inventada, para intentar una nueva invención cultural de Dios, que experiencialmente, procura también su desustancialización.

Pero esta invención no tiene por qué exigir necesariamente la construcción de un nuevo concepto de Dios, Wagner sostiene que no siempre un símbolo es metafórico, es decir, no siempre explica lo que representa (Duchesne 2012, 4), entonces inventar un símbolo no solo es articular un concepto. La invención a la que me refiero implica cómo en la experiencia corpórea se pueden evidenciar las fisuras en el paso de la diferenciación al convencionalismo que el cristianismo occidental ha hecho de Dios, a este procesos Wagner llama obviación, y cómo esto produce aperturas de la realidad para percibir y simbolizar algo que más bien se presenta como diferencial o indeterminado.

Voy a explicar esta acción desde lo postulado por Wagner. Si la realidad está determinada por la cultura, entonces debemos apelar a la capacidad de la cultura de ser creativa, no solo para que desde su cultura, la interpretación del antropólogo invente objetivamente la cultura que estudia, lo que acontece cuando se persiste en entender que la cultura es un reservorio de símbolos convencionales. Wagner argumenta que una metáfora del concepto clásico de cultura es la de un “teatro de la ópera” que cobija y exhibe lo que convencionalmente mejor representa a un pueblo (2016, 107). Es decir que si mi trabajo hubiese tenido la pretensión de reconocer lo simbólicamente convencionalizado en el pentecostalismo, la pregunta que tendría que haberme planteado sería ¿qué es Dios para los pentecostales?, y habría tenido que responder a través de la formulación de un concepto que surja de una observación crítica reflexiva de la experiencia corpórea, entonces mi etnografía se habría centrado en reinterpretar al Dios inventado culturalmente como Ser por el cristianismo occidental, representado simbólicamente en el cuerpo del creyente pentecostal, para que luego de observarlo se pueda construir un nuevo modo de expresión y un sistema simbólico (Geertz 1994) que conceptualice a este Dios, por supuesto, ontológicamente, ya que la misma pregunta ¿qué es?, admite una presuposición de sustancialidad. Esta sería una forma de inventar una cultura que salvaguarda el símbolo o concepto convencional en el “teatro de la ópera”; pero que a la vez anquilosa la capacidad creativa de la cultura.

Sin embargo, opté por tomar otra dirección. Según Ingold (2015), el trabajo antropológico precisa exponer más la ambigüedad de la cultura descubriendo en ella las posibilidades infinitas de existir. Entonces, La antropología pasa más bien a ser un acto de invención en el que se puede pasar de lo convencional a lo diferencial, y no solamente hacer de ella una categorización de lo inventado. El estudio antropológico puede apelar a “nuestra idea de cultura para abarcar nuevos detalles y aumentar sus posibilidades y su ambigüedad. De manera importante, la hipotética ‘invención’ de una cultura por parte de un antropólogo constituye un acto de extensión”⁵⁸ (Wagner 2016, 106, traducción propia).

En este punto, quiero resaltar dos consideraciones: uno, como ya se dijo, las sociedades occidentales convencionalizan lo diferencial innato, pero existen otros modos de vida donde lo convencional es innato y la acción humana pasa a ser diferenciadora y singularizante.

⁵⁸ “our idea of culture to encompass new details, and increase its possibilities as well as its ambiguity. In an important way, the hypothetical 'invention' of a culture by an anthropologist constitutes an act of extension”

Entonces, más aún, la invención de la cultura por parte del antropólogo en la participación de estas formas de vida no debe ser la descripción, interpretación y conceptualización de símbolos, cuestión que ya he comentado cuando expuse acerca de la observación participativa para Ingold (2015); sino como el sumirse relacionalmente en este contexto para obviar sus propios convencionalismos y participar de los actos humanos de diferenciación. En el capítulo 2 he argumentado por qué el pentecostalismo es una modernidad paralela, y por tanto, en el despliegue de esta religiosidad se evidencian estos modos de concebir el mundo. Dos, conectando el paradigma del *embodiment* de Csordas, con la invención cultural de Wagner, en mi investigación estoy defendiendo que en estas sociedades, el cuerpo se convierte en excelente sustrato para la invención cultural en el modo diferencial. Cuestión que explico a continuación:

En las sociedades modernas, la experiencia corpórea de fenómeno-de-mundo, innata e inevitable, también ha tenido que ser seriamente ordenada por el artificio cultural occidental a través de la medición, predicción y aprovechamiento. El cuerpo como ser-del-mundo, es concebido como lo dado, por tanto tiene que ser convencionalizado por la cultura, entonces el cuerpo como fenómeno-de-mundo es subsumido por el símbolo. Por eso, para Marc Richir la pretensión husserliana de reconocer un existencial solo en una existencialidad fenomenológica cae en un error porque no distingue una existencialidad simbólica “más que cuando el pensar ya está inadvertidamente involucrado en las redes” (Mesnil 2017, 200) de esta; por el contrario, los psicoanalistas, especialmente lacanianos, más bien solo reconocen la existencialidad simbólica “desconociendo que las formaciones del inconsciente a las cuales se esfuerzan en dar sentido comportan una dimensión fenomenológica que obvian y menoscaban” (Mesnil 2017, 201).

Empero, Wagner, y también Viveiros de Castro conocedor de la ontología de los pueblos amazónicos, reconocen que en otras formas de vida, paralelas a la modernidad, “la convención cultural es lo dado, es lo innato ‘natural’ sobre lo que hay que actuar para alcanzar una significación objetiva, humana y personal. Son culturas sintonizadas al modo diferencial, singularizador” (Duchesne 2012, 5). Entonces la acción humana no siempre está exigida por los convencionalismos; sino por la vivencia de experiencias que pueden generar diferenciación o singularidad. Resulta así que el símbolo no necesariamente obnubila la experiencia fenoménica-de-mundo en la homogeneidad del convencionalismo, más bien abre

la realidad para que la experiencia corpórea de-mundo sea simbolizada de modo diferencial.

Hago hincapié en que la singularidad no significa el abandono de un sentido comunitario, más bien lo favorece porque sostiene la noción de que lo singular es una apertura de la realidad a un mundo aún imaginable, mientras que cuando la cultura es la que convencionaliza, lo que se procura es la homogenización del sujeto sobre la base de un individuo inventado, imaginado por lo simbólico convencional, contraviniendo con la posibilidad de singularidad.

En mi búsqueda antropológico-etnográfica he encontrado que en la experiencia corpórea extática pentecostal se indetermina la noción de Dios, singularizando su percepción. El sentir, la expresión corpórea exacerbada del bautismo en el Espíritu Santo, el *sé que sé que sé* del gozo del Señor, son aspectos de una experiencia que no busca demostrar la concreción de un concepto ontológico; sino explorar la infinitud de la existencia posible de un Dios que más que Ser, es relación, como lo decía Kierkegaard.

3. Éxtasis corpóreo pentecostal e invención cultural de Dios

La experiencia de éxtasis en el pentecostalismo le da al cuerpo la posibilidad de oponerse y protestar contra el convencionalismo cultural que ha normado a Dios, porque es una acción diferenciadora, que permite un acceso distinto a la profundidad de lo fenomenal del cuerpo. Con esto, no pretendo aseverar que el convencionalismo cultural del cristianismo occidental ya no rige la fe pentecostal, nada más alejado de la realidad.

Lo que estoy argumentando es que en la vida cristiana pentecostal, un momento antiestructural donde se evidencian las fisuras del convencionalismo inventado de Dios, es la vivencia del éxtasis. En coincidencia con la antropología procesual turneriana de la *communitas*, el éxtasis es espontáneo y a la vez transgresor, y en esa experiencia se inventa a Dios, en modo diferencial. Esa invención subsecuentemente quedará arrojada a una forma de vida convencional, que buscará racionalizarla o normarla bajo la conceptualización. El teólogo Bernardo Campos asiente que la experiencia corpórea luego de ser vivida es explicada “dentro de la propia comunidad pentecostal. Al principio, esa explicación toma forma de un testimonio y luego, cuando se ritualiza o se hace costumbre, la costumbre se hace ley y la ley al ser aceptada se hace doctrina” (2002, 137). Lo que no implica que cuando la experiencia es revivida pierda su originalidad fenoménica, es decir que el símbolo convencional de la

doctrina aniquile la facticidad de la experiencia y su diferenciación.

Pero, la vida pentecostal no se resume en el éxtasis. Las experiencias corpóreas múltiples y cotidianas que vive un ser humano que participa de una religiosidad pentecostal están regidas por la creación cultural convencional. Por eso, el éxtasis corpóreo es un modo somático de atención que como “sensación corporal no es prestar atención al cuerpo como un objeto aislado, sino que es prestar atención a la situación del cuerpo en el mundo. La sensación se compromete con algo en el mundo porque el cuerpo está ‘siempre ya en el mundo’” (Csordas 2010, 87). Un modo somático de atención acontece, entonces, en un mundo simbólico, por tanto un fenómeno-de-mundo no está ajeno a lo cultural. Sin embargo desde la experiencia, o vivencia (*Erlebnisse*) según Husserl, “los fenómenos sí son, en cierto modo, accesibles a partir de las vivencias, pero sólo a condición de ‘descender a sus profundidades’, hasta dar con aquello que, precisamente, no es ‘vivenciado’ de forma explícita y actual por una conciencia” (Richir 2012, 329). Entonces, usando algunos principios de la antropología fenomenológica buscaré explorar la vivencia pentecostal en cuanto a su fenomenalidad.

3.1. El sentir a Dios

El creyente pentecostal dice que siente a Dios, estamos partiendo, entonces, de que la experiencia extática es una experiencia que se produce dentro del ámbito de una cultura, porque está localizada en un universo ya establecido. Ahora, la experiencia corpórea pentecostal asume como inevitable a Dios, es decir que lo convencionalizado es lo dado en esta experiencia, por tanto mi antropología-etnografía no ha tratado de descubrir a quién siente el pentecostal, ni dónde lo siente, porque ya está predicho que es Dios y es el cuerpo el *locus* donde se da la experiencia extática pentecostal. Lo que estoy explorando es cómo desde el convencionalismo de tener una experiencia con Dios, el pentecostal va diferenciando simbólicamente ese convencionalismo, es decir cómo el pentecostal va construyendo en su cuerpo la relación con un Dios al que también construye diferencialmente.

