

Los significados de un sistema en tensión

La idea de "mundo" en la Iglesia Fe y
Esperanza de Popayán

Autor:

Fonnegra, David

Tutor:

Meneses Lucumi, Lucía Eufemía

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister de la Universidad de Buenos Aires en Antropología Social

Posgrado

**Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras**

Los significados de un sistema en tensión:

La idea de “Mundo” en la iglesia Fe y Esperanza de Popayán.

Autor:

Fonnegra, David

Tutor:

Meneses, Lucia

2016

**Tesis para optar por el título de Magister en Antropología Social de la
Universidad de Buenos Aires.**

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Maestría en Antropología Social

Tesis de Maestría

Los significados de un sistema en tensión:
La idea de “Mundo” en la iglesia Fe y Esperanza de Popayán.

Tesista: David Fonnegra Benavides

Directora: Lucia Meneses

AGRACECIMIENTOS

*Para los que no están y nunca se han ido; mi Mamá Concha, mi tío Pedro,
Giovany, Liliana Sinissi, el señor Saramago, el Chino y el Munrra.
A Antonio, estrella, mar, arco iris, montaña, atardecer, suspiro eterno.
A mi mamá, por su empeño para con la vida, por su cariño y apoyo incondicional.*

Gracias a la vida por ser tan musical, disculpas por mi sordera que va y viene. Al yagé por permitirme conocer algo de un más allá que siempre se vive entre pecho y espalda. A los taitas en general, especialmente al Taita Marcelino y al Taita Víctor por ser guardianes y guías de la vida.

A la iglesia, aquellos quienes me tuvieron tanta paciencia. Especialmente a Ángela y a Marcel por siempre estar prestos a todas mis inquietudes. A los retirados, a Camilo por dedicarme tanto de su tiempo y su buen humor.

Agradezco especialmente a la paciencia y dedicación que ha tenido mi directora Lucia Meneses, sin su apoyo este escrito aún estaría en veremos. De igual manera debo agradecer a Gustavo Ludueña por darle la mano a mi idea de tesis cuando apenas gateaba.

A toda mi familia, a mis tías casi madres, Borona, Belén, Mery y Rosaura, por todo lo que me han enseñado. A mis primos hermanos, a Leidy por estar siempre ahí.

A la nueva generación, en sus pequeños hombros está el orgullo y la fuerza de mi abuela; Nicolás, Orión, Valentina, Sarita y Santiago. Gracias a mi papá por los consejos de estilo y sobre todo por ser un ejemplo vivo de lectura.

A toda la familia Flórez Martínez por su generosidad y apoyo fraternal.

Agradezco a todos los profesores de la maestría en Antropología Social de la UBA por sus ideas interesantes y novedosas que siempre compartieron en los diferentes seminarios. A la profesora Alicia Martín por la generosidad de sus ideas. Una gratitud especial a la profesora Gorosito por recordarme lo apasionante de la antropología. A la paciente Josefina Martínez por su guía en la distancia.

A la profesora Carozzi por enseñarme que una teoría es aplicable también a los contextos más simples y cotidianos que transitamos.

A los amigos de allá, a la tribu de extranjeros que hicieron que nunca me dejara de sentir en familia, a Gabriela, Janaina, Norma, Consuelo, Loreto. A Felicitas, la colega platense que compartió conmigo los ires y venires de aprender antropología. A Juan por su amistad y hospitalidad porteña.

A los amigos de aquí, Oliver y Willi por vivir conmigo los dilemas de la vida y de la antropología, a Santiago, Erick, Leandro, Cristabell, Diana, Jhoana, Ruben, Yamid. Al Chusco por ser el cantante que siempre se debe tener de amigo, por su buen humor y por convertirse en la mano derecha de mis tesis. A la negra y Carolina por su carcajada ambulante, a la Trix, Pepie y Paulo Cesar por su claridad y sinceridad. A Miguel Eduardo por su amistad y complicidad. A Ana e Ismael por ayudarme a comprender con sus enriquecedoras charlas que en medio de todo siempre hay una lógica para la creencia.

A todos los amigos del café la disidencia, a Román, Natalia, Matacho, Larito, al Flaco.

Todos ellos saben que les debo mucho más que un agradecimiento... una risa y unos tragos podrán ser la cuota inicial para que quedemos a paz.

A Adriana por ser complicidad, afecto y paciencia cotidiana.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
Capítulo I. Contextualización espacio - temporal de Fe y Esperanza. La llegada de lo pentecostal	14
1.1 Una historia pentecostal: orígenes de la Misión Panamericana, misión madre de Fe y Esperanza	14
1.2 Contextualización histórica: la llegada de la Misión Panamericana a Popayán	22
1.3 Descripción de la iglesia: la llegada y la “Oración de Fe”	26
Capítulo II. Características esenciales de lo pentecostal, un encuentro con lo espiritual y lo mundano	34
2.1. Del toque del Espíritu Santo	34
2.2. Algunas características del Espíritu Santo	38
2.3. Jerarquías del Espíritu Santo	40
2.4. Las posibilidades de entender al Espíritu Santo	54
2.4.1. La verbalización del Espíritu Santo	57
2.5. Qué hay detrás de esta confrontación con el mundo	60
Capítulo III. Consolidación cristiana, ritualidad y cotidianidad	71
3.1. Id y haced discípulos: de la forma a la sustancia	71
3.2. El testimonio y el <i>paria solitario</i>	76
3.3. Una comida, un día cualquiera	80
3.4. Lucha y proselitismo: tres ejemplos de intromisión en el mundo	84
3.4.1. Entrometerse con/en el mundo	88
3.5. Economía con la divinidad	93
3.6. El Bautismo y la Santa Cena	101

3.6.1. El Bautismo	102
3.6.2. La Santa Cena	107
3.6.3. Algunas particularidades del Bautismo y la Santa Cena	111
3.7. Sobre el matrimonio y otras relaciones de pareja	113
3.8. Un esquema general: las relaciones sociales y el ritual	122
Capítulo IV. Los retirados de la iglesia	137
4.1. Sobre la Fiesta	137
4.2. La doble cara de la noche	146
4.3. Dos variables que intervienen en la salida	148
4.3.1. Lo económico como argumento de salida	150
4.4. Los disidentes o los que piensan diferente dentro de la Iglesia	152
4.4.1. Los que se salen para entrar a otras iglesias pentecostales	156
4.5. El Hombre Espiritual versus el Hombre Natural	158
4.6. Reconocimiento de un trauma	165
Conclusiones	171
Bibliografía	183
Anexos	189

INTRODUCCIÓN

Cuando se habla de satanizar algo o a alguien se piensa inmediatamente en algo negativo, un atributo una condición, que se quiere señalar. En general ese algo negativo tiende a ser no solo una clasificación sino una postura individual-grupal ante ese algo o alguien. Este satanizar, además convoca el nombre de Satán. Es decir, que ese algo o alguien pueden ser perfilados hacia los linderos de Satán (el gran enemigo de los cristianos). Sin embargo, satanizar en el estricto sentido del uso más cotidiano, a pesar de llevar el eje fonológico en 'satán', rara vez se refiere a interponer el algo o alguien que se quiere señalar en linderos del adversario del Dios cristiano. Lo cierto es que el uso de la palabra satanizar parece haber perdido su carga satánica fuera de los contextos religiosos.

Siendo así todos en un momento o en otro hemos satanizado algo a alguien, yo mismo por ejemplo suelo satanizar a los grupos ambientalistas o en general a todas aquellas organizaciones que defiendan cualquier bandera del multiculturalismo.

Ahora bien, ¿Qué decir de un contexto religioso? ¿Será posible que los creyentes satanicen de la misma manera a lo que lo hago yo o el lector desprevenido de este escrito? ¿Será que acaso, un contexto de la creencia sataniza, en pleno siglo XXI, poniendo las cosas o las personas en los linderos de lo que a satán pertenece?

Y es que aunque es una pregunta que cualquiera puede hacerse mientras viaja en un bus, o mientras espera a un amigo en un café, o en momentos donde se tiene tiempo de preguntarse por cosas sin sentido, por ideas que se atraviesan a destajo, por comentarios de un vendedor, o por la mirada prejuiciosa que unos extraños en la mesa vecina le hacen a otros que se paran a cantar o a vender incienso, es una inquietud si se quiere inocente y sin antropologizar, lo cierto es que se da, como otras tantas preguntas, como la base de un problema investigativo.

Este es el interés de esta tesis, una inquietud por los verdaderos alcances de la satanización dentro de una iglesia. Más lo cierto es que esta inquietud aunque surge en la espera por un café, la duda vino haciendo espacio en mi cabeza desde que terminé mi primer trabajo de campo, para optar al título de antropólogo (Fonnegra, 2007).

En aquel momento se abordó el significado del bautismo en la iglesia Fe y Esperanza, una iglesia pentecostal perteneciente a la Misión Panamericana¹ ubicada en la ciudad de Popayán,

¹ La Misión Panamericana fue fundada el 7 de octubre de 1956, en Bogotá, por Ignacio Guevara. Según los líderes de Fe y Esperanza (Iglesia de la Misión Panamericana en Popayán), en la actualidad hay más de 400 iglesias de la Misión en Colombia. También se han abierto iglesias en Estados Unidos, Perú, Ecuador y Curaçao.

suroccidente de Colombia². En dicho trabajo se buscó entender cómo se relacionaba el bautismo con diferentes aspectos significativos de la vida de los creyentes. Esta primera investigación permitió ver de soslayo algunos elementos-preguntas importantes que parecían guardar una fuerte relación con la vida de las personas. Entre estos, quizá lo que más llamó la atención fue la pretensión totalizante que encerraban algunos elementos doctrinales: siempre se solía encuadrar a las personas, como también las cosas y espacios, en términos de “lo de Dios” y “lo que no es de Dios”. En este sentido empecé a identificar una idea que parecía estar presente cada vez que se delimitaban los espacios divinos y no divinos. Fue así como identifiqué el “mundo”, una idea con gran significado comprimido de lo que parecía ser satanizar dentro de una iglesia. Esta delimitación de lo mundano, de “lo que no pertenece a Dios”, cobra relevancia porque su significado está íntimamente ligado al espacio que gobierna el demonio.

Y es que el satanizar o demonizar se encuentra inscrito de una u otra manera en las religiones de salvación, pues el mundo presenta una triple característica. Es un lugar de sufrimiento, una barrera del vínculo de la fe y el lugar privilegiado de la existencia del odio (Weber, 1998). Viéndolo así, sería entendible –al menos inicialmente– el porqué las personas en Fe y Esperanza llegan a construir una idea en torno al “mundo” y, a la vez, cómo intentan alejarse de él.

Esta tensión, este satanizar desde una creencia religiosa, se ha interpretado desde la antropología suramericana, a través del concepto de “guerra espiritual”, “(...) una percepción metafísica de los acontecimientos sociales, económicos y naturales. La intuición de los hechos queda mediatizada por el relato de la caída y el combate contra el mal. (...) Sobre una lectura específica del relato bíblico se instala todo un sistema simbólico de comprensión del mundo, el hombre y la sociedad” (Winarczyk, 1995: 155 y ss). Estos estudios se podría decir, son los que más se han acercado a la pregunta por la tensión entre el mundo y los seguidores de Cristo, centrándose especialmente en las creencias pentecostales y neopentecostales y en la confrontación que estas últimas tienen con las creencias afrobrasileras. (Frigerio, 1995; Machado de Almeida, 1996; Mariz, 1995 y 1999; Oro, 1997, Semán y Moreira, 1998).

Una de las hipótesis que arrojan estos estudios en torno a este fenómeno de satanización es que habría una lógica paralela a los espíritus de la naturaleza, en donde la actuación de los

Esta confederación o agrupación de iglesias comparte una misma doctrina, y sus líderes y pastores tienen una relación constante que intenta garantizar una misma enseñanza de la doctrina (tanto en su forma como en su discurso), mediante encuentros juveniles o temáticos, etc.

² Ver Anexo 1.

espíritus se ve reflejada en los hechos del mundo. En este sentido, lo numinoso sería causa de las realidades humanas (Bidegaín, 2010; Winarczyk, 1995).

El asunto de esta delimitación significativa de carácter pretendidamente totalizante, una paradoja si se quiere, es que también pretende ir tras otros conversos. *El id y haced discípulos* continúa siendo primordial. En este sentido cabe preguntarse: si esta idea de “pretendida totalidad” no incluye una apertura específica y obligatoria con el “mundo”, con lo que se sataniza, ¿acaso lo que estaría en entredicho no sería la misma posibilidad de convertir a los otros³, puesto que los futuros conversos provienen del mundo? La tensión aumenta si se tiene en cuenta que las posibilidades de crecimiento de la iglesia dependen de ganar gente en el “mundo”. El proselitismo debe mantenerse, el rechazo hacia el mundo también.

En este sentido, mi objetivo central se propone rastrear parte de la “visión de mundo” que defienden los integrantes de esta iglesia y, especialmente, la red de relaciones significativas que esta idea de “mundo”, una idea inscrita en los linderos de la satanización, puede llegar a representar en todo el entramado pentecostal y específicamente en la iglesia Fe y Esperanza.

Así, el interés de la investigación se centró en entender la lógica que sustenta la idea de “mundo” en la Iglesia Fe y Esperanza a partir de los rituales preponderantes de esta comunidad y de la vida cotidiana de las personas.

- **Una explicación en torno a lo ritual**

Para esta investigación, se plantea tomar los rituales de Fe y Esperanza (Bautismo, Santa Cena, toque del Espíritu Santo y Matrimonio) como uno de los medios principales para observar la idea de mundo. El ritual como medio muestra la manera ideal de encontrarse con una cosmovisión específica. Además, es el escenario por excelencia en el que los individuos interiorizan dicha cosmovisión (Geertz, 1994). Esta peculiaridad fue recalcada por Turner (En: Peirano, 2000) al explicarnos que el ritual es el locus privilegiado para observar los principios estructurales de la sociedad y detectar las dimensiones procesuales de ruptura, crisis, separación y reintegración social (Turner 1990). Esta sería una justificación que permite rastrear el papel de la idea de mundo dentro de los diferentes rituales y además posibilita ubicar, en el marco de los diferentes rituales, las divergencias de pensamientos que

³ Las investigaciones sobre pentecostalismo demuestran el crecimiento de este fenómeno en toda Latinoamérica y específicamente en Colombia (Bastian, 2004; Beltrán, 2005, 2006 y 2007; Bidegaín, 1994; Demera, 2005; Tejeiro, 2010).

tienen los individuos cuando entran a la iglesia, cuando se consolidan en sus principios y doctrinas o cuando deciden salirse de ella.

El ritual, además de ser un medio de observación de la idea de mundo, nos brinda un arsenal teórico construido a lo largo de buena parte de la historia de la antropología. En este sentido se puede hablar a nivel general de dos perspectivas teóricas en torno a lo ritual: la perspectiva que entiende el ritual como vinculado a lo sobrenatural⁴ y la perspectiva que lo entiende como no vinculado a lo sobrenatural (Goody, 1977; Martín, 2006; Peirano, 2000 y 2006; Tambiah, 1985).

En este sentido, más allá de querer dar una discusión en torno a las características del ritual (lo que dijo un autor, lo que añadió otro autor, etc.), estimo que una sola perspectiva no agotaría la realidad de los rituales encontrados en Fe y Esperanza. Dicho de otra manera, creo que ambas se hacen presentes en esta investigación, dependiendo de la lupa que se les quiera colocar en determinado momento.

No se trata de decir que unas teorías son ciertas y las otras no. Quizá las que sostienen que el ritual no guarda vínculos necesarios con lo sagrado-sobrenatural se han vuelto más usadas en los últimos tiempos, o más populares, o son las más desarrolladas. Sin embargo, hay que anotar que una comunidad de creyentes como Fe y Esperanza parece estar indicando hipotéticamente una relación estrecha entre la vida cotidiana de las personas y los poderes místicos. Al fin y al cabo, en esa premisa es posible concebir la idea de mundo: el espacio que gobierna el demonio, enemigo de Dios y sus seguidores. Si no existiera un marco de referencia que une lo sobrenatural con diferentes aspectos de la vida de las personas, sería imposible pensar que la idea de mundo se pueda incorporar a la vida de las personas. En este sentido, la perspectiva que involucra el ritual con seres sobrenaturales es la llamada a ser el centro sobre el cual preguntarse por la idea de mundo.

Sin embargo, cuando se esté analizando el porqué la gente se sale de la iglesia (capítulo 4), y se encuentren invocaciones a “libertad de pensamiento” o “individualismo” en los excreyentes, se hace evidente que la teoría ritual que no involucra la creencia en lo sobrenatural puede hacerse necesaria e incluso ideal, pues lo que dichas personas parecen estar indicándonos es que hay otras variables y elementos importantes que se tornan sagrados y que no necesariamente involucran a la divinidad ni están mediadas por el dogma divino.

⁴ En estas posturas teóricas el *ritual* y lo *ceremonioso* (algo convencional, estilizado y expresivo pero no ligado a nociones místicas) son los dos elementos que componen lo *ceremonial* (Gluckman, 1962, 2009). Así, el ritual está básicamente ligado a lo religioso, que implica una relación con poderes místicos. Por ejemplo, para Mónica Wilson, “el ritual era primariamente religioso y estaba incluido en la categoría más amplia de ceremonial” (Boivín et, al, 2000: 14)

Otro elemento importante que brindan los autores de la perspectiva que no liga lo ritual con lo sobrenatural es que la teoría ritual se torna en una especie de enfoque (por demás bastante amplio) que permite analizar diferentes eventos y elementos sociales, un instrumento analítico para eventos críticos de las sociedades (Carozzi, 1998, 1999; Peirano, 2000). Esta perspectiva de lo ritual como enfoque en nada discrepa de la tesis que toma lo ritual como medio de observación de la idea de mundo⁵, pues sería una especie de justificación que nos permite observar, tanto dentro como fuera de los rituales, las diferentes posiciones sociales de los sujetos, las particularidades de la relación entre el mito y la práctica ritual, las relaciones de poder y las diferentes jerarquías y la manifestación del conflicto (sus características, su forma de expresión), entre otras.

- **Lo particular de hacer etnografía religiosa**

Influenciado por la idea de Bourdieu (2000) sobre la necesidad de objetivarse como investigador y sobre las posibilidades investigativas que genera dicho posicionamiento, creo pertinente aclarar mi creencia presente. Sin pretender que esta tesis sea un acompañamiento autobiográfico de la idea de mundo, considero que objetivar las creencias de quien investiga da bastante claridad sobre las posibilidades y limitaciones al intentar comprender la creencia de otros, en particular, la otredad de Fe y Esperanza.

Esta premisa teórica de Bourdieu también acompañó la primera investigación (Fonnegra 2007), mas en aquella época era un ateo estudiando a creyentes en una fuerza sobrenatural que interviene en diferentes aspectos de su vida. En ese momento, yo podría adjudicarme las críticas que la perspectiva de Rudolf Otto (1985) hace a quienes no creen en una fuerza sobrenatural pero hablan de las mismas. Es claro que el mismo Otto reconocía en su momento que había conocimientos importantes logrados por las humanidades y las ciencias sociales en torno al campo religioso. Sin embargo, dichos logros siempre iban a ser limitados y parcializados. Dichas limitaciones también van a ser complejizadas por autores como Turner (1980) y Evans-Pritchard (1991). Cuando ellos plantean dichos límites al entendimiento de la creencia, también están fortificando las bases epistemológicas de la antropología misma. Es un ejercicio de ida y vuelta entre las posibilidades y limitaciones del conocimiento.

Hoy ya no soy ateo y no lo soy, porque una fuerza sobrenatural se me manifestó (una real y

⁵ Para Peirano, por ejemplo, el ritual, además de arrojar un arsenal conceptual que enriquece cualquier práctica ritual, es fundamental en la medida en que se convierte en un instrumento analítico para eventos críticos de las sociedades (Peirano, 2000: 21).

vivida hierofanía) a través del yagé, obligándome, posteriormente, a cambiar ciertas ideas y prácticas de mi vida. Es claro que entre el yagé y el cristianismo hay distancias conceptuales importantes (monoteísmo, politeísmo, animismo, anteógeno, etc.). Sin embargo, las dos comparten, al menos desde la perspectiva de Otto (1985) y del mismo Eliade (2001), que un *Homo religiosus* debe ser entendido básicamente como un ser al que se le manifiesta un poder sobrenatural y con el cual va a desplegar una serie de relaciones y prácticas. Dichas relaciones, además, lo van a situar jerárquicamente como inferior a dicha fuerza sobrenatural.

Siguiendo la idea de Wright (1998 y 2008), la labor antropológica en lo concerniente al trabajo de campo y a la etnografía resulta ser esencialmente posicional en términos de la existencia de quien investiga y con relación a las existencias de “quienes son investigados”.

El enfoque antropológico propuesto intenta recuperar la dimensión existencial del trabajo de campo, partiendo en especial de nociones de la experiencia y de *ser-en-el-mundo*. Esta propuesta es una reacción a los estudios antropológicos tradicionales de religión, efectuados desde una perspectiva objetivista, donde, la distancia es necesaria para el logro de ‘datos’ no contaminados por la subjetividad del investigador o las contingencias históricas del contexto (Wright, 1998: 187).

En este sentido, estimo que mi creencia pudo haber ayudado a comprender el problema de investigación, pues me permitió, al menos parcialmente, entender la lógica de lo que significa por ejemplo que el Espíritu Santo toque a las personas, las implicaciones de dicho toque, etc.

Además de que mi percepción de las lógicas de Fe y Esperanza se vio afectada por mi propia creencia, la percepción de las personas de la iglesia también determinó una especie de filtro hacia la manera en que yo era observado. Este dato no es menor si tenemos en cuenta que lo que persigue la idea de mundo, al menos formalmente, es precisamente la limitación simbólica de un espacio que está siendo satanizado, un espacio que pertenece en esencia al demonio, enemigo principal de Dios.

En este orden de ideas, desde la primera investigación, y a pesar de los innumerables intentos que muchas personas hicieron para que me convirtiera, quedé ante la iglesia como una persona perteneciente al mundo.

Las condiciones pragmáticas del trabajo de campo me situaban como alguien perteneciente al mundo y, como tal, me distanciaba de algunas personas dentro de la iglesia. Mas las mismas condiciones de mundanidad me daban cierto privilegio para charlar tranquilamente con los retirados. Al fin y al cabo, los retirados también sabían que yo seguía perteneciendo al mundo.

Dicho descubrimiento me dio tranquilidad respecto a las posibilidades concretas de la investigación. Contaba con una información desprevenida de algunos dentro de la iglesia y

con la información de los retirados, que cobraban relevancia a la hora de pensar en un puente entre las opiniones pasadas y presentes y en las implicaciones que las mismas tienen en la incorporación de la idea de mundo.

- **Descripción de los capítulos**

Influenciado por la perspectiva dinámica que tiene la antropología simbólica, los capítulos pretenden abarcar el ciclo de vida creyente de las personas que militan dentro de Fe y Esperanza: desde el momento de entrar a la iglesia, pasando por las ideas y hábitos necesarios para consolidar la creencia y la estadía dentro de ella, hasta los motivos que aducen algunas personas a la hora de tomar la decisión de retirarse.

Esta diferencia de tiempos y particularidades sociales se hará paralela al seguimiento de la idea de mundo, respondiendo a la pregunta: ¿cómo se va incorporando el asumir el mundo como un espacio peligroso y las diferentes perspectivas que asumen las personas a la hora de convivir con él?

El Capítulo 1 describe la llegada de una persona a la iglesia. Narra además la historia del fundador de la Misión Panamericana y su importancia como sujeto histórico. Hace también una contextualización histórica, social y política de la ciudad de Popayán y el departamento del Cauca al momento en que llega la Misión Panamericana.

El Capítulo 2 toca dos de los elementos centrales de las iglesias pentecostales. Describe por un lado las particularidades del contacto con el Espíritu Santo, las relaciones de poder involucradas y las posibilidades y limitaciones teórico-metodológicas que como antropólogo tengo a la hora de entender dicho contacto. Intenta un acercamiento a lo que implica que las personas asuman una confrontación con el mundo, entendido como espacio gobernado por el demonio.

El Capítulo 3 describe algunos de los elementos más significativos que viven las personas en su camino de consolidación cristiana: el hacer proselitismo y convencer a los incrédulos, la importancia de dar testimonio, el convertir una comida profana en un alimento sagrado, algunos ejemplos de lo que significa que la iglesia se entrometa en los espacios del mundo, la relación económica con la divinidad y la iglesia, el matrimonio y las relaciones de pareja, una descripción del Bautismo y la Santa Cena y un acercamiento interpretativo a algunas relaciones sociales con los diferentes rituales.

El Capítulo 4 analiza lo que vivencia una persona a la hora de tomar la decisión de salirse de la iglesia. Se hace en primera instancia, un acercamiento a la fiesta (profana) como significado y práctica crucial que va a determinar a cualquiera de los retirados de la iglesia. En segundo lugar, se intenta un acercamiento a algunas de las variables que intervienen en la decisión de salida. Se describe la historia de algunos disidentes de la iglesia que, a pesar de alentar contradicciones con ella, deciden quedarse. Se establece cómo la iglesia diferencia el hombre natural y el hombre espiritual, categorías que representan a las personas que creen en Dios y a quienes no creen y viven alejados de él. Por último, describe el caso de una joven retirada de la iglesia y cómo ella observa su pasado de creyente vinculándolo con un trauma sufrido.

Capítulo I. Contextualización espacio - temporal de Fe y Esperanza. La llegada de lo pentecostal.

Adentrarse en una creencia implica no solo tratar de entender el presente de un grupo de personas específicas, implica contextualizar la historia que se ha desarrollado para que dicha creencia llegue a ser lo que es hoy. Esto le da más sentido a las posibilidades reales entendimiento.

Así, en este primer capítulo se realiza un paneo a dos tipos de contextos, por un lado se describe parcialmente la historia del fundador de la Misión Panamericana (iglesia madre de Fe y Esperanza) y su importancia como sujeto histórico, pues permite rastrear parte de las particularidades de los protestantes y pentecostales en Colombia. En segundo lugar se contextualiza histórica, social y políticamente a la ciudad de Popayán y el departamento del Cauca al momento en que llega la Misión Panamericana.

Además se realiza una descripción sobre la manera en que llega una persona a la iglesia, los elementos más disidentes que un creyente puede sentir en su primer día dentro de Fe y esperanza y las implicaciones de los mismos en su posterior proceso de consolidación.

1.1. Una historia pentecostal: orígenes de la Misión Panamericana, misión madre de Fe y Esperanza.

Ignacio Guevara murió en 2011. Su historia es importante, no solo por ser el fundador de la Misión Panamericana de Colombia, misión de la cual es hija Fe y Esperanza en Popayán, sino porque su trasegar histórico como seguidor de Jesús deja traslucir parte de la historia del protestantismo en Colombia. De niño salió de su pequeño pueblo, en Cundinamarca, buscando respuestas y posibilidades para vivir en la casa de un tío en Bogotá, más pronto se vio comprometido en pequeños robos que lo hicieron salir. Lo que siguió fue la vida en la calle:

Los cinco años que viví como paria callejero en las calles de Bogotá fueron tan amargos como la misma hiel, tan fríos como una noche siberiana, (...) pidiendo las sobras trasnochadas y algunas veces agrias, que ni los perros comían, pero nosotros, acosados por el hambre cruel, las devorábamos sin importarnos su sabor y consecuencias, porque queríamos seguir viviendo nuestra tragedia, en las calles donde todavía transita la sociedad que piensa que está viviendo, pero está muerta y que ignora la angustia del que sufre y mucho más la del paria callejero y abandonado, muchas veces es el producto de un hogar fracasado, dominado por los vicios o resultado de un divorcio porque los hogares se destruyen sin el conocimiento de Dios.

(Guevara, 2006: 25-26).

Así narra Ignacio Guevara sus primeros años de vida, un niño que llega a la calle y que terminará su vida como el fundador de una de las misiones cristianas más importantes del país, con más de cuatrocientas iglesias en Colombia, dos emisoras en AM y siete emisoras comunitarias y con presencia en siete países de América (Guevara, 2006).

El desespero del hambre y el azar —los designios de Dios, dirían los cristianos— lo llevaron a mentir sobre su edad para entrar al ejército a los 16 años. Pasó unos años en la Marina y fue dado de baja por una enfermedad. Con el régimen de vida militar como base para vivir, decide ingresar a la policía. Es allí, en una de sus tareas rutinarias, donde lo envían a cuidar a un par de protestantes que habían sufrido un atentado.

Los protestantes habían gozado de pequeños auges temporales en la década de los 30: “Durante los 16 años de gobiernos liberales comprendidos entre 1930 y 1946, los no católicos gozaron de una amplia libertad que les permitió avanzar en algunas zonas del país” (Beltrán, 2006: 20). Es justo en este periodo cuando ingresan al país las primeras iglesias y denominaciones pentecostales venidas de Estados Unidos, entre ellas, las Asambleas de Dios, los Pentecostales independientes y la Iglesia Cuadrangular (Beltrán, 2005, 2006; Cepeda, 2007). Pero entonces se desató la represión. Guevara reconoce en su libro que la persecución a los protestantes tiene raíces históricas por la relación entre conservadores y católicos que desde antaño vivían en un contubernio contra los liberales y protestantes:

Esa intolerancia, fruto de diabólicos fanatismos y de pasiones infames que crecen en los corazones de quienes no conocen el verdadero Dios, se extendió también al terreno religioso, mostrando un odio visceral de los militantes de la religión tradicional contra quienes profesaban una fe distinta a la suya. (Guevara, 2006: 90).

Para 1948, año de quiebre, ya Guevara se había retirado de la Policía y había decidido entregar toda su vida y esfuerzo a las tareas de Dios. La llegada de Jesús a su vida le brindó no solo una nueva fe sino la posibilidad de entender más las lógicas socio-políticas del país. Pero el posicionamiento hacia el lado protestante también traía tras de sí el asumir los conflictos entre liberales y conservadores y entre protestantes y católicos.

Según la perspectiva de Bastian (2007), la expansión protestante en América no estuvo tan ligada a la expansión norteamericana de los misioneros como al desarrollo de la cultura política de los liberales. Y dado que el movimiento protestante cuestionaba los mecanismos de poder que desde la Colonia estaban representados por católicos y conservadores, bien pronto fueron los protestantes discriminados y perseguidos. Como explica el mismo Guevara:

Habíamos tenido un culto de oración, después del cual todos nos fuimos a dormir; pero cuando se aproximaba la medianoche, el silencio se interrumpió con los gritos de gente embriagada con chicha, (...) que avanzaba hacia nuestro lugar de reposo. Cada vez se sentían más fuerte los gritos de la turba enloquecida de licor y odio: <<Viva la religión católica, abajo los protestantes>>. (Guevara, 2006: 91).

Desde el siglo XIX se avizoraban pequeños intentos por incorporar ideas protestantes. Los liberales colombianos eran conscientes de que si querían modernizar al país, debían aclimatar nuevas ideas, una de ellas, la religiosa. Los liberales ponían como espejo la lógica moderna norteamericana y cómo sobre ella había ejercido un papel preponderante la creencia calvinista de la predestinación. Eran conscientes de que una modernización del país era imposible bajo lógicas católicas. De allí nacía la visión protestante venida de los Estados Unidos:

Las corrientes pentecostales, neopentecostales y carismáticas que nacieron en ese país dieron origen a alguna de las misiones y denominaciones que arribaron a nuestro territorio, muchas de las cuales concebían a Suramérica como una ‘latinidad criolla, católica, cruel, inefectiva y oscurantista’ (Shafer); por ello el propósito de implementar un cambio que diera vía a una cultura nortatlántica protestante, liberal, moderna y efectiva (Cepeda, 2007: 73-74).

La ventaja estaba para los católicos. El siglo XIX y buena parte del XX habían demostrado una exacerbación religiosa a la hora de la puja con los liberales, y en las últimas cuatro décadas del siglo XX, con los comunistas. Como anota Zambrano (2003): “No existe sistema político, ni formación nacional, sin que haya mediado el factor religioso en algún momento de su desarrollo histórico”. (2003: 11).

El libro de Guevara, aunque lleno de historias emotivas, visualiza las relaciones predominantes entre los católicos y el poder, en las que los protestantes se asumen como víctimas: “El año de 1948 es ingratamente recordado en Colombia, porque fue entonces cuando prácticamente hizo metástasis el fenómeno de la violencia política que venía gestándose de generación en generación, casi desde los mismos albores de la independencia” (Guevara, 2006: 90).

La religión tradicional, apelativo usado por los protestantes al referirse al catolicismo, estuvo ligada a la política dominante y a la violencia, casi siempre del lado de quienes ostentaban el poder económico. Por otra parte, lo católico llenó casi todos los intersticios de la vida del país⁶, haciéndose indiscutible su aporte a la conformación de la identidad nacional:

⁶ Sobre este respecto de la homogeneidad católica para el caso argentino, y en general latinoamericano, Frigerio (2007) llama la atención en torno a la ligereza que se ha hecho por parte de los científicos sociales. Para este autor, es claro que el catolicismo hay que verlo de manera matizada en los diferentes países, sin embargo, propone que en realidad no ha habido una homogeneidad en la identidad religiosa sino una legitimidad muy formalizada: “un monopolio sobre las identificaciones sociales no necesariamente se traduce en un monopolio de las identidades (identificaciones) personales, ni tampoco sobre las identidades (identificaciones) colectivas. Y mucho menos sobre las creencias.” (Frigerio, 2007: 103).

Aunque no se debe hablar de unanimidad, pues a lo largo de la historia siempre ha habido herejías, sincretismos y resistencias, es evidente una constante homogeneidad en el campo religioso colombiano, no solo por las complicidades que entre el trono y el altar marcaron la época colonial sino por la suerte de “concubinatos” que entre la iglesia y el Estado indudablemente se mantuvo, con excepción de algunos gobiernos liberales. (Sanabria, 2005: 162)

El mismo Guevara, siendo ya seguidor de Jesús, denunció la violencia contra los protestantes, encubierta por una aparente complicidad en el gobierno:

Durante el asalto, quienes estaban encargados de buscarme se apropiaron de los pocos objetos de algún valor económico que había en mi habitación; luego tomaron mis libros y mis biblias para amontonarlos en el centro de la sala y prenderles fuego. (...). Lo curioso del caso es que uno o dos días antes había llegado al pueblo una comisión de 50 agentes de la Policía Nacional, pero ninguno de ellos se dio cuenta de todo lo que pasó en esa noche de terror, ni tampoco escucharon los gritos de la gente embriagada ni los disparos de los que inspirados por el odio del infierno atacaron la misión; quizás todos tenían sueño muy profundo o eran parte de un plan arreglado de antemano por los enemigos del evangelio. (Guevara, 2006: 93-94).

El pasado de exclusión y violencia ha servido como semilla del crecimiento cristiano:

En 12 años de cruda violencia bipartidista entre 1946 y 1958, fueron dinamitados 27 templos evangélicos y de las cuatrocientas escuelas⁷ que tenía el cristianismo protestante en apartadas regiones del país, solo quedaron 48 y con muchas restricciones. Sin embargo, el evangelio creció al 300 por ciento pues al iniciarse la violencia éramos un pequeño remanente de 6.000 mil cristianos colombianos, y al terminar, ya sumábamos alrededor de 20 mil. Como decía Tertuliano: ‘Sangre de cristianos, semilla de cristianos’. (Guevara, 2006: 96).

El crecimiento es notable en toda Latinoamérica. Y aunque el pastor Guevara reconoce emotivamente la intervención divina en dicho crecimiento, lo cierto es que existe una serie de características sociales que han posibilitado no solo la espectacular expansión pentecostal, sino también la mella que dicho movimiento le está haciendo al monopolio histórico del catolicismo: “El movimiento evangélico pentecostal en su gran diversidad de versiones, constituye actualmente el movimiento religioso de mayor éxito en todo el territorio americano, y el único que amenaza el predominio que hasta apenas unas décadas ostentaba en toda América Latina, y particularmente en Colombia, la Iglesia Católica” (Tejeiro, 2010: 18).