Caso contrario, si esta experiencia partiría de lo diferenciado, entonces el pentecostal sentiría algo con alguien caóticamente natural, y tendría que responderse inmediatamente si es Dios o no, entonces, habría que convencionalizar su experiencia a través de lo normado doctrinalmente, es decir de lo culturalmente convencionalizado de Dios, porque “tendemos a pensar esto como una función cognitiva más que como un compromiso corporal”, sin

embargo, cuando nos aproximamos al éxtasis pentecostal como modo somático de atención, este “amplía el campo en el cual podemos mirar los fenómenos de la percepción y la atención, y sugiere que prestar atención al propio cuerpo puede decirnos algo sobre el mundo y sobre los otros que nos rodean” (Csordas 2010, 87).

Ante esto, valdría la pena preguntarse, ¿por qué participando de una forma de vida en modo convencional, como la del cristianismo dominante, el pentecostalismo revierte, a través del éxtasis, este modo? El pentecostalismo a diferencia de los otros cristianismos, e incluso otras religiones, ubicó a la experiencia extática como sustrato de su espiritualidad, porque así manifiesta su oposición a la absolutización cultural, de acuerdo con el principio pentecostal revisado en el capítulo 2. Esto devino en una permutación del modo de concebir la relación Dios-creyente, porque ya no está bajo el dominio de la supereminencia de lo racional; sino que ahora es el cuerpo donde se experimenta y percibe esta relación. Al acontecer esto, también se va transgrediendo el modo convencional de hacer cultura y por tanto la ubicación del cuerpo en el hacer cultura.

Por eso la exigencia de ir hacia lo fenomenológico, no para descubrir un tránsito desde el fenómeno hasta la vivencia, porque definitivamente no es posible describirlo metodológicamente en una antropología-etnografía. Existen fenómenos-de-mundo, pero no todos son vivencias registradas en la institución simbólica, aunque toda vivencia sí es un fenómeno-de-mundo. Lo que se busca es entender la profundidad de la experiencia, desde la fenomenología, método que comenzó a advertir que el conocimiento, como vivencia racional, es facultad del sujeto-individuo quien conoce a los objetos que están frente a él.

Pero, ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzarse fidedignamente los objetos? Se vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural. En la percepción, la cosa percibida pasa por estar dada inmediatamente. Ahí, ante mis ojos que la perciben, se alza la cosa; la veo; la palpo. Pero la percepción es meramente vivencia de mi sujeto, del sujeto que percibe (Husserl 2015, 28).

Ante esto, ¿es posible explorar qué o a quién siente el pentecostal en el éxtasis como experiencia fenoménica-de-mundo?, desde esta cita del pensamiento de Husserl, la respuesta tendrá que ser negativa. Porque el fenómeno-de-mundo no es la objetivación del

conocimiento, también porque en la experiencia fenoménica no se puede estudiar lo que siente el sujeto, porque ya no existe sujeto, sino que el único sujeto soy yo, pero no soy sujeto cognoscente más bien sujeto perceptor trascendental, y porque la percepción, desde el cuerpo, trata de “recuperar el mundo tal y como lo captamos en la experiencia vivida” (Merleau-Ponty 2002, 20), no desde la racionalidad.

Entonces, cuando los creyentes pentecostales narran su experiencia con Dios como un sentir corporal, debemos entender que ya el acto de narrar es una objetivación significativa, que adecua la facticidad del fenómeno preobjetivo. Así pues, se hace necesario un adentramiento antropológico fenomenológico para reconocer una naturaleza fenomenológica que según M. Richir “es ‘naturaleza naturante’, lugar de proto-formas constituidas por síntesis pasivas, inconscientes, [...] como lugar informe, *chorático*, como ‘indeterminidad radical’” (Mesnil 2017, 179). Esto quiere decir que el estudio de la experiencia de fenómeno-de-mundo no es indagar específicamente qué, quién o dónde se siente, sino explorar lo que antecede a estas preguntas.

Para esto quiero resaltar solo tres aspectos de la experiencia humana como fenómeno-de-mundo, que permitirán identificar una base preobjetiva del sentir. En el caso de mi estudio, específicamente es el sentir en la experiencia de éxtasis pentecostal, pero en su dimensión primigenia: fenómeno-de-mundo:

Uno, en la filosofía de Heidegger se introduce una diferencia ontológica fundamental entre “la facticidad (*Tatsäch-lichkeit*) de las cosas que existen concretamente y la facticidad (*Factizität*) del Dasein [...] Facticidad es el conjunto de hechos que se dan a la mano (*Zuhandenheit*) y a la simple observación (*Vorhandenheit*). La facticidad, en cambio, es el modo propio de existencia del Dasein” (Escudero 2016). Lo factual está reducido a lo empírico y su estudio corresponde a la actividad científica, mientras que lo fáctico tiene sentido en sí mismo, por tanto, “la fenomenología [...] re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su ‘facticidad’” (Merleau-Ponty 1993, 7).

En la fenomenología contemporánea, Marc Richir, quien redimensiona la fenomenología husserliana, coloca al postulado heideggeriano de la facticidad como el centro de la

antropología fenomenológica. Para este pensador, la facticidad resulta de un reentendimiento de la fenomenología trascendental de Husserl, sintetizada con lo corpóreo de Merleau-Ponty, además de la obvia conceptualización heideggeriana. La facticidad entonces es un núcleo para entender la experiencia humana fenoménica, porque es donde se abre la posibilidad de dar sentido a esta experiencia, anotando que no se trata aún de la institución simbólica que, al fin, es la que da significado a la experiencia, Richir dice que “pertenece también a la facticidad humana que los sentidos o, mejor dicho, los horizontes de sentidos en los cuales ya siempre se halla involucrada sean, en su mayoría, implícitos, o más bien no explicitados” (Richir 2017, 23).

Entonces, cuando en el capítulo 3 expongo que la experiencia de éxtasis en el pentecostalismo es narrada primigeniamente como sentir a Dios, fenomenológicamente ese sentir debe entenderse desde la lógica que Merleau-Ponty plantea, es decir que ese sentir no es algo factual, sino fáctico. Por tanto el sentir del cuerpo sensible y sintiente, se debe a su facticidad, es decir desde donde fenomenalmente está constituyendo sentido a su experiencia de-mundo, un encuentro con el mundo, encuentro que va más allá de lo empírico, porque “el mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. [...] Esta facticidad del mundo es [...] lo que hace que el mundo sea mundo” (Merleau-Ponty 1993, 16).

En contraparte y para explicar más lo que digo, existen otros posibles acercamientos a la experiencia, por ejemplo, si este sentir hubiese sido abordado desde lo factual, se tendría que haber hecho una comprobación científica de aquello que empíricamente se está sintiendo, quedando quizás así negada la experiencia del sentir en el éxtasis pentecostal. En esa misma línea, si el sentir hubiese sido abordado desde el psicologismo, entonces la pregunta hubiese sido acerca del conocimiento de lo que y de cómo se siente, sin embargo, “el conocimiento nunca puede pasar esta frontera de la facticidad” (Merleau-Ponty 1993, 350).

En el sentir de la experiencia corpórea pentecostal, se ratifica la existencia misma de lo sentido como del sintiente, es decir que cuando el pentecostal dice que siente, no podemos explicar qué siente, o a quién siente, ni si quiera cómo siente, sino reconocer que hay una expresión corpórea, una narración del sentir y una asunción de que es Dios con quien se interactúa, porque hay un sentir fáctico innegable, que el cuerpo del creyente tiene la

capacidad perceptiva de algo que también tiene la facultad de producir un sentir afirmando la existencia dinámica de un perceptor que es perceptor porque percibe una realidad perceptible.

Dos, instalarnos en la experiencia fenoménica conlleva abandonar la noción predominante de un sujeto universal o de una individualidad construida desde la causalidad. Desde Husserl, la fenomenología tiene como principal, último y único objeto al Yo trascendental o al ego trascendental, que implica una “subjetividad siempre propia (*je-eigenen*)” (Theunissen 2013, 35). Esta subjetividad es aquella que no es hallada por la ciencia en el mundo, sino que es “extramundana”, más bien porque no puede ser hallada en el mundo, lo que no quiere decir que sea metafísica, debido a que traspasa la concepción de una mundanidad que estriba en aceptar la idea de algo cercano en concomitancia con lo lejano. Para Husserl “la ‘subjetividad’ trascendental es el lugar supuestamente único de las experiencias reales *y posibles*, es decir, de aquellas que han sido, son o podrían ser efectuadas, y ello, las más veces, en el marco de habitualidades y sedimentaciones de sentido” (Richir 2017, 16), por tanto antecede a la idea de subjetividad desde el *cogito* cartesiano y no se ajusta a la subjetividad psicologista.

No se trata de reconocer un sujeto universal concebido como sujeto por ajustarse a lo ideado universalmente por lo social, y tampoco de una “individualidad mundana [que] se deba a la causalidad, a la localización y a la temporalización” (Theunissen 2013, 38). Se trata de una subjetividad absoluta, insistiendo, no metafísica, porque no es “una instancia de la que cupiera derivarlo todo, sino ese límite inestable y propiamente inubicable más allá del cual la efectuación del método de *epoché* y reducción se revela como no pudiendo ya hallar un sentido unívocamente localizable en la experiencia” (Richir 2017, 17). Por ende, en esta subjetividad “lo siempre-mío-propio no debe entenderse como *personal*” (Theunissen 2013, 40), sino como la condición de que al final el único que puede estar seguro de la experiencia de-mundo, es ese sujeto trascendental, que más que persona, condición psicológica compleja y simbólicamente construida, es una realidad sintiente, experimentante, no enajenable.

Para M. Richir, lo que configura la singularidad de esta subjetividad trascendental es la facticidad humana (2017, 22), es decir que en la experiencia fenomenológica hay que reconocer antes de la intersubjetividad trascendental, una interfacticidad trascendental. La intersubjetividad en Husserl es base para la noción de alteridad como constituyente no del otro, sino del Yo para sí mismo. Para Husserl la noción del otro contraviene a la subjetividad

trascendental, porque “lo mío propio (*das meinige*) de lo siempre-mío-propio no puede contrastarse con lo propio tuyo, suyo, o nuestro”, sino con los que “son también Yos para sí mismos” (Theunissen 2013, 40). Sin embargo, la experiencia fenoménica no implica solo intersubjetividad, sino que está sostenida más bien en la interfacticidad trascendental, “donde las afecciones no sólo circulan [...], desde un sí mismo a cualquier otro sí mismo, sino que, además, se vinculan a tal o cual sí mismo —sin que el ‘espacio’ [...] sea en absoluto aquello que mantiene a estos ‘sí-mismos’ en mutuo desajuste” (Richir 2012, 326).

Considero necesario aclarar esto, porque cuando me posiciono en lo fenomenológico del éxtasis pentecostal, me estoy refiriendo a esta experiencia de fenómeno-de-mundo, como aquella que es sentida por el sujeto fenomenológico, no por el individuo, a partir de su interfacticidad trascendental. Lo que implica que solo el Yo para-sí-mismo vive innegablemente la experiencia, en la que el sentir implica relacionamiento fáctico con lo que también es fáctico.

Reconozco, entonces, que la experiencia de éxtasis, a pesar de ser una experiencia simbolizada en la dimensión subjetiva universal, es una experiencia fenoménica-de-mundo. Lo que trato de plantear es que la experiencia fenoménica, asumida por el sujeto individual consciente culturalmente como una experiencia con Dios, es siempre original y auténticamente una experiencia fenomenológica sentida, vivida sola y únicamente por el sujeto que es para-sí-mismo. De este modo, sería inconcebible una caracterización y determinación de la experiencia por sobre lo que el sujeto fenomenológico siente. Así, cuando el creyente pentecostal dice que siente, antes de pretender explicar o pedir explicación de lo sentido, hay que entender que el único sujeto que ha sentido lo que ha sentido fácticamente es el sujeto trascendental, desde una afectividad arcaica propia de una experiencia interfáctica también trascendental.

De ninguna manera esto implica un solipsismo, porque desde Husserl hasta Richir, lo fenomenológico más bien apeló a una especie de igualdad comunitaria, porque evidencia que las subjetividades, o más bien las facticidades en encuentro, en la experiencia fenoménica, componen “una comunidad de singulares, donde las *ipseidadades* no serán, en su singularidad irreductible, intercambiables, aunque sí configuren una sociabilidad originaria, utópica por relación a toda sociedad real donde las divisiones o particiones son codificadas en el

movimiento propio de su institucionalización simbólica” (Álvarez 2013, 6), lo cual es base para entender que la experiencia fenoménica es siempre una experiencia de encuentro.

Recordemos que para Wagner, esta división o partición simbólica de la sociedad, puede darse a través de una simbolismo convencional que homogeneiza al individuo y diferencia a las sociedades, o a través de una diferencial que distingue al individuo e indetermina las fronteras de lo que puede ser imaginado.

Tres, la facticidad y la consiguiente interfacticidad de la experiencia de fenómeno-de-mundo, según Merleau-Ponty, tienen como lugar único de experimentación al cuerpo. Esto implica que el sentir es corpóreo y el cuerpo es la socialización del ser humano con el mundo.

Repasemos que desde Husserl el cuerpo fenomenológico no es el físico, sino el cuerpo *Leib*, aquel que no solo pervive en la factualidad de lo empírico; sino el que nos permite vivir “distintas dimensiones de experiencia. Nos vincula con el correspondiente Aquí (*Hier*) a partir del cual se abren márgenes de movimiento. Sintiendo se encuentra en armonía o disarmonía con los ritmos del acontecer mundano, percibiendo investiga la pluralidad de las cosas” (Waldenfels 1997, 71). El cuerpo no debe quedar reducido a la percepción intuitiva que los sentidos producen de realidades factuales; sino que la percepción corpórea asegura la existencia del ser humano en un sistema complejo de aparecimientos y presentaciones. Merleau-Ponty argumenta que la pregunta por la realidad del mundo es vana;

porque el mundo es justamente, no una suma de cosas que siempre podrían ponerse en duda, sino el reservorio inagotable de donde las cosas se sacan. Lo percibido tomado por entero, con el horizonte mundial *que anuncia a la vez su disyunción posible y su sustitución eventual por otra percepción*, no nos engaña en absoluto. No podría haber error allí donde no aún hay verdad, sino realidad; no necesidad, sino facticidad (1993, 356-357).

A partir de los argumentos de Merleau-Ponty, puedo sostener que desde su vivencia fenomenológica, preguntarse por la realidad o no del sentir pentecostal, no es un camino para la investigación, sino una conjetura prejuiciosa, porque, como el mismo Merleau-Ponty concluiría, el cuerpo es “una condición permanente de la existencia, la cual permite tanto la apertura perceptiva al mundo como de la ‘creación’ de ese mundo” (Lange 2009, 182), coincidiendo este pensamiento de creación con la noción de invención en Wagner. Así, en y desde el cuerpo “la percepción presenta una dimensión activa y constitutiva del mundo, donde

todo ser exterior sólo nos es accesible a través de nuestro cuerpo, revistiéndolo de atributos humanos que también hacen de él una mezcla de espíritu y cuerpo” (Lange 2009, 182).

De este modo, cuando el creyente pentecostal narra su sentir, no es posible entender plenamente ese sentir solo a partir de su narración, porque esta ya es una configuración significativa de su experiencia. El sentir procede de un encuentro corpóreo fenoménico con una realidad que, no por el hecho de que no sea factual es irreal, y tampoco que por el hecho de ser consciente no significa que indefectiblemente esté generada por un inconsciente simbólico. El sentir identifica una experiencia fáctica, percibida únicamente por el sujeto fenomenológico fundada en una interfacticidad trascendental, vivida sensible y sintientemente por el cuerpo, por ende podríamos decir que el cuerpo sabe, aunque es más que esto, porque el cuerpo no es una simple conciencia encarnada; sino que el cuerpo siente, y eso implica interfacticidad, que su experiencia corpórea es una experiencia de alteridad, es decir con otra facticidad con la que se relaciona. El pentecostal asume y narra que ese sentir es Dios, aunque no sepa qué, quién, ni cómo es, y hasta no le importe saberlo más que sentirlo.

3.2. El sentido de sentir a Dios

La experiencia de fenómeno-de-mundo es específica porque acontece en un lugar, también específico, el cuerpo como ser-del-mundo. Como experiencia fenoménica es indeterminada porque es preobjetiva, es decir es lo primigenio de toda experiencia humana, lo que no quiere decir que toda experiencia humana tiene fases determinables, una preobjetiva y otra objetiva; sino, como ya se anticipó en el capítulo 3, la existencia del ser humano está en dos universos, uno que es la realidad inventada por la cultura, y otra que es su vivencia corporal legítima. La experiencia fenoménica de-mundo es corporal, mientras que la experiencia con la realidad simbólica es racional, cognoscitiva. Entonces describir lo fenomenológico del sentir en la experiencia corpórea-de-mundo, exige preguntarnos cómo se relaciona con lo simbolizado.

Para explicar esta parte, continuaré bajo algunos postulados de la antropología fenomenológica de Marc Richir para quien existe distancia entre lo preobjetivo y lo objetivamente simbolizado, pero no una que separa lo fenoménico de lo simbólico, sino que los distingue, siendo una misma experiencia; sin embargo, desde el fenómeno-de-mundo que es puramente corporal, no es posible describir el sentido de la experiencia sino es a partir de algo configurable, aunque no significativo, porque sería ya simbólico. Richir denomina a esto

un fenómeno-de-lenguaje. Recordando que la facticidad del fenómeno-de-mundo abre la posibilidad del sentido.

Habiendo, entonces, asentado el sentir desde la preobjetividad del fenómeno-de-mundo, según el psicoanálisis lacaniano, habría que explicarlo simbólicamente, porque sino no sería experiencia, así el símbolo subsumiría toda experiencia humana. Richir plantea que no es por el símbolo que el fenómeno-de-mundo adquiere sentido, porque el símbolo más bien enmascara al fenómeno de mundo en una realidad que no es reconocida por el sujeto transcendental, sino que ha sido hecha realidad por el sujeto universal. Es el fenómeno-de-lenguaje en el que, debido a la espacialidad y temporalidad, el fenómeno-de-mundo toma una especie de “forma”. El fenómeno-de-lenguaje no “puede ser reducido a un fenómeno-de-mundo *a pesar de serlo en cierto modo también*. Efectivamente, si todo fenómeno-de-lenguaje es fenómeno-de-mundo, la inversa no es verdadera” (Mesnil 2017, 185). No voy a dilucidar la complejidad epistemológica en que la asociación de ambos se sostiene; sino apelar a que no todo lo preobjetivo está simbolizado, por tanto entre estos dos “universos”, el uno de la facticidad prereflexiva y el otro de la inteligibilidad simbólica, existe un “vínculo [que] no puede concebirse según la modalidad de la adecuación ya que el concepto de adecuación supone, a su vez, entidades identificables y claramente separadas que, precisamente, no son las propias del campo fenomenológico” (Mesnil 2017, 185); sino que es un acto humano consciente, mas no reflexivo, en el que el fenómeno-de-mundo es reconocible como fenómeno con sentido.

Una cuestión debo resaltar, cuando Richir se refiere a fenómeno-de-lenguaje, usa el término lenguaje en consonancia con sentido, mas no con estructura lingüística, este lenguaje fenomenológico “es irreductible a una mera transmisión de informaciones, de mensajes ya constituidos antes de que se dé una verdadera comunicación o encuentro. En resumidas cuentas, no se trata del lenguaje en el sentido [...] de la semiótica” (Mesnil 2017, 186-187).

Insisto en que no pretendo articular una ruta metódica que comienza en la experiencia fenoménica-de-mundo, pasa por el fenómeno-de-lenguaje y termina en la configuración simbólica, pero sí considerar que estos tres momentos, no cronológicos, están presentes en el proceso de configuración simbólica de Dios, en el cristianismo. Primero me detendré en reflexionar en la determinación simbólica convencional de Dios, para luego postular lo que en

el pentecostalismo sucede por tratarse de una simbolización más bien diferencial.