Entre las características que han posibilitado la explosión evangélica latinoamericana, se han identificado como factores generales el crecimiento demográfico, la migración masiva a las ciudades, lo impersonal que han resultado las ciudades para los inmigrantes, la crisis de la

⁷ A lo que el pastor Guevara se refiere con los colegios cristianos es a que desde finales de la Guerra de los Mil Días los protestantes se vieron obligados a refugiarse en la consolidación de colegios como mecanismo de evangelización. Lo interesante de las cifras del pastor Guevara es que allí involucra los colegios de los protestantes históricos, en general presbiterianos. Esto se hace interesante, porque aunque entre los históricos y los pentecostales hay distancia, a la hora de hablar de persecución se unifican y hablan desde un mismo bloque. En dichos colegios liberales protestantes se encuentra uno de los más prestigiosos del país, el Colegio Americano, donde se han educado importantes figuras del liberalismo colombiano como Enrique Olaya Herrera, Agustín Nieto Caballero, Tirado Macías, Carlos Ospina Sayer, entre otros. (Bastian 2007, Cepeda, 2007: 88).

familia nuclear y la incertidumbre social, acompañadas por la insuficiencia de la Iglesia Católica para responder a todas estas problemáticas (Tejeiro, 2010: 18-19). Muchos de esos migrantes eran campesinos que vivieron la anomía, sintiendo la pérdida de sus valores y su mundo tradicional, llegados a un nuevo contexto de racionalidad que contradecía el sentido histórico de lo comunitario (Bastian, 2007: 460). El mismo pastor Guevara, como “paria de la calle”, encarnaba varias de estas problemáticas: la crisis familiar y la migración a la ciudad lo hacen un representante histórico de los conflictos convergentes.

Los cambios en la creencia del pastor Guevara durante las décadas del 40 y el 50 permiten rastrear no solo los orígenes de la Misión Panamericana, sino también las diferencias entre los tipos de protestantes.

Él se convierte en el año 39 por influencia de unos misioneros norteamericanos que ejercieron influencia en Boyacá. La misión de los Andes⁸ sería el origen de su creencia tras los atentados a los pastores extranjeros. Esos años de gobiernos liberales, al permitir un auge de las misiones extranjeras, le brindaron la posibilidad al pastor Guevara, durante un encuentro religioso, de sentir al Espíritu Santo. El pastor reitera la fecha repetidas veces, 1942, pues le marcó el futuro y fue decisiva en el desarrollo de la Misión Panamericana.

La presencia del Espíritu Santo había sembrado una duda en el pastor Guevara, sobre cómo y qué debía hacer con ese sentimiento. Le tomó algunos años aclararlo, hasta que decidió abandonar su iglesia y lanzarse por un camino incierto:

Al retirarnos de la misión interamericana, viajamos a los Estados Unidos, en donde una tras otra las puertas se nos cerraron; nuestros antiguos amigos de la misión de los Andes, que nos sostenían y nos ayudaban económicamente, también cerraron sus corazones; las iglesias de los Estados Unidos que nos ayudaban nos cortaron la ayuda por causa de la información recibida de la misión de la cual nos habíamos retirado, diciendo que habíamos salido por doctrinas pentecostales, aunque quien me salvó, me llamó y me ungió no fueron la doctrina, ni la iglesia pentecostal, sino el señor Jesucristo. (Guevara, 2006: 119).

Esta narración del pastor Guevara evidencia elementos trascendentales no solo de la Misión Panamericana, sino también de los demás movimientos protestantes. En primer término, la aceptación testimonial de una de las figuras nacionales del protestantismo colombiano de cómo, para la década de los 40, todas las misiones protestantes que trabajaban en Colombia dependían económicamente de la ayuda extranjera.

Aunque la Misión se fundó formalmente en 1956 como iglesia autónoma, el libro del pastor

⁸ Durante la República Liberal, entre 1930 y 1946, llegaron al país una serie de misiones e iglesias venidas especialmente de Estados Unidos. Dentro de estas, llegó la misión de los Andes, junto a otras 20 que se desplegaron por buena parte del país. (Bucana. En: Cepeda, 2007: 92).

Guevara menciona una larga lista de pastores, misioneros e iglesias extranjeras⁹ que desde el inicio de su conversión hasta la década del 80 le ayudaron económicamente y lo apoyaron en la tarea de convertir a los demás colombianos.

Lo interesante de toda esta historia es que quizá nos esté planteando futuras investigaciones y preguntas, por ejemplo: ¿quiénes y de qué manera influenciaron a Guevara en las formas en las que había de constituirse la Misión Panamericana? ¿Qué contraprestación debía hacer Guevara para que una misión de estas le enviara dinero por más de 40 años, como sucedió con los Trebilcock, y mes a mes? ¿Qué tipo de características tenía la Misión Panamericana de Estados Unidos y cómo se diferencia de la filial en Colombia?

Cabe destacar en segundo lugar que aunque el pastor Guevara se había convertido a una iglesia protestante de corte histórico, había recibido influencia de las iglesias pentecostales que estaban llegando, lo que implica que ya para la década de los 40 y 50 había una puja no solo entre protestantes y católicos sino también entre iglesias protestantes (Tejeiro, 2010: 24). En este punto conviene aclarar algunas de las particularidades que diferencian a los pentecostales de los protestantes históricos. Los pentecostales se centran en la oralidad y en la emoción, en la creencia en el Espíritu Santo y en su contacto continuo, en el hablar en lenguas y en el exorcismo de demonios (Bastian, 2007; Ravagli, 2010).

Los protestantismos históricos, al intentar mantenerse en los elementos básicos defendidos por Lutero, se basan en tres principios generales: la “sola fe” (que pone de manifiesto la imposibilidad de interferir en los designios de Dios y, en tal sentido, desecha las formas mercantiles usadas por muchos para alcanzar la salvación), el “sacerdocio universal de los creyentes” (pues todos los creyentes disfrutaban de las mismas posibilidades de acceso al sacerdocio) y el “libre examen de las Escrituras” (es el Espíritu Santo quien guía la comprensión de las Escrituras, pero en una dinámica que tanto individual como colectivamente se esmera en constituir creyentes autónomos y críticos). En este sentido, como Dios es inmutable, no se propende a la ritualización para intentar convencerlo (Beltrán 2007).

El tercer elemento que evidencia la cita del pastor Guevara es cómo el pulso entre protestantismos históricos y pentecostales empezaba a tornarse favorable a estos últimos, un fenómeno que se consolidará en el presente. Parece que el desarrollo paulatino que ha experimentado el movimiento pentecostal de raíces protestantes lo estuviera situando, a

⁹ Dentro de estos se mencionan repetidas veces a los misioneros Holden y al templo Bethel de Seattle, al misionero Washburn, los esposos Trebilcock y la iglesia Pleasant Valley, los esposos Larson, la iglesia de Lexington, el cofundador en Estados Unidos de la misión Panamericana Erskin Holt, los esposos Shiflett, Jack Sehuler, Pat Roberson, Sun Ajnderson, la iglesia Filadelfia de Suecia, familia Finke, Los Anderson, de la cual una misionera se convertiría en su esposa, entre otros.

diferencia de los católicos o los protestantes históricos, “como el movimiento cristiano que mejor se adapta a las necesidades sociales que dominan nuestro tiempo” (Beltrán, 2007: 484).

Quienes migraron en masa a las ciudades, sacudidos de raíz en sus formas de comprensión del mundo, encontraron en los pentecostalismos nuevas formas asociativas que la religión tradicional no podía abarcar. El sentido de anomía de los miles de desplazados toma otro crisol con las ofertas pentecostales, en especial, la glosolalia, la sanidad a partir de la taumaturgia y el combate contra los demonios.

Lo cierto es que el país ha visto un asombroso crecimiento de los protestantes, especialmente de los pentecostales. Y es dicho crecimiento, reconocido por la actual Constitución y por la sociedad, el que precisamente permite a los protestantes ubicarse en una senda autorreconocida como correcta y victoriosa. Autores como Beltrán (2007), Bastian (2007) o Bidegain (2010) asocian el éxito a la capacidad adaptativa de los pentecostales, al punto de considerarlos como movimientos que se articulan a la cultura popular, o incluso como *catolicismos de sustitución*. Pero su adaptación no solo se da con la religión popular. También, con elementos modernos como los medios tecnológicos de información, lo que los convierte en un híbrido capaz de adaptarse a cualquier sitio adonde llegue. Y pastores como Guevara han reconocido que la expansión pentecostal, originada en la emotividad brindada por el toque del Espíritu Santo, ha influenciado a otras creencias:

Los grupos tradicionales eran muy cerrados a lo que Dios estaba haciendo mediante la unción de su Espíritu y saber que en la actualidad podemos ver los dones del Espíritu actuando y siendo permitidos en aquellos grupos: vemos las lenguas en los bautistas, en los presbiterianos, en los metodistas, en los luteranos y aun en los episcopales y hasta en la misma Iglesia Católica. Dios no tiene barreras sectarias porque nos ama a todos y quiere revelarnos sus secretos a fin de que desarrollemos su propósito supremo, de formar una familia para él y solo para él. (Guevara, 2006: 119).

Tras observar el incremento numérico alcanzado por las iglesias pentecostales en las últimas décadas, algunos protestantes históricos se han visto obligados a inclinarse hacia ciertos elementos de los pentecostales y otros se han radicalizado aún más contra las posibilidades emotivas. Al fenómeno tampoco han escapado los católicos, dando origen al movimiento católico de renovación carismática fundado por el padre Rafael García-Herreros (Bastian, 2007; Beltrán, 2007; Bidegaín, 2010; Ospina, 2006)

Sumadas al énfasis que se hace de individuos con liderazgo carismático, lo que ha posibilitado cierta autonomía en los pastores de cada iglesia y a una proliferación de iglesias nacionales que se subdividen continuamente, son todas estas características las que permiten reconocer una vida fértil en el trasegar narrado por el pastor Guevara. La historia reconoce la suya,

fundada en 1956, como la primera iglesia pentecostal de carácter nacional (Cepeda, 2007: 99). Él incursionó casi una década antes de que empezaran a crearse otras iglesias pentecostales. Su récord incluye además el primer programa radial cristiano. Desde entonces, las estaciones y programas radiales se han constituido en herramientas importantes de difusión y visibilización social (Beltrán, 2006).

Pero además de ser testigo histórico, el trasegar del pastor Guevara demuestra una lucha constante no solo con las particularidades políticas, sociales y religiosas de la Colombia en la que él habitó, sino un esfuerzo de corte sobrenatural, reflejado en la cotidianidad de todo cristiano-pentecostal. Con Ignacio Guevara encontramos, desde las primeras descripciones de su libro, lo que hoy nos convoca como eje central de nuestra problemática: la idea del mundo como elemento central de su vida como cristiano. Las descripciones que del mundo hace el pastor Guevara tocan todos los temas comentados. Ahora bien, si él es el fundador, sería entonces plausible pensar que el mundo como idea atraviesa buena parte de la vida de las personas que integran la Misión Panamericana y, específicamente, la vida de las personas que integran la iglesia Fe y Esperanza en Popayán. Lo que implica, entre otras cosas, que el mundo, lejos de ser una idea propia de Fe y Esperanza (y por la cual nos estamos preguntando hoy), hace parte de la Misión Panamericana de manera constitutiva¹⁰, como también, quizá, de todos los pentecostalismos.

Hoy estamos viendo en América del Sur, en el África y otros lugares del mundo, el cumplimiento de la promesa de que su Espíritu sería derramado en los postreros días sobre toda la carne a fin de que el Espíritu de Dios levante barrera contra la inundación satánica que estamos viendo en todos los medios de la sociedad en el mundo. (Guevara, 2006: 120)

Según él, no hay rincón que el mundo, como representante de los intereses del demonio, tenga reservado para las buenas intenciones. Incluso las mismas personas del mundo, sin que se les reconozca estar poseídas por el demonio, son usadas por él para hacer caer a los cristianos. La gente externa a esta fe se convierte en medio ideal para atacar a los seguidores de Jesús. Así lo narra el pastor Guevara en sus primeros años de cristiano:

Por algún tiempo resistí sus ruegos de insistencia diabólica, venidos del rey de las tinieblas que usaba a aquellos policías como títeres dominados por sus garras; de vez en cuando ojeaba las páginas de mi Biblia tratando de leerla, mientras continuaban rogándome que tomara del licor que ellos estaban bebiendo; y en un momento de debilidad infame, me uní a mis amigos taberneros tomándome medio vaso de cerveza. En esa forma abrí la puerta a la tentación

¹⁰ Sería interesante para futuras investigaciones cuestionar cómo se presenta la idea de mundo en diferentes iglesias de la Misión; cómo se diferencia regionalmente las interpretaciones sobre el mundo, por ejemplo, o de qué manera es reinterpretado el rol de las mujeres en zonas reconocidas históricamente como muy machistas, particularmente en la Costa Atlántica; cómo se incorporan, en la reinterpretación que se hace del mundo, diferentes elementos sociales que han caracterizado el *ethos* de diferentes sociedades. En fin, un tema amplio y totalmente abierto.

maligna que me robó el gozo y también mi paz interna; ya no había necesidad de que me rogaran (...), esta vez, era yo quien ofrecía a quienes ya había convertido en compañeros de juerga. (Guevara, 2006: 63).

Después de sentar las bases de la Misión Panamericana en varias partes del país, el pastor se fue para Estados Unidos. Siempre había tenido un fuerte vínculo con las iglesias de ese país, donde además, en una de ellas, conoció a su esposa.

El pastor Guevara murió hace un par de años. Su velorio se hizo en Bogotá y estuvo precedido, como maestro de ceremonia, por el pastor de la Iglesia Casa sobre la Roca. Lo acompañaron desde políticos que tuvieron relación con Guevara hasta una representación de las fuerzas militares y una cantidad de diferentes representantes de iglesias protestantes y pentecostales del país, que reconocían en él haber seguido un camino ideal como seguidor de Jesús.

1.2. Contextualización histórica: la llegada de la Misión Panamericana a Popayán.

El origen de los protestantes caucanos está amarrado a la propia historia de Colombia. No es posible entender los primeros movimientos sin entender el predominio que el catolicismo ha ejercido en la política del país. La hermandad entre católicos y Partido Conservador desde el siglo XIX hizo posible que Colombia viviera sometida a un Concordato durante más de un siglo, entre 1887 y 1991, lo que le permitió al catolicismo fortalecerse como religión oficial:

Entre todos los grandes países de América Latina, Colombia es incontestablemente el más católico, aquel donde la participación en una misma fe y en una misma iglesia se presenta históricamente como un cimiento constitutivo de la identidad nacional para una población que es además mestiza en su mayoría. Un catolicismo de masa regido por una iglesia y, lo que es una particularidad colombiana, verdaderamente nacional: solo un 17% de su clero sería de origen extranjero, contra el 49% en Brasil y el 68% en el Perú. Una iglesia descrita también por numerosos observadores, como Martin (1990) como ‘vigorosa, dogmática y triunfalista’. (Gros. s, f.: 146).

Pero es precisamente la cerrada influencia de la Iglesia Católica lo que despertó un fuerte anticlericalismo (Gros. s, f.) en regiones más liberales y en las zonas más abandonadas por el Estado. De allí que, como dice el mismo Gros, sea entendible que el protestantismo en Colombia no haya entrado por la puerta grande. Aunque en el siglo XIX se registra la llegada de pequeños grupos de protestantes, solo es hasta 1923, con la llegada de la Alianza Cristiana Misionera, cuando se registran las primeras misiones en el Cauca (Gros. s, f.: 148).

En este marco de exclusión estatal y ante el cerrado predominio católico, es entendible que los protestantes caucanos hayan hecho incursión por el lado indígena y no por el lado de Popayán, ciudad blanca, aristócrata y católica: “En el Cauca tenemos la presencia de un movimiento social que, por encima de sus divisiones y su diversidad (los diferentes grupos indígenas), reivindica una autonomía y se opone frontalmente a los intereses y a la dominación de una oligarquía regional” (Gros. s, f.: 152).

En el Cauca, las luchas de Quintín Lame por la defensa a la tierra y la identidad del pueblo Nasa no solo han servido para afianzar las reivindicaciones generales de los grupos indígenas del Cauca¹¹ y del país, sino que han sentado las bases ideológicas de varios grupos guerrilleros, especialmente las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) (Molano, s. f: 9). Se considera como cuna de las FARC el sur del Tolima, zona que colinda con el Cauca y otros departamentos. Para la década del 50, en el Cauca habían quedado los rezagos históricos de los levantamientos dirigidos por Quintín Lame. Muchos indígenas tolimenses y caucanos¹² encontraron refugio en esta nueva ebullición de la violencia a mediados de siglo (Molano, s. f: 35).

Violencia, exclusión, movimiento indígena, simbiosis entre catolicismo y Estado, formaron un caldo de cultivo que explicaría tanto la historia como los procesos sociales, políticos y religiosos que allí acontecieron y que en parte determinan los procesos contemporáneos. En este contexto, la manera más idónea que tuvo el protestantismo para entrar en Colombia fue haciéndose al lado de los liberales e indígenas, pues tanto unos como otros habían sido excluidos del poder.

De allí que en la época de la violencia que sacudió al país en la década del 50, tanto liberales como indígenas protestantes fueran víctimas de odio y muerte por parte de una Iglesia Católica que no respondió a las necesidades de las poblaciones indígenas ni se solidarizó con ellas: “La Iglesia Católica fue percibida en esa época como una institución externa al mundo indígena y claramente ligada a la reproducción del orden social tradicional, aquel en el que se ejercía la dominación de la oligarquía terrateniente. Esta tuvo su parte de responsabilidad en la violencia” (Molano, s. f: 155).

¹¹ Dentro de los grupos étnicos se encuentran los yanaconas, los ingas, los Kokonukos, los Totoroes, los Paeces, los Guambianos, los Eperara y los Siapidara. Se estima que los indígenas en el Cauca ascienden a más de 190.000 habitantes.

¹² Los indígenas del Cauca, especialmente los Nasa, han jugado un papel fundamental en los logros de todo el movimiento indígena del país (reconocimiento, derechos, normatividad, regulación de tierras, y demás), lo que implícita y explícitamente los ha vinculado con el pasado y el presente de reivindicaciones y luchas.

En esta época, todo vínculo metafísico guardaba una implícita o explícita relación con lo político y con las realidades más inmediatas: “La población de la época, católicos y protestantes, ejercían una ‘satanización’ del otro, ya sea sobre la base de la exclusión ejercida por los curas o por los odios y resentimientos hacia la iglesia y más aún hacia el personal católico” (Demera y Rodríguez, 2003: 299). Nada escapaba al partidismo. De allí que las reclamaciones de ida y vuelta en términos metafísicos se tradujeron en un estar en contra o a favor del Estado colombiano (Demera y Rodríguez, 2003).

Aunque todo terremoto es una catástrofe para cualquier país, el sismo de 1983 dejó una lacra al descubierto: Popayán, antes tan próspera, había caído en un declive. Durante todo el siglo XX, Popayán se conservó a sí misma para no cambiar:

En la mitad del siglo XX todavía era un centro administrativo, educacional y eclesiástico. Todavía era el mercado central para el alto Valle del Cauca y, aunque ligeramente más pequeña que en 1870, muchas de las antiguas familias todavía vivían allí, se estimaba la tradición y se preservaban las formas antiguas. El resto del mundo cambiaba, pero Popayán permanecía sorprendentemente igual. (Whiteford, 1963: 263).

A pesar de que Popayán le había dado al país una innumerable cantidad de presidentes, líderes e ideólogos, estos no se habían interesado en modernizar ni a la ciudad ni al Cauca. Mientras otras ciudades como Cali o Bogotá habían empezado a desarrollar un empuje demográfico, económico y social desde la década del 50, Popayán se había concentrado en conservar el poder eclesiástico, un sistema económico de hacienda y el mantenimiento de unos símbolos sociales obsoletos.

Las distinciones sociales aceptadas en Popayán eran sancionadas por la tradición y cualquier transformación mayor de la era moderna relativamente poco las afectaba. Casi no había incongruencias en la posesión de los símbolos de status social, porque aquellas familias que tenían las posiciones más eminentes en la jerarquía de status de la sociedad también poseían las mayores riquezas, la educación más esmerada, la mayor cantidad de poder político, los linajes más nobles, y el mayor número de bienes materiales. Quienes estaban en la base tenían lo menos. De ello resultaba un sistema de clases claramente determinado, aceptado por todos los que participaban en él, y que proveía de una estructura para casi todas las relaciones dentro de la comunidad. (Whiteford, 1963: 270).

Y aunque esta especie de congelamiento en el tiempo no afectaba a los grandes terratenientes, la ciudad en su conjunto sí se estaba viendo atascada. Una cifra condensa la decadencia: “De 1950 a 1980, el Cauca pasó del 12avo al 21avo lugar en el país (o sea prácticamente el último). La ciudad no dispone de industrias, el sector de la construcción es artesanal” (Gros, s.f: 12).

La llegada del terremoto del 83 trajo consigo, además de destrucción y muerte, una especie de prueba. La turbulencia se aceleró. La aparente inmovilidad socio-política que había caracterizado a Popayán, controlada por familias conservadoras, muchas de ellas terratenientes, contribuyó a atizar el caos. (Gros, s.f: 9).

En vez de mermarse la población, lo que sucedió con el terremoto fue que las personas residentes en el centro histórico se movilizaron hacia la periferia y una infinidad de gente de diferentes partes del Cauca, hacia la ciudad. Fue con toda esta movilidad demográfica como se constituyeron los futuros barrios nuevos. Pero nuevas personas traen consigo nuevos hábitos y nuevas formas de entender el mundo. “Así, antes de 1983, Popayán pasó de contar con un poco menos de un centenar de barrios a 225 barrios y asentamientos, en 2005” (Tocancipá Falla, 2014: 28).

Este Cauca diverso y multicultural, donde lo afro¹³, lo indígena y lo mestizo confluyen, donde se reconocen parte de los procesos históricos indígenas más importantes del país, donde la historia colonial parece querer quedarse, al menos para sacar provecho económico del turismo, enclave fundamental de la Iglesia Católica¹⁴ y de una economía basada en la hacienda y liderada por terratenientes, a su vez gobernantes y líderes políticos. Este Cauca con una cruda historia de violencia, negación y exclusión, fue la que se desbordó con el terremoto. Es en este contexto en el que llega a la ciudad la Misión Panamericana, como muchas otras instituciones, delegaciones y personas. Sin embargo, la década de los 80 los mantuvo relegados, con poco crecimiento y sin una iglesia como tal establecida. Apenas se reunían en casas y con muy pocos seguidores. Gabriel, el pastor actual de Fe y Esperanza, llegó a finales de los 90 para darle un impulso que acabó consolidando la primera iglesia de la Misión Panamericana en Popayán.

1.3. Descripción de la iglesia: la llegada y la “Oración de Fe”.

Ya hay cinco personas sentadas, dos con los ojos cerrados, que susurran palabras con la cabeza baja. Han llegado en punto a la cita de los domingos. Como siempre, por más que se

¹³ Además de esta historia indígena y de su continua relación de negación y regulación, el Cauca tiene una fuerte presencia de población afrocolombiana que solo en las últimas décadas ha venido consiguiendo cierto reconocimiento. Estas personas solo alcanzan un reconocimiento jurídico con la Constitución del 91, aunque en términos numéricos cuentan con el 22% del total de la población del departamento (Censo 2005).

¹⁴ En Popayán aún se celebra una de las Semanas Santas más importantes del país. En el 1 de mayo, fecha históricamente reconocida en el mundo por la celebración del Día de los Trabajadores, la población celebra la procesión del santo Ecce Homo. Es decir que si el movimiento sindical se interesa en celebrar o reivindicar las luchas de los trabajadores debe escoger un día diferente para realizarlo, y por supuesto, la participación de los trabajadores es muy inferior a la de la procesión.

llegue temprano todo parece como si nunca empezara. Es algo continuo y que baja en intensidad y en personas, pero nunca para. La luz blancuzca de unas bombillas alargadas infunde en los rostros una intensa palidez. El murmullo de los recién llegados se confunde aún más por las voces que salen desde detrás de las cortinas rojizas. Hay allí al menos seis personas. Solo pueden entrar los líderes, los músicos y el invitado por un líder. Solo una voz orienta desde detrás de las cortinas. Las demás acompañan y complementan temáticamente lo dicho por el guía. Ellos “interceden”¹⁵ para que todo salga bien, para que haya protección y claridad. Ya han pasado unos minutos y se han sentado de forma indiferente quince personas más, que se unen al murmullo. Cinco de ellas se arrodillan dando la espalda a la tarima.

Marcos acaba de entrar y es recibido por cuatro personas que le estrechan la mano, acompañando el gesto con un “Dios te bendiga”. Marcos saluda y corresponde con una sonrisa. Se sienta en una de las sillas de la mitad, junto a Clara, quien lo ha invitado. Los asistentes le son desconocidos, pero su amiga Clara sí parece conocerlos a todos. Ella saluda a lo lejos a varios de los presentes. Después de mucha insistencia, Marcos ha accedido a acompañar a Clara al templo de Fe y Esperanza.

Suben dos jóvenes a la tarima. Uno empieza a tocar el piano, el otro alista la guitarra. En el recinto hay ya más de treinta personas. Se trepa luego una mujer joven, toma el micrófono y retoma alguna de las palabras sueltas que se dejan oír de los que están detrás de la cortina. Las notas del piano han dado la entrada para que la mujer se apodere de la palabra. El piano toca una melodía que es acompañada por la guitarra. La mayoría parece conocer la canción. La mujer del micrófono hace el coro de la canción con los ojos cerrados e incorpora pequeñas oraciones. Los demás siguen la letra y completan las oraciones con un “Oh, Señor”, “Oh, Señor”.

Sin que hubiera un inicio formal, el culto ha empezado. A Marcos le tomará al menos tres meses de visitas esporádicas darse cuenta de que el culto arranca con las canciones de alabanza, bellas tonadas regidas por la batería, el movimiento rítmico y el coro. Los asistentes bailan sueltos delante de sus sillas, giran el cuerpo, mueven las manos, aplauden. La canción que más se le ha quedado en la memoria al neófito Marcos es: “Pósate delante del Señor, porque él es tu Rey, gózate delante del Señor porque él es tu escudo, gózate delante del Señor porque él es tu roca.”

Marcos está pasando por un momento muy difícil. Su vida se ha desmoronado. Enfrenta mil

¹⁵ La intercesión es un acto previo a eventos o cultos que se hace para cubrir y proteger el acto que prosigue invocando a Jesús o al Espíritu Santo a partir de la oración.

problemas económicos, entretejidos con antiguos conflictos familiares. Todo sumado forma un maremágnum que lo ha empujado al borde de la desesperación. Él es una de las cuatro personas que hoy han venido por primera vez. A estos recién llegados se les nota lo nuevos. Todos han llegado acompañados por un feligrés habitual. Algunos líderes, sin comentarlo, también los han identificado.

Vienen después unas canciones más tristes y más lentas. El de la batería ya ha dejado de tocar. Gobierna ahora el piano, en la música de la adoración, que alcanza a estresar un poco a Marcos por ser tan diferente el culto al de la misa católica. El joven no ha dejado de preguntarse “qué hago aquí”. Sabe que su relación con Dios se halla bastante enfriada, pero no está seguro de que esta música tan sensible sea la salida a sus problemas. No había querido ser grosero con su amiga y pasar por descortés, y por eso aceptó venir.

Tras una hora de música, entra el tiempo de los diezmos. Cuando empieza el pastor a hablar, Marcos recuerda los comentarios negativos que ha escuchado sobre la plata y las iglesias cristianas: “Se hacen ricos engañando a la gente”, no ha dejado de oír decir a sus amigos. Pero se sobrepone rápidamente cuando el pastor empieza a predicar. Si Marcos hubiera asistido un miércoles por primera vez, o si en este mismo culto hubieran invitado a la gente a recibir el toque del Espíritu Santo, Marcos se habría asustado todavía más viendo gente caer al piso cuando otro de los presentes le ponía la mano en la cabeza: “Eso no habría sido nada tranquilizador para un primer día”.

Las circunstancias fueron las correctas. Simplemente, se limitó a quedarse sentado y con los ojos cerrados, o a ponerse de pie una que otra vez. Su idea era ir y ver qué pasaba, un ejercicio de conocimiento que quizá le podría sugerir una solución a su sinsalida. Más sin saberlo, va a tener su pequeño momento de fama, su salto público ante el resto de la comunidad. Al finalizar la prédica, el pastor vuelve a orar y anuncia: “Quienes vengan por primera vez, yo los invito a que cierren sus ojos, allí donde estén, y repitan conmigo...” Marcos repite la oración. Luego el pastor pregunta si alguien de los que han venido por primera vez ha repetido la oración y le pide que levante la mano. Marcos se mira con su amiga con algo de risa nerviosa y ella con los ojos lo insta a levantar la mano. Todos los primerizos lo han hecho también y entonces el pastor dice: “Yo los invito a que pasen al frente para que toda la iglesia ore por ustedes”.

Una cosa lleva a la otra. Marcos solo quería venir a observar y ahora ya está caminando junto con otras tres personas y a la vista de toda la iglesia. El pastor les pregunta los nombres y les pide a los demás orar por ellos. Al finalizar los llama a no retirarse todavía para que uno de

los líderes les tome los datos. Marcos no ha salido de su primera visita y ya ha dado sus datos y pasado al frente de todos. Su amiga se hace al lado y lo abraza, y hay risas y saludos con las demás personas. Sin saberlo, Marcos no solo ha asistido por primera vez a Fe y Esperanza, sino que ha hecho también la “oración de la fe”, la oración que lo coloca en “el libro de la vida”. Su nombre ya está en ese libro celestial, como meses después lo va a creer, y en una base de datos manual de la iglesia, lo que servirá para que otros líderes lo sigan llamando e invitando.

Él no necesitó creer para realizar la “oración de fe”. Se limitó a repetir unas palabras de oración, muy diferentes a las que a veces utilizaba para rezar, y de manera formal quedó inscrito en “el libro de la vida”, un libro mítico no relacionado con otras formalidades o libros de la iglesia. A Marcos le pasó lo mismo que a los niños católicos que son bautizados sin tener conciencia ni claridad de lo que están haciendo ni tener que hacer un rito de paso. Mas como explica Rapaport (2001), en una creencia lo importante inicialmente no es creer. La creencia viene mediada por la práctica y la asistencia. Para este autor, es esta participación, esta ritualidad, la que va a garantizar y regular la futura creencia.

En estricto sentido, la “oración de fe” es el ritual iniciático, un rito de paso, que casi siempre ejecutan los nuevos el primer día. Marcos vuelve al culto, a diferencia de Juana y Esteban, quienes también realizaron “la oración de fe” ese primer día pero decidieron nunca más regresar y, así, no tuvieron la oportunidad de interiorizar lo que significa la oración de fe. Para ellos nunca hubo por lo tanto un rito de paso como tal, solo un repetir mecánicamente unas palabras dictadas por alguien muy ajeno.

Al igual que muchos otros de los que se quedaron, Marcos volvió a repetir “la oración de fe”, esta vez con un sentido total de convicción. Esta repetición futura de la “oración de fe” confirma que esa oración del primer día no fue una banalidad u otra oración más¹⁶. El nombre ya está inscrito y no se borrará. Lo que hacen entonces los que repiten “la oración de fe” es corregir la fe implícita en dicha oración. La repetición confirma la inscripción en el libro de la vida.

Marcos vuelve a acordarse de su “oración de fe” varios meses después. Cada vez pasa más tiempo con las personas de la iglesia. Su amiga Clara, quien lo invitó a Fe y Esperanza se ha convertido en una de sus mejores amigas. Marcos asiste al culto de los domingos y de los

¹⁶ Los que repiten la oración de fe no están pidiendo porque se vuelva a empezar de nuevo. No se trata de un 'perdón Dios, ese día no oré bien, pero hoy sí puedes escribir mi nombre en el libro de la vida'. No hay posibilidad de rectificación de la inscripción del nombre en el libro de la vida.

miércoles, como también a las reuniones de jóvenes, ha empezado a ir a los ayunos y ha empezado a participar en las reuniones de células¹⁷ que se organizan cerca de la casa de Clara.

Esa mañana Diego y Andrea se han despertado muy temprano. Él se arregla mientras ella prepara el desayuno con jugo, huevos, pan y café. El turno de ponerse bonita le corresponde a ella. Él mientras tanto recoge algo de ropa y la clasifica según su limpieza. Ellos son esposos hace casi dos años y ambos pertenecen al coro de la iglesia.

Él es quien toma la guitarra y acompaña a otro joven en el piano, y son ellos quienes hacen el corte musical para darle la terminación a la intercesión previa a todo culto. Esa mañana han sonado cinco canciones de alabanza, muy saltadas, en las que participa la mayoría de las personas, bien sea aplaudiendo o cantando o bailando. Los niños mayores ya se saben la mayoría de las canciones. Los más pequeños participan sin cantar, solo saltando y aplaudiendo.

En ese primer día, Diego, el joven de la guitarra que acompaña a los músicos y al coro, se convertirá en uno de los mejores amigos de Marcos dentro de la iglesia. Diego, el guitarrista de 1,90 metros de estatura y con tendencia a la obesidad, no solo se ha convertido en un buen amigo sino también en un guía de vida cristiana para Marcos. Con Diego ha entendido mejor la parte doctrinal y práctica de la iglesia. Fue Diego quien le explicó las implicaciones del mundo en la doctrina pentecostal. En las diez veces que él ha asistido a la iglesia, al menos siete ha oído la palabra mundo o algo relacionado con ella.

Formalmente, el término mundo se ciñe a unos parámetros y presenta unas particularidades específicas, que desde la primera investigación (Fonnegra, 2007) se hicieron visibles:

En algunos de los escritos de la iglesia se ve la explicación de los enemigos que tiene un cristiano: el diablo, el mundo y la carne.

El diablo: Satanás o el adversario, el que pretende hurtar, matar y destruir. El que incita a los hombres al pecado y el que puede causar enfermedades, el sembrador de cizaña, el ángel de luz que aparenta ser bueno.

La carne: es la misma naturaleza pecaminosa. 'Está en todo ser humano ya que nos ha sido transmitida por generaciones desde la caída de nuestro padre Adán. Es una fuerza negativa que nos inclina o empuja al pecado, generando una lucha constante contra la nueva naturaleza espiritual dada por Dios'.

Dentro de las obras de la carne están: el adulterio, la fornicación, la inmundicia, la lascivia, la idolatría, las hechicerías, las enemistades, los celos, los pleitos, la ira, las contiendas, las

¹⁷ Las células se hacen una vez por semana, en la noche, y persiguen fortalecer la fe de las personas participantes e invitar a otras nuevas. Estas células se comportan como un grupo pequeño que ora, canta, lee la Biblia y ofrece algo de comer a quienes asisten. Tiene el aspecto de un convite vecinal.

herejías, las envidias, las borracheras, los homicidios, las orgías, etc. (Gálatas 5:16-26, Romanos 8:5-13, Colosenses 3:1-20).

El mundo: ‘Vemos el mundo como enemigo del cristiano, el sistema pecaminoso que incita al ser humano a rebelarse contra Dios. Este sistema mundano lo vemos en las costumbres que rechazan las claras leyes de Dios y minimizan el pecado disfrazándolo con nombres sofisticados. Es pues el mundo un ambiente de pecado, fruto de un amante carnal’.

Son tres los enemigos del cristiano, mas si se observa al mundo como sistema de pecado, se notará que los otros dos dependen, se manifiestan o hacen parte del mismo mundo. El diablo se personifica o usa como medio a los seres o personas del mundo, nunca es un ente de formas nunca vistas, toda su estética es totalmente dependiente de lo que al ser humano rodea. (Fonnegra 2007: 78-79)

Diego fue el ejemplo de testimonio más cercano y continuo con el que Marcos contaba tanto para empezar a fortificar su fe como para ir entendiendo la sintaxis de todo “testimonio”¹⁸. Diego fue una especie de guía de la acción respecto a la mayor parte de los temas. Con Diego, y su matrimonio, Marcos entendió por qué no se debe tener una pareja del mundo, en “yugo desigual”¹⁹. Entendió por qué, “aunque todo les es permitido a los cristianos, no todo es de Bendición”, y asimiló el sentido de protección que él había empezado a sentir en la iglesia: estas nuevas bendiciones eran un aumento de protección.

La gente llegaba con problemas a cuestras. Ahora Diego le ayudaba a Marcos a ver esos problemas con una causa y consecuencia. El mundo empezaba a tener sentido, un significado que representaba muchas cosas pero en el marco de lo negativo. Nada de lo incluido en la categoría del mundo era bueno ni para Marcos ni para ningún cristiano²⁰. Este era el esfuerzo argumentativo de todas las prédicas y reuniones que trataban sobre el mundo, una idea que le costó cuatro meses en ser entendida. En ese tiempo, Marcos ya había decidido dejar de verse con algunos amigos que lo convocaban a beber y que no aceptaban que se hubiera vuelto cristiano.