En primer lugar, vimos que la experiencia fenoménica corpórea excede al concepto y es el encuentro fáctico con lo percibido. La fenomenología parece establecer que el “propósito de nuestra experiencia del mundo, al mismo tiempo que sobre el ser-del-mundo” (Merleau-Ponty, 2010, 20), es experimentar con la materialidad u objetividad, o con lo que Husserl denominó *Zu den Sachen selbst* o las cosas mismas (De Sahagún, 1999). Sin embargo, Merleau-Ponty plantea que la experiencia de mundo es la percepción y que “el mundo percibido es según sus leyes de campo y de organización intrínseca” (2010, 33), es decir no se trata de que el ser-sujeto percibe estrictamente al ser-objeto, desde las lógicas cartesianas de razonamiento, ni tampoco de avalar un a-cientificismo que postule la idea de que en la experiencia de mundo puede aparecer otro orden de realidades; sino “que el mundo percibido está más acá o más allá de la antinomia” ser-sujeto/ser-objeto, y esto convoca a un “llamado a la revisión de nuestra ontología, a un nuevo examen de las nociones de ‘sujeto’ y de ‘objeto’” (Merleau-Ponty, 2010, 33). Por consiguiente, mientras la experiencia religiosa implique percepción, será una experiencia fenoménica-de-mundo.

En segundo lugar, el fenómeno-de-mundo, que es el encuentro de facticidades, inmerso en una espacialidad y temporalidad, va hallando sentido en la conciencia humana. El fenomenólogo y teólogo francés Jean-Luc Marion, adscrito a la crítica de la metafísica clásica piensa que la experiencia religiosa cristiana se ha afincado en la idea de que la experiencia es con Dios conceptualmente construido como persona. Así, Dios, no sería más que ídolo, un ídolo conceptual que “fija lo divino en un concepto” (2010, 35), esto porque el ídolo satura la mirada humana y “lo divino adviene efectivamente en la visibilidad [...] este advenimiento se mide por lo que puede soportar el alcance de tal o cual mirada humana” (2010, 32). Dios ídolo conceptual, ha quedado colmado por la mirada humana que lo ha arrojado a la noción metafísica de Dios Ser-ente.

Marion, desde la fenomenología plantea que la percepción de ~~Dios~~⁵⁹, es una experiencia con lo dado, no con lo conceptualmente acabado, que conscientemente consiste en una experiencia afectiva⁶⁰ y no con una esencialidad ontológica. Es decir, la experiencia cristiana de

⁵⁹ Uso el término ~~Dios~~ tachado como lo hace J. Marion para referirme a esa realidad denominada como Dios, pero que excede lo que ese nombre ha tratado de agotar.

⁶⁰ Marion toma desde la teología la noción del ágape o amor para designar esta percepción de lo divino.

fenómeno-de-mundo, ahora ya como fenómeno-de-lenguaje, se circunscribe en la percepción de una relación con lo dado, antecediendo a lo que “la metafísica haya podido, desde Descartes, pensar a *Dios* a partir de la causalidad (eficiente) e imponerle como primer nombre el de *causa sui*” (Marion, 2010, 152). Esta experiencia no está circunscrita a una relación sujeto-objeto, sino es el ser-del-mundo cuya percepción

consiste en concebir que si *Dios* da, entonces nombrar a *Dios* impone recibir el don y, puesto que el don sólo adviene en la distancia, devolverlo. Devolver el don, jugar en redundancia la donación impensable, es algo que no se dice, sino que se hace. El amor no se dice, a fin de cuentas, sino que se hace (Marion, 153).

Desde la noción de fenómeno-de-lenguaje, se puede afirmar que lo dado, asumido como la afectividad percibida no es aún una significación del fenómeno-de-mundo, porque está en un ámbito de la indescifrabilidad. “Los fenómenos de lenguaje son infigurables, comportan una parte irreductible e inubicable de indeterminación y son, en ese sentido, profundamente inestables, desde siempre y por siempre incoativos pero no por ello dispersos en un caos puro y simple” (Richir 2012, 329). Lo dado percibido afectivamente implica que el sentir fenomenológico no es una experiencia con la nada, sino que es una experiencia con sentido que la consciencia va percibiendo y aprehendiendo.

En este momento, aparecen los caminos disímiles entre el convencionalismo racionalista de la cultura occidental y el diferencial de las culturas que están instaladas en demarcar las discontinuidades (Robbins 2010b) como acción humana, en este caso, el pentecostalismo.

En el convencionalismo, el fenómeno-de-lenguaje, que da sentido a la experiencia del sentir, deberá responder a la configuración simbólica de Dios, convirtiéndose en una intelección pre-especulativa. La experiencia de ser-del-mundo, de acuerdo con el convencionalismo de la cultura, siempre conlleva a un camino de intelección o reflexión porque deberá responder a un concepto, idea, noción o configuración simbólica, o sino, deberá articularlos.

Para el filósofo español Xavier Zubiri, cuando Durkheim establece que lo religioso puede ser interpretado como hecho moral, un sentimiento, vivencia experiencial o fenómeno social, está intrínsecamente ubicando a Dios en el orden de creencia, y no de intelección. Esto implica asumir que para el cristianismo Dios es una idea aceptada de manera natural. Pero, Zubiri dirá

que no es posible que Dios sea una representación admitida como una realidad natural, sino que está más cercano a ser un concepto, producto de una intelección.

Así, el filósofo plantea que:

En su camino hacia Dios, la intelección humana es bastante compleja. Los distintos aspectos de esta intelección no son solamente distintos, sino que cada uno se va apoyando en los anteriores, de suerte que la intelección de Dios sólo se logra al final de la ruta. Sin embargo, siempre se trata de intelección.

Intelección significa aquí justificación intelectual. Se trata, pues, no de estar con la inteligencia vuelta a Dios de cualquier manera, sino de una manera intelectivamente justificada. El hombre no sólo tiene una idea de Dios, sino que necesita justificar la afirmación de su realidad (1974, 355-356).

Entonces, el camino de intelección llevó al cristianismo a configurar una representación, que excede a un carácter individual, sino que es una representación colectiva cristiana de lo sagrado, que establece racionalmente la noción Dios y prefiere una ruta de intelección a todo quien vive una experiencia con él. Según Zubiri existen tres pasos sucesivos en esto: uno, la existencia humana se despliega en actos en el mundo, que se solventan desde una realidad personal, que “por serlo se halla constituida como algo ‘suyo’, y por tanto enfrentada con el todo del mundo en forma por así decirlo ‘absoluta’” (1974, 356), es decir que el ser humano no agota sus acciones en un sólo acto, sino que intelectivamente sabe que puede enfrentar el todo del mundo desde un carácter fundante llamado ultimidad. Las acciones son desplegadas en el fenómeno de religación que es “el carácter personal absoluto de la realidad humana, o ultimidad, actualizado en los actos que ejecuta” (1974, 357), Zubiri afirma que en la medida que el ser humano actúa desde la religación, va construyendo la idea de deidad porque sitúa su acción en el mundo desde la ultimidad. Dos, si la ultimidad tiene un carácter de deidad, intelectivamente el ser humano va configurando que este carácter está antecedido por una realidad como causa primera, así pasa del carácter de deidad a una realidad-deidad, que al ser causa primera tendrá características inteligentes y volentes. Tres, si la realidad-deidad tiene inteligencia y voluntad, entonces va pasando a ser concebida como una realidad personal, cuyo “carácter fundante del mundo no es resultado de una interna necesidad, sino un acto libre. La causa primera como realidad personal y libre: he aquí ya a Dios. En cuanto

fundamento del mundo no es algo necesitado por interna necesidad; no puede serlo más que por donación pura” (Zubiri, 1976, 358).

Es decir que desde la experiencia fenoménica-de-lenguaje con lo dado o con el amor, que es don que se da y devuelve, el ser humano, en un trabajo cognitivo, articula la idea de la deidad para entender su relación con el todo del mundo, haciéndose luego inapelable la conceptualización de lo sagrado en el símbolo convencional de Dios. La intelección pre-especulativa va adquiriendo, entonces, una intelección final denominada Dios.

Sin embargo, en el pentecostalismo, la corporeidad superlativa, le da otro camino al sentido en que el fenómeno-de-lenguaje se va fundando. Para entender mejor, desde lo psicoanalítico, Marc Richir propone que una patología no solo es una laguna o transgresión de lo simbólicamente representado, como usualmente se ha entendido, sino que la patología podría radicar en que la laguna o transgresión pueda estar más bien en la puesta de sentido del fenómeno-de-lenguaje, implicando revisar incluso los patrones que han dominado nuestras formas de percibir lo normal-natural (Mesnil 2017, 190-191). Es decir que, a partir de lo fenomenológico podemos distinguir que hay una posibilidad de explicar nuevos órdenes de la realidad que no se ajustan solamente a lo consensuado por lo simbólico o lo que es igual a decir lo intelectivamente constituido.

Wagner justamente apela a esto cuando propone que la diferenciación es ese otro modo para inventar cultura. Entonces, la espacialización-temporalización es la condición de la puesta en sentido que el fenómeno-de-lenguaje pone al fenómeno-de-mundo, de acuerdo con Marion, la afectividad o la percepción de lo dado sería este fenómeno-de-lenguaje, aún no simbólico, es decir no imaginado reflexivamente en un concepto. Ahora, si la intelección que propone Zubiri es un camino del convencionalismo, ¿cuál sería el de la diferenciación?

En la antropología-etnografía de lo vivido narrado en el éxtasis pentecostal, se puede reconocer la elusión común a una conceptualización de Dios. Afirmo esto debido a dos razones: por un lado, los pentecostales no suelen recordar ni mencionar lo afirmado en sus manuales doctrinales cuando explican al Dios sentido en la experiencia corpórea, y por otro lado, los pentecostales prefieren no agotar la realidad de lo sentido en su narración o explicación; sino dejarla abierta en intelecciones básicas subsumidas por la indeterminación

del afecto, como las frases: “es otra dimensión”, “es algo inexplicable”, o el “sé que sé que sé”.

Esto quiere decir que el cuerpo da a una mayor confianza que el intelecto en la percepción y relación con Dios. Y el cuerpo fenomenológico, hace caso al único que vive la experiencia fenomenológica, que es el sujeto trascendental. Por tanto, cuando el primer sentido que el cuerpo como fenómeno-de-mundo va asumiendo a través del fenómeno-de-lenguaje, es la afectividad, el cuerpo resistirá al convencionalismo conceptual, porque podría anquilosar la afectividad, siempre indeterminada, mutable y dinámica.

Por eso, cuando, en el capítulo 3 hacía mención de lo postulado por Macchia, quien observaba que la experiencia corpórea del bautismo en el Espíritu Santo estaba amenazada por el convencionalismo teológico, pretendía anticipar a este punto, para decir con fundamento que el pentecostalismo podría aprovechar más la dinámica de esta experiencia para desarticular las pretensiones discursivas teológicas, redimensionando “la esencia del bautismo en el Espíritu Santo como un bautismo de amor divino” (Macchia 2008, 66). Macchia resalta que el bautismo en el Espíritu Santo es una experiencia de índole afectivo, donde el creyente experimenta más a Dios como amor que como ser, sugiriendo que la esencia misma de Dios radicaría en lo afectivo, es decir que el amor no es un regalo o una dádiva de un Dios quien usualmente ha sido concebido como el cúmulo de abstracciones inefables; sino que ese Dios es amor. Así, en la experiencia pentecostal se estaría articulando una noción de Dios más ligada a la relacionalidad. El texto de 1 Juan 4:7 asevera que “Dios es amor”.

El afecto entonces es el sentido del sentir fenomenológico en la experiencia corpórea del éxtasis pentecostal. Entonces, si el afecto es lo primariamente reconocible, las expresiones corpóreas del afecto estarán ajustadas a la emotividad que este provoca. Y como este afecto es en sí indeterminado, también las expresiones corpóreas lo son, como lo relaté en la experiencia multitudinaria de la IEANJesús en su convención colombo-ecuatoriana.

Recordemos que el fenómeno-de-lenguaje tiene que ver con el dar sentido al fenómeno-de-mundo, aún no construir un significado, es decir que la expresividad corpórea no implica una construcción simbólica que agota el sentido del sentir a Dios, por el contrario, la expresión corpórea abre las posibilidades de que este sentido sea manifestable, mas no delimitable, cuestión que fue explicada cuando traté acerca del modo diferencial de la invención cultural

de Wagner.

La afectividad sentida, es asumida, como toda la experiencia, que es producto del encuentro con Dios, mas no es normada por el convencionalismo, de ser así, entonces el pentecostal debería sentir al Ser en cuanto ser persona, desplegando su intelecto y voluntad eterna impasible e inmutable en esa experiencia, pero eso no es así, porque cuando digo que la experiencia es con Dios, es porque a partir de esa expresión cultural el pentecostal va a comenzar a simbolizar a modo diferencial su encuentro con Dios, es lo que trataré en la siguiente y última sección.

3.3. Significados en una invención diferencial de Dios

Retomando los postulados de Csordas, hemos visto cómo el cuerpo como ser-del-mundo, en nuestro estudio de la experiencia extática pentecostal, tiene un encuentro fundante y constitutivo con el otro y con el sí mismo; ahora expondré cómo este cuerpo extático, como modo somático de atención, es también *habitus* y cómo inventa en la cultura pentecostal nuevos significados del Dios cristiano. No propongo la idea de que se reconfigura a Dios de tal modo que se genera otro Dios; sino quiero destacar tres elementos significativos que transgreden la articulación convencional del cristianismo occidental en la noción de Dios, basándome en las narraciones de las experiencias de éxtasis reportadas.

Uno, la predominancia de lo afectivo por sobre lo cognoscente. Volviendo a la cita de Kierkegaard, también para los pentecostales Dios es más la relación, que el ser o concepto con que nos relacionamos. El sentir, el afecto y el gozo del Señor son formas de hacer notar que la presencia de Dios no es una corroboración de lo conceptualmente dicho de él. Todo discurso, por más elocuente y erudito que sea, mientras apele al conocimiento de Dios y no al relacionamiento con Dios, en el creyente pentecostal no tendrá una respuesta empática. Es decir que los pentecostales sabemos que ir a un culto implica tener una experiencia corpórea con Dios, y aunque no exista la certeza cognitiva de qué sentimos cuando nos relacionamos, el sentirlo basta, incluso si así queda subvertido lo que convencionalmente se nos ha dicho de Dios.

Lo afectivo es diferencial porque cada cuerpo, a través de las emociones particulares, expresividades, formas de éxtasis, percepciones de la intervención divina, mensajes audibles o

no, visiones, y demás puede re-crear su relación con Dios, y como Dios es más relación que concepto, entonces no solo se re-crea la relación, sino a Dios mismo. Esta línea de relacionamiento como apertura de una realidad es lo que venido explorando en mi trabajo antropológico-etnográfico.

La objetividad del convencionalismo queda abierta, entonces, por la subjetividad de la experiencia afectiva, pero no es la subjetividad homogeneizante moderna, sino una que permite abrir la supuesta completud de la objetividad conceptual del ídolo (Marion 2010). Así como “El Dios de Kierkegaard es estrictamente correlativo con la apertura ontológica de la realidad, con nuestra relación con la realidad como inacabada” (Žižek 2006, 110), el Dios de los pentecostales también lo es, solo que esta apertura se produce en el lugar y agente existencial por excelencia: el cuerpo.

Dos, la indeterminación de lo divino desde una transgresión de las nociones de espacialidad y temporalidad. Asumir que el cuerpo puede sentir y no sentir la presencia de Dios es contraponerse a la conclusión dogmática de omnipresencia divina, lo que acontece por la superlatividad de lo afectivo frente a lo cognoscente de la inmutabilidad divina. Esto quiere decir que aceptar predominantemente lo afectivo de o en Dios es ubicar a la relación, por ende a Dios mismo, en una especie de dinamismo variante, debido a que lo afectivo siempre implica movimiento y variación. Ya para Husserl, la experiencia fenomenológica involucraba fluctuaciones entre la presentación y apresentation del cuerpo que percibe y del perceptible, por tanto la experiencia de intersubjetividad se da cuando el yo mismo, la única subjetividad posible en la fenomenología, se encuentra con el otro yo mismo, pero a la vez no se encuentran plenamente, así que esa intersubjetividad es una coexistencia con lo co-dado, que también es una co-percepción que no garantiza el cierre de cada cuerpo en encuentro (Theunissen 2013, 88-89); sino, más bien su indeterminación.

Los pentecostales, como lo dice el principio pentecostal, viven una constante protesta contra las absolutizaciones culturales, lo que incluso implica un rechazo a esta construcción absolutizante de Dios como inamovible, impasible, omnipresente. Así, la espacialidad de un Dios que lo ocupa todo es puesta en cuestión por la temporalidad no perenne de los encuentros entre Dios y el creyente, o sea que no se puede decir que Dios es omnipresente si tanto como nos encontramos con él, también nos desconectamos. Ahora, incluso la

temporalidad es puesta en cuestión por su flujo indeterminado en el cuerpo pentecostal, así Dios ya no es el mismo ayer, hoy y por siempre, porque ni siquiera el ayer y el hoy están determinados diacrónicamente. Más parece que los pentecostales asumen a Dios como una existencia transponible entre lo que no está plenamente en la trascendencia absoluta, pero tampoco siempre está acá en la realidad inmediata. Así Dios, parece ser más lo que Martin Buber reconoce como la meta de la experiencia religiosa, “el fin es lo ‘entre’ como ‘el hecho simplicísimo del encuentro’”, a Dios hay que percibirlo más en una facticidad dialógica que “es la realidad de ‘lo entre’ siempre vista desde el lado del acto mío” (Theunissen 2013, 364).

Tres, la subversión de la sustancialidad de Dios como Ser-persona. Las dos significaciones anteriores devienen en una especie de muerte nietzscheana de Dios en la vivencia pentecostal. Lo personal de Dios ha sido puesto en cuestión, porque el pentecostal valora más la existencia, corporalmente perceptible, que la esencia subjetiva de un Dios que parece resistirse a ser encasillado en la ideación de la metafísica cristiana occidental o a la caracterización de un sujeto absoluto. En la liturgia y en la narración de experiencias corpóreas existe casi un olvido de lo trinitario como la conjunción hipostática de tres personas, una carente explicación de por qué Dios es persona acorde con la dogmática aceptada, los testimonios están más dirigidos a describir la presencia afectiva y transformadora de Dios que a ser una transmisión racional del ideario Ser-persona.

El fenomenólogo de la religión español Juan Martin Velasco afirma que la base del encuentro con lo divino está en una disociación de la trascendencia y la personalidad en la figura del Ser Supremo, porque a pesar de que toda religiosidad admite la existencia del poder superior, en el relacionamiento, primará más el interés en los poderes de la divinidad que en la divinidad misma “Tal disociación ha constituido lo que Mircea Eliade ha llamado acertadamente la primera ‘muerte de Dios’” (1975, 49). En el caso del pentecostalismo, esta disociación pasa más por la enarbolación de la afectividad como primordial en el encuentro con lo divino.

El solo hecho de que la experiencia de encuentro sea prioritariamente vivida en el cuerpo, produce una desustancialización del Ser-persona de Dios, ya que implica una especie de pérdida de su cualidad esencial espiritual, inefable, inatrapable y como decían los manuales, su no-capacidad de incorporación. A esto, si la experiencia corpórea, como el bautismo en el Espíritu Santo, se manifiesta a través del éxtasis, implica el abandono de la idea de un ser

superior que ha creado a un ser inferior, como el humano, para que viva en la naturalidad de lo que le corresponde como humano creado, distanciándose de la naturalidad del Dios persona trascendentalmente superior, sino más bien el acercamiento íntimo en un *locus* finito como el cuerpo. El éxtasis significa una encorporación subjetiva de la realidad de lo divino, quien toma al creyente para incluso hablar en él, así Dios no es más una realidad otra, sino que interfácticamente en el éxtasis Dios y el ser humano fundan sus existencias en la alteridad corpórea del sentir.