Diego le ayudó a comprender que esos amigos, aunque no fueran el demonio como tal, sí pertenecían al mundo y podían estar siendo usados por el demonio, a través del mundo, para hacerlo caer en su fe: “Es un engaño, un sistema compacto que encubre la verdad y se vale de todo”. Esa decisión la tomó con argumentos. Abandonar conscientemente a sus amigos le tomó meses y una especie de reemplazo continuo de algunas ideas que traía consigo, antes de

¹⁸ Para entender el papel central del “testimonio”, ver más adelante el capítulo 3.

¹⁹ Ver más adelante, en capítulo 3.

²⁰ Hay que hacer una claridad de corte semántico. Cuando se habla de nuestro interés en el “mundo”, se hace referencia al espacio que tiene cargas con lo demoniaco, y ese rastreo es el objetivo central de esta investigación. Sin embargo, que se afirme que el mundo tiene implicaciones con el Demonio no quiere decir que la palabra mundo tenga en las personas ese único significado. Igual que en la Biblia, en Fe y Esperanza la palabra mundo presenta varias acepciones. Puede hacer referencia al planeta tierra, o a expresiones como “el mundo de los animales” o “el mundo de las letras”. Como tal, éstas hacen referencia a un universo o escenario temático específico. Para las personas de la iglesia estas últimas acepciones no tienen nada que ver con la idea de mundo relacionada con el demonio y en tal medida no se les prestará atención.

entrar a la iglesia, por otras que fue interiorizando. Marcos no recuerda claramente qué fue lo primero que empezó a cambiar en su cabeza. Solo sabe que todo empezó a cobrar sentido lógico. Las cosas que se mueven en una iglesia tienen que ver con la fe, pero una decisión tan drástica, como la de abandonar a sus amigos de años, no solo se fundamentó en la fe y en creer en Dios. Tuvo también que ser acompañada de argumentos, en los que jugó un papel central la comprensión cada vez mayor del marco de referencia mundo.

Marcos se ha reencontrado con Dios. Ahora tiene amigos en la iglesia, duerme más, lee la Biblia. Ahora entiende lo que implica esa canción del primer día, esa que todos cantaban y bailaban y que se le quedó en la cabeza como disco rayado mientras iba en el bus camino a su casa: “Gózate delante del señor porque él es tu rey, gózate delante del señor porque él es tu escudo, gózate delante del señor porque él es tu roca”: protección. A decir verdad, nunca se había sentido tan protegido. No podría distinguir si es porque tiene amigos más positivos para su vida o si es porque las bendiciones de Dios le han concedido unas mejores relaciones sociales. Lo cierto es que siente que cuenta con Dios y con un grupo de personas que están pendientes de él.

Las cosas en su vida se han mejorado de a poco. Aún sufre por la inestabilidad laboral, pero desde que está en la iglesia ya no se siente tan abrumado por ello. Las relaciones con su familia están más tranquilas. Ellos han visto que Marcos se ha vuelto más ordenado y bastaron tres meses para que Marcos dejara definitivamente el trago. Él no era un bebedor diario, pero sí de todos los fines de semana. Ahora ya no trasnocha, duerme mejor y ha empezado a jugar fútbol con algunas personas de la iglesia. Ha aumentado un poco de peso y algunos de los que lo conocen dicen que ahora está menos pálido.

En términos pragmáticos, cinco meses después de su primera visita, ya podía Marcos delinear claramente cualquier idea, sentimiento, o acción de él o de los otros. Él se ha considerado un tipo pragmático al cual le ha gustado llenarse de argumentos antes de decidirse. Él siempre había creído en Dios, pero tenía una relación distante con la divinidad. En Fe y Esperanza la vida se tornó más clara y muchas de las cosas que él consideraba de tipo íntimo y particular se enriquecían al cobrar relación con Dios. En las posibilidades estaba implicado Dios, en la seguridad del día a día estaba Dios, en los problemas o conflictos estaban las prohibiciones y recomendaciones que Dios había hecho por conducto de los personajes de la Biblia y de los mismos testimonios de los otros cristianos.

Los enemigos del cristiano se le habían clarificado. Sabía que era el demonio el que orquestaba todo. Sin embargo, de él se sabía poco y casi nadie tenía contacto directo con él.

La carne era esa posibilidad de caída inscrita en la naturaleza humana después del suceso de Adán y Eva. Más con el mundo, el tercer enemigo de todo cristiano, sí tenía contacto todos los días, en su trabajo, su familia, la televisión, la música, la publicidad, el catolicismo y su idolatría, cualquier cosa que ritualmente involucrara tambores, plumas, humo, animales y estuviera asociada con la brujería. Además del vecino, el escandaloso vecino que ponía música salsa los domingos a todo volumen, y el bar al que solía ir con sus amigos, con la ligereza sexual que llevaba implícita dicho bar. Comprendió a fin que todo lo que no es de Dios es porque pertenece al demonio o está influenciado por él.

Más al fin y al cabo, de este panorama peligroso que acecha todos los días y en varios frentes solo escapan quienes creen en Dios y quienes asumen cambiar su vida siguiendo los lineamientos de Dios: “Los cristianos estamos en el mundo pero no pertenecemos a él”. Es la frase que Marcos repite ahora, esa que muchas veces escuchó de otros y ya ha hecho suya. No solo la entiende cada vez más, sino que trata de vivir de acuerdo con ella. Debió pasar tiempo participando en los diferentes cultos, ayunos, encuentros; debió haber sentido el Espíritu Santo y derramarse en llanto más de una vez para que conectara toda esa doctrina, todas esas recomendaciones y prohibiciones y las hiciera subjetivas y traducibles a sus problemas y a su vida.

Marcos siempre ha querido estudiar ingeniería civil, pero las inmediateces de su vida, las limitaciones económicas y el día a día lo han distraído de hacerse profesional. Después de haber saltado por varias clases de trabajo, parece que se ha reencontrado en su devenir laboral: “Lo que mejor me va es ser vendedor” (Marcos. Entrevista 2014). Aun así, él sabe claramente que es un trabajo irregular y que le ha traído bastante inestabilidad, pues precisamente como vendedor de muebles fracasado llegó a Fe y Esperanza.

Hoy vende celulares y siente que quizá porque es un mercado amplio y creciente, y especialmente porque tiene las bendiciones de Dios, su trabajo es más estable. Reconoce que debe corregir muchas cosas en su vida, que tiene varios “pecados recurrentes” que lo hacen bastante vulnerable. Pero no tiene miedo. Se reconoce a sí mismo en los linderos correctos, en la “fe verdadera” y con las personas de la iglesia que le siguen enseñando y acompañando. Todo este tiempo de reinterpretación de la vida le ha restado tiempo a las formas de vivir de su vida pasada, precristiana. Cada vez afianza un pie más dentro de la iglesia, mientras el otro se va liberando de su vida precristiana.

-La conformación de una iglesia de corte pentecostal en una ciudad como Popayán solo se entiende en el contexto político y social de la región y del país mismo. El pastor Guevara, el fundador de una de las iglesias pentecostales más grandes del país, tuvo que sufrir una serie de particularidades personales y sociales, delimitando su fe de los protestantes históricos para reencontrar no solo el camino de su creencia sino para perfilar el modo de conquistar nuevos creyentes.

Lo que se generó fue una bola de nieve de la conversión que llegó a Popayán en el marco postraumático de un terremoto. Lo cierto es que la Misión Panamericana en aquella época no era tan grande y se había concentrado en otras partes del país. El Cauca era tradicionalmente católico y varias regiones del departamento contaban y cuentan con una influencia de lo indígena. Con tales características, Popayán no aparecía en el mapa futuro del proselitismo de la Misión, concentrada en lo urbano, a diferencia de otras congregaciones pentecostales. De no haber sido por este terremoto, quizá habrían decidido ingresar a Popayán décadas después.

Ahora bien, más allá de comprender el contexto histórico de los pentecostales de la Misión Panamericana, debemos adentrarnos en algunas características esenciales de lo pentecostal en Fe y Esperanza. Es el propósito del capítulo que sigue.

Capítulo II. Características esenciales de lo pentecostal. Un encuentro con lo espiritual y lo mundano.

Existe innumerable cantidad de elementos que confluyen en una iglesia como Fe y Esperanza

y se hacen fundamentales a la hora de comprender su lógica cultural. Este capítulo busca centrarse en dos particularidades que rigen tanto a Fe y Esperanza como a todo grupo pentecostal: en primera instancia, se tratará el tema del Espíritu Santo y la relación que éste tiene con las personas, además de las implicaciones que como antropólogo se me presentan para comprender dicha relación. En segunda instancia, intentaremos un acercamiento descriptivo y teórico a lo que significa el “mundo” como espacio regido por el demonio.

2.1. Del toque del Espíritu Santo.

Hablar del Espíritu Santo es por principio un reconocimiento a una de las prácticas más importantes de estas iglesias pentecostales. Es el rito que las caracteriza y las distingue de todos los demás cristianismos.

La idea práctica del Espíritu Santo es entendida por otros cristianismos como manipulación y falso vínculo, pues menosprecian y no creen que tal contacto pueda darse como lo aseguran las iglesias pentecostales. Es decir, no es que los otros cristianismos desconozcan la existencia del Espíritu Santo. Él es una pieza fundamental en el panteón triádico del monoteísmo cristiano. Lo que no se les admite a los pentecostales es que “supuestamente el Espíritu Santo llegue tantas veces y a tantas personas y haciendo tanto ruido.”

Pero más allá de estas explicaciones externas, lo que logré percibir del contacto que la gente tiene con él (su importancia, los modos y momentos de ese contacto) es saltarme intencionalmente las explicaciones sociológicas que más han influenciado la antropología, aquellas que conectan lo sagrado a la conciencia colectiva, y tratar de rescatar un poco el principio que varios autores caracterizan como fundador del *Homo religiosus*. Este *Homo religiosus* no solo participa de una colectividad, de una estética, una ética y una doctrina, sino también de una serie de relaciones interpersonales que lo sitúan en unos roles. Este *Homo religiosus* es religioso porque cree en una trascendencia, “descubre la existencia de una realidad que supera este mundo y con la que vive una relación específica: la experiencia de lo sagrado” (Ries, 2001: 11).

Lo que esta perspectiva teórica nos señala es que no hay que cerrar los ojos al carácter peculiar de la emoción religiosa, pues si nos centramos solo en los enunciados racionales de la religión, nos estamos perdiendo su riqueza comprensiva (Otto, 1985). Tampoco podemos aglutinar los sentimientos numinosos en explicaciones de tipo moral o social. Ya nos lo

recalcaba Turner (1980): la antropología solo puede llegar a un tipo particular de explicaciones, mas quedan por fuera toda una serie de relaciones psicológicas y subjetivas que, aunque trascienden los linderos antropológicos, no por ello dejan de revestir pertinencia para el entendimiento global de lo religioso. En este sentido, escamparnos momentáneamente en la perspectiva de Otto, la cual abre la posibilidad de relacionar más elementos y, por qué no, tratar de entender más la profunda realidad de las personas.

Como se preguntaba Pablo Wright (2008), ¿estamos preparados los antropólogos secularizados que vivimos en la modernidad para entender a grupos que aún tienen la caja de los dioses abierta a sus realidades más inmediatas?

Desde el *tremendum fascinans* de Otto, siento que es posible reconocerle un valor más coherente al Espíritu Santo. Esto lo digo porque viví este *tremendum fascinans*, no desde el Espíritu Santo sino desde el yagé. Creo entender a Otto cuando dice que solo quien lo alcanza a sentir puede hablar del fenómeno religioso.

Lo anterior no niega que reconozca los límites de la Antropología y que pueda admitir que este *tremendum fascinans* trasciende los intereses y particularidades de esta disciplina. Sin embargo, el mismo espíritu antropológico también me obliga a pensar que mi *esfuerzo intelectual* me indica que tal vez esta fuerza del Espíritu Santo en la vida de las personas sea pieza fundamental en los cambios y actitudes que necesitan las personas de Fe y Esperanza. Este hombre religioso cree en la existencia de un mundo trascendente, “lo que determina su comportamiento y su destino (Ries, 2001: 428).

En los creyentes en el Espíritu Santo, las categorías de lo “santo” y lo “numinoso” nos indican una serie de relaciones que abren el espectro y nos sitúan quizá más en cuestionamientos que en argumentos finales. Otto es claro en señalar que hay sentimientos en la religión que suelen presentarse en otras esferas de la vida: “Gratitud, confianza, amor, seguridad, rendida sumisión, resignación. Pero ninguno, ni todos juntos expresan íntegramente el momento religioso; quedan todavía por expresar los rasgos propios de la emoción religiosa” (Otto, 1985: 18). Y parte de esta emoción radica en el “sentimiento de criatura”, una criatura que se hunde y enloda en su propia nada y que se minimiza frente a la presencia de lo numinoso. Como bien lo anota Otto, sentirse criatura en lo numinoso implica otro sentimiento-conocimiento. Hay algo por fuera de mí que es más grande que mi ser y como tal me trasciende.

Aunque para muchos fieles de Fe y Esperanza, en su mayoría provenientes de la tradición

católica, el nombre y características del Espíritu Santo no sean desconocidos de una manera racional, ninguno manifestó haber vivido experiencias con el Espíritu Santo antes del ingreso a la iglesia. Lo que muestran las acciones y las explicaciones de la mayoría de las personas es que una persona constante dentro de la iglesia puede sentir fácilmente la presencia del Espíritu Santo²¹.

El “temor de Dios”, la cólera o el enojo divino, son algunos de los argumentos principales que los más diestros o consolidados dan para explicar la falta de compromiso de muchos cristianos y las consecuencias “nefastas y dañinas” sobre la sociedad en que vivimos. El “misterio de criatura” del ser nada ante una “majestad tremenda” genera una humildad religiosa (Otto, 1985: 31), difícil de comprender cuando uno es ateo.

Comparo los casos que observé en mi primera investigación (Fonnegra, 2007), cuando era ateo, con los que he observado en esta investigación, cuando participé en la práctica del yagé, y siento que ahora las cosas cobran más lógica, más lógica cultural.

Reviso mis notas de campo y veo el caso de Liyith, una joven de unos 28 años en esa época. Ella, igual que varios de los consolidados, manifestaba estar cayendo en un “pecado recurrente”. Este concepto vino a volverse acción el día en que en un culto de los miércoles vi llorar incansablemente a Liyith. En ese momento recuerdo que pensé: “Esa mujer debe de tener muchos problemas”. A las semanas, cuando pude charlar con ella, yo tenía la pregunta en la punta de la lengua sobre el porqué de ese llanto. Como la charla fue larga y se dieron las circunstancias verbales para llegar al contexto del llanto, obtuve una respuesta clara: había sido víctima del pecado recurrente. Resulta que días antes Liyith había estado estudiando con unos compañeros de la universidad, en la casa de una compañera y la anfitriona había puesto rock en español para amenizar el estudio. Ella había tarareado algunas letras y se había acordado de la época precristiana cuando disfrutaba tanto de aquella música. En fin, se había entregado nuevamente a cantar alguna de esas canciones. Ese había sido el “pecado recurrente” de Liyith. En realidad, la cosa no había pasado de allí. Yo, como ateo, la escuchaba y pensaba en lo exagerado que son las exigencias para estos cristianos. Me parecía injusto que ella sufriera así ‘por casi nada’, aunque por supuesto no le manifesté a ella mis pensamientos.

Hoy, como dije, soy tomador de yagé. He tomado un poco más de diez veces desde hace unos cinco años, es decir, un promedio de dos veces por año. Lo que he venido viviendo con el

²¹ Algunos, tal vez solo algunos de los que se salen de la iglesia, manifiestan nunca haber sentido al Espíritu Santo. El tema se desarrolla en el último capítulo.

yagé desde la primera vez fue ese *Tremendum* del que habla Otto. Desde esa primera vez, el día siguiente me dije: ‘Rayos, y yo que soy ateo cómo voy a afrontar todo ese poderío que viví’. La respuesta vino semanas después: ya no puedo decir y pensar que soy ateo. No tenía claro casi nada del yagé, pero lo cierto es que había visto algo externo a mí que me trascendía de forma impensable. Esa trascendencia siempre ha implicado unos preceptos morales hacia mi familia, mi trabajo y mi vida. Y aunque estos preceptos no comparten el nivel de negación y contricción que tienen los cristianos de Fe y Esperanza para muchas cosas, sí suponen un nivel de responsabilidad, pues en la siguiente toma pueden aflorar de manera más extrema los incumplimientos e irresponsabilidades.

Esto implica, aunque muchas personas no lo piensen así, que con el yagé no hay resistencia, es decir, una toma no es garantía de acumulación de resistencia para la siguiente. Es más, conozco gente que ha tomado cientos de veces y el yagé puede ser tan despiadado en la última como con cualquiera primerizo.

Es entendible ahora que una mujer entregada con tanto ardor a su vivencia cristiana pueda sentir dolor y culpa por haber tarareado algo de rock, pues para Liyith, como para todos los consolidados, el problema no es la música del mundo como tal, o el trago o los amigos de esquina, o los libros de filosofía o literatura. El asunto es que estos sirven de vehículo o medio al demonio para hacer caer a los cristianos. Lo de Liyith y el rock no es exagerado si se le mira en el contexto general de la iglesia y en los principios sobre los cuales intenta regirse. Ella sabe que en su proceso cristiano, basado en el temor a Dios, en cualquier momento la divinidad la puede hacer caer en vergüenza ante sí misma y ante los demás, como sucedió en ese culto. Así, el “pecado recurrente”, en estrecha relación con la divinidad trascendente, se hace más doloroso en la medida en que se está más consolidado con los principios de Fe y Esperanza y en la medida en que se ha sentido más la presencia del Espíritu Santo. Si esto se vivencia continuamente, el sentimiento del *tremendum fascinans* será más intenso. Como lo dice Otto:

Este componente sentimental no desaparece conforme la religión y la religiosidad se depuran y elevan a un estadio más alto. Por el contrario, cada vez más se fortifica y acusa más. Y como pertenece al lado irracional de la religión, se interioriza y queda en estado latente (1985: 84).

2.2. Algunas características del Espíritu Santo

Este *tremendum fascinans* que se da a través del Espíritu Santo se presenta de varias maneras

y en tiempos diferentes. Existe un tiempo de direccionamiento, que es pedido por el pastor al Espíritu. Este direccionamiento tiene intenciones de orientación para diferentes fines: las personas que deben dirigir el ayuno, o las que deben estar en el coro, o los temas que van a ser tratados en el culto o en el momento de la Santa Cena.

Existen momentos para hacer la “intercesión”, cuando se hace un cubrimiento previo de diferentes eventos o diferentes personas. Siempre hay intercesión para los cultos o los ayunos. En general, una intercesión puede durar hasta cuarenta minutos y se hace antes de los cultos. El número de personas puede variar, de tres en adelante, aunque en general siempre hay más de cinco personas. La “intercesión” busca interceder por medio de la oración y la fe para que el Espíritu Santo cuide y guíe. También hay momentos en que se busca que el Espíritu Santo toque o libere directamente a las personas.

Las “liberaciones” expulsan los espíritus demoníacos que someten a las diferentes personas a la enfermedad, el alcoholismo, la drogadicción, la pornografía, los juegos y demás. Las liberaciones se hacen entre pocas personas, casi que a puerta cerrada. Un toque del Espíritu Santo entraña un sentido más neutro que una liberación. Mientras que en un toque una persona puede fortificarse, alimentarse de la fuerza divina del Espíritu, manifestando risa, llanto o una intensa emoción vivificante (hay que recordar que es el *tremendum fascinans* contactando directamente a la persona), en una liberación siempre habrá un sentido de lucha hacia algo negativo y directamente relacionado con el demonio. Después de la lucha con dicha carga negativa, el Espíritu Santo alimenta y fortifica a la persona liberada. Dicha liberación funciona en un presente y no garantiza que la persona en un futuro no se volverá a cargar de aquella fuerza negativa que lo poseía. Cabe recordar la naturaleza de caída de los humanos, la cual es reconocida por la iglesia como “la carne”, uno de los tres enemigos de todo cristiano.

La iglesia cuida un poco la impresión que lo anterior pueda tener sobre los nuevos o los visitantes. Saben que para un nuevo esto resultaría muy impactante. Un toque del Espíritu Santo puede llevar o no a una liberación. No se programa necesariamente, aunque pueda haber casos de espíritus que poseen continuamente a las personas. En dichas circunstancias, el pastor sabe qué persona está sujeta a un espíritu de drogadicción que no lo deja en paz. En ese caso puede programarse una liberación. El pastor debe ir entonces acompañado de personas de mucha fe y bastante consolidados, pues un novato o un *cristianeitor*²² puede salir perjudicado y aportar más bien poco. El objetivo es limitar y cercar los poderes negativos del

²² Los *cristianeitor* son personas “medio cristianas”, una denominación peyorativa que se desarrollará más en el capítulo 3 y 4.

demonio a partir de las palabras y la invocación de Dios: “La cerca (...) tiene por objeto además preservar al profano del peligro al que se expondría penetrando allí sin tomar precauciones. Lo sagrado es siempre peligroso para quien entra en contacto con ello sin saberse preparado” (Eliade, 2001: 331).

Para las personas que participan del toque o de liberaciones, el Espíritu Santo es uno solo obrando en la vida y en el momento de varios de los allí presentes, una sola fuerza que impulsa, protege y direcciona las ideas y las acciones. Esta única fuerza les ha enseñado a distinguir cuándo el espíritu usa más a ciertas personas, como es el caso de la señora Victoria. Esta fuerza que circula también les ha enseñado a diferenciar quién se tira al piso y quién es botado por el Espíritu Santo. Los más consolidados también pueden reconocer entre sí quién es tocado y quién pretende ser tocado. Las explicaciones de esta divergencia espiritual están asociadas a la religiosidad que la gente desarrolla olvidándose del “enamoramiento” del espíritu. La metáfora del “enamoramiento” parece un recurso contundente que usan algunos:

Quando uno está de novio es más cariñoso, escribe poemas, es más detallista. Cuando uno está casado a veces se vuelve frío y solo se vive el día de las responsabilidades. Con el espíritu santo pasa algo similar, a veces esos que se caen sin ser tocados por el Espíritu Santo son los más religiosos, citan la biblia al derecho y al revés religiosamente pero dejaron de sentir el enamoramiento. (Pastor, Prédica en culto de los miércoles)

Esta divergencia entre los tocados por el espíritu y los que simplemente se caen es bastante relativa, pero parece haber un vínculo personal que los conecta con la emoción, la intensidad de los rostros, la sudoración, la emoción de los ojos al levantarse, la sensación de paz reflejada después de un toque. Se trata de una lectura corporal poco comprensible al momento de verla, pero que alcanzo ahora a comprender un poco más por mi participación en el yagé.

Quienes tomamos yagé también podemos ver que hay una sola fuerza que se muestra a diferentes personas. A veces el yagé lleva un ritmo y un movimiento, pero pasa algo con alguien y el yagé que veo en mi cabeza se frena. Hay que tener en cuenta que en el yagé se busca equilibrio y que cuando el taita da el yagé, aunque él no pueda saber exactamente lo que va a pasar, sí sabe que su tarea es ayudar a que el viaje se dé de la mejor manera para todos. Por eso, si alguien sufre una serie de cargas, yo las puedo sentir también y mi viaje y mi yagé se va a ver afectado.

No se trata de que en Fe y Esperanza, igual que en el yagé, la gente viva pensando en lo que siente o no el otro. Simplemente se da como un conocimiento ocasional que solo pueden sentir y entender quienes participan correctamente.

Los que se salen de la iglesia saben de esta distinción entre los tocados y los que se tumban, e

incluso son aún más radicales. Para los que se salen y entienden que el Espíritu Santo no fue más que una confusión, las personas de la iglesia se tumban a sí mismas. Para los que se salen pero creen en Dios, la mayoría de los que participan en el toque del Espíritu Santo se tumban y muy pocos son tocados. Para estos últimos, dicha diferencia no tiene que ver con la “religiosidad” de algunos sino con la “hipocresía y falsedad de muchos, que quieren parecer lo que no son y que solo viven juzgando a las personas”.

2.3. Jerarquías del Espíritu Santo

Poder y lenguaje están en esa relación que no es sólo la señal en el lenguaje de una diferencia. Es más profundo, es el acceso, a través del lenguaje, a la esencia oculta de las cosas. Es un poder sobre las cosas al mismo tiempo que un poder sobre los hombres a través del poder sobre las cosas. (Godelier, 2004: 111).

Como lo anota Godelier, la comunicación es una especie de secreto que da cierto poder. Así es quizá la comunicación con el Espíritu Santo. No todos pueden acceder a este toque del espíritu y quienes acceden o quienes saben con mayor facilidad cuál es el camino para comunicarse con el espíritu tienen un poder que los demás no poseen. Ser ungido por el espíritu o ser corregido por él, cuando por ejemplo los hace caer en vergüenza, es estar a un lado de los poderosos. Alguien corregido por el espíritu de alguna manera se está demarcando socialmente con cosas que debe corregir o con los errores cometidos. Es un riesgo social tener acceso al espíritu. Puede ser una ventaja que uno directamente al poder sagrado, pero también, como todo lo poderoso, un riesgo que le está indicando a los demás que quien entra en contacto con lo sobrenatural sin saberse preparado corre varios peligros (Eliade, 2001).

El toque del espíritu también cierra filas del lenguaje cuando por ejemplo se habla en lenguas, siempre ininteligibles. Y esa es la idea, que sean incompresibles a los oídos humanos. Más hablar en lenguas es marcar que unos logran ese acceso, aunque sea incomprensible, y que otros, por falta de fe o porque el mismo Dios ha preparado otras cosas para ellos, no pueden. Este “poder hacer” es traducido como ser capaz de recibir grandes bendiciones. Por supuesto que las bendiciones no solo se reciben a través del toque del espíritu, pero sí es una de las formas más directas de alcanzarlas. Porque como lo afirma el mismo Godelier, un poder simbólico, como puede llegar a considerarse el toque del Espíritu Santo, se convierte en un poder real, donde hay dignidades, derechos y privilegios ganados: “Los verdaderos actores de la historia saben que utilizan medios ‘simbólicos’ pero ‘saben’ también que su poder por

medio de símbolos, que su poder sobre los símbolos, es un poder eficaz, real y no ilusorio” (Godelier, 2004: 113).

Recuerdo la primera vez que vi a Felipe. Era un joven que había entrado a la iglesia un mes antes que yo, en mi primer trabajo de campo -obviamente, yo entré a la iglesia, aunque suene a mera literalidad-. No pasaba de los 20 años y dentro de los más jóvenes se podía decir que era de los mayores. Gozó de inmediato de buena receptividad entre los jóvenes. Era conversador, le gustaba reírse y hacer chistes. Como era casi un recién llegado, Felipe tenía esa frescura que muchos de los jóvenes, especialmente los hombres, habían ido perdiendo. Cuando Felipe y yo entramos, aunque con objetivos diferentes, veíamos a mucha gente que quería conversar. Él era más sociable que yo –algo no muy recomendable a la hora de hacer cualquier trabajo de campo-. Yo, como todo novato, me convertí en una especie de pequeño centro y todos practicaban conmigo su discurso dirigido al reafianzamiento de la fe.

Los jóvenes consolidados, personas con más de dos años en la iglesia, sentían cierta atracción hacia los nuevos. Felipe era además un músico. Era una de sus pasiones y el posible mayor aporte a la iglesia. Quizá Felipe solo llevaba unos dos meses en la iglesia cuando me empecé a percatar de que recibía el toque del Espíritu Santo. Lo raro no era que lo recibiera, sino la manera en que lo hacía. Como dice la vieja máxima; la forma tiene que ver con la sustancia. Y la forma de Felipe era como de lucha. Él, a diferencia de los demás, fueran jóvenes o adultos, no caía hacia atrás. Felipe seguía con su cuerpo el vaivén clásico, una especie de coro a la melodía del piano, un pequeño ir y venir de la parte superior del cuerpo. Los pies se mantenían aferrados al suelo, las palmas hacia arriba por la mitad del dorso o muchas veces en alto y las manos se movían como atrayendo algo del cielo.

Este algo superior es por supuesto la búsqueda por el toque del espíritu. Sin embargo, la última postura de las manos suele ser menos frecuente. Hay que tener en cuenta que los brazos arriba de la cabeza se cansan más que en la primera postura. Solo había un señor que lograba mantener por más de una hora sus brazos, casi extendidos en un ciento por ciento, arriba de su cabeza. Felipe, al igual que los demás, mantenía los ojos cerrados e iba y venía hacia adelante y hacia atrás, aunque algunos lo hacían de lado a lado.

Para que el Espíritu Santo llegue a Fe y Esperanza debe haber pasado por lo menos una hora y media de música, una media hora de alabanza y una hora de adoración. El asunto es que la adoración, es decir, la música acompañada por el piano, requiere más entrega, más concentración y disposición. Bien sea el pastor o uno de los líderes, quien esté dirigiendo el culto o el ayuno o la actividad en cuestión pasa frente a las personas y posa sus manos sobre

su cabeza. El movimiento de las manos tiende a empujar —aunque si se piensa en un empujón, ya se estaría infiriendo una especie de intención personalizada de quien lo hace, cosa que ningún creyente aceptaría, pues es el espíritu quien decide a quién, cuándo y por qué toca a la persona— o a direccionar, para no sonar tan intencionalista, hacia atrás a la persona.

Los demás líderes deben estar atentos al sitio por donde pasa el líder o pastor. Si él se adentra en la multitud, ellos lo seguirán para hacerse detrás de la persona que será tocada. Cuando el líder hace los movimientos manuales, a veces acompañados de ciertas palabras como, “tócalo, tócalo, Señor” o “Recibe, recíbelo”, la persona que ya lleva por lo menos media hora en dicho trance o estado de concentración y espera recibir el espíritu, cae hacia atrás.

Uno o dos líderes reciben a la persona y la bajan lenta y cuidadosamente hacia el suelo. Si es un hombre lo bajan y ya. Si es una mujer, la bajan y luego le cubren las partes genitales con un trapo o un saco. Uno se queda mirando esto y como que no lo entiende. Las miradas hacia las partes de la mujer parecen ser una señal del entrometimiento del mundo o de la desigualdad en el fortalecimiento de la fe. No importa si la mujer viste falda o pantalón, de todas maneras se le cubre. Alguien podrá preguntar: ¿acaso este momento no es el más sagrado, el de mayor trascendencia en cuanto a la iglesia se refiere? Efectivamente, lo es. Sin embargo, las personas allí presentes viven un proceso diferente tanto en su fe como en los cambios requeridos para ser un “cristiano de verdad”. Esto de cubrir las partes íntimas de las mujeres, como otros elementos que a veces se observan, harían parte de aquella casi máxima antropológica según la cual, detrás de todo elemento sagrado hay también elementos profanos.

Esa sería una forma de nominación antropológica, pues el nombre específico que llevan dichos elementos profanos es el de satanización o mundanidad. Cabe aclarar algo importante, pues el lector se podrá preguntar: ¿y es que acaso estas personas son tan sagradas como para pretender evitar cualquier contacto con lo profano? O ¿acaso la cotidianidad de dichas personas, el levantarse, bañarse, llevar a sus hijos a la escuela, trabajar, comer, no está llena de elementos profanos? La respuesta general sería: la cotidianidad de las personas se desarrolla en el mundo, aunque ellos son claros en afirmar que no pertenecen al mundo, lo que implica un proceso continuo de sacralización o cubrimiento continuo de la mundanidad. El cristiano consolidado, o comprometido, suele llegar a convertir cualquier elemento de tipo profano-cotidiano en un elemento sagrado-cotidiano. La comida, por ejemplo, es susceptible de ser bendecida²³. He escuchado, obviamente no muy seguido, que incluso se llega a sacralizar la

²³ Ver en el capítulo siguiente el ejemplo de la comida y el restaurante.

intimidad sexual de las parejas mediante un acto previo que cubre y encamina la sexualidad sobre los linderos apropiados (sobre las relaciones de pareja, ver el capítulo 3).

Dentro de los participantes en el ritual del Espíritu Santo, quizás sólo hubiera dos tipos de observadores objetivos, si cabe la expresión: los niños y yo, y yo me inmiscuyo adrede en esta observación, pues si no, de qué se trataría el trabajo de campo. Los niños no se pueden entregar tan fácilmente a un encuentro con el espíritu. Hay unas pocas excepciones. Realmente, solo vi a dos niños, entre los 12 y 13 años, que pudieran seguir el ritmo de los adultos en cuanto al toque del espíritu se refiere. Los demás, cuando llega el momento de la adoración, preámbulo musical al toque del espíritu, simplemente se quedan en sus sillas observando o charlando. Si su charla resulta ser muy molesta, se les pide hacer silencio.

Uno de los niños se quedó observando a Felipe durante un culto la noche del domingo a solo unos tres metros de él. Colocó sus codos sobre las rodillas y apoyó la cara en las manos. La escena resultó tan interesante, que hice conciencia de lo bueno que sería llevar una cámara fotográfica –bueno, el dilema no es tanto la cámara, como el permiso para usarla-. El niño estaba absorto con Felipe. No sabría exactamente definir qué es lo que más le llamaba la atención, mas sí estoy seguro de identificar una profunda curiosidad con lo que allí aconteció. Cualquier observador recién llegado podría pensar que ese niño estaba de visita por primera vez en la iglesia, pero en realidad era uno de los niños que frecuentemente asistía a los cultos, tanto entre semana como los fines de semana.

Tanto al niño como a mí nos llamó la atención Felipe. Su cara era de mucha concentración. En ocasiones susurraba algo, sus ojos habían estado cerrados por más de una hora. Alrededor varias personas habían sido ya tocadas por el espíritu y unas ocho estaban tendidas en el suelo.

El pastor aún no pasaba frente a Felipe. Pocas veces el pastor se detenía frente a él y si lo hacía, era casi al final de esta parte del ritual²⁴. Llegó el momento de Felipe y uno de los líderes se situó detrás de él. Aunque es un hombre bastante corpulento, parecía que no se detuviera mucho a pensar en la posibilidad de que Felipe se cayera o se desplomara hacia atrás. “Recíbelo, recibe”, dice el pastor pasando sus manos sobre la frente de Felipe. El joven constriñó más los ojos, volvió a empezar con el susurro que había dejado atrás minutos antes y el balanceo era ahora de atrás hacia adelante. Igual que los demás, acompasó con su cuerpo

²⁴ Es obvio que se está tratando al toque del Espíritu Santo como una parte más de todo el ritual. Bien podría hacerse un corte transversal y tratar dicha dinámica como un todo, más no se entendería el papel que juegan los elementos musicales previos, como tampoco la temática sobre la que ha girado la prédica. Muchas veces dicha temática va a ser una especie de macrotema sobre el que girarán los diferentes dilemas, preocupaciones y pensamientos de los individuos.

la melodía del piano. Felipe parecía un poco mareado y, unos segundos después, se desplomó hacia delante cayendo sobre las rodillas. Su caída no había sido violenta, había sido más bien el movimiento de alguien que se manda hacia delante, primero una rodilla, después la otra y por último las manos. Había quedado apoyado en sus rodillas y con los brazos firmes y rectos sobre el suelo. Y aún desde esa posición se siguió balanceando un poco y la cabeza quedó descolgada. El niño había seguido toda esta acción, cual si tuviera una cámara al hombro.

Lo interesante de este tipo de caída, si es que se le puede llamar así a una excepción corpórea del toque del Espíritu Santo, es que siempre sucedía de la misma manera cuando se trataba de Felipe. En todos los meses que llegué a ver su contacto con el Espíritu Santo, Felipe siempre manifestaba la misma acción en la caída. Había veces en que variaba lo que venía después, pues se quedaba así hasta que se terminaba el toque del Espíritu Santo y todos se empezaban a levantar casi que al unísono. En otras ocasiones, después de estar arrodillado, extendía el cuerpo boca abajo o boca arriba, aunque esta última postura era muy rara. Y así permanecía, aún con los ojos cerrados, ya sin murmurar ni constreñir su cara y un poco más relajado.

La música cambió de tonada y el ritmo se aceleró hasta casi la ausencia melódica. El pastor subió entonces el tono de la voz y empezó a hablar de un tema diferente, terminando con un amén en tono de júbilo. Todos los que estaban en el suelo se levantaron y la música se suspendió completamente.

Habían terminado para esa semana los toques del Espíritu Santo. El próximo sucedería el miércoles en la mañana, en el ayuno, y quizá el mismo miércoles en el culto de la noche, dependiendo de qué tan emotivos estuvieran los presentes.

La forma en que el Espíritu Santo tocaba a Felipe, como ya lo expliqué, presentaba la fachada de una lucha. Si hubiese escrito esta frase unos años atrás, habría sonado un poco arbitraria. Hace unos años le pregunté a Felipe por el espíritu y su toque y en más de una ocasión me sacó del tema llevándome al asunto un poco más formal de los dones del espíritu, del hablar en lenguas y demás.

Hoy Felipe no está en la iglesia. Se retiró dos años después de que yo terminé mi primer trabajo de campo. Hoy los temas retomados con Felipe cobran otro tinte, tal como sucede en las “narraciones autobiográficas” explicadas por Lindón (1999), las historias del pasado que se leen desde el presente con unos ojos especiales²⁵. Hoy Felipe hace su lectura de cristiano de

²⁵ Uno de los rasgos de esta autobiografía es que las experiencias son siempre de quien habla; el narrador construye un personaje central con sus propias experiencias. “Los relatos de vida o narrativas autobiográficas están anclados en la experiencia humana; son un recurso para reconstruir acciones sociales ya realizadas; no son la acción misma, sino una versión que el autor de la acción da posteriormente acerca de su propia acción pasada”

una manera “más fría”, quizá como todos aquellos que se han retirado de la iglesia. Los comentarios de estas personas se refieren hacia su pasado cristiano pero de una manera parca y “sin tapujos”, como algunos de ellos la definen.

No se puede decir que todas las contradicciones o dilemas sólo se alcancen a ver hoy porque tienen una lectura más desacralizada. La descripción del toque del Espíritu Santo en Felipe se dio teniendo en cuenta descripciones del diario de campo hecho en el primer trabajo de campo. Allí yo no sabía que Felipe se iba a salir de la iglesia. En realidad, cómo podía sospecharlo. Que él no se cayera hacia atrás, como todos los demás, era la narración corpórea de una serie de contradicciones entre Felipe y el pastor, y obviamente entre Felipe y una buena cantidad de líderes.

Felipe, como varios de los jóvenes de la iglesia, también sentía un llamado hacia lo social, hacia la ayuda comunitaria que no necesariamente involucraba sólo a las personas de la iglesia. Del otro lado estaban el pastor y su consorcio de líderes. Como cuenta hoy Felipe: “Siempre tuve peleas con el pastor, aunque yo era más diplomático que otros jóvenes que también tenían disputas con los líderes (...) yo soy más diplomático, soy más *James Bond* (las risas de dicha entrevista iban acompañadas de una especie de complicidad, algo así como que lo que él narraba yo lo debía entender, pues de alguna manera había estado ahí) (...). Me daba rabia porque el pastor a veces sonaba como nazi. A veces decía que quienes no eran cristianos son la escoria, no son del reino de Dios, y que el fuego de Dios (...) era una especie de racismo. El pastor se sentía superior pero mostraba tener humildad (...) él era muy excluyente con los de afuera. Él siempre imponía lo de él y lo de los demás no valía.”

Felipe cuenta con una buena explicación, si se quiere de corte funcional-antropológico, sobre el Espíritu Santo y su toque. Hoy, él explica que la mezcla de los elementos que circundan el toque del Espíritu Santo es la que en realidad hace creer a la gente que el toque sucede. Felipe reconoce una especie de conciencia en su toque: “Yo también decía que era el Espíritu Santo, pero en realidad muy en el fondo sabía que la música, las notas menores de la adoración, eran la clave para que sucediera el toque. Las notas menores permiten una especie de melancolía, es lo que hace llorar. (...) La misma atmósfera de la prédica, el líder de turno diciendo ‘*mira a tus hijos en la drogadicción, tus problemas (...) tu esposo te pega y llega borracho*’, todo esto es decisivo, sumado a que uno tiene los ojos cerrados, concentrado y con la percepción auditiva más elevada”.

(Lindón, 1999: 4).

Entonces viene la pregunta del millón. ¿Sí alcanzó usted a sentir al Espíritu Santo? A lo que Felipe contundentemente me responde: “Si el Espíritu Santo es la mezcla de todo eso, sí. Pero yo sabía que era la mezcla de todo lo que hacía sentir esas cosas. Cuando yo tocaba la guitarra en la adoración, trataba de usar notas menores cada vez que podía, me gustaba hacer sentir eso a la gente. Yo ahí comprobé que el Espíritu Santo no existía.”

Felipe entró a la iglesia por una serie de problemas familiares que incluían una quiebra económica. Entró, como muchos otros, para ensayar una posible solución. La receptividad hacia los nuevos, aunado a su interés musical, hicieron de él una persona con posibilidades de aportar. El asunto es que Felipe nunca abandonó varias de las actividades que hacía en su vida precristiana. Era un candidato latente al retiro. Esta interpretación condensada le tomó a la iglesia dos años para ser entendida. No se trataba de que Felipe tuviera planeado, desde el principio, su salida de la iglesia. Él en realidad quería estar allí, pero no estaba dispuesto a abandonarlo todo, así que su estrategia fue llevar una vida paralela. Sin embargo, las contradicciones con los líderes le hicieron sentir un límite y tomar la decisión definitiva.

Hoy Felipe, como otros retirados (ver capítulo 4), lleva una vida “normal”, una vida con el mundo, podría decir la iglesia. Él está terminando su carrera de ingeniería, tiene una novia y sigue tocando la guitarra.

Desde su entrada a la iglesia siempre mantuvo un pensamiento paralelo, conocido en parte por algunos líderes. Ahora, las implicaciones de la caída hacia delante tienen más sentido, como también que el líder situado detrás de Felipe para recibirlo no opusiera mucho reparo. El pastor abrigaba poca prevención sobre la sinceridad del toque de Felipe. Porque como dice Rapaport (2001), la manera en que se usa el cuerpo dentro del ritual permite tanto la autodefinición del ejecutante como la definición que sobre ese sujeto deducen los demás:

El yo que acepta debe ser tan palpable para los demás como para sí mismo, ya que, necesariamente, la aceptación no es ni más ni menos que un acto público por parte del yo (...), un movimiento o postura es algo que el ejecutante percibe directa e inmediatamente como algo inseparable de su ser. (...) el empleo del cuerpo en posturas o en gestos rituales define para el oficiante especialmente –pero también para los testigos– la naturaleza del yo que acepta. (Rapaport, 2001: 217-218).

Las construcciones y jerarquías sociales de la iglesia se hacían presentes en la corporalidad de Felipe y el espíritu. El espíritu y su toque es un acto público en el que cualquiera de los presentes podría participar. No se le prohíbe a nadie. Y así debe ser, pues si el Espíritu Santo y su contacto fueran una elección de los líderes, Felipe y los demás contradictores internos de la iglesia serían entonces excluidos. Como acto público en el que cualquiera puede participar, el Espíritu Santo representa –siguiendo en buena parte a la antropología clásica– lo que a la

comunidad de creyentes más les conmueve. Una manera de garantizar que la sociedad se mantenga. “la representación del ritual sirve para preservar el conocimiento, el cual es esencial para la sobrevivencia de quienes lo ejecutan” (Leach, 1966: 4). Además, este ritual representa la realidad de las relaciones y contradicciones sociales (Geertz, 1994; Gluckman, 2003, 2009; Turner, 1980, 1985, 1988, 1990). Este toque con el Espíritu Santo, y esta escena específica de Felipe, representan un tipo definido de relaciones políticas, tal como se desarrollan en esta comunidad de creyentes.

Uno de los elementos más importantes que permiten la creencia-sensación en el Espíritu Santo es el fundar el mundo de la creencia de una manera radical (Eliade, 2001), confirmativa. El universo de la creencia cristiana –quizás sea mejor decir universo que decir mundo de la creencia, para no confundirnos con la idea de mundo– no solo es descubierto por la presencia del Espíritu Santo. La oración de fe, la alabanza, el compartir con la comunidad de creyentes, también hacen parte del universo de la creencia. Sin embargo, cuando llega el Espíritu Santo a la persona, fenómeno también observado por el resto de la comunidad de creyentes, se confirma, tanto para el individuo y sobre todo para el grupo, que lo más sagrado de la divinidad ha llegado a la vida de un nuevo individuo, lo que se va a ver reflejado, además de las sensaciones de los individuos, en una especie de estatus sobrenatural. Quien hace contacto con el Espíritu Santo o con uno de sus dones, por ejemplo el de “hablar en lenguas”, la glosolalia, o el don de curar enfermos, cobra ahora una importancia mayor para la comunidad.

Hay que recordar que Fe y Esperanza es una iglesia de corte pentecostal, categoría un poco abstracta y académica que clasifica un conglomerado de agrupaciones, a veces un poco dispares, en torno a la importancia que le conceden a la manifestación del Espíritu Santo. Y se denominan pentecostales precisamente por la histórica fiesta judía del pentecostés, narrada en los Hechos de los Apóstoles (2: 2-4): la historia cuenta que:

Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen.

De esta historia-mito de la Biblia se toma el fundamento, argumentativo-emocional, para dar peso a cualquier ámbito o relación con el Espíritu Santo. Como bien lo anota Berger, “Fuera como fuese, la tradición cristiana ha considerado el acontecimiento de Pentecostés como el hecho fundacional de la iglesia en cuanto creación del Espíritu” (2006: 197).

Para ejemplificar lo del estatus sobrenatural del Espíritu Santo, podemos recordar el caso de la señora Victoria. Ella es desde hace varios años la persona más afamada respecto a la unción del Espíritu Santo. No había por encima de ella, ni siquiera el pastor, nadie que tuviera un vínculo tan fuerte y “de tanta bendición”. Todos los ayunos o los momentos especiales del culto que ella dirigía, incluso dentro de los bautizos, contaban ya con una especie de garantía de lo especial que podía llegar a suceder con el espíritu, ella tenía una especie de secreto con lo sobrenatural que le daba cierto poder (Godelier, 2004).

Es claro que, al verla, la mayoría de las personas se iban predisponiendo y se preguntaban cómo serían los nuevos toques con la señora Victoria. Había allí presentes otras personas de importancia en lo que al toque se refiere, mas sólo ella garantizaba que se derrumbarían en emoción muchos de los asistentes. Quienes hacían de mediadores del espíritu podían garantizar —suena mucho a que el espíritu lo determina la persona que dirige, algo inaceptable para la iglesia— que el espíritu hiciera presencia en algunas personas, mas no en la mayoría.

La señora Victoria tiene un semblante tranquilo. Ella misma es tranquilizadora, pues nunca se la ve estresada o alterada. Muchos así lo manifestaban al hablar de ella como una de las líderes más importantes de la iglesia. Su liderazgo lo constituye el esfuerzo, el trabajo, el tiempo que entrega a la iglesia. Pero, sobre todo, es la unción que el espíritu le brinda lo que la hace especial si se la compara con otros de los líderes. Cabe aquí la idea de Weber sobre el carisma convertido en rutina. El pastor de alguna manera representaría para algunos integrantes de la iglesia, especialmente para los jóvenes, el modelo de un carisma rutinizado. Resumiendo, él haría parte de la institucionalidad. Pero modelos como el de la señora Victoria, con su unción del Espíritu Santo, o de líderes juveniles como Ángela y su prédica de corte más “moderno”, refrescan de alguna manera la autoridad institucional. Sus voces representarían lo extraordinario aún no rutinizado.

Es cierto que aunque la señora Victoria hace parte de los líderes importantes de la iglesia, y representa el orden, también lo es que su potencial unción con el espíritu le permite ciertas libertades, al menos en lo concerniente al espíritu mismo. Cuando ella está sirviendo de mediadora del espíritu, es ella la que comanda los eventos venideros y decide qué personas se desploman o no y quiénes caen en la red de decisiones que la señora Victoria vaya determinando. Bajo una mirada fría, el hecho le concede a ella una amplia autodeterminación de tocar o no tocar a ciertas personas. Cuando ella es mediadora del espíritu, el liderazgo del pastor, él más alto de la iglesia, queda en una especie de paréntesis. Aún más, él mismo queda

atrapado en el libre albedrío-espiritual de la señora Victoria y pasa a ser uno más entre los otros, a tal punto que el espíritu, a través de la señora Victoria, lo puede hacer caer en vergüenza, sojuzgándolo hasta llegar al llanto o la tristeza por las cargas que lleva encima.

Cuando el Espíritu Santo llega, en este caso a través de la señora Victoria, se da una especie de renovación individual y grupal, que adquiere visos de cierto caos momentáneo. El líder máximo puede ser uno de los “cualesquiera” y quien sirve de mediador puede tornarse en la máxima representación de la divinidad. Dicho carisma en torno al Espíritu Santo se transforma en una especie de liminalidad que hace diluir o ascender las jerarquías. La idea antiestructural de Turner (1988) se hace presente para interrumpir el estatus socio-político del pastor. Es tan contundente el carisma de la señora Victoria, que su mediación espiritual suspende momentáneamente los conflictos o desaveniencias entre los participantes. Tal como pude observar en dos ayunos en los que participaban dos jóvenes contradictores del pastor, los tres pasaban a formar parte de lo mismo, un grupo que esperaba la llegada del Espíritu, bajo la mediación de la mujer más ungida de la iglesia.

-Hablar del Espíritu Santo quizá sea lo más difícil en torno al universo de la iglesia, y al de las iglesias pentecostales en general. Pero que se diga que es difícil no quiere decir que no sea necesario hacerlo. Ser de esta iglesia es mantener una relación con el Espíritu Santo. Ser pentecostal es vivir para aprender a relacionarse con el Espíritu Santo. También significa entenderse con un “ser” de forma sensitiva. Que el espíritu llegue a la vida de las personas o que las personas lleguen a la eternidad del espíritu significa, entre otras, sensibilizar lo corporal, que la fe en Dios se manifieste a través del cuerpo. Dios es el padre, el creador, el omnipresente, el omnisciente, el que dio a su Hijo para el perdón de los pecados humanos. Ésta es la figura más totalizadora y a la vez la más difícil de encontrar en la iglesia. Dios no se ve y a la vez se ve en todo, se manifiesta a través de muchas cosas y personas.

En este punto es posible hacer un puente con lo que Eliade (1991) denomina el “*deus otiosus*”. Es claro que Eliade habla de las culturas primitivas. Sin embargo, si se lo piensa bien, las particularidades descritas por Eliade concuerdan perfectamente con la relación que las personas de la iglesia hacen con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, e incluso nos sirve como inspiración para entender la relación que las personas del mundo hacen con santos, vírgenes y demás.

Hay tres elementos que caracterizan a este ser supremo (Dios-padre) y su relación con los hombres. La primera de ellas: “Dios ha creado el mundo y el hombre; después se ha retirado al cielo” (Eliade, 1991: 105). Jesús es el modelo a seguir, es la invocación de su nombre la que esgrimen los líderes para curar enfermedades, para sacar demonios. Son sus palabras y sus acciones las que deben ser traídas hoy para ser humanizadas. Cuando se dice “en el nombre de Jesús”, las cosas se hacen imperativas: “Yo declaro sanidad, en el nombre de Jesús”. Este imperativo cobra relevancia sobre todo en el presente, aunque se puede usar en algunos casos para el pasado y para el futuro. Sin embargo, su uso más excelso y determinante es en la inmediatez, las palabras acompañadas de movimientos de manos y exacerbación del tono de voz. Es la vigencia del nombre, sea para curar o para bendecir: “En el nombre...” es el arma más contundente con que cuentan los líderes y las personas más diestras en la fe.

Este modelo y arma sería una consecuencia de la retirada de Dios-padre. Es aquí entonces donde encontramos la segunda característica: “Este alejamiento se acompaña a veces de una ruptura de comunicaciones entre cielo y tierra o de un alejamiento considerable del cielo” (Eliade, 1991: 105). Pero de esta dificultad comunicativa con el Padre también surge otro ente que facilita una intimidad mayor que la permitida incluso por el mismo Jesús: el Espíritu Santo. “El lugar de este ‘*deus otiosus*’ más o menos olvidado ha sido ocupado por diferentes divinidades, que tienen en común el estar más próximas al hombre y le ayudan o le persiguen de una manera más continuada.” Esta sería la tercera característica, o consecuencia, entre este Dios-padre y los seres humanos.

Pero aunque se hable de una necesidad del hombre de tratar con otros seres sagrados, y aunque se reconozca la intimidad de los hombres con figuras como Jesús y, más aún, con el Espíritu Santo, el asunto no resulta tan fácilmente observable. Muchas veces se lo nombra, pero en realidad pocas veces se habla del Espíritu Santo. De las tres figuras de la Trinidad, es quizá la que reúne menores posibilidades argumentativas dentro de la iglesia, aun teniendo en cuenta el carácter pentecostal de la misma. Ni qué decir de la posibilidad argumentativa en la

práctica católica, una de las falencias competitivas de que adolece el catolicismo²⁶ frente a los pentecostalismos.

Es una destreza encontrarse con el espíritu, diría un observador externo; un aprendizaje corporal que se va desarrollando día a día, podría decir la antropología. Quizá sea la combinación de un aprendizaje corporal y uno discursivo, mas lo que se observa es que el espíritu es al cuerpo. De allí que en Fe y Esperanza el elemento argumentativo más importante en lo referente al Espíritu Santo sea el cuerpo mismo. Porque como buena parte de la antropología simbólica nos sugiere, que algo se muestre en su materialidad comunica más de lo que pueden comunicar las palabras. Lo convincente que puede llegar a ser la palabra ahora cobra cuerpo: “La representación corpórea le da peso a lo incorpóreo y les otorga sustancia visible a aspectos de la existencia que en sí mismos son impalpables pero que tienen gran importancia en el ordenamiento de la vida social” (Rapaport, 2001: 212).

La doctrina, por excelencia, va a través de la prédica y de los diferentes discursos que se manejan en la iglesia. El Espíritu Santo adquiere su espacio en *la ministración*, el momento en el que los líderes invocan al espíritu para que toque a las personas. Como concluye tajantemente Rappaport: “Decir puede ser una forma de hacer en la misma medida que hacer puede ser una forma de materializar lo verbalizado” (2001: 215).

Dentro de estos espacios del espíritu se podría decir que hay ministraciones de ministraciones. Algunas se dan en los cultos, en general después de la prédica, otras en las casas cuando se reúnen en “células” a estudiar la palabra, otras en los bautizos. Sin embargo, los espacios predilectos para la ministración son los ayunos, espacios más íntimos, casi a puerta cerrada. Allí puede ir cualquier persona de la iglesia, aunque nunca asisten los nuevos por una especie de política, pues si un nuevo integrante ve de entrada el aura-atmósfera de tensión y los cuerpos que se caen, se llevará un susto o, cuando menos, una impresión poco atrayente.

Fue la misma explicación que se me dio para impedirme utilizar una cámara fotográfica o de video: “Si las personas de afuera ven esto, no lo van a entender. Pensarán que estamos locos. Y sí, de alguna manera estamos locos por el espíritu”. Estas últimas palabras del pastor se

²⁶ La competencia que la Iglesia Católica empezó a sentir por el nuevo discurso y práctica de lo pentecostal generó movimientos, para la década del 70 y el 80, como “la Renovación Católica Carismática”. Lo pentecostal no solo estaba haciendo competencia por los fieles, se estaba metiendo en las mismas entrañas del catolicismo (Bastian, 2010; Ospina, 2006).

Dicha particularidad de las influencias protestantes dentro de prácticas católicas es ejemplificada por Steil (1996) en lo concerniente a las Romerías de Bahía, en Brasil. “Estos cambios en el ritual de la misa parecen aproximar la celebración católica tanto a los cultos protestantes, donde el canto y la palabra, la espontaneidad de los participantes y la proximidad de los dirigentes son altamente valorizadas, como el lenguaje de los medios de comunicación” (Steil, 1996:124).

dicen en tono de risa y acompañadas de cierta ironía. Solo quienes van mostrando un cierto interés en los asuntos de la iglesia y en la búsqueda por la resolución de algún problema personal, que se traduciría en una iniciativa por cambiar algunos aspectos-comportamientos-ideas, son abiertamente invitados a asistir. Porque como dijo otro de los líderes después de un ayuno, “los asuntos de la Biblia no se pueden ver, al principio hay que creer y solo después se pueden entender²⁷.” Esta política no asustadiza presenta una paradoja. Si la iglesia piensa en fortalecer la fe de sus individuos, desarrolla entonces una postura proteccionista respecto a la influencia que el “mundo” ejerce sobre ellos. Lo paradójico del asunto radica en que es precisamente en el “mundo” donde la iglesia encuentra su posibilidad de expansión. El constante proselitismo se ve reflejado en la máxima “de hacer discípulos por todas las naciones” que la iglesia estipula como objetivo central, máxima que hace ruido cuando los individuos están consolidados²⁸. La paradoja se hace consciente cuando los individuos empiezan a tener sus primeros pinitos proselitistas, cuando los radicalismos o los convencimientos de su fe están a flor de piel y la gente ‘vomita’ cristianismo en todos sus encuentros sociales.

La paradoja de cerrarse al mundo y a la vez de abrirse a él se ve también reflejada en la relación con el Espíritu Santo, aunque en este caso la balanza se inclina a favor de la fe individual de los creyentes y no hacia la concreción de futuros conversos.

Una prédica dentro de un ayuno es contundente al respecto: “No ponga usted la mirada en los hombres sino en Cristo.” El predicador entra hablando de Cristo, pero como estábamos en un ayuno, no tardó en venir la aclaración del Espíritu Santo. Así sucedió minutos después. El predicador dejó a Cristo no sé muy bien en qué momento y lo reemplazó por el Espíritu Santo, “porque más poderoso es el que está en nosotros que el que está en el mundo”. La oración en tono de exclamación es contundente: es el espíritu, no Jesús, el que se espera recibir en los próximos minutos. Es el espíritu y su acción vivificante —refrescante, tranquilizadora, liberadora— la que se antepondrá a todo. Porque antes de ir a conquistar naciones y predicarle al mundo, como Jesús hizo, “lo que debe hacerse es alimentarse bien espiritualmente para poder predicar”. Así nos sitúa el predicador en el contexto del espíritu. Pero la prédica lleva consigo un mensaje implícito. Para llegar al toque del espíritu hay que estar limpio en lo físico

²⁷ En algún momento del primer trabajo de campo uno de los líderes me habló de San Anselmo, hasta el momento desconocido para mí, lo interesante de dicha referencia es que este Doctor de la iglesia católica fue utilizado en ese momento para argumentarme (digamos de manera disciplinada) que lo primero en una creencia es creer y luego entender (la frase de San Anselmo dice: “no busco entender para creer sino que creo para entender”). en ese sentido cobran relevancia las frases muchas veces repetidas por el pastor: “de pedir la mente de Cristo” para entender cualquier evento o situación importante, incluso para realizar un trabajo investigativo.

²⁸ Para entender un poco mejor las implicaciones de esta consolidación y del hacer proselitismo ver el capítulo 3.

y en las ideas: “Si el cuerpo está sucio, el espíritu no llega”. Porque el cuerpo y la mente son ensuciados por el mundo. El mensaje sería entonces que se debe llegar lo más limpio posible para que el espíritu se pose de la mejor manera. El mensaje también está diciendo que el espíritu hará una limpieza de las impurezas del mundo que contaminan a la persona. Así, primero y antes que nada debe estar la fe individual y la consolidación de esta fe, y para eso está el espíritu. Lo demás llega luego: “Cuando una persona viene al culto, al ayuno, esa persona se está preparando para predicar la palabra”.

La metáfora del alimento y de la limpieza son de una constante en lo que al espíritu se refiere. La gente se alimenta del espíritu, que a la vez le sirve de limpiador o depurador de las cosas con las que el mundo lo ensucia. Cuando se observan los cuerpos que sudan con intensidad por el toque del Espíritu Santo, tras horas de oración, de cantos, de llanto y a veces también de risa, y llega el final del ayuno, lo que se observa es una calma. Hay un ambiente de ligereza. Todos reflejan en sus rostros el beneplácito. Muchos siguen sudando después de media hora de acabado el ayuno, las palabras son más lentas y en menor cantidad. La gente está exhausta pero se ve muy bien. Ha sido una maratón espiritual. La metáfora de la limpieza se ha hecho carne de nuevo. Todos salen livianos de la iglesia, con energías renovadas que les servirán para enfrentarse de nuevo con el mundo.

El elemento sobrenatural que se observa en la relación de la gente con el espíritu puede llevar a diferentes conclusiones. Sin embargo, uno de los elementos centrales es que lo sobrenatural imprime su sello en la vida de las personas. Dicho de otra manera, lo sobrenatural dice algo de cómo deben vivir las personas. Es lo sobrenatural del espíritu el que se impone no sólo en las ministraciones sino en el día a día de los creyentes consolidados, pues si la gente no intenta alejarse de lo negativo del mundo, en su próximo encuentro con el Espíritu Santo quizá éste lo haga “caer en vergüenza” ante sí y ante los demás. Imagínese un joven creyente consumidor de alcohol pero con un tiempo considerable dentro de la iglesia, más de tres años. Imagínese que ese joven intenta dejar de beber alcohol pero no puede. El tiempo que lleva dentro de la iglesia, su constante participación en todos los eventos y rituales, lo hace merecedor de un autorreconocimiento, además de un reconocimiento público: ha de admitir que adolece de un problema. El espíritu lo ha hecho arrastrarse y llorar por sus dolencias. Está ante dos opciones, o deja la iglesia y sigue con su vida mundana de bebedor, o continúa en la iglesia y abandona el alcohol. Como él optó por la segunda opción, cada vez que se toma un trago, el espíritu lo azotará en su propia culpa por la traición que ha hecho a Dios. Su día a día como bebedor de alcohol está regido por la culpa y las promesas rotas hacia la divinidad.

Él no se puede olvidar de lo mal que se siente cada vez que el espíritu lo hace “caer en vergüenza”. Su camino en el mundo va en un ir y venir constante. El peligro se hace carne los viernes o los sábados en la noche. Debe evitar encontrarse con ciertos amigos, debe evitar ciertos espacios, debe evitar a los familiares que se entusiasman afectuosamente con el alcohol, debe evitar en su trabajo las reuniones extralaborales. En fin, su autorreconocido problema con el alcohol se convierte en un trasegar por el mundo, pero siempre huyendo. No le queda más opción, pues sufre lo que se llama un “pecado recurrente”. Es la vergüenza a la que lo somete el espíritu, es el modelo de Jesús no respetado y constantemente quebrantado lo que hace que los individuos mantengan de una u otra manera un puente entre su vida diaria, la que comparten con el mundo, y lo sobrenatural²⁹. Lo relacional y lo holístico (Semán, 2001) de esta perspectiva le cobran revancha día tras día.

2.4. Las posibilidades de entender al Espíritu Santo

Para hablar del Espíritu Santo han de comprenderse varios elementos, para no ir repitiendo lo que la antropología ha escrito sobre la creencia religiosa: “Esas personas creen, pero en realidad nada de eso sucede, es tan sólo una representación, una forma de alivio que la sociedad se da a sí misma”. Es decir, corremos el riesgo de alejarnos de los posibles significados reales que el grupo le concede al Espíritu Santo. Estamos por supuesto pensando en la importancia de un *“conocimiento local”*, en la búsqueda de relaciones significativas y no en la imposición a priori de significados o categorías significativas por parte del investigador. En este sentido los antropólogos somos:

seres intersticiales; desplazándonos por el filo o los bordes de la cosmovisión, la nacionalidad, la moralidad, la economía política, la religión y el lenguaje. (...) La alteridad, nuestra categoría existencial central, hace de nosotros ‘viajeros liminales’ (Reidhead) más allá de las estructuras del sentido común. Como los chamanes, algunas veces actuamos como mediadores epistemológicos (Schmidt), conectando diferentes dominios a la realidad, que pueden contradecirse unos a otros (Wright, 2008: 250).

La cita del profesor Wright resume en buena medida parte del problema. Caminamos con un pie acá y otro allá, lo que nos brinda mayor capacidad de comprensión (Wright, 1998, 2008;

²⁹ El ejemplo de Esther Hermitte (2004), aunque se refiere a un contexto totalmente diferente, nos ilustra cómo se desarrolla este puente dentro de una comunidad indígena. Las explicaciones sobrenaturales de la vida cotidiana se intensifica en los momentos mayores de tensión con la sociedad dominante. Así, el poder es transferido desde las fuerzas sobrenaturales a la sociedad humana.

Bourdieu, 2000). En esta medida, mi pie de este lado del río me da una única posibilidad de entender la relación de la gente con el Espíritu Santo.

Debo hacer una aclaración de corte ontológico y, en parte, epistemológico: a diferencia de la primera investigación, en mi licenciatura, puedo ahora concederle a la creencia de la iglesia Fe y Esperanza *un espacio de existencia real*. En la primera investigación yo era un ateo jugando a interpretar las relaciones de una serie de personas para con dios. Todo en general, para esa primera temporada, quedó en un ‘ellos creen que..., pero en realidad...’

Mi creencia-práctica en el yagé —ahora mi pie está de este lado del río— y la creencia de los cristianos es diferente, pues hay toda una separación histórica que las delinea radicalmente, algo que se podría resumir en el conflicto entre las creencias politeístas y animistas y las monoteístas. Lo importante de mi creencia, para el caso de esta investigación, ha sido el poder concebir la opción significativa de que puede existir la creencia en algo externo al individuo, algo que va más allá de una representación de la sociedad misma (Durkheim, 1982).

Es curioso, pero la parte de la cita del profesor Wright que menos me gusta es la que insiste en que los antropólogos somos como los chamanes. Entiendo la metáfora. Sin embargo, como mi práctica-creencia es el yagé, la cual implica la aceptación de que un individuo puede estar en varios lugares a la vez, subir y bajar a diferentes dimensiones e incluso meterse en la cabeza de las personas, es decir, convertirse en un chamán, la cita me convence en la idea de que los antropólogos, aunque podamos poner un pie en las dos orillas del río, siempre lo haremos mejor situándonos en una sola orilla. De allí que si afirmo que puedo concebir la idea de unas personas sintiendo y conviviendo con el Espíritu Santo, como ellas lo atestiguan, solo lo puedo hacer porque de antemano creo-practico el yagé. Si fuéramos como chamanes, entonces tendríamos la capacidad de entender y vivir, especialmente en mi caso, tanto al yagé como al Espíritu Santo, cosa que en realidad no sucede.

Pero el asunto hasta ahora tiene un corte más ontológico que epistemológico. Lo epistemológico como tal, viene dado en la medida de la confrontación de lo que conocemos. Aquí las palabras del profesor Wright vuelven a cobrar sentido: “Nosotros como occidentales ‘marginales’ —el autor hace referencia a unos antropólogos de ciudad— estamos débilmente equipados para evaluar mundos sociales no tan desencantados oficialmente como el nuestro, donde la ‘caja’ de los dioses está aún abierta al mundo” (Wright, 2008: 239). Lo de la “caja de los dioses” está a medio centímetro de caer en la superstición o en la esquina de la teología, mas no comentarlo sería engañarnos a nosotros mismos. Creo que esa también es la intención

de Wright. El asunto es que debemos de entrada manifestar nuestra incapacidad para entender los linderos de la creencia o para delimitar la forma de entenderlos.

Si afirmo por ejemplo que el yagé es una forma de conocimiento médico diferente a la occidental, de una vez me estoy enfrentando a la obligación de comprobarlo. Pero no puedo hacerlo dentro de las construcciones de la ciencia médica-occidental, pues mis argumentos quedarían por fuera de la rigurosidad a la que la medicina occidental nos tiene acostumbrados. Es interesante ver cómo en la medicina existe la categoría de “enfermedades culturales”. Hay enfermedades que los pacientes “creen padecer” y que hacen referencia a específicos contextos culturales, muy parecido a cuando decimos ‘estos individuos creen que...pero en realidad...’.

Y estamos a medio centímetro de la superstición, pero también en la confrontación real de lo que somos capaces de conocer. No se trata de llegar al radicalismo de pretender hablar del significado “autóctono y real” de los grupos, quizá a la manera de un Castaneda. No se trata de alejarnos de las categorías antropológicas y hablar desde el “significado” de los grupos. De lo que se trata es de caracterizar nuestras limitaciones, delimitarlas y encauzarlas, para sacar de ellas las mejores conjeturas y cuestionamientos, todo en aras de la investigación. Esta sería la mejor manera de objetivarme, a la manera de Bourdieu (2000).

Hoy soy diferente respecto a mi creencia de lo que era en la primera investigación. Hoy “creo” en algo numinoso que “fundó mi mundo” de una manera radical. Este detalle me hace pensar que si los creyentes se caen hacia atrás, es porque puede haber algo “externo” a ellos que en realidad los hizo caer. Tampoco soy tan ingenuo como para pensar que el ritual y todas sus implicaciones, esas en las que se ha gastado tanta tinta en antropología, no tuvieron que ver en la caída-toque del Espíritu Santo. Lo que pienso es que si el Espíritu Santo es algo similar al yagé, esa vocecita que se mete en la cabeza de las personas, entonces se hace más comprensible la dificultad con la que tropiezan las personas al definir al Espíritu Santo. Si alguien me preguntara por esa voz-yagé, yo me vería en aprietos para explicar lo que es “sentir el yagé”. Pero eso no niega lo contundente y radical que puede llegar a ser dicha experiencia³⁰. Ya Turner (1980) nos hablaba sobre las limitaciones del estudio simbólico-antropológico. De alguna manera sólo llegamos a describir los elementos que giran en torno al ritual, pero sobre las sensaciones, las afectaciones psicológicas implícitas en una creencia religiosa, aún estamos a medio camino de entenderlas.

³⁰ Tengo que volver a insistir en que no estoy diciendo que las sensaciones sean las mismas. Lo que me importa es remarcar que el yagé es mucho más de lo que puede evidenciar mi cuerpo y alguna entrevista que pueda conceder en el caso de que mi práctica-creencia estuviera siendo estudiada por algún antropólogo.

2.4.1. La verbalización del Espíritu Santo

De las varias conversaciones en las que participé y cuyo tema era el Espíritu Santo, solamente en una de ellas alcancé a entender mejor las sensaciones a las que las personas se referían. Lo curioso es que en ella yo me relajé y olvidé el objeto central del conocimiento. Dicha entrevista, que duró más de tres horas, se convirtió en una charla en la que las ideas iban y venían. En algunos momentos era yo quien más hablaba. Quizá porque la temática del Espíritu Santo tenía implícitas unas relaciones metonímicas con lo místico y lo sobrenatural, lo cierto es que empecé a contarles a mis interlocutores sobre mi experiencia con el yagé. ‘Hablé más que un perdido’, narrando las imágenes y colores, los regaños que me hacía una vocecita. Ellos, tres personas más, estaban fascinados, nunca habían oído tantas cosas del yagé, más allá de lo que algunos medios de comunicación habían descrito, “que es peligroso, que la gente se puede morir o volver loca”.

Quizá mi charla espontánea y muy subjetiva también tuviera cierta intención contestataria. En varias prédicas y reuniones de jóvenes les había escuchado que lo que hacían los indígenas con este tipo de sustancias entrañaba idolatría y animismo, y, como tal, era cosa del demonio. Mi ego, mi conciencia o parte de mi identidad se sentían entonces atacados. Que le endilgaran el sustantivo de demoniaco me parecía exagerado. Sin embargo, el trabajo de campo no es un club de debate. No niego que en más de una ocasión debí amarrarme las palabras. Pero cuando la conversación se dio de modo relajado, me entregué sin tapujos.

Mis intenciones en el trabajo de campo querían hacer un puente interpretativo de las lógicas de Fe y Esperanza, agarrar más de dicha lógica a fin de que todas ellas pareciesen coherentes. Lo relacionado con el Espíritu Santo es un asunto más del cuerpo y del ritual en el que participan dichos cuerpos, que de palabras argumentativas. Por ello, hacerme a palabras sobre las sensaciones resultaba siempre muy complicado.

A continuación transcribo parte de la charla, especialmente en los apartes en que se habla del Espíritu Santo. Nótese cómo a veces las personas retoman las ideas descritas por mí sobre el yagé, para crear un marco de entendimiento común:

D: “Cada toma suya de yagé es un viaje distinto, cada toque del Espíritu Santo para nosotros es un viaje distinto. Digamos que es como para alguien que mete heroína, es un viaje (el toque del Espíritu Santo) tan re súper áspero, tan brutal, que usted no quiere salir de ese viaje.”