Por último, la desustancialización del Ser-persona no implica que para los pentecostales Dios no es persona, sino que no se reconoce absolutamente su sustancia óptica en la experiencia corpórea, aceptándolo más como persona en relación, de enamorados en el caso de Noemí o manifestado en el gozo que provoca su presencia; pero esta persona en relación no es sustancialmente distinguible, sino que su existencia queda abierta a un sé que sé que sé. Volviendo a Kierkegaard, parece ser que la configuración sustancial del Ser en sí, del ente perfecto, del Ser sobre todo ser, del Ser infalible es un “concepto negativamente determinado: [porque] su verdadero significado es que *el hombre siempre está equivocado*” (Žižek 2006, 118), lo cual más que ser una posibilidad vinculante, supone una oposición irreconciliable que deviene en una “resignación” humana. En el caso de los pentecostales, sus testimonios evidencian que corpóreamente, la distinción entre ser humano y Dios es más quiasmática que separable, más como una reflexividad irresuelta que a un alejamiento solventado de sustancias.

Estas nuevas significaciones de Dios nos permiten descubrir y describir que el cuerpo, en sociedades con modo diferencial de simbolización, es, privilegiadamente, lugar y agente o *habitus* para la constante invención de una cultura no definida, ni definible.

4. Conclusión del capítulo

En el pentecostalismo, el cuerpo es lugar y agente para la invención de cultura, de modo diferencial. En este capítulo he tomado los hallazgos de mi antropología-etnografía para explicar cómo desde la experiencia corpórea fenoménica de-mundo se configura la relación ser humano y mundo, cómo se va encontrando sentido y cómo se articula simbólicamente esta experiencia de alteridad y de subjetividad, que, al fin, es lo constituyente de la cultura. He explicado que en el pentecostalismo, por el valor central del cuerpo en sus prácticas rituales y

su vida de fe, se redimensiona la experiencia fenoménica de-mundo soslayando lo convencionalmente normalizado de los procesos de invención cultural de las sociedades modernas, para así resignificar simbólicamente la realidad, de modo diferencial.

Dios, el símbolo predominante en la cultura cristiana, es resignificado en y desde la experiencia extática pentecostal, lo que no implica la constitución de un nuevo concepto de Dios, sino la apertura diferencial vivida corpóreamente de la noción de Dios. Esta reconfiguración de Dios involucra también la resignificación de otras categorías como sujeto, mundo, otro. Entonces, lo que se está reconfigurando es la cultura misma. Sostengo así que en el pentecostalismo es posible la invención diferencial de cultura, en y desde el lugar y agente donde la cultura se produce: el cuerpo.

Conclusiones

Esta investigación se ha comprometido con el entendimiento de cómo y por qué el cuerpo es fundamento en una forma de vida religiosa y de vida social que sigue emergiendo globalmente en el seno del cristianismo, me refiero al pentecostalismo. Esta forma de vida que redimensiona la centralidad de las experiencias corpóreas y desde allí subvierte el discurso moderno occidental en ejes fundantes como la linealidad histórica y la vida comunitaria, ha constituido al cuerpo como el núcleo desde donde se producen y reproducen los significados que articulan, pero no determinan, la cultura.

Después de haber establecido fundamentos antropológicos, históricos y fenomenológicos, y de haber desarrollado una práctica de observación participativa en una etnografía encarnada y transformativa, reafirmo lo estipulado como argumento central:

En la religiosidad cristiana pentecostal el cuerpo es lugar y agente constituyente de cultura, específicamente durante la vivencia del éxtasis, como la experiencia del bautismo en el Espíritu Santo, que comúnmente acontece durante las celebraciones litúrgicas. En estas experiencias se generan modos somáticos de percibir y atender la realidad o lo otro contraviniendo las formas convencionales de inventar cultura en las sociedades modernas que privilegian la naturalización simbólica de la realidad, como ha sucedido con Dios, el símbolo cultural predominante en el cristianismo. En la experiencia corpórea pentecostal se inventa cultura de forma diferencial, así el pentecostalismo propone transgresiones ontológicas que no lo excluyen de la vida moderna, más bien lo distinguen como una modernidad paralela. El estudio antropológico del cuerpo como lugar y agente de la invención diferencial de la cultura exige también un giro en el paradigma metodológico hacia la fenomenología.

Esta enunciación se funda en el reconocimiento inicial de la complejidad que existe para el abordaje del estudio de las iglesias pentecostales que estriba en la expresión diversa de esta espiritualidad, por los muchos contextos donde se ha establecido.

Para la construcción de mi argumento central, he articulado algunas ideas que le dan soporte: Uno, en el pentecostalismo, la centralidad del cuerpo permite la conformación de modos de invención de la cultura que no clausuran su dinamismo; por tanto van más allá de una invención convencional.

Sobre la cultura, convengo que cada vez existen más prerrogativas respecto a su estudio como un cúmulo de elementos monolíticos y homogeneizantes. Desde apreciaciones contemporáneas, la cultura es estudiada desde su procesualidad (Victor Turner 1987), su indeterminación y dinamismo (Ingold 2015) y sobre todo desde su invención constante (Wagner 2016, Viveiros de Castro 2016), lo que implica superar las nociones de que la cultura se resume en estructuras, funciones, símbolos o identidad.

En el pentecostalismo, el cuerpo no solo reproduce lo simbolizado en un convencionalismo, sino que también configura el símbolo, pero no de modo convencional, porque los consensos simbólicos no pueden atrapar a la cultura que es indeterminada, entonces en la experiencia corpórea se abre la realidad a través de modos diferenciales de simbolización. La antropología tiene como tarea el estudio, que es también invención, de los procesos de invención cultural para no solo confinar a la cultura a estructuras artificiales.

Dos, el éxtasis es fundante en la vivencia de la fe pentecostal, así, el cuerpo se convierte en lugar para una experiencia con lo divino y para la disrupción del *continuum* cultural. Una de la más visibles distinciones de la fe pentecostal es la búsqueda y práctica del éxtasis, como el bautismo en el Espíritu Santo, principalmente en el momento del culto. La experiencia extática es asumida como vinculación afectiva con Dios. En esta experiencia corpórea, el creyente pentecostal vive rupturas en la cultura donde está establecido. Para Joel Robbins (2010b) una antropología del cristianismo principalmente tendría que identificar las rupturas del *continuum* que es donde la “cultura cristiana” se funda, más si se trata de cristianismos “disidentes”, como el pentecostalismo.

Tres, la invención de cultura en el pentecostalismo se evidencia en cómo en y desde el cuerpo se resignifica un símbolo cultural fundante en la religiosidad cristiana occidental: Dios. El cuerpo en el pentecostalismo es sustrato existencial de una cultura que se va inventando, más en modo diferencial, que en modo convencional. Esto ha permitido que los pentecostales, desde el cuerpo, resignifiquen símbolos fundantes como Dios mismo. Dios ya no es el ente metafísico, la forma pura, el *prosopón hilemórfico*, incluso ni siquiera la Trinidad misma, Dios es más el afecto sentido en la experiencia corpórea, desustancializado y la relación misma que sostiene la alteridad del sujeto pentecostal.

El cuerpo del creyente pentecostal, siente a Dios, le da sentido a su experiencia de sentir y a partir de allí diferencia simbólicamente a este Dios, resultando que ese Dios ya no es el prescrito por el convencionalismo doctrinal, sino el que se ha ido descubriendo singularmente en y desde el cuerpo en éxtasis.

Cuatro, a través del paradigma metodológico del *embodiment* se puede acceder a la profundidad de la experiencia del cuerpo como fenómeno-de-mundo y a su posibilidad de ser *habitus* en una cultura en invención.

El *embodiment* se aleja del entendimiento del cuerpo como vehículo del espíritu (onto-teología), tampoco estudia al cuerpo como el objeto que se amolda a las estructuras culturales (estructuralismo-funcionalismo), ni como el lugar donde se lee la cultura (semiótica); sino más bien donde se escribe la cultura. Los fundamentos de esta aproximación están en la fenomenología, específicamente de Maurice Merleau-Ponty y la antropología fenomenológica y psicoanálisis de Marc Richir, integrada con las teorías del *habitus* de Pierre Bourdieu. Entonces, si el cuerpo es el “sustrato existencial de la cultura” (Csordas 2010), en el pentecostalismo, será posible distinguir mejor cómo desde el cuerpo se produce la variación procesual de una cultura que es más que sus convencionalismos.

Por último, mi investigación sobre cuerpo, pentecostalismo y cultura no hubiera tenido sentido sin la experiencia de convivir con los hermanos y hermanas pentecostales, y de vivir con ellos y ellas el éxtasis fundante de esta religiosidad. Todas las aquiescencias y debates documentados en esta tesis descansan en lo coexistido, conversado y observado en el trabajo de campo. La experiencia extática, es experiencia en cuanto es vivida corporalmente, por eso, mi etnografía no se remitió la colección de datos, sino que, aprovechando mi condición de nativo pentecostal, viví en mi propio cuerpo lo que este documento registra, afirmando así el argumento central de esta investigación: el cuerpo es un lugar y agente para la invención cultural en la experiencia extática pentecostal.

Lista de referencias

- Agamben, Giorgio. 2005. "Capítulo décimo: el ángel melancólico". En *El hombre sin contenido* de Giorgio Agamben, 167-185. Barcelona: Ediciones Altera.
- Althusser, Louis. 1976. *La ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Medellín: Editorial la Oveja Negra.
- Álvarez, Carmelo. 1992. "Lo popular: clave hermenéutica del movimiento pentecostal". En *Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana*, editado por Carmelo Álvarez, 89-100. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Álvarez, Luis. 2013. "La universalidad de lo humano y el lugar arquitectónico de la igualdad". *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 14: 1-16.
- Anderson, A. 2004. *An introduction to Pentecostalism: global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, Allan. 2007. "Pentecostalismo global y religión en Asia". *Revista Cultura y Religión*, (marzo): 1-18.
- Aquino, Tomás. "Hombre". En *Suma Teológica* (71-102 de la Primera Parte). Recuperado de: <http://hjc.com.ar/sumat/>
- Archer, Kenneth J. 2004. *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-First century*. Londres/Nueva York: T&T Clark International, 2004.
- Bajtín, Mijail. 2003. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Bastián, Jean-Pierre. 1990. *Historia del Protestantismo en América Latina*. México: Ediciones CUPSA.
- Benjamin, Walter. 2008. "Sobre el concepto de historia". En *Walter Benjamin Obras, Libro I, Vol. 3*. Madrid: Abada Editores.
- Bergunder, Michael. 2009. "A modo de introducción. Movimiento pentecostal en América Latina: teorías sociológicas y debates teológicos". En *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina: La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*, editado por Michael Bergunder, 5-50. Heilderberg: Universidad de Heilderberg.
- Bernard, David K. 1996. *La unicidad de Dios*. Hazelwood-MO: Word Aflame Press.
- Bernard, H. Russell. 1995. *Métodos de investigación en antropología. Abordajes cualitativos y cuantitativos*. Walnut Creek CA: AltaMira Press.