Yo: “No pero con el yagé la cosa es tan dura que usted sí quiere salir. Eso hace que no deba

entenderse nunca como una droga como el basuco o la heroína”.

D: “El viaje es tan áspero (el toque del Espíritu Santo) que usted no quiere salir. Entonces cuando usted sale de ese viaje se termina vuelto miércoles, lo mismo que produce tomar o alguna droga, uno termina súper débil, me tiemblan las piernas, me da mareo, me da la pálida”.

A: “Uno quisiera quedarse durmiendo donde está”.

D: “Pero cuando usted se recupera un poco, usted dice ¡uf, que viaje tan del carajo, quiero otro! Entonces ¿usted qué es lo que busca? Acercarse más a Dios para tener esos viajes más seguido”

A: “Cuando usted habla en lenguas, usted piensa que está hablando así como lo hacemos ahora, normal, pero realmente está hablando en otro idioma”.

D: “En general usted sabe lo que está hablando. Digamos, yo le estoy diciendo a usted: Padre nuestro que estás en el cielo... Yo lo estoy pensando así, pero mi boca dice otra cosa, o mejor, en otro idioma”.

A: “Mi boca está hablando la lengua de Dios, aunque a veces uno tenía conciencia de lo que estaba diciendo en realidad a veces no sabe qué es lo que pasa. Por eso a veces pasa que el que piensa pierde, y cuando usted piensa se baja de ahí”.

D: “Cuando uno está hablando en lenguas y deja fluir el espíritu, llega un momento en que, como todo ser humano, quiere razonar. Si razona de lo que está pasando ya, hasta ahí llegó el viaje, paila.”

Yo: “Con el yagé, mientras usted intente razonar ¡pum!, más duro es el yagé. La razón no se puede imponer en el yagé. Es un pulso que uno siempre pierde, pero también se debe ser sensato, tomar fuerza. Es difícil de explicar, lo digo pero no es fácil de hacer”.

A: “El Espíritu Santo es tan delicadito que en cualquier momento se va. Él mora en el cuerpo y por eso si no se cuida el cuerpo, el espíritu se irá.

D: “Si usted permite que el Espíritu Santo obre en usted, él lo va a hacer”.

A: “Una cosa es decir que el espíritu mora en nosotros, desde la oración de fe que se hace sinceramente, y otra que él nos toque. El toque tiene que ver con el momento máximo en que uno lo deja actuar, es el mayor nivel. El toque lo va a sanar o lo va a liberar, o le va a dar el don de lenguas”.

D: “Después de que usted lo deje fluir (al Espíritu Santo), ‘Él en un toque puede hacer con usted cualquier cosa. Si usted no lo razona, si no piensa en cosas feas, el toque llegará más fácilmente”. (Popayán. Agosto de 2015)

Fue esta charla el momento en el que más he comprendido los argumentos verbales referidos al Espíritu Santo. Quizá antes no lo había hecho por no haber estado con las personas precisas o porque simplemente me faltaban elementos generales. Como lo veo hoy, la forma en la que se desarrolló la conversación tiene que ver con las posibilidades de sentir que se hace un mejor trabajo de campo.

Existen a mi juicio dos elementos que influyen en una charla dentro del trabajo de campo. Por un lado, la forma de la conversación. Quizá el problema no era que yo hubiera dado con las personas más expresivas y conocedoras del Espíritu Santo, sino que ellas no entendían la calidad de los argumentos que yo quería oír. Mi extensión verbal, sincera y bastante cargada

de emotividad, hacia el tema del yagé alineó las formas de argumentación que yo esperaba de ellos. La charla no es que se haya dado como un ‘bueno, ahora que yo les conté, les toca contar a ustedes lo que sucede con el espíritu’. Mas lo cierto es que la forma de narrar tan subjetiva y desprevenida sí influyó implícitamente en los argumentos esperados por mí.

El segundo elemento, íntimamente relacionado con el primero, es que una forma de adquirir conocimiento cultural es darlo. En términos de la confianza, nada resulta más recomendable, al menos en el contexto de una conversación, que dar algo de uno. La charla se hace equidistante y no una mera acción participante acompañada de una sonrisa formal, ‘una cara de pastel’. En realidad, dar conocimiento cultural es moverse en las lógicas del don de Mauss: dar, recibir y devolver. No digo que un trabajo de campo deba tener por principio que las personas estudiadas deban conocer de uno tanto como uno lo hace de ellos, pero si los temas parecen entrabarse, quizá la recomendación de darse sea útil. Yo sí sentí que a mí me ayudó a entender.

El concepto de “Coopresencia” de Fabian (2005) parece recoger los dos elementos que intervinieron en la conversación hecha en el marco del trabajo de campo: dicha Coopresencia implica el reconocimiento de la coexistencia entre investigadores e investigados (Fabian, 2005: 30). Las condiciones epistemológicas de mi trabajo de campo me estaban sugiriendo que debía compartir mis sensaciones con respecto al yagé como mecanismo de impregnar mi subjetividad a la charla. Sin ello, nunca iría a conseguir una argumentación verbal más clara. Me dejé llevar por la conversación y mis comentarios sobre el yagé sirvieron de puente entre las sensaciones de la espiritualidad yagecera y la cristiana. Compartir, no una misma espiritualidad pero sí el reconocimiento de unas sensaciones espirituales provenientes de contextos distintos hace posible que nos podamos mover mejor en esos intersticios a los que se refiere Wright (2008: 250), tratando de codificar diferentes niveles y desplazándonos por los bordes de la cosmovisión, la nacionalidad, la religión y el lenguaje.

2.5. Qué hay detrás de esta confrontación con el mundo

“El cielo y el infierno están aquí, detrás de cada pared, de cada

*ventana. Es un mundo tras el mundo, y nosotros estamos en medio.
Ángeles y demonios no pueden entrar en nuestra dimensión (...).
Son los suministradores de influencia, solo pueden susurrarnos al oído.
Pero una única palabra suya puede armarte de valor o convertir
tu placer favorito en la peor de tus pesadillas.
Tanto los esbirros del demonio como los de naturaleza
angelical viven entre nosotros (...)*
Película Constantine³¹

“Una cosa es lo que se muestra y otra, la realidad. Existe un combate entre el bien y el mal, un combate que la mayoría de personas no entiende pero que en realidad está detrás de la vida de todos”: así lo explica de una manera concreta Diego, un líder de jóvenes. La forma más obvia de ver este combate se presenta en las liberaciones que se les hacen a la misma gente de la iglesia o a familiares o conocidos.

En un día especial, alguien de la misma iglesia, un músico, está en un culto unido, un culto grande que se hace con la presencia de varias iglesias de sana doctrina. “Alguien puede saberse la Biblia al derecho y al revés; los pastores le imponen manos, el músico habla en lenguas, pero no eran lenguas espirituales, se retorció como una culebra y hacia mucho ruido, estaba como poseído” (Diego, noviembre 2014).

La frase hace referencia a una liberación, un choque entre el Espíritu Santo y el enemigo que mantiene atravesada la vida de la persona. El choque entre lo que es de Dios y lo que es del demonio se evidencia con una liberación: “Se siente mucho peso, se lucha, pero uno no se puede mover. Después, uno se siente como en paz” (Descripción de Carlos, tras recibir una liberación). Esta es la manera más obvia y sencilla de observar este combate entre el bien y el mal, entre Dios y el demonio. No se puede decir que una iglesia como Fe y Esperanza se la pase de liberación en liberación, viendo a sus integrantes arrastrarse y hablar en lenguas o ruidos extraños. Esa imagen sería una visión muy apocalíptica. No. Las liberaciones son excepcionales y se dan como una especie de Top 10 de la manifestación del combate. La vida cotidiana no escapa a dicha interpretación de un combate pero de una manera sutil y si se quiere acumulativa.

Como se observa a lo largo de este texto, son las acciones cotidianas, la vida diaria, las relaciones vecinales, las relaciones familiares, la vida laboral, la música que se escucha, los sitios de fiesta, las discotecas, los bares, la televisión, el cine, la literatura, los amigos de esquina, los medios de comunicación, las sustancias como el trago o las drogas, el cigarrillo, el contexto donde se mueve el cristiano, todos cargados de dicho combate. El combate se hace

³¹ Película de 2005. Thriller de acción dirigido por Francis Lawrence.

pertinente en la vida de las personas porque cada uno de esos contextos se ve como consecuencia de las desgracias o problemas individuales, en buena parte relacionados con el pecado: “Si una persona peca, el diablo tiene derecho legal sobre ella” (Pastor Gabriel).

En la vida cotidiana, no se observa literalmente el combate entre el bien y el mal, entre Dios y el demonio. Lo estrictamente observable, el compendio recogido a lo largo de ambos trabajos de campo, muestra que las personas entienden pero no viven el combate como tal. Lo que se vive a diario no pasa de ser la consecuencia de dicho combate, llámese enfermedad, problema económico, desempleo, inestabilidad laboral, conflictos familiares o de pareja, problemas de adicciones, etc. Son lo que pueden ver y vivir las personas. Así, dichas consecuencias se enmarcan en el sistema mundano, una forma interpretativa que pretende servir de guía a todos los integrantes de la iglesia.

La iglesia persigue el cambio de ideas y hábitos estructuralmente arraigados. Sin embargo, este objetivo no tendría mucho peso si solo se hablara de las consecuencias de no estar con Dios. Es allí donde el contravalor de lo mundano cobra relevancia. Aquí no hay lugar para los intermedios: o se está con Dios o se está con el mundo y, por ende, con el demonio.

El demonio no se puede ver en todos los lugares. Lo que sí aparece de él son sus representaciones, aliados que a su vez se valen de lo común y cotidiano. Por ello, la doctrina de la iglesia reconoce como una de las representaciones comunes del demonio la mentira, la falsedad. La no representación objetiva del demonio es lo que permite que él mantenga ante los humanos una política no asustadiza. Solo se ven las representaciones que él coloca para seducir. Para tal seducción se requiere la no literalidad de las representaciones infernales de fuego o los estereotipos de cuernos y patas de cabro. El demonio aprovecha la risa desmedida por la euforia de una droga, el placer que provocan el alcohol o el sexo, en fin, todo lo que toma la forma del deseo humano.

Las impresiones de Muchembled (2004) sobre el demonio se hacen vigentes en esta medida. El autor nos narra, en su *historia del diablo* que este personaje no es importante porque exista o no, porque creamos en él o no, sino porque representa todo lo que está detrás de las ideas y acciones que afectan las vidas de las personas. Sin embargo, el mismo Muchembled es claro en aclarar que hay dos vertientes en la idea del demonio, la norteamericana y francesa, que entienden la seducción de forma diferente. La influencia del demonio siempre es perjudicial para el hombre en el caso norteamericano, mientras que la del francés guarda elementos positivos asociados con la creatividad y el arte. Para el caso de Fe y Esperanza, la seducción del demonio es siempre negativa, pues representa la influencia histórica de Norteamérica en la

evangelización latinoamericana. Y aunque hubo casos específicos del despertar pentecostal, como el sucedido en Chile, dichos casos no están relacionados con la historia y desarrollo del pentecostalismo colombiano, sino que obedecen a un amplio movimiento que tiene su fuente en los Estados Unidos, especialmente al despertar dado en 1901 originado en Kansas y en Los Ángeles en 1906. Como lo aclara Ravagli (2010: 31), “casi toda la línea principal de las denominaciones pentecostales hoy vigentes remonta sus raíces históricas al renacimiento religioso experimentado en este lugar y, por ello, es considerado como el epicentro principal en el desarrollo del pentecostalismo en siglo XX”³².

A veces los líderes explican esa realidad atrás de la vida, en la cual se libra un combate entre lo demoníaco y lo divino, valiéndose de la argumentación que presenta la película “matrix”. El parangón con la película sirve como medio proselitista hacia los nuevos para aclarar que detrás del mundo hay realidades ocultas que son las que rigen la vida de las personas. Como se observa, el mundo, aunque sirve de eje interpretativo, no manifiesta las “verdaderas formas del combate”. Es la necesidad de vivir en esta realidad la que se constituye como fundamental en todas las personas, incluidas aquellas que más se pegan de lo sobrenatural (Geertz, 1994). Por más misticismo o ascetismo que haya en una religión, las personas casi siempre viven inmersas en esta realidad.

Como lo plantea Douglas (2007), esta idea de mundo haría parte de un sistema en confrontación, un “sistema en estado de guerra consigo mismo”, un estado de guerra que no se da como una arbitrariedad interpretativa nuestra, sino como expresión de las continuidades entre los dominios de Dios y del demonio. La dialéctica continua entre ambas fuerzas es lo que ha llevado a afirmar a autores-pastores como Hanegraff (2010) que no hay mayor invocador del demonio que las mismas iglesias pentecostales: “Así, en esta visión se niega por

³² Pablo Moreno (2004), por ejemplo, menciona cinco olas históricas del protestantismo (siguiendo la idea de autores como Bastian 1997 y Stoll 1990) en Latinoamérica y en Colombia “la primera y segunda ola –siglo XIX y principios de XX- consistieron en iglesias inmigrantes de Europa y diferentes denominaciones establecidas de las principales corrientes religiosas de los Estados Unidos. (...) La tercera ola estuvo determinada por el arribo de iglesias de carácter fundamentalista aproximadamente desde mediados del siglo XX, que hicieron un fuerte uso de los medios masivos de comunicación a través de los tele evangelistas. Finalmente, la cuarta y más exitosa ola, de principios y mediados del siglo XX, remite al pentecostalismo.” (Ravagli, 2010: 34). Estas cinco olas podrían ser condensadas como dos momentos (macro) que reconoce Cepeda Van Houten (2007) para el caso colombiano:

“en el siglo XIX llegaron los protestantes históricos, vinculados a la campaña libertadora y posteriormente al partido liberal. El segundo momento, lo tendremos en el siglo XX con la llegada de los evangélicos, pentecostales, carismáticos y neopentecostales; cuyas prácticas ya no estaban centradas en la lectura de la biblia y en una formación más racional. Ahora, el avivamiento espiritual inspirado en el Espíritu Santo, la expulsión de demonios, la sanación, la glosolalia y las experiencias extáticas, serán sus principales dinamizadores.” (Cepeda Van Houten, 2007: 84)

un lado la acción de otros seres espirituales como la responsabilidad humana y consecuentemente los orígenes históricos del mal y del bien” (Mariz. En: Oro, 1997: 13).

Pero lo implícito en el interesante título de Douglas es que lo errado, lo malo, lo contaminado, o todo aquello que pueda ser ambiguo en las “correctas interpretaciones doctrinales” en realidad hacen parte del mismo sistema. “No hay nada terrible o irracional en el hecho de evitar la suciedad: es un movimiento creador, un intento de relacionar la forma con la función, de crear una unidad de experiencia” (Douglas, 2007: 21).

En la postura de Douglas, la disparidad nunca parece estar alejada de los cánones culturales de un determinado grupo. Por el contrario, siempre lo que parece dispar se relaciona con el todo para cobrar sentido. En el fondo, el mundo puede entenderse como el eje dispar sobre el cual se organizan muchos otros significados, un tabú, estructural, si se quiere, que tiene como función aquella premisa fundamental que remarcaría Radcliffe-Brown: todo tabú resguarda el consenso de los grupos sobre cómo se debe organizar el mundo, reduciendo el desorden intelectual y social. En segundo lugar, como la ambigüedad o lo dispar se vuelve amenazador, el tabú lo que hace es confrontarlo para establecer las categorías de lo sagrado (Douglas, 2007; Radcliffe-Brown, 1974).

Según la explicación de Radcliffe-Brown, cuando se viola una prohibición ritual, cambia el estatus ritual de la persona, lo que implica que una desgracia recaerá sobre ella (1974: 155). Si el mundo en Fe y Esperanza es algo que se evita como un gran tabú porque implica una trasgresión del orden de Dios y perjudica al ser humano, podría entonces considerarse como una serie de elementos peligrosos cuyos escenarios y prácticas acechan a las personas de Fe y Esperanza. “Cualquier cosa –persona, cosa material, lugar, palabra o nombre, ocasión o suceso, un día de la semana o un periodo del año– que sea objeto de evitación ritual o tabú, puede decirse que tiene *valor ritual*” (Radcliffe-Brown, 1974: 159).

Quién más merecedor para adjudicarle un poder místico y sagrado —sagrado en el sentido más clásico, que asocia lo sagrado a poderes místicos— que el mismo demonio y sus extensiones territoriales, todas con un valor ritual negativo por estar apadrinadas por él. Él es el gran otro reto, por representar a ese gran tabú llamado mundo, relacionado con los demás tabúes y prohibiciones. Es en la separación radical, y a la vez dialéctica, donde la “purificación, la demarcación y el castigo de las trasgresiones tienen por principal función la de imponer un sistema a la experiencia, desordenada por naturaleza. Sólo exagerando la diferencia entre adentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra (...) se crea la apariencia de un orden” (Douglas, 2007: 22).

La cita aclara nuestras propias interpretaciones: “En este sentido no temo la acusación de haber dado una imagen excesivamente rígida de la estructura social” (Douglas, 2007: 22). Douglas no hace referencia a culturas cerradas ni imposibilitadas de cambio, pero creemos que el eje Dios-mundo también debe ser rígido, como corresponde a la imagen central que pretende ser. Como eje interpretativo debe ser cerrado. En cambio, como relación constante con diferentes personas, ideas y acciones, es abierto y totalmente dinámico.

Así, el mundo sirve como delimitación radical que exagera los límites y la relación de los contrarios (Dios-demonio), constituyéndose un sistema de interpretación tanto místico como social.

Esta interrelación entre lo místico y lo social, para el caso suramericano, ha acentuado la tensión entre el mundo de lo demoniaco y la iglesia pentecostal a partir del concepto de “guerra espiritual” (Frigerio, 1995; Machado de Almeida, 1996; Mariz, 1995 y 1999; Oro, 1997; Semán y Moreira, 1998; Winarczyk, 1995). Vale la pena hacer un pequeño seguimiento a dicha perspectiva para ubicar las particularidades de Fe y Esperanza.

Estos estudios se han centrado especialmente en las creencias pentecostales y neopentecostales y en la confrontación con las creencias afrobrasileñas, en una especie de demonización de ida y vuelta entre afrobrasileros y neopentecostales, legitimadora para cada creencia y de sustancial importancia para los neopentecostales y pentecostales.

La guerra espiritual plantea una percepción metafísica de los acontecimientos sociales, económicos y naturales. La intuición de los hechos queda mediatizada por el relato de la caída y el combate contra el mal. (...) Sobre una lectura específica del relato bíblico se instala todo un sistema simbólico de comprensión del mundo, el hombre y la sociedad. (Winarczyk, 1995: 155 y ss).

Una de las hipótesis que arroja Winarczyk (1995) para explicar el fenómeno es que habría una lógica paralela en cuyo marco, la actuación de los espíritus se ve reflejada en los hechos del mundo. En este sentido, lo numinoso sería causa de las realidades humanas (Bidegaín, 2010; Hermitte, 2004; Winarczyk, 1995). Los análisis de Oro (1997) muestran que los estudios adelantados en Brasil sobre la guerra espiritual ponen de manifiesto dos principios generales. Dichos principios, afirma el autor, son compartidos con mayor o menor énfasis por todas las iglesias pentecostales y neopentecostales. El primero de ellos se puede entender como parte fundamental de las descripciones de todo este escrito: los demonios y las huestes y potestades (de que se vale el mismo demonio) son los causantes de los males y problemas de todo orden que afectan a las personas. Así, dichos elementos perturbadores tienen como objetivo distraer a las personas de los designios y caminos de Dios.

El segundo principio habla de cómo la Iglesia Universal, de Brasil, sostiene que los principales canales por donde actúan los demonios son el Umbanda, el Candomblé y el espiritismo (Oro, 1997: 13-14). Cabe aclarar, para el caso de Fe y Esperanza, que este tipo de creencias no están relacionadas con las prácticas y tradiciones de los integrantes. Sin embargo, lo estrictamente observable en términos de canales espirituales por donde circula el demonio es la brujería, sea en sus acepciones estereotipadas indígenas o africanas, y el catolicismo, por su vinculación con la idolatría y el seguimiento de imágenes. En Fe y Esperanza no hay un vínculo general con la brujería. Algunas personas mayores sí manifiestan haber asistido alguna vez a donde un brujo, pero este no es el eje de mayor interpretación que sirve como contravalor de lo demoníaco.

En este sentido Semán y Moreira (1997) estudian, para el caso argentino, cómo se interiorizan las creencias africanas venidas de Brasil, un enemigo reconocido de la guerra espiritual planteada por la Iglesia Universal. Lo que dichos autores encuentran es que los pastores combinan el exorcismo con nociones más próximas a la psicología de los argentinos.

Así, la utilización de la perspectiva de los marcos interpretativos se hace sustancial, pues los fieles asumen el demonio como causa de malestares que antes se explicaban de otra manera, y, por otro lado, la iglesia modifica el repertorio de las situaciones demonizables, así como la manera de realizar dicha operación. Los fieles, en última instancia, asimilan el nuevo discurso de la iglesia articulando el imaginario anterior con el nuevo. Desde allí desdibujan o rehacen la peligrosidad de lo diabólico. En este sentido, el diablo “se vuelve un término disponible para describir y estructurar la experiencia religiosa” (Semán y Moreira, 1997: 106).

Una de las conclusiones de los autores es que la Iglesia Universal se adapta para poder ganar terreno. Así, al ganar reconocimiento estimula toma de posiciones específicas en las personas, aunque no correspondan del todo a lo esperado por los líderes. “No sólo las iglesias y sus líderes transforman de diversos modos sus marcos interpretativos sino que también lo hacen los fieles.” (Semán y Moreira, 1997: 108), con lo que se obtienen representaciones que alteran desplazamientos discursivos. Los marcos interpretativos operan en la relación dialéctica que liga fieles y clientes.

Así, todo depende del contexto y del abanico de valores asociado a dicho contexto. Por ejemplo, el texto de Lozano (2009) es quizá el logro teórico más cercano a la “guerra espiritual” en Colombia³³. El argumento de Lozano se ciñe a la premisa de los autores

³³ El análisis de Lozano se centra en el conflicto armado de los paramilitares de la Costa Atlántica (en el departamento de Córdoba) y en cómo estos se valen de la herencia mágica de los indígenas zenúes y de las creencias en milagros y liberaciones, para reinterpretar su papel en la guerra armada. Los participantes que se

brasileros (Machado de Almeida, 1996; Mariz, 1995 y 1999; Oro, 1997), sólo que Lozano habla de indígenas versus evangélicos y los autores brasileros, de afrobrasileros versus neopentecostales. El texto de Lozano viene a ser el más cercano, para el caso colombiano, al problema del mundo como escenario de lo demoníaco, pues lleva dentro de sí la necesidad interpretativa de un conflicto entre el bien y el mal que le da sustento a los individuos para adherir a la creencia evangélica: “Los demonios toman sus antiguas formas indígenas y negras para empuñar sus armas contra los guerreros de Dios” (Lozano, 2009: 79).

Este elemento identitario está íntimamente ligado a la narración de los testimonios³⁴, a que sea necesario realizar una relectura constante de los vínculos sociales presentes y pasados, incluyendo por supuesto los vínculos religiosos precristianos (Birman. En: Oro, 1997: 21). En este sentido, las ideas de Wynarczick (1995) y de los demás autores que hablan de la guerra espiritual coinciden en que ni los neopentecostales ni los pentecostales se inventan los enemigos que se encuentran en el mundo. Simplemente, hacen una nueva lectura de ellos pero enmarcada más claramente en la dinámica del combate entre el bien y el mal:

La guerra espiritual no va en oposición a la lógica de las creencias populares ni en contra de la etiología espiritual de las enfermedades inherente a una parte del saber y la psicología populares. No produce un cambio en el sistema de pensamiento, en este punto, sino una persistencia de patrones culturales re significados en un discurso cristiano. (Wynarczick, 1995: 164).

Así, Bidegaín (2010), para el caso del pentecostalismo colombiano, nos explica cómo las creencias más antiguas se suelen sobreponer a las nuevas creencias. Lo que Bidegaín nos expone es cómo las antiguas y las nuevas creencias se hallan íntimamente ligadas. Las antiguas se acomodan y reacomodan a partir de las nuevas, y las nuevas retoman ideas preexistentes en la tradición, “más que crear tradiciones y formas del todo nuevas” (Bidegaín, 2010: 9). Este sería el caso de los neopentecostales y pentecostales.

Para esta autora, dicha característica explica por qué los intentos de reforma de las nuevas creencias suelen hacerse insostenibles, pues necesita de un reconocimiento por parte de los creyentes. En este marco, la idea de mundo, representando una nueva creencia, puede ser un filtro de antiguas vivencias y tradiciones. En el fondo la exigencia es bastante grande por parte de las iglesias protestantes y pentecostales, porque “tienden a rechazar muchos de los componentes de la religiosidad ancestral (...), que descalifican como ‘meras tradiciones humanas’” (Bidegaín, 2010: 11).

sitúan en dichas maneras y prácticas evangélicas hacen una relectura de las creencias indígenas locales, asociadas a la magia y la brujería, entendiéndolas como religiones rivales que encarnan poderes demoníacos.

³⁴ Ver capítulo 3 sobre el testimonio.

Steil (1997: 55), reconoce así, que “la comunidad católica es vista como algo ‘natural’, que está dado de antemano o inscrito en la cultura”. Lo que implica que hay elementos sociales cimentados por la religión católica que están produciendo consensos entre ambas visiones de mundo, compartidos tanto por creyentes católicos como por otros ciudadanos.

Así, se hace entendible que en este filtro por ejemplo, la iglesia Fe y Esperanza no reflexione sobre las formas culinarias de la región (el comer sancocho, empanadas de pipián o en la venta de las mismas para recoger fondos para diferentes actividades), ni en los vínculos que dicha práctica alimenticia guarda con elementos sociales, políticos, económicos o religiosos. También se hace entendible que este filtro interpretativo propuesto por la iglesia construya un puente, o *marco interpretativo*, entre las celebraciones de días especiales como el Día de la Madre, de los Niños, del Amor y la Amistad, o sobre los mismos géneros musicales, donde se mantienen aspectos similares de dichas ideas pero se cambian el contenido, un contenido que asocia todos esos días y sonidos a la idea de Dios.

Algunos autores son aún más radicales respecto de la base católica que se incorpora en los pentecostalismos. Para el caso colombiano y latinoamericano, los pentecostalismos habrían desarrollado una visión encantada del mundo relacionada con la religiosidad católica popular: “El pentecostalismo, en lugar de constituir una rama del protestantismo, constituye más bien un tipo especial de catolicismo de sustitución” (Chaunu. En: Beltran, 2007). Sin embargo, tomar esta última postura como cierta para el caso de Fe y Esperanza parece arriesgado y limitante, pues niega tanto la influencia mutua e histórica que los pentecostales han tenido con los protestantismos como también los discursos mesurados y mediadores de líderes como Ángela o Marcel, quienes se interesan en que el compromiso con Dios es individual, como fundamental es el cambio de vida, y que el Espíritu Santo, así sea un aliado presente, no puede convertirse ni en un espectáculo ni un cliché diario del desborde emocional.

Con ambos casos no pretendemos negar de tajo la influencia de corte protestante que han recibido estos líderes, y tampoco desconocer que el puente interpretativo se hace bajo el entendimiento de dinámicas propias de una religiosidad popular católica. Hay ideas y significados de un lado y del otro que convierten las imágenes de Fe y Esperanza en una forma particularizada, en un filtro especial para entender las relaciones que se plantean hacia adentro y fuera de la iglesia, es decir, una particularidad que demoniza o no, invocando ideas pentecostales o ideas protestantes. Como diría Geertz, el uso de los conceptos nos puede servir en la medida en que correspondan a las realidades encontradas de los grupos sociales.

Si los conceptos no se corresponden con dichas dinámicas sociales, entonces, por más estructurados que sean, tales conceptos resultan inapropiados.

El marco de referencia de dicha guerra espiritual, aunque apenas se empieza a delinear cuando las personas entran a la iglesia, solo es comprensible a cabalidad cuando la gente está en proceso de consolidación³⁵. Sin embargo, la puesta en práctica de dicha guerra depende de la influencia social a la que pertenecen las personas al llegar a Fe y Esperanza. Cuando las personas que llegan son mayores y de estratos sociales inferiores, los discursos en prédicas, ayunos y reuniones en casas están más familiarizados con temas como las apuestas, la visita a brujos o adivinadores, el abandono del hogar por parte del esposo, los abusos físicos en las relaciones de pareja y el alcoholismo. Mientras que cuando las personas son más jóvenes, los temas con los que están más cercanos son rupturas del noviazgo, consumo de diferentes sustancias, problemas con los padres e incertidumbre profesional. Lo que las personas tienen que ir haciendo es incorporar todas estas temáticas–problemas dentro del esquema general de lo que “causa daño” y luego, paulatinamente, ir enmarcando cada problema en el sistema mundo.

La significación y su capacidad de funcionar en red o de construir relaciones metonímicas³⁶ hace que al cabo de un tiempo los diferentes creyentes lleguen a ubicar cualquier cosa en lo que es de Dios y lo que no es. En esta guerra lo que es bueno pertenece a Dios. Lo que es malo, al demonio, quien maneja su influencia especialmente a través del mundo.

Mas este esquema de contrarios, absolutamente radical, no se queda en la necesidad de comprender lo que sucede con lo espiritual y en cómo éste se manifiesta en los problemas específicos de cada persona. El esquema queda totalmente consolidado cuando la persona toma partido en dicha guerra con sus diferentes acciones.

Dejar de ayunar o de orar es poner la balanza a favor del mundo, pues mientras se deja de orar el mundo sigue proponiendo cosas y el demonio acechando con los “pecados recurrentes”, a los que son propensos los diferentes individuos. Encontrarse con amigos de la universidad e incluso acompañarlos a beber no es problema mientras la persona lo haga consciente de lo que sucede, del sitio en el que está y hasta dónde puede o no participar. En tal caso es un cristiano

³⁵ Para entender lo que implica que alguien se haga consolidado ver los diferentes elementos que componen el capítulo 3.

³⁶ “La metonimia existe cuando <una parte representa un todo>; el indicador que funciona como un signo es contiguo a lo significado y forma parte de ello (...) la metáfora depende de una semejanza afirmada, de una relación arbitraria (...) las relaciones de signo son contiguas y así principalmente metonímicas, mientras que las relaciones simbólicas son afirmaciones arbitrarias de semejanza y, por lo tanto principalmente metafóricas”. (Leach, 1985: 20-21).

consolidado “en el mundo”, pero no “del mundo”.

Un sitio, un bar, un vecino, un amigo, el lugar de trabajo, una clase de la universidad, una película, un estadio, un libro, un novio, son medios que proponen el mundo para acechar a las personas. Estos medios, tan aparentemente “normales” a los ojos de cualquiera que venga del mundo externo a la iglesia deben incorporarse en la red de relaciones metonímicas que componen el mundo. Un amigo de toda la vida es más difícil de incorporar en esta red que la idea de “un brujo o hechicero” o de jugar con la “tabla ouija”. Al fin y al cabo, en Colombia hay un arsenal histórico, que el catolicismo popular ha consolidado y que se ha ido incorporando en el sentido común de creyentes y no creyentes.

Cualquier cosa que tenga que ver con humo, plumas, pepitas, animales, cantos y lenguas africanas pertenece a la categoría de brujería y es más fácil de identificar con el esquema del mundo. De allí que lo que autores como Semán y Moreira (1998), Semán (2006) y Bidegáin (2010) nos proponían más arriba sobre bastante sentido. En realidad, el pentecostalismo no es que haya inventado enemigos específicos para una guerra espiritual, sino que reapropia los poderes y símbolos numinosos con los que las clases populares y su religiosidad han tenido contacto³⁷. En este sentido, los autores que hablan de guerra espiritual (Frigerio, 1995; Machado de Almeida, 1996; Mariz, 1999; Oro, 1997; Semán y Moreira, 1998; Winarczyk, 1995), reconocen en ella un arma potente no solo contra equis o ye religión, sino también contra cualquier práctica venida de cualquier lado.

Todas estas posibilidades de asociación de la idea de mundo, donde lo numinoso está estrechamente ligado a la realidad humana, convoca a que pensemos que la ritualidad de dichas personas también se ve afectada por tal fuerza numinosa. En este sentido, si queremos pensar en una teoría acorde a dicha dinámica social, lo más sensato (a nivel general) es quedarse con la definición de ritual íntimamente asociada a fuerzas místicas: “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas.” (Turner, 1980: 2).

Es claro que hay otras características importantes en torno a lo ritual de una iglesia como éstas, sin embargo el primer elemento a enfatizar teniendo en cuenta los dos elementos centrales que hemos tratado (el toque del Espíritu Santo y la Guerra espiritual), es que lo sobrenatural no se puede dejar de lado a la hora de hablar de situaciones, rituales o ideas

³⁷ Para ejemplificarlo solo basta preguntarnos cuántas personas crecieron y crecen en este país con amuletos para el mal de ojo, con la sábila en la puerta, con el espejo frente a la entrada, cuántos se pusieron calzoncillos amarillos el 31 de diciembre, cuántos miran el horóscopo, cuántos llevaron a sus niños a donde personas para que los curaran del susto, cuántas se hacen leer las cartas o las manos, etc.

importantes.

-Lo evidenciado hasta aquí deja ver características importantes de Fe y Esperanza que también se presentan en otros tipos de pentecostalismos y neopentecostalismos. El toque del Espíritu Santo y el imaginario en torno a la idea de mundo, aunque no sean particularidades inventadas por las personas de Fe y Esperanza, sí son reapropiadas y resignificadas por dichas personas. Y aunque estos elementos sean centrales, no son los únicos que se constituyen como fundamentales a la hora de pensar en la consolidación de la creencia. Son las prácticas e ideas más cotidianas las que ayudan a entender que ambos elementos se logren incorporar. Son los diferentes tipos de relaciones sociales los que permiten acercarnos al cómo y al porqué una persona se logra consolidar dentro de los parámetros de creencia y práctica de Fe y Esperanza y en las implicaciones personales y sociales que éstas implican. El acercamiento a las diferentes ideas y prácticas que debe asumir toda persona que pretenda consolidarse en su fe es lo que se tratará en el siguiente capítulo.

Capítulo III. Consolidación cristiana, ritualidad y cotidianidad.

Consolidar una creencia individual guarda muchas variables. No se trata tan solo de vivir una

hierofanía con el toque del Espíritu Santo o de ir entendiendo de manera “racional” que existe un mundo aparente que recibe influencias de poderes místicos.

De la mano de todo esto se debe ir comprendiendo una serie prácticas, ideas y relaciones que son las que van a dar cuerpo a la creencia y a la hierofanía. La escogencia de estos elementos, aunque puede considerarse arbitraria, no niega la importancia de los otros elementos sociales que a continuación pasan a analizarse. Estas diferentes ideas, prácticas y relaciones no están ordenadas consecutivamente, sino que aparecen en la vida de las personas dependiendo de la edad, el nivel de compromiso y de fe y el vínculo que tengan con la iglesia y que afecta en mayor o menor medida a los demás integrantes. Además de las descripciones que siguen, en la parte final del capítulo se presenta un acercamiento interpretativo a la relación que se da en Fe y Esperanza entre los diferentes rituales y la cotidianidad de las personas.

3.1. Id y haced discípulos: de la forma a la sustancia.

Cuando uno entra en la iglesia y se fija en los discursos gráficos fijados a las paredes, se encuentra con cronogramas de tareas y actividades, como también con fechas especiales de encuentros y conciertos. Hay dibujos de formas simples e infantiles, hechos por mujeres líderes, todas jóvenes, que hacen referencia al comportamiento de los esposos, la fe, la oración y demás. Todos varían un poco con el paso de los meses. Sin embargo, aparte del emblema que lleva el nombre de la iglesia en letras grandes, se ven cuatro carteles juntos que siempre se han mantenido en una de las paredes. Están separados entre sí cada 40 centímetros de izquierda a derecha, cada uno con una palabra: “ganar”, “consolidar”, “discipular” y “enviar. Los pliegos van en diferentes colores y en ascenso: “ganar” va más bajo que “consolidar”, “consolidar” más que “discipular” y así sucesivamente. Estaban en la anterior sede de la iglesia y hoy se mantienen en la sede propia. No hay una leyenda que acompañe los carteles. Simplemente, están allí, como testigos continuos del trasegar del día a día.

Nunca llegué a escuchar una prédica que hablara de su significado y la mayoría de los nuevos y los *cristianeitor* (mitad mundano mitad cristiano) no suele reparan mucho en ellos. Aunque hagan referencia a los pasos implícitos en el proceso de conversión, no están diseñados para aclarar cómo llegar a ella. La iglesia se plantea una conversión hacia las personas del mundo y diseña en carteles cuatro pasos generales para llevarla a cabo. Sin embargo, no hay lineamientos claros. La conversión no tiene en su desarrollo los lineamientos de dichos pasos.

Podríamos entonces preguntarnos: ¿por qué se mantienen dichos carteles si la conversión de las personas no implica su reconocimiento explícito? Dado que *id y haced discípulos* resulta sustancial para el crecimiento de todas las iglesias cristianas y que las cifras de las últimas décadas en Colombia registran un aumento significativo de los grupos pentecostales, es decir que la conversión ha sido efectiva, ¿cómo crece Fe y Esperanza? Lo más cercano a unos lineamientos conscientes sobre el proceso de conversión se encuentra en estos carteles, más el mecanismo real de conversión parece no tenerlos en cuenta.

Parte de la respuesta quizá la encontremos en el quehacer de Saulo de Tarso (Pablo). Él es uno de los personajes míticos de mayor importancia en lo referente a temas de conversión. La totalidad de las Cartas sobre las que se le reconoce autoría señala tanto las subjetividades del propio Pablo para mantenerse en su fe como una serie de recomendaciones que se deben seguir para ser un buen cristiano. Sobra reconocer que Fe y Esperanza usa los textos de Pablo cuando quiere corregir el rumbo cristiano, cuando habla de cristianos tibios o *cristianeitor* y cuando hace un parangón con conversos que antes eran ateos o radicalmente anticreyentes. Una de las claves en los escritos de Pablo es que también narran su propia experiencia de conversión, su testimonio: sus dos pasados, precristiano cómo perseguidor de los fieles y luego, como uno de los seguidores de Cristo que más aportó en la conversión de la Europa pagana. Pablo señaló las bases sobre él cómo hacer nuevos discípulos.

Como nos lo explica el estudio que Ansel Grun (2008) hace sobre la vida de Pablo, uno de los elementos centrales es que el Apóstol modulaba su mensaje dependiendo de a quien se dirigía:

Me he hecho judío con los judíos, para ganar a los judíos (...) con los que están sin ley, yo, que no estoy sin ley de Dios, pues mi ley es Cristo, vivo como si estuviera sin ley, a ver si también a estos los gano (1° Corintios 9:20). Por consiguiente Pablo se adaptó a cada situación y anunció el mensaje cada vez en el lenguaje que los oyentes entendían (Grun, 2008: 217).

Es fácil observar que los líderes no se adaptan a las diferentes personas y a veces más bien se camuflan para no ser notados. Si se lo piensa bien, lo que la iglesia hace no es una adaptación a los oyentes, sino una adaptación de las relaciones sociales y de los valores que entienden los oyentes. Los días importantes que la sociedad payanesa reconoce y celebra son replicados en la iglesia: el Día de la Madre o del Padre, el Día de los Niños y el Día del Amor y la Amistad, entre otros.

Todos reconocen el valor que comúnmente la sociedad conmemora, pero la iglesia le adiciona el tema de cómo dicho valor debe relacionarse con Dios. Si en ese día se suelen entregar flores, la iglesia también lo hace. Si se le da un pequeño juguete a los niños, la iglesia también

lo da. Si la sociedad lo reconoce un domingo, también se celebrará un domingo. Con esta readaptación de los días importantes pasa lo mismo que con la música. Los géneros musicales se toman en su forma y melodías pero las letras involucran a Dios.

Las cosas que se toman son del mundo como tal. Fe y Esperanza no interpreta que el mundo se inventó la maternidad, la paternidad, o la amistad, pero sí reconoce que el mundo ha truncado dichos valores enredando las celebraciones. En todos esos valores y hasta en la misma música reconoce también la interferencia divina. Por ejemplo, un músico del mundo es virtuoso porque Dios le pudo haber concedido esa capacidad. Es razón suficiente que le sirve a la iglesia para argumentar la adopción de cosas del mundo. La adaptación de las “formas” del mundo ha sido tan efectiva que podría considerarse uno de los mecanismos de transformar a los inconversos y a la vez de garantizar que los ya convertidos mantengan un mayor lazo con la sociedad, que es el mundo al fin y al cabo, pues de no ser así, el seguidor de Fe y Esperanza quedaría como un ermitaño que rompe todo vínculo con el exterior.

Esta adaptación de los días especiales o de la música pueden ser entendidos como *marcos interpretativos* (Carozzi, 1999; Frigerio, 1996) que organizan la experiencia tanto de los nuevos conversos como de los consolidados de Fe y Esperanza. La ordenación de las “formas” del mundo, más no del significado mundano, permite resignificar los contenidos. Como se respeta la “forma”, las personas no acusan la extrañeza social ni se sienten como extraterrestres imposibilitados de comunicarse con otros externos de la iglesia. Este *marco interpretativo*, centrado en la forma, es un complejo rompecabezas que “reorganiza, agrupa y relaciona temas, contra temas y reivindicaciones que hasta el momento se hallaban divorciados o separados en diferentes subculturas o movimientos previos” (Carozzi, 1999:21).

En términos concretos de marcos interpretativos, y siguiendo la historia de Saulo de Tarso, lo que sucede es la puesta en marcha del *marco de amplificación* (que refuerza algunos aspectos de las dos ideologías que se quieren relacionar) y del *marco de extensión* (que extiende los límites de su discurso, mostrando sus objetivos y actividades como congruentes con los valores e interés de los posibles miembros) (Carozzi, 1998, 1999; Semán y Moreira, 1998). Por ello, como Saulo de Tarso, se debe parecer judío ante los judíos. Por lo mismo, a un joven interesado en la música se le muestra que el abanico de géneros musicales va desde el metal hasta el mismo vallenato, no importa mucho que se convierta de inmediato. Lo importante es que el neófito no se sienta extrañado ante los nuevos sonidos musicales.

Steil (1996), para el caso de las romerías de Bahía, explica que esta “forma”, que él interpreta como sintaxis, es incluso más importante que el significado mismo de las palabras de un

sermón, pues es la que se integra al lenguaje social y la que permite conectar una realidad religiosa con una sintaxis política.

Los carteles en la pared quizá solo marquen una senda general sobre cómo hacer la reconversión. De esta manera “Ganar” es dar el mensaje de Jesús a todas las personas, explicando que se debe cambiar la manera de vivir según los mandatos de Jesús, una argumentación que “ponga en los corazones una pequeña semilla”. “Consolidar” es reafianzar la fe de las personas y el cambio de vida alcanzado. “Discipular” está ligado a consolidar aunque discipular implica los conocimientos bíblicos y doctrinales de la iglesia para ser aplicados en la vida cotidiana. “Enviar” es mandar a los creyentes al reclutamiento de los inconversos. El que fue “ganado” alguna vez está listo para ser enviado.

Como se observa, una senda que solo se clarifica a quienes hacen cursos, talleres y encuentros para líderes que aspiran a ser pastores, predicadores o salmistas y subir en la jerarquía. Mas estas personas no alcanzan a ser sino un puñado y, realmente, por más esforzados que sean, jamás el crecimiento depende solo de ellos.

Es la adaptación de las formas mundanas de la música y los días especiales la que sirve de puente entre los futuros conversos y los testimonios de los cristianos. Pablo lo tenía claro. Los cristianos de Fe y Esperanza, al ser ellos mismos testimonios ambulantes que se relacionan con el mundo a partir de las formas del mundo, que tanto inconversos como conversos identifican, garantizan que se mantenga la posibilidad de crecimiento de la iglesia.

Esta adaptación de la forma en pro de la sustancia nos está indicando un cambio en la manera en que se entiende la estética. En este sentido, no es gratuito que Weber identifique que “Toda religiosidad sublimada de salvación mira únicamente al sentido, no a la forma, de las cosas y acciones relevantes para la salvación” (1998: 544).

Si esto no fuera tan importante, si no hubiera una necesidad de cambiar la vida individual con repercusiones directas sobre la posibilidad de convertir a otros, si este cambio no implicara nuevos hábitos e ideas que la gente debe ir incorporando paulitamente sin el uso de un rito de paso como tal que le haga la entrada automática en la salvación, entonces sí podría pensarse en que los pentecostales no tienen nada de protestantes, como nos explica Beltrán (2007). Lo que se podría conjeturar es que quizá se deba hablar de Fe y Esperanza como una iglesia intermedia entre las características pentecostales y las características protestantes.

Hipotéticamente, creo que dichos carteles no concuerdan con la realidad de la reconversión de Fe y Esperanza, pues la mayoría de quienes dan testimonio no pasan a ser discipulados que se

convertirán en pastores, salmistas o profetas, personas consolidadas que no alcanzan a ser líderes. Como consolidados van llevando su cambio de vida hacia las personas con las que se relacionan por fuera de la iglesia. Son estos testimonios ambulantes, el voz a voz que comparten con amigos, familiares, compañeros de trabajo o de estudio lo que convence de asistir a los inconversos. Y es que el “id y haced discípulos”, un mandato, funciona como una bola de nieve que crece sin saber cómo se mueve. Como me lo explicó un joven líder en una conversación:

A veces uno es novio de alguien sin haberle dicho las palabras formales de: ‘quieres ser mi novia’, simplemente empieza a salir con ella, a frecuentarla, luego crece un sentimiento y cuando uno no se ha dado cuenta llega alguien y te pregunta 'qué hay de tu novia', y vos impulsivamente le decís 'yo no tengo novia', sin recordar que te comportás como novio.

Que la gente cambie su vida es lo que importa, pues así además sirve de puente, así sea en forma inconsciente, un puente que lleve y traiga hacia el mundo en términos prácticos. Es así como ha crecido Fe y Esperanza. El esposo de la señora Victoria lo explicó claramente en un culto la única vez que lo vi como predicador: “Cuando una persona viene al culto, al ayuno, esa persona se está preparando para predicar la palabra (...), hay que alimentarse bien espiritualmente para poder predicar. (...) yo en tu nombre, en el nombre del señor puedo sanar; nosotros podemos ser usados”.

Él quería hacer énfasis en la tarea de hacer discípulos, más nunca nombró unos pasos o una metodología. Lo que importa es el “ser usados” que Dios deposita en cada individuo y que se traduce en un testimonio ambulante. Este lleva y trae de personas e ideas con el mundo se puede traducir como uno de los elementos que generan en los grupos pentecostales tanta diversidad en las características de las iglesias. Como lo comenta Machado de Almeida, buena parte de las disidencias tienen su causa en el choque entre las personas y los líderes, lo que desemboca en algunos casos en nuevas iglesias. Según él, el crecimiento ha dependido de la evangelización, la cual depende de personas concretas y diferentes. La diversificación de las iglesias ha sido entonces un resultado del crecimiento y no su causa (1996: 22).

Y en este lleva y trae de personas que entran hay también personas que se salen. En términos calculistas, desde que el movimiento de entrada sea continuo, no importa que el movimiento de salida se mantenga.

3.2. El testimonio y el *paria solitario*.

La historia del *paria solitario*, la parábola del hombre que fundó la Misión Panamericana, a la

vez puede ser entendida como el compendio de la historia de todos los cristianos pentecostales que miran retrospectivamente su conversión. *Paria solitario* es el último libro que escribió Ignacio Guevara, fundador de la Misión Panamericana. Cuenta la historia pasada de los cristianos, lo que en Fe y Esperanza se conoce como “dar testimonio”. Dicho autoanálisis retrospectivo de fe y conversión se suele dar cuando las personas entran en un proceso de consolidación.

Hay testimonios de testimonios, unos más oscuros, otros más tristes, otros de carácter familiar, otros que hablan de adicciones. Son innumerables las características de ese pasado precristiano, y cuando uno los escucha por primera vez, se sorprende, no tanto de las historias y su calibre, sino de que las personas se atrevan a contarlas en público. Quienes dan testimonio suelen ser las personas consolidadas o en vías de estarlo. Sin embargo, casi siempre son narrados en el culto para que los escuchen personas nuevas. Allí estaría la importancia del testimonio, una historia narrada desde el presente, que habla de dos clases de pasado que chocan, el pasado precristiano y el pasado continuo después de conocer a Jesús, que se toma casi como un presente continuo.

Para Sanabria (2005), este hecho de crear diferentes tiempos a través de ejercicios diversos de la memoria se da en buena parte de la creencia milenarista tal como hoy se desarrolla:

Porque la imaginación colectiva encuentra en su estallidos social a la consciencia y a la memoria colectiva (...), ésta ofrece a la primera la revitalización de un culto y ,a la segunda la reactivación de su propia referencia; ella busca una tradición más profunda resucitando un pasado muerto u oculto para restituirle la vida y su luz; ‘el proyecto de un después valida entonces el recuerdo de un antes’. (Sanabria, 2005b: 354).

Este pasado-presente de contacto con Cristo implica un tiempo considerable que da cuenta del cambio de vida. Dicho tiempo es relativo, pueden ser meses o años, más lo cierto es que nunca es inmediato ni de un día para otro. El contacto con Jesús puede darse desde el primer día en que la gente asiste a la iglesia, puede suceder como un milagro al recién llegado³⁸. O suceder como una hierofanía el mismo primer día cuando llega el Espíritu Santo o en una canción: lo cierto es que no basta un suceso tan tremendo para que alguien esté en disposición de dar testimonio. Quien se atreve a testimoniar sus dos pasados es alguien que ha cambiado su vida. Cambió de hábitos, abandonó vicios y personas que lo influenciaban negativamente y que ahora como cristiano lo pueden volver a alejar del camino de Jesús.

³⁸ Escuché un par de veces la historia de un sicario que el mismo primer día de asistir a una iglesia cristiana se le presentó el espíritu santo y se vio obligado a convertirse al cristianismo. Este tipo de historias, más allá de ser ciertas o no, se usan para reafirmar la posibilidad de que un contacto con lo numinoso puede darse a cualquiera y en cualquier situación.

Así pues, el testimonio de Ignacio de Guevara se concentró inicialmente en el reconocimiento extremo del sufrimiento, un sufrimiento sin Jesús en una sociedad que no sigue al Cristo protestante y que describe como cruel y decadente: “Las raíces de la iglesia evangélica de Colombia se sembraron en surcos de dolores” (Guevara, 2006:14).

Desde las primeras páginas, el fundador de la iglesia expone la dureza de la vida precristiana: “Los cinco años que viví como paria solitario callejero en las calles de Bogotá fueron tan amargos como la hiel.” En estas páginas iniciales ya se puede rastrear el sentido del libro y el sentido de dar testimonio. Viene después la lectura e interpretación de los problemas y luego la solución de los mismos. Es la estructura a la cual pertenece todo testimonio. El pastor Guevara primero nos narra la dureza de la vida, luego la explica:

En las calles donde todavía transita la sociedad que piensa que está viviendo, pero está muerta y que ignora la angustia del que sufre y mucho más la del paria callejero y abandonado que quizás muchas veces es el producto de un hogar fracasado dominado por los vicios, o resultado de un divorcio porque los hogares se destruyen sin el conocimiento de Dios. (Guevara, 2006: 26).

La solución está íntimamente ligada al reconocimiento del problema: “Hoy como hombre salvado y lavado por la sangre del señor Jesús, puedo comprender lo que fue mi cautiverio mundanal y mi angustia vil en el laberinto del pecado.” (Guevara, 2006:37).

Como todo testimonio, el del pastor Guevara nos remarca que mientras más oscuro sea el pasado precristiano, más sentido tendrá la obra de Jesús en la vida de las personas. Todas las personas consolidadas reconocen implícitamente esta estructura. Su narración no es solo la prueba pragmática de que Jesús existe, sino de que se presenta contundentemente en la vida de los creyentes:

¡Búsquelo! Lo encontrará como yo encontré a Jesucristo, es la única respuesta, la única puerta, el único camino, la única salida del laberinto tenebroso del pecado, y el único que puede salvar al hombre de su ruina y del fuego del infierno, dándole una naturaleza nueva mediante el nuevo nacimiento, efectuado por el Espíritu Santo. (Guevara, 2006:37).

En esta cita se hace más comprensible la necesidad de ubicar un sistema en tensión, un sistema muy bien estructurado y no el mero reconocimiento de un enemigo. El sistema tiene unas entradas y unas salidas, unos movimientos difíciles de entender y complicados para vivir, un sistema enmarañado de dolor y de falsas explicaciones: viví “entre el recinto semioscuro de vicio y de pecado, con el alma desgarrada y mi mente entenebrecida, con el deseo diabólico de ser otro cobarde candidato, al borde del suicidio infame, en esa ciudad cautivada por espíritus malignos de muerte y de crueldad” (Guevara, 2006: 34).

Quienes están consolidados en su fe cuentan ahora su testimonio a los nuevos o indecisos. Los oídos menos conocedores del mundo escuchan todas estas historias maravillosas de cambio y fortalecimiento de vida y pueden hacer un parangón entre sus problemas y los de quien cuenta el testimonio. “Sí él pudo con esa carga, con la ayuda de Dios seguro que yo también puedo”. Aunque un líder se pueda salir de la iglesia, su testimonio no se desvirtúa. Quizá su fe sí, pero su testimonio sigue atestiguando algo fundamental en torno al mundo, un sistema continuo que siempre acecha y en el que cualquiera, por más consolidado que esté, puede volver a caer en cualquier momento. Por esta posibilidad de recaída, los seguidores de esta fe deben “agarrarse duro” y estar atentos.

La iglesia aprovecha las dos clases de historias, sean los testimonios contundentes que demuestran las grandes travesías de los cristianos o las historias de aquellos que se salen, contadas por supuesto por quienes se quedan. Las primeras explican el poder transformador de Jesús en la vida de las personas, las segundas corroboran que el sistema del mundo suele penetrar en la iglesia y que cualquiera que no esté fortalecido puede caer. Sin embargo, estas últimas no son explicadas como la debilidad de un Dios en el cuidado de sus seguidores³⁹. La ecuación puede simplificarse más o menos así: si cambian y se fortalecen los individuos, es porque ellos decidieron acercarse a Jesús y aceptaron que él transforme sus vidas. Si salen de la iglesia, es porque ellos de alguna manera fueron influenciados por el mundo y decidieron oír sus cantos de sirena. Aunque las dos maneras concedan un principio de decisión en los individuos, solo la salida elimina cualquier responsabilidad de Dios o de la iglesia.

Estas personas que cuentan testimonios algún día escucharon otros testimonios, algún día vieron la posibilidad de que sus grandes “problemas” se volvieran chicos al lado de semejantes historias. En esta lógica, el pasado se actualiza constantemente para ser diariamente exorcizado, pero para ello hay una necesidad de recordación diaria de que los males son causados por el demonio (Oro, 1997: 21). Es una especie de ciclo en el que los aprendices se vuelven guías de la fe y de la acción. En este sentido es relevante la explicación de Bruner (1999), quien a su vez retoma las ideas centrales de Vigotsky, en torno a cómo entra un individuo a una cultura: una especie de obra de teatro ya en marcha, con unos personajes principales y secundarios que saben cómo y de qué manera va la obra. Llegan personajes nuevos, pero la obra nunca se detiene. En este *continuum*, son los viejos personajes quienes indican a los nuevos integrantes el guión, las entradas y las salidas posibles, los roles que

³⁹ Las cifras de salida son considerables, aunque es complicado hacerle seguimiento cuantitativo o contar personas. Creo que ningún grupo pentecostal pueda llegar a aceptar que sus miembros entren y salen a destajo. Reconocen el problema en los individuos, pero no hay un manejo de cifras ni una reflexión mayor al respecto.

deben tener y las formas y características de los mismos. Así, el testimonio es uno de los elementos principales que determinan no solo la comprensión, sino también la posibilidad de actuar acorde con las maneras esperadas por la iglesia.

En este punto es notorio que si conservamos el esquema de los marcos interpretativos, lo que ha sucedido con alguien que cuenta un testimonio es que se encuentra narrando el *marco de transformación*, los cambios que él mismo ha sufrido. Lo que supone además una autorreflexión para refinar la propia historia, pues él mismo va encaminando los sucesos narrados y los detalles y calidades de dichos sucesos, una transformación del marco interpretativo de su vida precristiana, eliminando viejas formas de comprender, redireccionando creencias erróneas y desarrollando nuevos valores en estrecha relación con los demás miembros (Carozzi, 1998; Frigerio, 1999; Oro, 1997; Semán y Moreira, 1998).

Siguiendo la metáfora teatral, cabe cuestionar qué es lo que hace que el individuo nuevo busque otras formas de entendimiento y otras creencias y además, que encuentre la manera de calibrarlas a su andamiaje mental. Bruner, a partir de Vigotsky, opta por explicar su teoría de una *zona de desarrollo próximo*, donde el más competente ayuda al joven a alcanzar el estrato más alto para, desde allí, reflexionar por sí mismo sobre su nueva condición (Bruner, 1999: 83). La obra de Bruner y de Vigotsky se sostiene a partir de la idea de que hay una necesidad de transacción propia del individuo, que se da a partir del lenguaje y por la sociedad. De esta manera, el testimonio, que se presenta como un relato diferente en la estructura mental de los nuevos integrantes, es reapropiado en la medida en que pertenece a la *modalidad narrativa*, una de las dos modalidades de pensamiento que ordenan la experiencia y la realidad. La otra es la *paradigmática*, que ordena en torno a procedimientos verificables y en pro de una verdad empírica.

En dicha modalidad narrativa lo que hace un relato como el testimonio es integrar el conflicto, el personaje y la conciencia. En esta estructura, los nuevos integrantes anclan e intercambian sus pensamientos y sentimientos. “La modalidad narrativa permite llegar a conclusiones no sobre certidumbres en un mundo prístino, sino sobre las diversas perspectivas que pueden construirse para que la experiencia se vuelva comprensible” (Bruner, 1999: 48).

Hipotéticamente, creemos que sin los problemas que traen a cuentas los nuevos integrantes, las necesidades físicas, económicas, psicológicas, las posibilidades de reapropiación son casi imposibles. De allí que sea entendible que después de muchas conversaciones con el pastor, en las que él siempre me intentaba convencer de que debía seguir a Cristo, me dijo un día casi en tono concluyente: “Bueno, usted debe de tener problemas, dígame cuáles son”. De las

personas adultas, yo era el único que nunca había manifestado sus necesidades. Obvio que los tenía, pero estaba allí por una investigación y no para solucionar mi vida. Sin un problema a cuestas que busque la reinterpretación en los testimonios o relatos dados por la iglesia, tampoco hay posibilidad de anclarse a una solución vivida por fulano o zutano, la cual a su vez fue vivida o explicada por alguna de las figuras míticas de la Biblia. Como me lo explicaba alguien que se retiró de la iglesia: “Nunca conocí a nadie que entrara a la iglesia porque quería conocer a Dios. Todos tenían una dificultad”.

Si no hay una identificación con los problemas relatados en los diferentes testimonios, que son recalibrados a medida que se escuchan y ajustados en la medida en que la persona se va consolidando, y por ende no hay una relación con la solución “Jesús”, ni una creencia en la reactualización de dicho mito en las personas de las cuales habla el testimonio, difícilmente habrá una consolidación entre el toque del Espíritu Santo y el llanto avergonzado del pecado recurrente. Pues solo se llega a la noción de pecado, y más específicamente de pecado recurrente, en la medida en que se va relacionando el problema individual con una falta efectuada a Dios y que se manifiesta a través del Espíritu Santo, la figura divina que tiene la inferencia más directa en los creyentes.

Aunque puede presentarse que se den toques del Espíritu Santo a una persona que va por primera vez a la iglesia, el hecho constituye una excepción. La mayoría de toques ocurren cuando las personas (siguiendo la perspectiva de Bruner, 1999) han logrado renegociar y calibrar parte de sus antiguos pensamientos, es decir, cuando han logrado entender la lógica que existe entre el pensamiento y la emoción planteada en los testimonios.

3.3. Una comida, un día cualquiera.

Después de salir de su trabajo o estudio, varios cristianos se reúnen a almorzar en un pequeño restaurante junto a la iglesia La Cruzada Cristiana, caracterizada como de *sana doctrina*, es decir, compatible con los preceptos de Fe y Esperanza. El sitio me había sido recomendado por una joven de la iglesia Fe y Esperanza alguna vez que caminábamos por allí. Pensé que debía de ser un restaurante solo para cristianos, pero con los días vi que estaba equivocado. El restaurante, muy central y económico, no restringe la entrada. Pertenece a una señora que asiste a la iglesia La Cruzada Cristiana. La comida es lo que se denomina almuerzo corriente, y se ofrecen dos principios, una opción de sopa y dos opciones de jugo. Sin embargo, es

notorio que los clientes cristianos han venido aumentando, lo que a la dueña le agrada mucho. El restaurante empieza a atender desde las 11 a.m. y la mayor parte de los clientes llega después de mediodía. Las mesas son para seis u ocho personas, así que siempre tuve la oportunidad de compartir con cristianos y no cristianos. La diferencia entre los participantes se da por la oración que se hace al inicio de la comida. Todos los cristianos en este restaurante oran. Algunos solo inclinan la cabeza unos segundos, cierran los ojos y bajan las manos. Otros cierran los ojos y susurran una oración de agradecimiento.

Un par de veces vi una mesa de solo cristianos donde parecía que hubiera varios líderes. Uno de ellos entonó una oración en voz alta, mientras los demás cerraban los ojos y lo secundaban como cuando se reza en un culto normal. Cuando los líderes empezaron a orar, en el restaurante había unas quince personas. En las otras mesas, la oración sorprendió a los no cristianos y quienes estaban hablando guardaron silencio. La oración duró casi dos minutos. Daba gracias a Dios por la comida y le pedía que bendijera los alimentos. Cuando los cristianos bendicen los alimentos los cubren con el “en nombre de Jesús”, una barrera sobrenatural que protege la ingesta de alimentos dañinos o de energías negativas o siniestras. Consolida una idea-tabú hacia posibles fuerzas peligrosas del mundo que pueden ser transmitidas a través de los alimentos, como lo anota Eliade: no protegerse produciría una ruptura de nivel ontológico, que hasta podría ser fatal (Eliade, 2001:40). Entre los cristianos se manejan historias de alimentos envenenados que, al ser protegidos con la invocación del nombre de Jesús, dejan de hacer daño. La bendición sobre los alimentos no indica que estén envenenados, sino que buena parte de las acciones cotidianas deben estar regidas por los mandatos de Jesús.

Siempre se observa en el restaurante a personas orando por la comida y a los no cristianos el hecho les parece normal, pues las personas de la iglesia han aprendido a bendecir de acuerdo con el contexto en el que se encuentren. Con familias no cristianas, simplemente hacen una especie de silencio con los ojos abiertos o cerrados, como una acción totalmente personal. Lo mismo sucede cuando almuerzan con compañeros de trabajo no cristianos. Por muy líder que se sea, en la iglesia reconocen que las personas del mundo no entienden nada y los van a encasillar prejuiciosamente.

En contextos amplios o de poca confianza, las personas de la iglesia se distinguen más bien poco. Hay iglesias donde hay restricciones o particularidades en la ropa, mas Fe y Esperanza no impone limitaciones notorias sobre la forma de vestir. Los de Fe y Esperanza, además, comen lo mismo y con las mismas recetas que cualquier ateo o católico de Popayán. No hay

restricción tampoco en lo que comen cuando la iglesia organiza un sancocho en un bazar o vende en la puerta empanadas o tamales de pipián para recoger fondos.

Al ser público, el restaurante reúne personas con intereses y fe distintos, Es un foco de condensación de la polisemia de significados (Steil, 1996). Esto hace que los símbolos presentes no tengan un único sentido (Leach, 1976; Turner, 1985, 1988).

Hubo un día un caso en que el líder se puso a orar en voz alta. ¿Cuál era la intención, acaso o convertir a los clientes no cristianos? ¿O acaso espantarlos? El líder es de la misma iglesia de la señora y sabe que ella vive del restaurante. Para un no cristiano, una oración de este tipo va a tener pocos resultados. Quizá lo seduzca más fácilmente una charla relajada en medio de la comida, para ver a los cristianos sin tantos prejuicios y como personas comunes y corrientes. El asunto es que los líderes, con su oración, hacen lo que tienen que hacer: plantarse duro en los linderos y espacios del mundo e intentar convertir a los incrédulos. Esa es su batalla y la dueña asume los riesgos, viables en la medida en que el negocio no se le venga a pique.

La comida que ingieren los cristianos es transformada a un tiempo y espacio sagrados. No implica que para los no cristianos no sea también algo sagrado, en la perspectiva teórica de Peirano (2000), Goody (1977) o Tambiah (1985), más lo cierto es que por más “sagrada” que pueda ser para ellos, difícilmente va a adquirir el poderío que cubre el alimento de los cristianos. Todo cristiano puede reactualizar su vínculo con Dios en cualquier sitio y momento y para cualquier acción, sin necesidad de encontrarse en un culto o una iglesia. Así pues, aunque el centro se conciba como situado en un lugar donde solo algunos iniciados pueden penetrar, cada casa se considera como construida “en el centro mismo del mundo” (Eliade, 2001: 342). Cualquier cristiano consolidado se sabe protegido por Dios si evita los espacios peligrosos, las discotecas, el trago, ciertos amigos. Más un restaurante en pleno mediodía no es un riesgo tan alto y menos este, así tenga influencias en el mundo. Si no fuera así, no habría necesidad de bendecir los alimentos.

Quizá el elemento más importante que se plantea con la oración en voz alta de los líderes cristianos, y que los no cristianos no perciben muy bien, es plantear un *drama social*. Conservando las categorías de Turner, lo que se plantea en este restaurante es el crecimiento de los cristianos en una sociedad marcadamente católica. Y será un drama social en la medida en que ponga de manifiesto un proceso inarmónico con la sociedad. Así pues, cuando los líderes hacen su oración en voz alta, sin importar quienes estén presentes ni qué estén haciendo, lo que se manifiesta es una “brecha de algunas relaciones sociales: un individuo puede realizar una brecha dramática, pero siempre actúa o cree que actúa en representación de

otras partes, ya sea que estén conscientes o no de ello. Se ve a sí mismo como un representante, no como un actor solitario” (Turner, 1985: 49). Los cristianos consolidados que hicieron la oración en voz alta se autoproclamaban públicamente como cristianos, en un escenario tradicionalmente no cristiano.

La *crisis*, segunda fase del drama social, que manifiesta el crecimiento de los cristianismos en Popayán, puede que se desdibuje cotidianamente en la medida en que se desarrolla la ingesta y la conversación de cada almuerzo. Lo cierto es que el conflicto está planteado y se repetirá diariamente, aunque solo sea con la oración susurrante y de ojos cerrados, aunque muchos de los no cristianos no lo entiendan. “Su amenaza se levanta en el foro mismo y reta a los representantes del orden a luchar contra ésta. No puede ser ignorada o escamoteada” (Turner, 1985: 50).

Esta normalidad conversacional, pasada la oración, puede considerarse como la “acción reparadora” cotidiana del drama social, pues permite que todos los integrantes del restaurante sientan que comparten una sola estructura social y unos hábitos alimenticios comunes. Como lo aclara Turner, una “acción reparadora” varía de acuerdo con ciertos modos y complejidades: “Para evitar que la crisis se expanda, muy pronto entran en acción ciertos mecanismos de ajuste y de reparación (...) formales o informales institucionalizados o, el hoy, ejecutados por líderes o miembros estructuralmente representativos del sistema social alterado” (Turner, 1985: 51).

Hasta el momento han sido planteados una “brecha” y una “crisis” en torno al conflicto que está generando el crecimiento de los grupos protestantes. Puede que la cotidianidad de compartir los alimentos funcione como una “acción reparadora” momentánea. Sin embargo, a nivel estructural, la dinámica del crecimiento de los grupos protestantes ha empezado a manifestar una “brecha” y una “crisis”. Quizá cuando el conflicto se acreciente y se manifieste de otras maneras, se podría pensar que las cuatro fases del drama pueden llegar a completarse, lo que llevaría posiblemente al reconocimiento de una brecha irremediable e irreversible en torno al crecimiento de los cristianos (Turner, 1990: 8).

3.4. Lucha y proselitismo: tres ejemplos de intromisión en el mundo.

Cada vez que la iglesia logra entrometerse en los linderos del mundo se considera como una

ganancia en la tarea general de hacer discípulos y en la posibilidad de crecimiento. Es posible entenderlo incluso como una de las causas del crecimiento cristiano-pentecostal en una sociedad tan marcadamente católica como lo es Popayán. Más cada vez que la iglesia logra atravesar espacios del mundo, quienes lo direccionan son las personas bautizadas que suelen compartir la Santa Cena, que participan en los ayunos y sobre todo que han cambiado ideas y acciones en su vida cotidiana a partir del encuentro con Jesús, es decir, son personas “consolidadas” en su fe y compromiso para con la iglesia.

Algunos ejemplos de dicho entrometimiento sirven de punta lanza para el crecimiento pentecostal. Los siguientes casos van dirigidos a escenarios de carácter universitario y a profesionales universitarios. Cabe anotar que existen otros mecanismos de intromisión en el mundo de carácter más individual como el testimonio, donde se cuenta voz a voz el testimonio personal, o de terceros, a personas nuevas, familiares o amigos.

- La emisora universitaria:

El líder de jóvenes de Fe y Esperanza junto a su primo, otro líder y músico de otra iglesia de *sana doctrina*⁴⁰, fundaron un programa de música cristiana los sábados después del mediodía, que coloca especialmente música góspel en inglés y en español. Lo relevante del programa no es que se haga en una emisora, como se ha venido haciendo de las manos de Ignacio Guevara desde los orígenes de la Misión Panamericana. Lo que llama la atención es que el programa se emite en la emisora de la Universidad del Cauca, la universidad pública más importante de todo el departamento y una de las más importantes del país.

La emisora ha padecido bastantes problemas presupuestales y se ha visto obligada a reducir la franja de programas y muchas veces a limitarse a poner música. En este contexto, y partiendo de que el góspel es entendido por las personas del mundo como un género musical más, se hace entendible que el programa haya tenido fácil entrada.

El primo de Andrés es un metalero cristiano y un buen conocedor de música. Su estereotipo se confundiría fácilmente con el de cualquier otro metalero del país: ropa negra, pantalones entubados, cabello largo y cierto caminado característico. Pero Andrés es también un líder intenso, radical en la doctrina. Quizá sea él la voz joven más parecida a la del pastor y por ello mismo muchos jóvenes lo respetan, aunque no lo siguen. En la emisora se ve tranquilo.

⁴⁰ La idea de sana doctrina es bastante amplia y claramente se vuelve relativa. Sin embargo el énfasis mayor que se hace de los componentes de una iglesia como éstas, es que debe ser trinitaria. Esto se hace para separarse de iglesias como los Mormones o Los Testigos de Jehová. Pero además, se debe creer en la resurrección de Jesús, en la salvación por medio de la fe, en la segunda venida de Cristo, entre otras.

Coloca un par de canciones, a las que les hace una pequeña introducción, algo sobre el cantante o el grupo, y hace enseguida referencia a algunos mensajes de los oyentes. En este punto es donde se oye hablar más de Dios y de sus bendiciones, pero todo queda como si el énfasis doctrinal viniera de algunos oyentes y no tanto de quienes hacen el programa.

La estrategia parece clara. Poner música cristiana es ir hablando sutilmente de Dios. Es entendible que Andrés se torne más suelto y relajado de lo que en realidad es. Sin embargo, es una estrategia correspondiente a la tarea de hacer discípulos. Lo cierto es que en la iglesia, estas formas musicales tienen un filtro que no permite hacer cualquier cambio. Como me lo explicaron varios de los retirados, también interesados en la música, cuando ellos querían proponer nuevas letras o tonadas para ser tocadas en los cultos o en las reuniones de jóvenes, siempre se les llamaba a la medida y a la “normalidad musical”. La alabanza debía ser gobernada por la batería y ser muy movida, y la adoración ser regida por el piano y sonar a balada. Pero a estos músicos retirados lo que más les interesaba era la posibilidad de componer letras. No gozaban de libertad, pues para la iglesia las letras debían ser muy parecidas a las temáticas generales que tocan los demás cantantes cristianos. El elemento musical que se toca ante la iglesia se ciñe a una serie de *covers* preestablecidos hechos por los cantantes más famosos, vigentes o no. Existiría una lógica musical que viene de afuera y que es regulada internamente por los líderes. Géneros diferentes como el vallenato o el mismo metal cristiano deben quedar en la esfera privada de cada creyente. De allí que nunca llegara a escuchar ninguno de estos géneros en un culto normal. El programa continúa y los oyentes parecen aumentar. La idea no es convertir como tal a los oyentes sino ir naturalizando tanto las letras como los sonidos musicales cristianos.