- Bhabha, Homi K. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.
- Blanco, Mercedes. 2012. "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos". *Andamios. Revista de Investigación Social* (Universidad Autónoma de la Ciudad de México) 9, 19: 49-74.
- Bom, Klaas. 2017. "'Joy, Joy, Joy, Tears of Joy'. A contribution to theological anthropology". *International Journal of Philosophy and Theology* 78, 3: 1-19.
- Borda Niño, Carolina. 2009. "Reseña de 'The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing' de Thomas J. Csordas". *Desacatos. Revista de Antropología Social* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social México), 30 (mayo-agosto): 163-167.
- Bourdieu, Pierre. 2003. *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina S. A.
- Brumback, Carl. 1961. *Suddenly... from heaven: a history of Assemblies of God*. Springfield: Gospel Publishing House.
- Butler, Judith. 2002. "Introducción". En *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'* de Judith Butler, 17-52. Buenos Aires, Barcelona, México D. F.: Paidós.
- Calderón, Wilfredo. 1994. *Doctrina básica y vida cristiana*. Cleveland TN: Editorial Evangélica.
- Campos, Bernardo. 2002. *Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: CLAI.
- _____, Bernardo. 2016. *El principio pentecostalidad: la unidad en el Espíritu, fundamento de la paz*. Oregon: Publicaciones Kerigma.
- Cartledge, Mark J. 2010. *Testimony in the Spirit. Rescripting ordinary Pentecostal Theology*. Farnham Surrey: Ashgate Publishing Limited.
- Cerbino, Mauro, Cinthia Chiriboga, y Carlos Tutivén. 2001. *Culturas juveniles. Cuerpo, música, sociabilidad y género*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Citro, Silvia. 2010. "La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar". En *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, de Silvia Citro, 17-58. Buenos Aires: Editorial Biblos Culturalia.
- Coleman, Simon. 2011. "'Right Now!': Historiopraxy and the Embodiment of Charismatic Temporalities". *Ethnos Journal of Anthropology* 76 (4) (diciembre): 426-447.

- Conn, Charles W. (1955) 2008. *Como ejército poderoso: historia de la Iglesia de Dios 1886-1996*. Cleveland TN: Pathway Press.
- Consejo Mundial de Iglesias. 2013. *La Iglesia: hacia una visión común*. Documento 214, Fe y Orden, WCC Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra: World Council of Churches Publications.
- Csordas, Thomas. 1990. "Embodiment as a paradigm for Anthropology". *Ethos* 2, n° 1 (marzo 1990): 5-47.
- _____, Thomas. 1994. *Embodiment and experience*. New York: Cambridge University Press.
- _____, Thomas. 2004. "Asymptote of the Ineffable. Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion". *Current Anthropology* (The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research) 45 (2) (abril): 163-185.
- _____, Thomas. 2010. "Modos somáticos de atención". En *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, de Silvia Citro, 83-104. Buenos Aires: Editorial Biblos Culturalia.
- d'Epinau, Christian Lalive. (1968) 2010. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile/Concepción: IDEA Universidad de Santiago de Chile/CEEP EDICIONES.
- Dayton, Donald W. 1991. *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- de Moura, Isabel Cristina, y Carlos Alberto Steil. 2018. "Diálogos con Tim Ingold. Diferentes aportes en el ámbito de la antropología fenomenológica". *Tópicos del Seminario. Semiótica ambiental* (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla) 39 (enero-junio): 101-124.
- De Sahagún, Juan. 1999. *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2002. *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, Jacques. 1986. *De la gramatología*. México: Siglo Veintiuno Editores S. A.
- Díaz Cruz, Rodrigo. 1997. "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia". *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal 7 (13), 1997: 5-15).

- Dillon, Martin. 1997. "La carnalidad del amor: percepción e historia". *Areté Revista de Filosofía* (Departamento de Humanidades de la PUCP) X (2): 219-234.
- Droogers, André. 1991. "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile". En *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, editado por Barbara Boudewijnse, André Droogers y Frans Kamsteeg, 17-42. San José: Editorial Departamento Euménico de Investigaciones.
- Duchesne, Juan. 2012. "El pensamiento 'coyote' de Roy Wagner". *80 grados PRENSASINPRISA de Puerto Rico*. Recuperado de <http://www.80grados.net/el-pensamiento-coyote-de-roy-wagner-2/>
- Durkheim, Émile. 2007. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Ediciones Akal.
- Echeverría, Bolívar. 2000. *La modernidad de lo barroco*. México D. F.: Ediciones Era S. A.
- Escobar, Arturo. 2005. "El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social". En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, coordinado por Daniel Mato, 17-31. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Escudero, Jesús A. 2016. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1*. Barcelona: Editorial Herder.
- Esteban, Mari L. 2013. "El estudio del cuerpo en las ciencias sociales". En *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, editado por Mari L. Esteban, 23-33. Barcelona: Ediciones Bellaterra S. L.
- Estrada, Anna. 2005. "Identidad: Zygmunt Bauman". *Comunicación Revista internacional de comunicación audiovisual, publicidad y estudios culturales*, 4: 297-301.
- Foucault, Michel. 1980. "Nietzsche, la genealogía y la Historia". En *Microfísica del Poder* de Michel Foucault, 7-29. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Geertz, Clifford. 1994. "Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico". En *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Greco, Mauro. 2011. "Pensamientos encarnados y emociones corporizadas: impresiones sobre una entrevista cualitativa en profundidad a dos vecinos de un excentro clandestino". *Seminario: Alquimias etnográficas: subjetividad y sensibilidad teórica* (UBA-CONICET-IIGG) (Diciembre): 1-19.

- Gudynas, Eduardo. 2011. "Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa". En *Más allá del desarrollo: grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo*, 21-53. Quito: Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburgo.
- Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura. Análisis históricos: estudios teóricos*. Quito/Lima: FLACSO/Instituto de Estudios Peruanos.
- Guzmán, Francisco. 2010. "Hermenéutica de la persona. Modos de reconocimiento a través de la agencia". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* (Universidad de Buenos Aires) 2 (3) (agosto): 27-38.
- Heredia, Elkin. 2016. "La Teoría del discurso de Laclau y su aplicación al significante 'la paz'". *Analecta Política* 6 (11): 283-303.
- Hinkelammert, Franz. 1991. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hoekstra, Angela. 1991. "Pentecostalismo rural en Pernambuco, Brasil. Algo más que una protesta simbólica". En *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, editado por Barbara Boudewijnse, André Droogers y Frans Kamsteeg, 43-56. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hollenweger, W. 1976. *El pentecostalismo: Historia y doctrinas*. Buenos Aires: Editorial La Aurora.
- Horton, Stanley M. 1999. *Teología sistemática: una perspectiva pentecostal*. Miami: Editorial Vida Publishers.
- Husserl, Edmund. 2015. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- IEANJesús-Ecuador. *Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús*.
<http://ieanjesus.org.ec/quienes-somos/> (último acceso: 5 de junio de 2019).
- Iglesia de Dios Ecuador. *Iglesia de Dios Ecuador. Nuestra Historia*.
<http://iglesiadediosecuador.org/web/home-iglesia-de-dios-ecuador/nuestra-historia/>
 (último acceso: 28 de mayo de 2019).
- Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús. 2003. *Artículos de fe, estatutos jurídicos, reglamento interno y normas disciplinarias*. Santo Domingo de los Tsáchilas: Asambleas Extraordinarias de Pastores.

- Ingold, Tim. 2013. *Making. Anthropology, archaeology, art and architecture*. Londres/Nueva York: Routledge Taylor&Francis Group, 2013.
- _____, Tim. 2015. “Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”. *Etnografías Contemporáneas* 2 (2): 218-230.
- Jackson, M. 2010. “Conocimiento del cuerpo”. En *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, editado por Silvia Citro. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Jenkins, Philip. 2002. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Londres: Oxford University Press.
- Jung, Carl. 1954. *Los tipos psicológicos*. Buenos Aires: Ediciones Suramericana, 1954.
- Kingman, Eduardo y Víctor Bretón. 2016. “Las fronteras arbitrarias y difusas entre lo urbano-moderno y lo rural-tradicional en los Andes”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22 (2): 235-253.
- Klaver, Miranda, y Linda van de Kamp. 2011. “Embodied Temporalities in GlobalPentecostal Conversion”. *Ethnos Journal of Anthropology* 76 (4) (diciembre): 421-425.
- Krotz, Esteban. 2012. “¿Qué se aprende cuando se estudia antropología?”. *Estudios en Antropología Social (CAS/IDES)* 2, (1): 3-14.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 2004. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto. 1998. “Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía”. En *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.
- Land, Steven J. 2009. *La espiritualidad pentecostal. Una pasión por el Reino*. Quito: SEMISUD Seminario Sudamericano.
- Lange, Carlos. 2009. “Reseña de 'El mundo de la percepción' de Maurice Merleau-Ponty”. *Revista INVI (Universidad de Chile)* 24 (767): 181-183.
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- _____, Bruno. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós.
- Le Breton, David. 2018. *La sociología del cuerpo*. Madrid: Ediciones Siruela S. A., 2018.
- Lucero, Jorge N. 2012. “El sacrificio como modo somático de atención: aportes patočekanos a la antropología del embodiment”. *Seminario de Doctorado: Embodiment/corporización (Thomas Csordas)*. San Diego: UC San Diego: 1-9.