Una emisora universitaria presenta a diario diferentes espacios. Hay programas de opinión organizados por profesionales de la universidad con temas que van desde la literatura, la política y la medicina, hasta la psicología y la historia. Y los hay específicamente musicales, como leyendas de blues, especiales del son, el metal, música latinoamericana, músicas del mundo. Un programa cristiano bajo el manto del género gospel es un “golazo” al mundo, sobre todo a lo que representa en general la universidad y lo universitario para los líderes de Fe y Esperanza. Que los seguidores de Cristo emitan un programa de música de Dios dentro de una universidad pública representa la intromisión de la misma divinidad en la metáfora misma del “espíritu de Grecia”.

Dicho espíritu pertenece a los espíritus maléficos que gobierna el demonio. La premisa del espíritu de Grecia se funda en el amor al conocimiento de manera racional. Algo que la biblia

tradijo históricamente como: los griegos piden ciencia mientras que los cristianos piden fe. El amor al conocimiento no es el principal amor que deben tener las personas, el primero es el amor a Dios. En este sentido la iglesia usa el argumento del espíritu de Grecia para cuando quiere manifestar que los conocimientos científicos (especialmente los venidos de las humanidades) pueden ser perjudiciales sino están basados en el amor a Dios.

- Una iglesia para los más jóvenes:

Alguna vez un joven de la iglesia me habló de la iglesia Cruzada Cristiana y de cómo ésta se concentraba más en los jóvenes. Me parecía rara esta explicación, sobre todo teniendo en cuenta las explicaciones del espíritu de Grecia y las dificultades con las que tropezaban los jóvenes para mantenerse aislados del mundo. Convencí entonces al joven en cuestión a que me llevara a conocerla.

La iglesia queda en pleno centro de la ciudad, a tres cuadras de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Cauca. Aunque el culto presenta la misma estructura que en Fe y Esperanza, el tiempo de alabanza es más largo, lo que reduce el tiempo de prédica. Usan luces de discoteca, un estrover y demás. El ambiente es bastante más juvenil, comparado con el público de Fe y Esperanza. Cuando termina el culto y vamos saliendo, nos aborda el pastor, nos pregunta si venimos por primera vez e inmediatamente le hace una seña a quien parece ser uno de los líderes. Se nos acerca un joven de unos 26 años, cabello largo, barba tenue, y vestido de camiseta, blue jean y tenis. Nos pregunta qué estudiamos y los nombres. La charla es tranquila y no nos apabulla con la oración de fe ni con futuras llamadas telefónicas. Me recuerda el estilo de Ángela, la líder de adolescentes de Fe y Esperanza, solo que este joven tiene maneras aún más tranquilas.

Salimos de la iglesia con una impresión diferente a como cuando se sale de Fe y Esperanza. El número de jóvenes es alto en esta iglesia, todos de diferentes profesiones, aunque no creo que hayan personas de Ciencias Humanas, pues difícilmente congenia una creencia de estas con una carrera humanista, sobre todo teniendo en cuenta el espíritu de Grecia implicado en ellas y el énfasis negativo que se suele hacer de autores como Nietchze, Freud y Marx. Lo cierto es que existen iglesias y creencias para todo tipo de personas. El pentecostalismo ha sido caracterizado como un tipo de creencias dirigidas hacia las clases medias y especialmente hacia las clases bajas (Cepeda Van Houten, 2007; Miguez, 2001; Tejeiro, 2010)

Las clases medias y especialmente las clases altas acogen otro tipo de influencias⁴¹ más acordes con su forma de vida de individuos universitarios. Algunos profesionales de las humanidades, por ejemplo, tienden más hacia creencias del tipo nueva era, como el budismo zen, que permiten una intromisión menor o más relajada de la doctrina en la vida personal (Žižek. s.f.).

- El paro universitario:

Hubo en el 2005 un paro universitario y, a lo largo y ancho del país, las universidades públicas salieron casi en su totalidad durante más de un mes a protestar contra una serie de medidas oficiales. Como yo todavía hacía parte de la Universidad del Cauca, también participé. El paro fue uno de los más fuertes de los últimos años. La mayoría de jóvenes de la iglesia que estaban estudiando pertenecían a la Universidad del Cauca, así que todos ellos también se encontraban participando activamente. Los encuentros de jóvenes, en la iglesia, hablaban del paro. Muchos estaban emocionados porque era su primera vez en un acto de rebeldía.

El paro fue creciendo y cada vez se oía más de él en diferentes círculos sociales. El pastor, antes de un culto del domingo, hablaba con algunos jóvenes, y ellos le contaban cómo iban las cosas. Al empezar el culto, el pastor nombró los sucesos que acontecían y criticó algunas leyes. Yo quedé sorprendido, como si estuviera escuchando a otra persona. Varios de los jóvenes también me manifestaron dicha percepción.

Después de oír lo del espíritu de Grecia en tantas ocasiones, le oí al pastor repetir reiteradamente que se debía bendecir a los líderes políticos, pues si ellos se equivocaban, lo que había que hacer era orar por ellos y pedir intercesión de Dios sobre ellos para que tomaran mejores decisiones.

El discurso del pastor parecía expresar una nueva faceta. A los pocos días de esa prédica, con tintes tan políticamente contestatarios, la universidad hizo una marcha por la ciudad, miles de jóvenes caminando y gritando consignas contra el gobierno. Y por esas coincidencias de la vida, entre esos miles de jóvenes me topé con los cristianos de la iglesia, unos diez, todos gritando, saltando y sudando, tan comprometidos como los líderes más conocidos de la universidad. Era una imagen rara. Casi nadie sabía que allí iban unos jóvenes de Fe y Esperanza. Quizá en ese contexto no fuera importante convertir a los inconversos, mas sí que

⁴¹ Las clases medias y altas aunque no se vieron influenciadas por los pentecostalismos sí simpatizaron con las ideas neopentecostales (Cepeda Van Houten, 2007: 74).

los jóvenes se sintieran respaldados por su iglesia y que ellos pudieran salir, como grupo que comparte una fe, a un contexto político⁴² del mundo. Al pastor fue la única vez que lo oí hablar de estos temas en pleno culto. El paro pasó y el pastor continuó predicando la idea del espíritu de Grecia y de bendecir a los líderes, especialmente a los líderes cristianos, como la exfiscal⁴³ o algunos senadores, porque “son de los nuestros”. Paradójicamente, él continuó con un discurso más bien conservador sobre la estructura política-económica. Lo del paro fue como un paréntesis. Aceptaba la ola del paro que había llegado hasta la iglesia y que él no podía rehuir. Había líderes jóvenes implicados y desconocer sus acciones habría traído mucho descontento. Aquí se presentó lo que explica Bourdieu (2009) acerca de cómo las iglesias a veces se tienen que acomodar a los intereses y las perspectivas de las sociedades en las que se mueven. “Estas reinterpretaciones adaptan la doctrina a las necesidades de la comunidad religiosa. Cuando esto ocurre, lo común es que las doctrinas religiosas se adapten a las necesidades religiosas” (Weber, 2005: 12).

Se consiguió otro efecto con este paro. Que los no cristianos los vieran como personas “normales”, que hacen muchas cosas corrientes y no se niegan a otras tantas. Un mecanismo óptimo de acercar a los no cristianos hacia los líderes de la iglesia, tal como lo aconsejaba Saulo de Tarso.

3.4.1. Entrometerse con/en el mundo.

Con esta serie de intromisiones en el mundo, lo que persigue Fe y Esperanza es agrandar su campo religioso, un campo en el que hay una lucha por el dominio y donde los agentes luchan por la legitimidad de lo religioso (Bourdieu, 2000: 102). Estas intromisiones de Fe y Esperanza son pequeñas y quizá no tengan mucho efecto en términos cuantitativos. Más si se piensa en la cantidad de iglesias cristianas de la ciudad y en las diferentes acciones de

⁴² Debo aclarar que el rastreo de la relación entre política y religión me interesó de sobremanera en algún momento de la tesis, por algunas cosas que había leído (sobre todo en torno al estudio de la iglesia Ministerial y su grupo político el MIRA) y porque la temática política circulaba de vez en cuando en Fe y esperanza (unas veces con más fuerza que otras). Este interés se sustentaba especialmente por la influencia que parecían tener los discursos de la iglesia en las diferentes decisiones de las personas. Una influencia que claramente puede llegar a relacionarse con la idea de mundo. Sin embargo rastrear esta relación parece desbordar en otro tipo de temáticas y en tal sentido solo me planteo insinuar la interesante relación entre política y religión.

⁴³

La exfiscal y hoy senadora de la República Vivian Morales, es una de las figuras políticas más destacadas de los cristianos corte protestante. Entre las cosas que ha impulsado en torno a lo religioso se destaca la consolidación de una jurisprudencia en torno a la libertad de cultos y la oposición contundente a la adopción de niños por parte de homosexuales.

intromisión en el mundo y se las suma, tal vez sí se podría hablar de unos efectos cuantitativos muy importantes.

En este campo religioso, Fe y Esperanza no solo se enfrenta al mundo como sistema, sino que sus seguidores han decidido dividir este “mundo” para hacerlo más comprensivo y así tomar medidas al respecto. Fe y Esperanza sabe que el contrincante más duro, en términos de religión, es el catolicismo y por eso hace tanto énfasis en él y en lo “absurdo y peligroso de sus prácticas”, “la idolatría”, “su bautismo sin conciencia”, “la transformación del cuerpo y la sangre de Cristo en hostia y vino”, “su doble moral”.

En el campo de las disciplinas científicas, su más asiduo enemigo son las humanidades y la filosofía y no se concentran tanto en las ciencias más duras. Para estas últimas siempre aducen como argumento las limitaciones de la ciencia a manera de as bajo la manga: “¿Qué hay antes del big-bang?”. En esos límites obvios que se le reconocen a las ciencias duras está la explicación divina. De allí que como aclara Weber (1998) al hacer referencia a la tensión que sufre la esfera intelectual con las religiones de salvación: “Desde luego, verdad es que al enfrentarse con el ámbito del conocimiento intelectual la religiosidad alcanza el grado máximo y más profundo de tensión. (...) por esta razón, la religiosidad ha considerado no raras veces más conciliable con sus intereses la pura investigación empírica, incluida la de las ciencias naturales, que la filosofía” (Weber, 1998: 553).

Se podría pensar que a los cristianos, especialmente a los profesionales y universitarios les interesa entrar en estos temas con la ciencia, siempre seguros de que el debate está ganado. Personalmente, puedo decir que me he visto envuelto en esos debates unas 15 veces, aunque con el tiempo descubrí que no eran tal sino formas autoargumentativas que los mismos creyentes se dicen a sí mismos para justificar “racionalmente” su propia práctica. El pastor y algunos jóvenes me intentaron llevar a esa discusión en más de una oportunidad y yo traté de rehuirla lo más que pude. Era como si yo representara a la ciencia y sobre todo a las disciplinas humanas que parecen traerles a las iglesias cristianas tantas críticas. Comentarios sobre Freud, Marx y Nietzsche son los más escuchados. Ahora que lo pienso, los autores conocidos como de *la sospecha* parecen ser los que se han quedado más en la mente de las personas creyentes.

Lo cierto es que cualquier tema social donde también intervenga el mundo tiene diversas formas de analizarse. Desde la “sexualidad promiscua” que venden los medios o los amigos

del mundo, las películas de cine, etc., todo con el mundo puede ser visto relativamente. La explicación que muchos dan a esta relatividad se basa en la idea de que “todo me es permitido, más no todo me es provechoso”. Pueden ser buenos en la medida en que no intervengan en los sistemas de valores de la iglesia. De allí que un psicólogo o un psiquiatra tengan poco que aportar a la iglesia como tal. Pueden existir películas del mundo que enseñen valores cristianas, valores de familia, amistad. El cine comercial no es censurado en principio, depende más de las temáticas específicas o los títulos. Cuando una película comercial sale a estreno es muy normal escuchar a los jóvenes hablar sobre ella. A veces los líderes usan este cine para ejemplificar sus prédicas a los jóvenes.

El fútbol, la televisión, los programas de opinión, las novelas, abrigan un aspecto de neutralidad relativa en la medida en que provienen del mundo. La novela del momento es vista por buena cantidad de personas. El clásico de fútbol es comentado sobre todo por los hombres y dentro de una normalidad. Todo puede ser relativizado conforme a la manera en que intervenga en la fe y en el proceso de consolidación de las personas. Si algo interfiere con la consolidación de la fe, se hace entonces peligroso y por ende se torna necesario el distanciamiento (Douglas, 2007).

Cuando los pastores o líderes quieren ser más exigentes, invocan esta necesidad de distanciamiento: “Cuántas veces está leyendo la Biblia, cuánto se está ayunando. La gente se aísla de su relación con Jesús y después se queja (...), pero tiempo para la novela sí hay. ¿Y qué le enseña esta novela?” (Pastor). Una novela o una película que no aporte nada a la consolidación de la fe “no es de bendición”. En ese caso es el mundo el que entra en la cabeza de los cristianos y se entromete en las relaciones de Fe y Esperanza, y no al revés, como en realidad se pretende. Como se le escucha a varias personas, “estamos en el mundo pero no somos del mundo”. La lucha por la legitimidad de la religión no es fácil para Fe y Esperanza y sobre esto tienen claridad todas las personas consolidadas. En este campo religioso no solo se compite con otros credos o creyentes, sino también con individuos, entre ellos, expertos, médicos y consejeros. Se compite “por la manipulación simbólica de la conducta de la vida y la orientación de la visión del mundo” (Bourdieu, 2000: 104).

El esfuerzo de los consolidados es grande. Muchos han aprendido que llevar la buena nueva a veces es más difícil a las malas, cuando se mandan sin freno a convertir a los más cercanos, amigos o familia. Por ello, algunos han optado por ser ejemplo: “Ser un faro de luz, a veces resulta más fácil” (Diego, noviembre 2014). Al fin y al cabo, Fe y Esperanza se plantea, no como una religión, sino como un “estilo de vida”, que debe convivir con un sistema gigante

que ha estructurado el estilo de vida de todas las personas.

Así, manipulando a través del lenguaje y del arsenal de símbolos que posee Fe y Esperanza, se intentan constituir principios sólidos en la construcción de la realidad social: “casi todo aquello con que nos relacionamos en el mundo social (...), no podría existir si no fuese por un sistema simbólico que le da la existencia a ese mundo.” (Bruner, 1999: 96). Se trata de hacer ver para que la gente vea el mundo y actúe en él de determinada manera (Bourdieu, 2000).

Cuando se intenta comprender esta lógica de Fe y Esperanza y se observa el pulso desigual en el que se paran sus seguidores a la hora de concretar la tarea de hacer discípulos, se alcanza a entender que ellos están persiguiendo meterse a empellones en una *batalla por lo real*. El título del texto de Geertz, “Batalla por lo real”, deja de volverse atractivo para convertirse en el resumen condensado de lo que acontece en Fe y Esperanza y su relación con el mundo: “Porque está en la naturaleza de la fe, incluso de la más idealista y menos ética, el pretender una soberanía efectiva sobre la conducta humana” (Geertz, 1994: 138). La primeras veces que escuché decir a los líderes que “el cristianismo no es una religión sino un estilo de vida” o “una contracultura”, me parecía que ellos intentaban rejuvenecer el concepto de religión y hacerlo asequible a los oídos más jóvenes.

Cobran sentido las peticiones más constantes del pastor para que la gente que se siente enlodada y con problemas no deje de asistir a la iglesia: “La fe entra por el oír y el oír por la palabra de Dios”, pues para tener fe hay que oír la palabra de Dios, no funciona desde la casa, todo empieza a tener sentido cuando se asiste a los cultos y a actividades como “el día del amor y la amistad”, o “el día de la mujer” o se organizan “reuniones de jóvenes” los viernes o sábados por la noche. Todas estas y otras actividades se convierten en punta de lanza para brindar un “estilo de vida” homogéneo, para cimentar una “contracultura” cristiana. Pues de alguna manera los consolidados reconocen que de no ser así, un cambio estructural en la forma de entender y vivir las enseñanzas de Jesús sería imposible. La contracultura cristiana está en el fondo proponiendo una lógica práctica para vivir. Hay un elemento sobrenatural, pero este debe consolidarse en el diario vivir. Como concluyentemente lo expone Weber: “La necesidad de salvación, cultivada conscientemente como contenido de una religiosidad, ha surgido siempre y en todas partes como resultado del intento de una específica racionalización práctica de las realidades de la vida” (Weber, 1998: 556).

Como no puede extirparse todo lo del mundo, hay que quedarse con lo que cause menos daño: los símbolos más notorios del rechazo son los que hablan de drogas, brujería, sexualidad descontrolada y literatura que dude de Dios. Las representaciones de lo que causa un relativo

daño pueden verse en la publicidad y en los medios.

Más también existen elementos simbólicos que representan la tradición de la región, como los gustos y la gastronomía. Sobre ellos no existe reflexión que conecte la historia de los alimentos en Popayán con las tradiciones alimenticias del catolicismo. Se trata de una especie de obviedad del sentido común, sobre la cual la iglesia no reflexiona. Como dice Geertz: “La creencia religiosa produce su efecto sobre el sentido común, no al desplazarlo, sino al llegar a formar parte de él” (Geertz, 1994: 138). Eso que clasifica lo que es racional y lo que no lo es, lo que es normal y anormal, lo que es real o no, el sentido común, es entendido desde Fe y Esperanza como ideas y acciones del mundo, es decir, ideas o acciones que no vienen de la iglesia. Pero llegar a formar parte del sentido común implica entender la dialéctica entre el sentido común y la religión. Así, la religión puede verse, o bien como una forma en la que el sentido común resulta insuficiente, o bien como un impacto formativo sobre el sentido común (Geertz, 1994: 120). En este sentido, y haciendo un paréntesis con la explicación de Geertz, lo que sucede en la iglesia en relación con el sentido común que proviene del mundo puede verse de dos maneras:

Cuando la gente entra a la iglesia es porque su marco de referencia de sentido común ha sido insuficiente. Por el contrario, cuando la gente interpreta la vida de acuerdo con las máximas de la iglesia, es porque la religión ha impactado o ha cambiado fuertemente el sentido común. Dicho en los términos de los marcos interpretativos, lo que ha sucedido es una transformación del marco interpretativo anterior, el de la vida precristiana, donde el creyente ha eliminado viejas formas de comprender, redireccionado creencias erróneas y desarrollado nuevos valores en estrecha relación con los demás miembros (Frigerio, 1999; Oro, 1997).

Como explicaba Camilo acerca de por qué la gente permanece en la iglesia: “La gente se queda porque se va olvidando de lo que hacían, dejan sus amigos, el beber o bailar, se va olvidando de gastarse la plata en juegos o drogas y se acostumbra a las relaciones que hace en la iglesia,. Eso se convierte en el todo para ellos, por eso se quedan”.

3.5. Economía con la divinidad.

Son las diez de la mañana, va a empezar el segundo culto del domingo. El culto anterior estuvo dentro de lo cotidiano de un culto: intercesión, música de alabanza, música de adoración, prédica, diezmos, oración y cierre. Minutos antes del segundo culto, el templo comienza a llenarse prontamente, algo raro, porque aunque estos cultos de los domingos en la mañana son muy concurridos, la gente llega a diferentes tiempos. Acaba de llegar un carro último modelo, con vidrios negros, de esos que no permiten ver quien hay adentro. El conductor parquea el carro justo frente a la puerta. Aún no son las diez y la gente sigue arribando. Del carro se baja un hombre muy elegante, vestido hecho a la medida, camisa fina, mancuernas, corbata y traje oscuro, lentes oscuros y de marca.

Es la primera vez que veo una persona tan elegante en la iglesia, esa clase de personas que con su ropa costosa hacen sentir como si siempre la gente estuviera en harapos, y hay que aclarar de paso, que a los cultos viene la gente bien vestida y que los líderes y pastores vienen de paño y las mujeres de vestido largo y zapato de tacones.

El hombre elegante es alto, de cabello rubio y unos 45 años. Apenas baja, se pone a saludar amablemente. El pastor sale a recibirlo y, luego de una charla breve con él, lo hace pasar a la iglesia. A medida que camina, el hombre se va quitando el saco, que cuelga de uno de los brazos, y camina sonriente. La mayor parte de las sillas ya están ocupadas y aunque los líderes organizan sillas al fondo, hay unas 30 personas que se quedan de pie.

Habían anunciado que vendría un pastor de Cali, de la Misión Panamericana, a hablar de las finanzas. Como pude averiguar después, él ya había visitado a Fe y Esperanza unas seis veces. Desde que asisto a la iglesia, nunca antes había visto tanta gente en un culto. El visitante hace una oración y empieza su prédica. Habló de su iglesia en Cali, de cómo había sido pequeña y ahora reunía a más de dos mil personas. Habló sobre la importancia del diezmar y sobre el compromiso de la gente con la iglesia. Habló de comprometerse con la compra de un espacio propio como una necesidad apremiante.

La prédica era muy entretenida, chistes iban y venían, toda la gente muy atenta. De manera inteligente, el pastor invitado relacionó, no me di cuenta exactamente cuándo, la idea de prosperidad personal con la prosperidad económica⁴⁴ de la iglesia. La ecuación implicaba que el crecimiento económico personal estaba íntimamente ligado al fortalecimiento económico de la iglesia, traducido especialmente en “un lugar grande, propio, donde se pueda crecer”. Al

⁴⁴ Este tipo de asociaciones entre bienestar material y bendición divina ha sido denominado como “teología de la prosperidad”, y aunque claramente hay grados diversos de ver esta asociación en las diferentes iglesias de corte pentecostal, lo cierto es que este concepto es totalmente contrario al de un puritanismo ascético que inclinaba la balanza de la prosperidad hacia el trabajo duro y el ahorro (Beltrán, 2005).

final de su prédica de más de hora y media, el pastor invitado instó a las personas a ofrendar específicamente para la construcción de una iglesia. Colocó después una caja sobre una mesa e invitó a la gente a depositar el dinero allí: “¿Quiénes quieren una iglesia propia?”, preguntaba en tono de reto (hay que aclarar que esta visita del pastor invitado corresponde al primer trabajo de campo, cuando Fe y Esperanza aun no contaba con un lugar propio). A estas alturas el pastor ya había superado la ecuación entre prosperidad personal y prosperidad económica de la iglesia. Solo se quedó en el último elemento de la ecuación y la gente parecía haberlo comprendido claramente: más de 30 personas pasaron con sus sobres para introducirlos en la caja.

Las personas de la iglesia saben con claridad qué son *el diezmo* y *la ofrenda*. El primero es el 10% del salario mensual y se da como obligatorio para las personas que trabajan. Cuando la persona no trabaja, diezma lo que puede. La ofrenda es para temas específicos: compra de instrumentos, un encuentro, etc. La ofrenda entraña además una intencionalidad individual. Puede que tenga unos destinos específicos, pero la persona lo liga a peticiones o agradecimientos específicos, por un trabajo, por la cura de una enfermedad. No hay ninguna persona que diezme u ofrende para presionar a Dios. Sus formas del dar se concretan en la idea de la siembra: si se siembra en la iglesia, en algún momento habrá cosecha. Aunque el pastor Gabriel suele hablar de la siembra, él explica cómo la cosecha no siempre es lo que la gente espera ni se presenta en el momento esperado. A Dios no se lo puede presionar: “Usted le pide a Dios por su familia, o por un trabajo, pero qué hace usted, cuántas veces ayuna. Sigue viendo novelas y apostando en el casino (...) así no son las cosas”.

Las personas que diezman no dejan ver sus dudas sobre los dineros recolectados por el pastor y los líderes. No hay desconfianza respecto a los fines, a pesar de que es uno de los fuertes ataques del catolicismo de base y de las personas del mundo, en especial de familiares no conversos. La persona consolidada de Fe y Esperanza no repara en dichos comentarios. Varias veces escuché de familiares de dos creyentes comentarios soterrados sobre cómo equis pastor se había enriquecido, o como otro pastor tenía carros. El creyente se limitaba a ignorarlos o los asume así: muchos de esos pastores no son de la “denominación a la cual pertenece Fe y Esperanza, y es más, muchas de esas iglesias no son de sana doctrina”. Los mismos pentecostales los comentan en charlas de pasillo o en redes sociales de manera un poco burlona⁴⁵.

⁴⁵ El caso más famoso de los últimos tiempos fue el de “la Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional”. Se trató de un escándalo en el que los medios de comunicación (prensa, radio, televisión) atacaban a dicha iglesia con varios argumentos: porque los pastores principales, de apellido Piraquive, tenían muchas propiedades, porque no había quién controlara los ingresos, porque la pastora Piraquive era excluyente con las personas

El diezmo tiene su espacio en todos los cultos. Siempre va después de la prédica. El orden de un culto no solo expone las diferentes formas de la doctrina, sino también las maneras musicales de cantarle a Dios y las maneras y temáticas de las diferentes oraciones. Participar del diezmo, parte crucial y siempre presente en cualquier culto, es aprender que hay que retribuir a Dios lo que Él brinda en la vida de las personas. Independientemente del grado o de las maneras en que Dios da a las personas, hay que devolver a Dios. El diezmo enseña que hay una materialidad en la que es posible devolverle a Dios. Se podría pensar que no existe una moneda de cambio para el agradecimiento por sanarse de una enfermedad, o por ayudar a un hijo o salir de las drogas. Sin embargo, cuando se diezma se es consciente de la obligatoriedad de retribuirle a Dios.

El espacio del diezmo no dura más de quince minutos, pero con él se aprende que es con el diez por ciento de lo que se gana como se puede devolver a Dios. Si no hubiera diezmo así de formalizado, las personas podrían caer en la idea liberalizada de la cantidad y quedarían en un libre albedrío. Quizá solo se quedarían en la noción de la limosna, en donde el “don” como principio de justicia no queda enmarcado en el sacrificio personal, sino en lo que se les debe a los dioses y que se distribuye entre pobres y niños (Mauss, 1979: 175), pero no de manera formalizada ni con un rigor cuantitativo. Un trabajo, la salud, el bienestar de la familia, son dones que la gente de la iglesia siente que no tenía y sabe que es Dios quien los concede, lo que implica, como lo explica Mauss, que son los dioses los primeros seres con los que se aplica el principio del don: dar, recibir y devolver. “Son ellos los auténticos propietarios de las cosas y los bienes de este mundo. Es con ellos con quien es más necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo cambios” (Mauss, 1979: 173).

Sin embargo, más allá del milagro que una persona pueda agradecer por una enfermedad,

discapacitadas. Todos tenían el peso de los que se habían salido de la iglesia. Fue un escándalo nacional que sospechosamente se hizo en vísperas de las elecciones para Senado y Cámara y que arrojó resultados desfavorables para el MIRA, movimiento político de la iglesia ministerial. El escándalo duró más de un mes y dio para que todas las personas, en diferentes contextos, hablaran de él. Los cristianos de la iglesia no fueron la excepción. Comentarios y chistes de pasillo, comentarios en las redes sociales mostraban un cierto beneplácito, como si la verdad se estuviera revelando. Este tipo de escenarios son ideales en Fe y Esperanza, pues reafirman ante sus miembros y ante los nuevos que la doctrina de Fe y Esperanza es la correcta. Por otro lado, es una forma de liderar la competencia entre las iglesias. La gente que está en iglesias de “no sana doctrina” es la que está por allí. Varias veces se escucha: “Tengo un amigo o un vecino que va a la Ministerial y tenemos discusiones”.

En el momento del escándalo pude conocer a dos personas de la Iglesia Ministerial, no en su iglesia sino en un contexto laboral. Y como el escándalo fue tan resonante, las personas se tenían que quedar calladas mientras que todos opinaban, católicos, pentecostales, ateos, pero ninguno trasladaba las denuncias y críticas hacia su propia iglesia. El sentido común estaba diciendo “ojo con esas personas” y la Ministerial se convirtió en el chivo expiatorio de las instituciones religiosas. Sin embargo, todo este espectáculo también parece haber posicionado a los pastores o iglesias que están en la bancada del gobierno. Parece que todas las iglesias protestantes están interesadas en fortificarse políticamente y es sabido que la Ministerial está en la oposición. Quienes hicieron más fiesta fueron los pentecostales. Esta es una hipótesis que deja abierta los cuestionamientos de futuras investigaciones entre religión y política, en el caso colombiano.

¿cómo puede manifestar un creyente que materialmente su vida es mejor desde que conoció a Dios, cómo puede sustentarse que las personas viven mejor cuando tienen a Dios a su lado? La respuesta, liberada de cualquier carga numinosa, es que sí. Las personas viven mejor económicamente, más no por un Dios o una ética religiosa, sino por el orden que empiezan a incorporar en sus vidas, un orden que se traduce en un no trasnochar, no gastar el excedente o el sueldo en un casino, en no comprar cigarrillos o trago los fines de semana. Si se suma peso a peso y se observa que el orden al que se adscriben las personas de Fe y Esperanza se traduce en un ahorro económico, el resultado siempre es positivo para las finanzas. En este sentido gira la explicación de Bastian para el caso costarricense. El autor explica que, efectivamente, los protestantes gozan de un mejor nivel de vida que los católicos, no debido a una ética protestante especial, “sino más bien por un rigorismo moral manifestado por la abstinencia que contribuye a un mejoramiento económico” (Bastian, 2004: 82). Así, el entendimiento y puesta en práctica del diezmo es un efecto de las bendiciones que se sienten de Dios, lo que se fortifica en la medida en que la gente se consolida en su fe y en sus prácticas.

Hay historias de personas que dejan de ir por un tiempo a la iglesia por diferentes razones y al volver, manifiestan no solo la falta de la palabra de Dios y del Espíritu Santo, sino haber disminuido en sus ingresos por no diezmar: “Cuando uno diezma siempre rinde la plata, (...) pero vaya deje uno de diezmar y la plata se desaparece” (Andrea, diciembre de 2014). Esta clase de comentarios se toman como testimonios personales y su principio pedagógico consiste en ratificar que sin el diezmo, quedan incompletas la consolidación de la fe y las buenas relaciones con Dios.

Si se toma la explicación del “orden” comentada por Bastian y se la contrapone a la salida esporádica de algunas personas, se observa una ecuación negativa que implica que mientras las personas estaban afuera de la iglesia se volvieron desordenadas, quizá cayendo en sus pecados recurrentes y la plata se gastaba con más facilidad y se conseguía con mayor dificultad. Abstenerse de cosas se refleja tanto en ahorro de dinero y de tiempo. La charla con los amigos del mundo, los del barrio, los de la esquina, los del trabajo, gasta tiempo. Es “una charla que no es de bendición, que no fortifica”.

En el mundo no hay bendición para las personas y menos para los creyentes. El resultado de esa negación o abstinencia hacia el mundo hace posible la bendición en el individuo. El sacrificio del individuo se interpreta como bendición en el esquema general de la teoría de Mauss (2010) y como la ofrenda misma hecha hacia Dios. La ofrenda hacia Dios es a la vez la paga de Dios, la bendición, pues para Mauss algo es sacrificio “siempre y cuando la ofrenda o

una parte de la ofrenda sea destruida” (Mauss, 2010: 81) y lo que se ha destruido hace parte de la persona misma. Allí está su pasado, las formas del cortejo tradicionales, las maneras de hacer amigos y las sustancias para fortalecer y consolidar dichas amistades. En fin, para una persona consolidada de Fe y Esperanza, la abstinencia se ha convertido en la manera de negarse a cosas y a la vez de ofrendar a Dios el resultado de su propia negación.

El diezmo, como representante material de la paga a Dios hecha a través de la iglesia, y el ofrendarse a sí mismos a través de la abstinencia-negación de las cosas del mundo, es enmarcado constantemente con citas como: “No os engaños; Dios no puede ser burlado: todo lo que el hombre sembrare, eso también segará” (Gálatas 6:7), porque hay que arreglar la vida en varios frentes, el personal, el familiar, el económico, el de pareja. Y cuando esto suceda, las bendiciones dadas por Dios llegarán, porque incluso la vida pecadora de los familiares también es responsabilidad del creyente y él tiene la capacidad de ofrendarse a sí mismo en la búsqueda del bienestar de terceros. No solo tiene que hablarles de Dios, u orar a Dios por ellos. También puede ayunar para que Dios interceda por ellos.

Hablando alguna vez con Jaime le pregunté por su hermano filial, no de fe, y me contestó con un gesto de tristeza que no había vuelto a la iglesia. Luego agregó la frase “toca ayunar más” junto a la acción de tocarse el abdomen dos veces, con dos palmaditas. Acción que cualquiera, en este país, sabe interpretar condensadamente como relacionada con el hambre. Él se refería a que hay que ayunar porque él podía interceder ante Dios para que llamara a su hermano a la iglesia. Pero también se estaba refiriendo a que el sacrificio del hambre lo tenía que hacer él y no su hermano. Igual que Jaime, varias mujeres ayunaban u ofrendaban dinero específico con la intención de que Dios intercediera por el hijo inconverso o por el esposo inconverso.

Muchas de estas peticiones se comprimen en la necesidad de que los familiares vayan a la iglesia, el medio para que esposos o familiares conocieran a Dios y así cambiaran los diferentes problemas que pudieran tener, como el derroche del sueldo, el alcoholismo, la drogadicción. “Si usted no puede con un pecado, de todas maneras no deje de venir a la iglesia. Venga y escuche la palabra pero no se aleje” (Pastor). Esta sería la premisa que relacionaría la petición inicial de que las personas vayan a la iglesia, así no cambien sus vidas. Para los creyentes que se ofrendan por los familiares inconversos, lo ideal es que Dios haga que los familiares vayan a la iglesia. Con esto habría un poco de mayor opción de que Dios tocará dichas vidas. Se vuelve a hacer vigente la cita muchas veces nombrada: “La fe entra por el oír y el oír por la palabra de Dios”.

Cuando le pregunté a Jaime por su hermano, lo hice casi que cortando con el tema anterior. En

ese momento me pareció exagerado⁴⁶ que me contestara todo lo del ayuno que tenía que seguir haciendo por su hermano. Jaime interpretó mi pregunta llevándola hacia la solución o eje articulador más generalizado. Primero hay que pedir porque los familiares vengan a la iglesia. De allí en adelante lo que venga será ganancia y dependerá de lo que Dios decida hacer en esas vidas. Como lo explica Semán (2001), en los pentecostales y en la religiosidad popular en general, el bienestar y el sufrimiento dependen del cumplimiento de las obligaciones que se hayan adquirido con Dios. Allí radica el carácter holista y relacional de este tipo de religiones con lo sagrado:

Una ideología que lo define a cada hombre y relaciona con otros hombres y con lo sagrado mismo en su diferencia y su jerarquía. (...) se trata siempre de un yo anclado en una red de reciprocidades que determinan obligaciones de don y contradon y que surgen de un lugar en una estructura de papeles y responsabilidades familiares. (Semán, 2001: 13-14).

En esta red de relaciones familiares y no familiares, lo sobrenatural, sea de Dios o sea del diablo, circula a través del mundo. Se hace entonces comprensible, no solo que exista la tarea de cambiar la vida y alejarse del mundo, sino también la de interceder ante Dios, a través de la ofrenda, por las personas que se encuentran cautivas por el mundo. Siguiendo el marco general del don, dicha intercesión por terceros tendría sentido en la medida en que las personas que ofrendan o se ofrendan estén en un proceso de consolidación de su fe y de cambio de vida. Cuando Jaime me habló del ayuno que debía hacer por su hermano, apenas unas semanas atrás que había salido de un centro cristiano para su rehabilitación con drogas. Duró haciéndolo casi diez meses y en el momento de nuestra charla se encontraba más que fortalecido. Sentía que podía y debía ayudar a los otros.

⁴⁶ Mas lo cierto es que me vengo dando cuenta, quizá como el descubrimiento del agua tibia, que cada vez que reviso mis notas y las diferentes entrevistas realizo, además de la descripción social del evento, unas apreciaciones personales que a pesar de tener las mejores intenciones investigativas, aun adolecen de un prejuicio personal quizá arraigado en mi sentido común. Y es que muchas de las apreciaciones de la gente de Fe y Esperanza me siguen sonando exageradas. En esto reconozco un impedimento quizá teórico pero sobre todo prejuicioso. Dicho prejuicio creo que dificulta la comprensión de algunos sucesos y pensamientos de manera holística.