- Macchia F. 2008. *Bautizado en el Espíritu: una teología pentecostal global*. Miami: Editorial VIDA.
- Mansilla, Miguel. 2012. “Sociología y pentecostalismo: intereses, énfasis y limitaciones de las investigaciones del pentecostalismo chileno (1990-2011)”. *Civitas* (Porto Alegre), 12 (3) (septiembre-diciembre): 538-555.
- Marion, Jean-Luc. 2010. *Dios sin el ser*. Vilaboa: Ellago Ediciones S. L.
- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.
- _____, David. 2002. *Pentecostalism: the World their parrish*. Malden MA: Blackwell.
- Marx, Carlos. 1997. *El capital, versión resumida por Gabriel Deville*. Bogotá: Panamericana Editorial.
- May, L. Carlyle. 1956. “A survey of Glosolalia and related phenomena in Non-Christian religious”. *American Anthropologist* 58: 75-96.
- McGee, Gary B. 2001. “To the regions beyond: the global expansion of Pentecostalism”. En *The century of the Holy Spirit. 100 years of Pentecostal and Charismatic renewal*, de Vinson Synan, 69-95. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *El mundo de la percepción: siete conferencias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina
- _____, Maurice. 1993. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona/México/Buenos Aires: Editorial Planeta.
- _____, Maurice. 2010. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Mesnil, Joëlle. 2017. “La antropología fenomenológica de Marc Richir”. En *Antropología y fenomenología. Antropología filosófica y filosofía social*, editado por Verónica Medina, 173-204. México D. F.: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas.
- Mesquiati, David y Kenner R. C. Terra. 2018a. *Experiência e hermenêutica pentecostal. Reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica*. Rio de Janeiro: CPAD.
- _____, David, y Kenner R. C. Terra. 2018b. “Êxtase como locus hermenêutico na Experiência Religiosa dos Pentecostalismos”. *Revista Brasileira de História das Religiões* (ANPUH), XI (31) (mayo-agosto 2018): 65-86.
- Míguez Bonino, José. 1995. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación e ISEDET.

- Mittlestadt, Martin W. 2010. "Reimagining Luke-Acts: Amos Yong and the biblical foundation of Pentecostal theology". En *Reading Luke-Acts in Pentecostal tradition*, de Martin W. Mittlestadt, 25-43. Cleveland TN: CPT Press.
- Moltmann, Jürgen. 2013. *Theology and Joy*. Londres: Hymn Ancient & Modern Ltd Publisher.
- Moulian, Rodrigo, Iván Oliva, y Sergio Toro. 2013. "Caminar entre luchas y pruebas: funciones paradójicas de la enacción del Espíritu Santo en el culto pentecostal". *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 45 (3): 461-471.
- Moulian, Rodrigo. 2009. "Somatosemiosis e identidad carismática pentecostal". *Revista Cultura y Religión*, 3 (2): 188-198.
- _____, Rodrigo. 2012. "Poiesis numinosa de la música pentecostal: Cantos de júbilo, gozo de avivamiento y danzas en el fuego del espíritu". *Revista Musical Chilena*, LXVI (218) (julio-diciembre): 38-55.
- Müller, Gerhard L. 2009. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Editorial Herder SL.
- Muñoz, José M. 2010. "Ser cuerpo, ser del mundo. Claves fenomenológicas de una redefinición de lo público y lo privado". *Cuerpo y alteridad* 2: 377-385.
- Muñoz, Wilson. 2011. "El olvido del rito. Notas críticas sobre los estudios del pentecostalismo latinoamericano". *Perifèria*, 15 (diciembre): 1-28.
- Nietzsche, Friedrich. "125 El loco". *La gaya ciencia*. <https://eva.udelar.edu.uy/www.librear.com>.
- _____, Friedrich. 2009. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Editorial Gredos.
- Otto, Rudolf. 1996. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Oviedo, David. 2006. "Modernidad y tradición en el pentecostalismo latinoamericano: alcances sociopolíticos en el Chile actual". *Historia Actual On Line*, (HAOL Santiago de Chile) 11 (Otoño): 21-31.
- Owens, Robert. 2001. "The Azusa Street revival: the Pentecostal movement begins in America". En *The century of the Holy Spirit. 100 years of the Pentecostal and Charismatic revival*, de Vinson Synan, 39-68. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Perlonguer, Néstor. 2004. "Antropología del éxtasis: cuerpo místico, cuerpo sin órganos". *Revista Sociedad (UBA Sociales)* 23: 1-11.

- Pintor-Ramos, Antonio. 2002. *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Posada, Pablo. 2016. “Fenómeno, phantasia, afectividad. Refundación de la fenomenología en Marc Richir”. *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y Científica* 1(1) (febrero): 91-113.
- Potkay, Adam. 2007. *The story of joy. From the Bible to the Late Romanticism*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Quevedo, Elida. 2009. “Celebración y en la espiritualidad pentecostal: Acercamiento teológico y pastoral a los aspectos fundamentales del culto pentecostal”. *Caminos Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico*, 54: 26-31.
- Richir, Marc. 1991. *Du sublime en politique*. Paris: Payot.
- _____, Marc. 2012. “El sentido de la fenomenología”. *Investigaciones fenomenológicas*, 9: 315-332.
- _____, Marc. 2017. “Metafísica y fenomenología: prolegómenos a una antropología fenomenológica”. En *Antropología y fenomenología: antropología filosófica y filosofía social*, editado por Verónica Medina, 13-40. México D. F.: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas.
- Ricoeur, Paul. 2003. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta S. A.
- Robbins, Joel. 2010a. “Anthropology of religion”. En *Studying Global Pentecostalism. Theories and methods*, editado por Allan Anderson, Michael Bergunder, Andrés Droogers y Cornelis van der Laan, 156-178. Los Angeles: University of California Press.
- _____, Joel. 2010b. “El pensamiento de la continuidad y el problema de la cultura cristiana: Creencia, temporalidad y la antropología del cristianismo”. *Apuntes de Investigación: Oficios y Prácticas*, 18: 111-144.
- Rostas, Susana. y Droogers, Andree. 1995. “El uso popular de la religión popular en América Latina: Una introducción”. *Alteridades*, (Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa), 5 (9): 81-91.
- Rovira, José M^a. 2000. *Introducción a la teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Martín, Javier. 2017. “Fenomenología trascendental y antropología filosófica”. En *Antropología y fenomenología: antropología filosófica y filosofía social*, editado por Verónica Medina, 63-84. México: Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas.

- Sartre, Jean-Paul. 1993. *El ser y la nada*. Barcelona: EUNSA, 1993.
- Saussure, Ferdinand de. 1993. "Arbitrary social values and the linguistic sign". En *Social theory: the multicultural and classic readings*, de Charles Lumbert. Boulder: Westview Press.
- Scheper-Hughes, Nancy, y Margaret Lock. 1987. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly, New Series* 1(1) (marzo): 6-41.
- Sepúlveda, Juan. 2003. "El principio pentecostal. Reflexiones a partir de los orígenes del Pentecostalismo en Chile". En *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, teología e historia*, editado por Daniel Chiquete y Luis Orellana, 13-28. Concepción: RELEP.
- _____, Juan. 2009. "Valparaíso, cuna del pentecostalismo chileno". En *Voces del pentecostalismo latinoamericano III*, editado por Daniel Chiquete y Luis Orellana, 17-42. Concepción: RELEP.
- Slay, James. 2015. *Esto creemos*. Cleveland TN: Departamento de Ministerios Hispanos de la Iglesia de Dios Editorial Evangélica.
- Smith, James K. A. 2010. *Thinking in tongues. Pentecostal contribution to Christian philosophy*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Stam, Juan. 2010. "Mecanismos de manipulación en las iglesias". *Lupa Protestante*. <http://www.lupaprotestante.com/blog/mecanismos-de-manipulacion-en-las-iglesias/>
- Stoll, David. 1990. *Is Latin America turning protestant?: The politics of evangelical growth*. California: University of California Press.
- Synan, Vinson. 1997. *The Holiness-Pentecostal tradition. Charismatic movement in the Twentieth century*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Theunissen, Michael. 2013. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tillich, Paul. 1974. "Naturaleza del lenguaje religioso". En *Teología de la cultura y otros ensayos*, de Paul Tillich, 54-65. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Torfin, Jacob. 1998. *Debates políticos contemporáneos en los márgenes de la modernidad*. México D. F.: Plaza y Valdés Editores.
- Turner, Edith. 2012. *Communitas, the anthropology of collective joy*. New York: Palgrave Macmillan.

- Turner, Victor. 1987. *The anthropology of performance*. Nueva York: PAJ Publications.
- _____, Victor. 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: ALTEA, Taurus, Alfaguara.
- _____, Victor. 2009. “El centro está afuera: la jornada del peregrino”. *Revista Maguaré* (Universidad Nacional de Colombia), 23: 15-64.
- van der Laan, Cornelis. 2010. “Historical approaches”. En *Studying Global Pentecostalism. Theories and methods*, editado por Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers y Cornelis van der Laan, 202-222. Los Angeles: University of California Press.
- Velasco, J. Martin. 1976. *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Veltmeyer, Henry. 2010. “Una sinopsis de la idea de desarrollo”. En *Migración y desarrollo*, 14: 9-34.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2016. “El nativo relativo”. *Avá. Revista de Antropología* (Universidad Nacional de Misiones), 29 (diciembre): 29-69.
- Vondey, Wolfgang. 2010. *Beyond Pentecostalism: The crisis of global Christianity and the renewal of the theological agenda*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Wacker, Grant. 1986. “Are the Golden Oldies Still Worth Playing? Relections on History Writing among Early Pentecostals”. *Pneuma: the Journal of Society for Pentecostal Studies* 8 (2): 81-100.
- Wagner, Roy. 2016. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Waldenfels, Bernard. 1997. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona / Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Wallerstein, Immanuel. 1984. *El moderno Sistema Mundial II: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Weigel, Sigrid. 1999. *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin: una relectura*. Buenos Aires: Paidós.
- Willems, Emilio. 1967. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Žižek, Slavoj. 2006. *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zubiri, Xavier. 1974. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.