Es cierto que para esta investigación considero que cuento con una ganancia interpretativa: mi participación en las tomas de yagé, la que me permite entender sobre todo las descripciones de las personas referidas a la sensación de lo sobrenatural manifestadas a través del Espíritu Santo. Sin embargo, a pesar de que creo poder comprender o imaginar las sensaciones de una irrupción sobrenatural en la vida de las personas, se me dificulta correlacionar dicha numinosidad con otras esferas de la vida cotidiana y, por ende, a veces las catalogo como exageradas.

Quizá lo que sucede hipotéticamente es que aunque participo de las tomas de yagé y aunque estas han tocado intensamente mi vida, no por ello dejo de ser un participante ocasional que quizá nunca haya interiorizado la doctrina o dogmas principales de la práctica indígena. Para hacer dicha incorporación, debería socializar más con todas las implicaciones socio-culturales de la práctica indígena, o como diría el pastor, “hay que ir a la iglesia, aunque usted no cambie su vida”, pues el asistir continuamente garantiza más fácilmente la posibilidad de entendimiento. Este asistir y participar ritualmente hace parte constitutiva de la adquisición, incorporación y puesta en práctica de toda creencia (Rapaport, 2001).

-En Fe y Esperanza las personas son de clase media o media baja, la mayoría comerciantes o vendedores de ropa, celulares, cremas, seguros. Otros poseen pequeños negocios como tiendas o como el restaurante al que nos referíamos antes. Una minoría son funcionarios públicos. Independiente del negocio o el oficio, ninguno impone el exclusivismo y atiende solo a clientes seguidores de la fe. Ésta quizá sea la intención hacia el futuro, más la realidad muestra que los cristianos son minoría, así que todavía los mayores clientes son los inconversos (Sanabria, 2005a; Tejeiro, 2010). En resumen, no restringen sus vínculos comerciales bajo parámetros de fe. Solo en algunos casos. Por ejemplo, la mayor parte de los sitios atendidos por cristianos y que venden comida, como restaurantes, cafeterías y tiendas de barrio, no expenden trago ni cigarrillos, una característica que se observa en cualquier parte del país y que menciono porque soy fumador.

Por tal motivo es difícil imaginarse que un cristiano consolidado tenga un negocio como una discoteca, un bar, una cigarrería o un estanco de licores. Al menos en la iglesia no conocí ninguno. Si los hay, deben de estar dentro de la categoría de *cristianeitor*. El trago y el cigarrillo hacen parte de las cosas legales, junto con los juegos de azar, que en la iglesia guardan una asociación directa con el vicio, quizá con un trasfondo aún más peligroso que sustancias ilegales como el basuco o la cocaína. El cigarrillo y el trago entrañan la peculiaridad de que son puentes para muchas otras cosas, tanto para otras sustancias como para “desórdenes sexuales”, heterosexuales u homosexuales. Dichos productos llevan dentro de sí el peligro y la puerta a peligros mayores, y como tal, detrás acecha el demonio. No es gratuito entonces que un cristiano no solo no deba consumir dichos productos, sino que tampoco deba venderlos⁴⁷. El trago o el cigarrillo se convierten en medios de contaminación del camino cristiano (Douglas, 2007; Radcliffe-Brown, 1974), su potencialidad de peligro no solo se basa en el consumo sino en su misma venta.

Aunque el sistema económico también pertenezca al mundo, con el capitalismo no se riñe directamente. Los líderes critican la trampa que existe en la economía, la corrupción que se maneja. Esta es explicada por “la ausencia de Jesús en la vida de dichas personas tramposas y

⁴⁷ Existen historias de vendedores o comerciantes que le han dado un vuelco a su negocio cuando se hicieron cristianos. Como la señora que tenía un motel en una zona de tolerancia y al convertirse le cambió la apariencia y lo volvió un hotel para viajeros, le puso un nombre cristiano al hotel, de letras y cartel grande para hacer notar que el negocio ya no tenía que ver con prostitutas y sexo casual. El hotel para viajeros se mantiene económicamente porque quizá precisamente en esa zona hay pocos hoteles de este tipo y porque dicha zona está en casi pleno centro de la ciudad, lo que garantiza que siempre haya bastante circulación de personas de los diferentes pueblos del Cauca. Cabe aclarar que esta zona de tolerancia se encuentra junto a una de las plazas de mercado más grandes de la ciudad y junto al hospital San José, el más importante del Cauca.

corruptas.” Algunos de los jóvenes, por sus conocimientos universitarios, sí identifican las manifestaciones del sistema económico: la estrecha interrelación entre multinacionales, pobreza, política, capitalismo y ausencia de Jesús. Pero casi nunca pasan de allí los comentarios. Otros jóvenes reconocen en el consumismo una de las tantas acechanzas del sistema mundo y como tal, intentan no consumir más allá de lo necesario. También concuerdan con pastores famosos como Alducín, uno de los más vistos y respetados por la iglesia, y reconocen que muchas iglesias han venido cayendo en esta “teología de la prosperidad” de manera desproporcionada.

Pero, en general, lo material obedece a las bendiciones de Dios. Si se está mal económicamente, es por la ausencia de Dios o por el no cumplimiento de sus mandatos. Cuando se oyen críticas de los líderes (del pastor las oí un par de veces) hacia el interés material exagerado, es porque se quiere hacer énfasis en la pérdida del “enamoramiento” hacia Dios y especialmente hacia el Espíritu Santo. Los líderes y consolidados saben que las bendiciones materiales están bien mientras no se pierda “el temor de Dios”, el *Tremendum Fascinans* del que nos hablaba Otto (1985) pues es dicho temor el que va a garantizar en buena medida que las personas permanezcan en la iglesia⁴⁸.

Como diría Weber (1998) en torno a la *esfera económica* de las religiones de salvación, es claro que toda religión se ha interesado por la situación material de los creyentes e incluye la *esfera económica*: en la forma de comportarse interna y externamente de las personas, lo que se ve reflejado en una moral hacia adentro, hacia la iglesia, y otra hacia afuera, hacia el mundo.

Así, los intereses económicos tanto de la iglesia como de las personas han ganado un espacio en todo culto y en buena parte de los eventos importantes. “Toda forma originaria, sea mágica o mistagógica, de influir sobre los espíritus y dioses en favor de intereses particulares ha perseguido como objetivo la riqueza, además de larga vida, salud, honor, descendencia” (Weber, 1998: 534).

Los mismos líderes saben que el interés desbordado de algunos busca que la bendición se refleje positivamente en dicho interés económico. Cuando se empieza a esparcir entre las iglesias pentecostales una fuerte oleada de teología de la prosperidad, a lo que recurre la

⁴⁸ En este sentido no son descabelladas las ideas contundentes de ex cristianos como Camilo: “En la iglesia hay gente que cree en dios para que le supla ciertas necesidades, la gente va allá por la economía o por el afecto, pero en el tiempo que yo estuve no encontré una sola persona que dijera; yo vengo a buscar a Dios. La gente va por un problema específico, porque no tiene una pareja, o un trabajo, porque tiene malas relaciones familiares, pero no por la búsqueda en sí de dios, y cuando solucionan dicho problema simplemente se van. Conocí a muchos comerciantes que se iban porque sus negocios no tenían éxito.”

iglesia es a invocar los principios básicos de la importancia del “temor de Dios”, que en última instancia reflejarían los principios de fraternidad y salvación anteriores al desarrollo del capitalismo⁴⁹. Sin embargo, siendo concretos, la iglesia se mueve más, en su práctica cotidiana, en la lógica de que la posibilidad de acceder al capital es reflejo de bendiciones⁵⁰.

3.6. El Bautismo y la Santa Cena

Ambos rituales se tornan centrales por ser los únicos que son mandatos expresos del mismo Jesús. La iglesia los consagra como tales e intenta desarrollarlos juiciosamente. Las personas los reconocen como rituales simbólicos que se utilizan para recordar la tarea de Jesús y reafianzar los lazos existentes entre los hermanos de la fe.

Cabe aclarar que aunque los dos son mandatos del mismo Jesús, ni siquiera ellos tienen una prescripción exacta sobre el cómo ser ejecutados; hay algunas palabras exactas, las más importantes y las que concentran el significado respectivo (en el caso del Bautismo; sobre la muerte, sepultura y resurrección del individuo, en el caso de la Santa Cena las referidas a la recordación de la muerte de Jesús y sus implicaciones), más fuera de esas palabras todo lo demás queda sin una determinación clara.

3.6.1. El Bautismo

El bautismo se constituye como un paso de obediencia que ha de realizarse luego del “arrepentimiento de corazón”: el aceptar los pecados, cambiar los hábitos, ciertas compañías y adicciones y, en términos generales, colocar actividades y pensamientos bajo el mandato de Dios. Bautizarse después del “arrepentimiento de corazón” es una forma de decir

⁴⁹ Weber es claro en que hubo una tensión entre la religión sublimada de salvación y la economía racionalizada que dividió las posibilidades de hablar de una salvación prístina y a la vez de una riqueza material; “a medida que el cosmos de la moderna economía capitalista racional fue siguiendo más sus propias leyes inmanentes, se fue haciendo más inaccesible a cualquier relación imaginable con una ética religiosa de la fraternidad” (Weber, 1998: 535).

⁵⁰ Algunas personas, como la mamá de Camilo, han tomado la explicación bendición-prosperidad material de manera un poco más pragmática a cómo la proponen los líderes en general. A pesar de ser una cristiana de años, de haber logrado que su hijo se consolidara en la iglesia, ella es una trashumante de diferentes iglesias protestantes, incluso tiene momentos cortos donde se ausenta totalmente de cualquier iglesia, mas siempre vuelve. La explicación que me daba su hijo de dicha trashumancia se debía a que en tales momentos ella sentía que Dios no la bendecía, especialmente económicamente. Por lo cual no es que negara la existencia de Dios sino su enojo hacia él. Como Dios no la ayudaba económicamente, ella se alejaba de él. Y cuando ella sentía que las cosas se estabilizaban económicamente entonces ella volvía a Fe y Esperanza o a otra iglesia. Esta clase de personas caben dentro del parámetro de los “consolidados”, mas su participación como líderes con responsabilidades y deberes es casi que nula. Estos consolidados, como la mamá de Camilo, aunque no se deciden a posicionarse como líderes, sí son importantes en la tarea del id y haced discípulos, pues de todas maneras replican el discurso general en casi todos los contextos sociales de los que participan, ellos se constituyen, de una u otra manera, en “testimonios” ambulantes.

sintéticamente que se han llevado a cabo los anteriores cambios. En tal sentido, lo que las personas aprenden de este rito o paso es que no es una práctica que cambie nada y no marca ni determina la entrada en algo. Dicho antropológicamente, no es un rito de paso en estricto sentido de la palabra, como podría serlo el bautismo católico.

“El bautismo se hace para mostrar ante la iglesia que uno ha ingresado como parte del cuerpo de Cristo y que uno está dispuesto a hacer cosas dentro de la iglesia” (Joven profesora de niños, agosto 2006). Y aunque el bautismo no sea un rito de paso, sí determina ciertos privilegios y características, además de los sobrenaturales, que incluyen obedecer el mandato como seguidor de Jesús. Los bautizados pueden participar formalmente en el coro, ser profesores de niños o de jóvenes, convertirse en servidores⁵¹. Todas las explicaciones que dan las personas sobre el bautismo, después de explicar que es un mandato de Jesús, casi como repetición memorizada, van dirigidas al pragmatismo de volverse activo y colaborar con la iglesia. Más esta posibilidad es mediada por el ejemplo de vida, por “dar un buen testimonio” ante la iglesia. “El pastor explicó, ‘No se bautiza a gente que viva en unión libre ni a quien tenga problemas con el alcohol. (...) Tampoco se bautiza a los que tienen problemas de promiscuidad, ni a los drogadictos, ni a los fumadores, ni a los parranderos’.” (Fonnegra, 2007: 82).

El carácter público del bautismo, público ante la iglesia, hace del buen testimonio una premisa fundamental. De allí que no sea gratuito que a los bautizados se les concedan privilegios⁵² y se los entienda como miembros serios de la iglesia y no como simpatizantes o *cristianeitor*. El pastor es contundente ante esta diferencia:

Los miembros son los bautizados ‘bíblicamente’. Los pastores adquieren responsabilidad sobre los bautizados, y ustedes asumen que nosotros tenemos autoridad sobre ustedes, autoridad para exhortarlos. (...) Esta autoridad se ratifica y legitima mediante el bautismo, pues como miembros de la iglesia, los bautizados quedan sujetos a unas reglas de juego más explícitas. (...) Se espera que ustedes tengan en mente el asunto de servir, que colaboren en la iglesia. (Fonnegra, 2007: 82).

No hay una fecha o mes estipulados para hacer bautizos. Simplemente, si hay gente interesada, se coloca una fecha futura a la que otros interesados pueden adherir. Cuando se

⁵¹ Son quienes están pendiente de lo que haga falta en todos los eventos o tareas que se propone la iglesia: quienes saludan a la entrada a las personas, quienes se encargan de recoger los diezmos, estar pendientes de quienes se caen a la hora del toque del espíritu santo, en fin, los que se encargan de todo lo que se necesite.

⁵² Privilegios que también se pueden quitar en algunos casos. Por ejemplo, hubo líderes de años, como la novia de camilo, a la que le quitaron ciertas responsabilidades como profesora de niños. Hay otros casos en que a personas que eran del coro ya nos los dejan cantar más. Estas desaprobaciones pasan primero por unos llamados de atención, traducidos como concejos o recomendaciones, que después de un tiempo se ven reflejados en el quitar los privilegios como líderes.

van a bautizar varias personas, se hacen tres charlas preparatorias. En el catolicismo también existen tres reuniones previas al bautismo, aunque claramente en los encuentros católicos sí se describe el paso a paso de lo que se va a realizar, de las posturas y de las respuestas que deben dar los padres, a diferencia de Fe y Esperanza, donde las charlas previas sirven para explicar qué es el bautismo. Pero las coincidencias no paran allí. Se hacen tres charlas de temas diferentes y una última reunión práctica, en el caso de los católicos sobre las posiciones y las palabras o repuestas que deben pronunciar los involucrados el día del bautismo. En el caso de Fe y Esperanza, el cuarto día corresponde al recibimiento del toque del Espíritu Santo (Fonnegra, 2007).

Las tres charlas del pastor a veces se salen de la temática bautismal para hablar de la vida cristiana y de las implicaciones de vivir como cristiano. El pastor va y viene a destajo de las temáticas del bautismo a las implicaciones de la vida de un cristiano. Desde la primera charla, el pastor empieza reiterando lo que significa el bautismo y la separación radical frente al bautismo católico. Es una constante. Todo lo que esta iglesia se proponga lo debe contraponer a lo que hace el catolicismo, incluido todo tipo de ritual:

El primer día, cuando todos estaban ya en sus sillas y atentos, el pastor empezó diciendo: ‘El bautismo no garantiza el éxito. El bautismo es un compromiso, un compromiso público’, y siguió con la eterna y siempre primera explicación: ‘El bautismo es un paso de obediencia’. Después entró en franco debate contra la explicación y los comportamientos de los católicos respecto al bautismo: ‘La iglesia tradicional yo no sé de dónde sacó ese cuento, el asunto de los sacramentos. Entonces los niños, dicen ellos, no la Biblia, que cuando nacen; vienen con algo que se llama el pecado original ¡eso en la Biblia no está! Entonces tan pronto nacen los niños hay que bautizarlos para quitarles ese pecado original⁵³. Alguien dijo que de no hacerse, si un niño llega a morir sin estar bautizado, lo van a enterrar en una pieza oscura que se llama limbo. Y el limbo yo no lo he encontrado en ninguna parte de la Biblia. A los niños se nos inició en el catolicismo a través del bautismo y se nos habló de que debíamos practicar una cantidad de sacramentos, que hay que bautizarse, que hay que confirmarse, que hay que casarse y que el último sacramento que hay que aplicar, antes que un hombre muera, así haya sido un hombre grosero, perverso, promiscuo, parrandero, jugador, etc., lo último no es tanto aceptar a Jesús sino que se le apliquen el aceite en los pies y en las muñecas; la última unción, la extremaunción, la cual lo capacita para llevarlo a un lugar intermedio, llamado purgatorio, pero ese lugar ¡tampoco existe en la Biblia! Nosotros no somos salvos por sacramentos’. (Fonnegra, 2007: 78-79)

⁵³ El tema del pecado original también es manejado por los cristianos de Fe y Esperanza, aunque no como concepto. Lo que sugiere la siguiente cita es que, como temática, si hay un origen del pecado, más no una intención de encapsularlo en un concepto. *El bautismo. Un paso de obediencia* dice en su última lección: “Creemos que el género humano está perdido y espiritualmente muerto por causa del pecado de Adán, pero Dios mandó a su hijo Jesucristo al mundo para redimirnos y darnos vida” (p. 14). Después agrega: “Creemos que no hay nada que un pecador pueda hacer para salvarse a sí mismo, fuera de creer en Jesucristo como su señor y salvador”. Si uno se detuviera a examinar las citas, podría concluir que ellos manejan dos ideas diferentes, pues por un lado, aceptan que el ser humano está perdido y por el otro, afirman que Dios mandó a Jesús a liberarnos del pecado de una vez y para siempre. Y a esto le agregan que no habrá salvación si no hay creencia en Jesús. De lo anterior, se desprende que, para ellos, la acción de Jesús está dirigida a individuos específicos –el pueblo elegido– y no a la humanidad en general (Fonnegra, 2007).

Uno de los significados que envuelven todo el bautismo es el de sello. Lo que se está haciendo no es un ritual que transforme a la persona y la inmiscuya en el reino de los cielos, sino la marca confirmatoria de algo que ya sucedió. “Teológicamente, el bautismo se puede definir como un acto de asociación o identificación con alguna persona, o algún grupo, algún mensaje o algún evento... el bautismo cristiano significa identificación con el mensaje del evangelio, la persona del salvador, y el grupo de creyentes” (Arboleda, 1998: 6).

El viejo hombre se identificó con la cruz porque ésta fue la forma en que Jesús murió. Si hubiese muerto por una espada, seguramente habría identificado su muerte, la del hombre pecador, con dicho objeto. Luego, al identificarse con la forma en que muere, se identifica con su sepultura (...). La sepultura aquí es la inmersión en el agua, y es el sepulcro de alguien que se supone ya murió, ‘para ser bautizados se necesita que el creyente haya muerto al pecado, así podrá ser sepultado en el bautismo, ya que en esta ceremonia se toma la figura de una sepultura y para ello se toma la muerte, la sepultura y la resurrección de Cristo. Si no hay muerte, no podrá haber sepultura; sería un crimen sepultar a una persona estando viva, y un creyente que no haya muerto al pecado, tampoco podrá ser bautizado’ (...). (Fonnegra, 2007: 62).

Las sudaderas y camisetas o túnicas blancas son coherentes con el hecho de que el bautismo no es una muerte y resurrección. Para estas instancias, las personas ya murieron al pecado y por ello se pueden vestir de blanco. Aunque la inmersión hacia atrás implica la identificación con la muerte del mismo Jesús, las vestiduras que se están usando determinan que están vestidos para la vida.

Para el segundo día de preparación el pastor se concentra más en el tema del cambio de vida y en cómo dicho cambio implica la posibilidad de bautizarse. De allí que se entienda que como los niños no puedan asumir una madurez espiritual, y como tal no pueden incorporar tan fácilmente la idea del pecado y su posterior abandono, no se los debe bautizar. Cuando la iglesia bautiza niños de 13 ó 14 años, es porque en realidad han adquirido una madurez espiritual a veces mayor que la de un adulto. Sin embargo, en esos casos, el pastor rectifica el testimonio de esos niños con los padres de los mismos (Fonnegra, 2007).

La tercera reunión es una especie de repaso de los días anteriores, insistiendo en las características del bautismo y las peculiaridades que asume la vida de cristiano. El pastor habla sobre la importancia y poder de la oración. Un tema importante en este día es reiterar que el orden pertenece a la iglesia, mientras que el caos de la vida obedece a las máximas del mundo: “En la iglesia no hay desorden, el desorden está afuera, en el mundo. La Biblia lo que dice es ¡apártate de lo que te contamina! Todo lo de afuera, las malas palabras, las malas compañías, el amor al dinero.” (Fonnegra, 2007: 82). Minutos antes que se termine la reunión, el pastor les dice que va a realizarse una cuarta reunión para recibir al Espíritu Santo. Suele

hacerse cuando hay un grupo considerable de personas. Cuando se realiza el bautismo a una sola persona, por lo común en una piscina, hay una especie de preparación que no necesariamente se realiza en tres o cuatro sesiones, sino en una o dos. La cuarta reunión se escenifica en la misma iglesia y se da como una búsqueda por la limpieza, una especie de rito que va a pulir el cambio de vida simbolizado con el bautismo.

La siguiente descripción hace parte de uno de los bautismos observados en el primer trabajo de campo⁵⁴.

La cita estaba para las nueve de la mañana y el grupo se completó hacia las 9:30. Allí estaban los futuros bautizados, sus familiares, los líderes más importantes y otros integrantes menos expertos. Cada bautizado llevaba en bolsas y maletas las prendas blancas que lo habían de cubrir durante el rito. Cada quien se fue a cambiar de ropa y a quitarse la prenda del día normal para ponerse la túnica, la camisa o camiseta blanca o la sudadera que simbolizaría que ya han renacido con la presencia y el cambio que les dio Jesús.

El pastor ubicó a los bautizados en un semicírculo y todos vueltos hacia él. El pastor empezó haciendo un breve resumen de lo que es el bautismo, un repaso de lo que dijo en los días preparatorios; qué es el bautismo. Repitió que el bautismo no salva y de cómo la vida, después de este paso, va a seguir siendo difícil, mas también de cómo con Cristo se hace más fácil y feliz.

El río sonaba al fondo y era un día soleado. La brisa que llevaban las aguas hacía del ambiente un espacio fresco. El pastor, muy al propósito, había escogido la sombra de un árbol para atemperar los rayos del astro. (Fonnegra, 2007: 88-89).

Lo primero que vino después fue reiterar la importancia del toque del Espíritu Santo. En estricto sentido, casi nunca una persona recibe el espíritu dos días seguidos, a menos que se pretenda hacer una liberación especial con una persona. Pero esta ocasión, por el número de personas que iban a bautizarse y por la participación de casi cuarenta personas más, parece que lo amerita. Así, los bautizados recibieron el toque del Espíritu Santo dos días continuos, el día de preparación y minutos antes de entrar al agua para ser bautizados. Ambos toques tienen la particularidad de que las palabras que los acompañan giran en torno al contexto del bautismo. Aparte de esto, las canciones, las formas de los movimientos de los cuerpos, la sudoración de los mismos, los líderes que acompañan la caída de los tocados por el espíritu, las peculiaridades de que unos se muevan hacia adelante o de lado, o de que haya dos personas que no se caen, junto con las relaciones y jerarquías de poder implícitas, todas éstas y otras más comparten el mismo sentido de cualquier toque del Espíritu Santo, tal como fue descrito en el capítulo 2.

⁵⁴ Cabe aclarar que en total solo se observaron dos bautismos en el primer trabajo de campo, éste del que vamos a describir algunos elementos y otro que se realizó de manera individual a una señora y el cual se hizo en una piscina. Para el segundo trabajo de campo no coincidí en observar ningún bautizo. además se tomó como insumo la grabación de dos bautizos que realizaron dos personas de la iglesia.

“Otra experiencia a que todos debemos anhelar debe ser la llenura del Espíritu Santo. Es algo que nos nutre, que nos llena de poder, es una experiencia que usted debe anhelar. En esta mañana vamos a orar”, dijo el pastor (...).

Los presentes comenzaron a orar y a levantar las manos y se mezclaron los murmullos de las voces y del río. El pastor con la Biblia en la mano oraba y se movía de lado a lado, todos pendientes de sus palabras con los ojos cerrados: “Pedimos la gloria, la gracia. Espíritu Santo, rogamos para que tu poder los toque, para que los llene de tu presencia, toca sus vidas, toca sus vidas”. Algunos hablaban ya en lenguas (...).

Algunos de los bautizados se tambalearon un poco. El pastor habló entonces en tono más imperativo: “Yo declaro, tócalo, Espíritu, en el nombre de Jesús”. La primera en caer hacia atrás fue una joven y la líder que estaba detrás la recibió y siguió orando, arrodillada, cerca de ella. Tendida en el piso, la joven hablaba en lenguas en voz muy baja. (...).

Los bautizados eran ocho, dos señores, una señora, tres jóvenes hombres y dos jóvenes mujeres. (...) El pastor siguió pasando frente a cada bautizado y orando por cada uno de ellos. Los que estaban en el piso se empezaron a incorporar y minutos después se dio por terminada la invocación al Espíritu. Los que participaron en el culto fueron en total cuarenta personas.

Los bautizados estaban listos para entrar al agua, después de orar y recibir al Espíritu Santo. Los de blanco son los bautizados, aunque la Biblia nada dice sobre el color del vestido y solo hace referencia a la blancura y pureza del corazón.

En algunos bautismos todos los bautizados entran al agua al mismo tiempo junto con el pastor y algún ayudante líder. En otros entra el pastor y su colaborador y luego uno a uno cada bautizado. Esta vez han entrado todos en grupo y el pastor se ha hecho en la mitad del río junto al colaborador y los bautizados. Los demás se han quedado cerca de la orilla (...).

En la orilla estaba el resto de los asistentes, los viejos integrantes, los no bautizados (...). Había más personas en el río, a unos diez metros del pastor, veraneantes que se estaban refrescando del sol y el calor en un espacio totalmente profano, aunque es la misma agua que baña el bautismo.

El ritual se divide en palabras para todos, traducidas en oraciones, cantos y pequeños comentarios, y palabras para el bautizado en cuestión. Estas últimas duran cerca de un minuto con cada uno y se hacen en forma de preguntas y respuestas retóricas. El bautizado responde afirmativamente a todo, ayudándose algunas veces del movimiento de cabeza en señal de aprobación. Lo que el pastor les dice a todos es lo mismo, pero de diferentes maneras. El pastor les pregunta si tienen a Jesús en su corazón y si han transformado sus vidas. Luego les pregunta si son conscientes del paso que están dando y si fueron obligados o inducidos por alguien o si tomaron la decisión de bautizarse autónomamente.

La última parte del discurso del pastor, ya dirigiéndose a toda la comunidad presente, tuvo una forma más homogénea. Comenzó diciendo que él, como discípulo de Jesús, había recibido la misión de ir por el mundo haciendo discípulos y “bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y...” –la única oración que tiene un espacio fijo en todo el ritual.

Pero antes de pronunciar la última parte, el pastor invitó a los bautizados a taparse la nariz con la mano izquierda y a ponerse la derecha en el pecho. Después, pronunciando ante cada uno las palabras “y del Espíritu Santo”, el pastor, con las dos manos, una en el pecho de la persona y la otra en la espalda, fue sumergiendo a las personas.

La sumersión siempre se hace llevando el tronco de la persona hacia atrás, con el fin de retomar el símbolo de la sepultura; muerte y resurrección implícitos en los dos movimientos consecutivos, la muerte representada por el hundimiento de la persona hacia atrás, y la resurrección, por la incorporación del sujeto (...). Al salir el sujeto del agua, queda formalmente bautizado. (Fonnegra, 2007: 89-90).

Para esta ocasión hubo una especie de paseo familiar, el famoso paseo de olla colombiano, donde van amigos o familiares a la orilla de un río y preparan diferentes comidas. Justo después de la salida del agua, cada quien se incorporó en sus diferentes grupos para cocinar o para jugar. La unidad ritual del bautismo se rompió y se crearon diferentes clases de grupos de interés. La mayoría de los grupos cocinaron, otros llevaron la comida preparada⁵⁵. “El regocijo y esparcimiento, la comida, la risa y la charla, el juego, el chapuzón y la guerra de agua, el fútbol, los golpes, las patadas, el sudor y jugar la camiseta; la lleva, toque y corra; el escondite, cada quien en la búsqueda del mejor refugio, han terminado casi al unísono después de las cuatro de la tarde” (Fonnegra, 2007: 93).

3.6.2. La Santa Cena

La Santa Cena se hace el primer domingo de cada mes, en los cultos de la mañana y de la tarde. Viene después del tiempo de alabanza y adoración, casi siempre justo antes de la prédica. Se ingieren dos elementos; el pan y un jugo de uva. El pan ideal es sin levadura aunque no es una regla estricta, si no se consigue puede usarse un pan de panadería aliñado. El jugo es preparado por alguno de los líderes (a quien le corresponda en esa semana), casi siempre lo hace una mujer, aunque no hay una norma estipulada entre el género y la preparación del jugo de uva⁵⁶. Aunque la idea es hacer el jugo sin azúcar también hay excepciones en las que se usa jugo con azúcar, incluso (si no se tiene a la mano otra posibilidad) se puede usar un jugo embotellado.

Después del diezmo, el pastor explica que se realizará la Cena del Señor e invita: “Quienes deseen compartir la Cena del Señor, pónganse de pie”. Los líderes encargados de repartir el pan y el jugo los tienen listos sobre las bandejas. El vino se sirve en unas pequeñas copas de metal y el pan se parte en pequeños cuadritos. Mientras los líderes encargados de la repartición se van moviendo por entre las diferentes filas, el pastor va hablando acerca del significado de esta práctica, del porqué se debe realizar: “Con esto la muerte del Señor anuncias, hasta que él vuelva”. Cuando todas las personas que van a participar tienen en su mano la pequeña copa y el pan, el pastor los insta a realizar esta actividad con la mayor fe y

⁵⁵ En los bautizos que se hacen a una o dos personas, que en general se hacen entre semana (casi siempre en las mañanas), no hay un tiempo de paseo. Apenas se sale de la piscina las personas se cambian y luego se van a almorzar.

⁵⁶ Es una especie de obviedad culinaria, como sucede cuando se preparan sancochos o empanadas para vender a la entrada o para algún evento específico. Dado que en esta sociedad las que más suelen cocinar a diario son las mujeres se supone que ellas son las que más saben de cosas de la cocina.

responsabilidad: “Podemos comer del pan y beber de la copa, (...) recordando que hace dos mil años moriste por nuestros pecados”.

Como todos los eventos importantes, ayunos, encuentros específicos, o cultos, cualquiera de los líderes principales está capacitado para dirigir una actividad como la Santa Cena. Aunque es obvio que quien realiza la prédica, generalmente el pastor, también continúe al frente del resto de actividades del culto, sea la dirección de la parte musical, la prédica o los diezmos. A veces la pastora, la esposa del pastor, preside un culto completo, pero esto es muy ocasional. De vez en cuando, algún otro líder al que el pastor le ha encomendado una prédica o la dirección de una actividad también dirige todo el culto o parte del mismo. De las seis veces en que pude observar una Cena del Señor, aprecié que participan unas treinta personas, por lo común las más consolidadas y que han venido dando muestras de su cambio de vida. Aunque la santa cena es una actividad que dura unos pocos minutos, en general no pasa de los veinte minutos.

El grado de responsabilidad que se les deposita a las personas para que participen de la Cena es bastante alto. Desde que comienza hasta que se termina, el pastor apenas deja de hablar unos pocos minutos, de dos a tres. El silencio ocurre cuando el pastor ingiere el jugo y pan. Ese momento se suele acompañar por parte del coro de una canción que glorifica a Jesús y habla de su grandeza, su amor o su sacrificio. Para esta ocasión suena la canción de la adoración: “Gracias, gracias, Señor, gracias. Gracias, Jesús”. Al masticarse el pan, se debe recordar que el cuerpo de Cristo fue deteriorado para salvar a los hombres y que sin ese sacrificio no existiría la vida de salvación y el perdón de los pecados con la cual cuentan los cristianos. Se debe recordar la muerte de Cristo. La copa a su vez significa el nuevo pacto que Dios hizo con los hombres, un pacto sellado con sangre. Cada uno toma conciencia de lo que Jesús es y sobre lo que ha hecho en la vida de cada cristiano. De no hacerse así, la Cena sería tomada indignamente.

Mucho del tiempo gastado en las Santas Cenas se usa para aclarar el significado del ritual. Mientras escuchan las palabras del pastor, algunas personas se concentran en una especie de oración que confirma el contexto explicativo del pastor. El pastor reitera y reitera que con esta cena no se está recibiendo a Jesús: “Eso lo hace la religión tradicional”, dice, pues en términos concretos Jesús ha entrado en las vidas de estas personas desde tiempo atrás⁵⁷: “Acá

⁵⁷ El tiempo atrás del que habla el pastor hace referencia al cambio de vida constante y al alejamiento continuo que se hace de los diferentes contextos del mundo. Esta consolidación implica el incorporar una serie de ideas paulatinas de las cuales se ha venido hablando a lo largo de este capítulo. El tiempo atrás en el que se recibe a Jesús también involucra el momento de la “oración de fe”, ritual si se quiere iniciático, que se hace el primer día de asistir a la iglesia, aunque el pastor no se refiere tanto a este tiempo atrás sino al cambio de vida.

solo lo estamos recordando”. La idea de la recordación termina siendo clara para casi todos. Sin embargo, la idea de masticar el pan y relacionarlo con el cuerpo machacado es bastante ambigua, sin fuerza suficiente para afianzar la creencia de la mayoría.

El resto del tiempo, el pastor hace énfasis en el respeto que se debe tener hacia esta práctica. Es por eso, que en general, una persona que esté cargada de malos pensamientos, que se siente atareada en su vida o que simplemente sea un *cristianeitor* o se sienta como tal no suele participar de la Cena. Y esta exigencia de limpieza interna se ve reflejada en el número de personas que participan, más o menos treinta, aunque en general está más cercana a las veinte. Un número pequeño, si tenemos en cuenta que los cultos de los domingos son nutridos. En esta ocasión hay 18 personas, la mayoría mayores de 40 años. En términos concretos, podrían participar unas 50 en cada Cena, pero lo cierto es que muchas de ellas están cargadas o tienen cuentas pendientes con Dios, lo que las hace abstenerse de participar.

La Cena implica no solo la responsabilidad de ingerir simbólicamente el cuerpo y la sangre de Cristo, también la que se tiene para con la iglesia y con la tarea que dejó Jesús: “el id y haced discípulos por todas las naciones”. Es por ello que en el contexto global de la Cena caben discursos como este del pastor: “La iglesia fue colocada en el mundo para que sea luz. (...) la iglesia fue puesta en este mundo para hablarle y explicarle a la gente que hay un Dios poderoso. (...) la gente de afuera no se convierte porque usted y yo no hablamos”. El pastor termina esta temática de invitación para hacer nuevos discípulos reflexionando: “Jesús nos enseñó obediencia, la orden de Cristo está en Mateo 28”.

La idea central es la recordación de la acción de Cristo y la proclamación de que vive. En estos aspectos radica la gran diferencia que los protestantes alegan tener con los católicos. A manera de chiste burlón, comentan cómo los católicos creen que “una hostia, un pedazo de oblea, se transforma en el cuerpo de Cristo. Cristo les entra el domingo y se les sale entre semana”⁵⁸. Un par de veces escuché a unos líderes desmentir un malentendido que se ha dado con el vino. “La gente piensa que el vino de la Cena del Señor contiene alcohol, pero están mal”. En la Biblia se habla de “vino”, pero se hace referencia a un jugo o un néctar. Es otro de los errores continuos en que incurre la gente del mundo. Para los líderes de Fe y Esperanza, el

⁵⁸ Como contraparte están conversaciones con algunos católicos (familiares de personas de Fe y Esperanza) o con gente del mundo sobre alguna de las ideas o prácticas de los protestantes, allí se oyen cosas como; “porque tienen tanto problema con el licor si en la iglesia se bebe vino”, o, “yo conozco padres que de vez en cuando se toman unos traguitos tranquilamente”.

vino en el entorno del cristianismo nada tiene que ver con el alcohol. Es más, para ellos, esta clase de errores históricos son los que confunden⁵⁹ a la gente del mundo.

Aunque se debe convencer a las personas del mundo, el pastor aclara que “esta Cena no es una cena del mundo”. Nada más diferente, porque implica la unión de los creyentes para recordar y honrar a Dios. Quizás es por ello que cuando los líderes comparan las prácticas rituales de Fe y Esperanza con las católicas invoquen la figura mítica de aclaración encarnada en Pablo de Tarso⁶⁰.

Uno de los valores más importantes involucrados en esta Cena, como ocurre en cualquier tipo de alimentación familiar, es el compartir con los demás. En este caso, con los hermanos de la fe, en tanto que todos los que participan sí entienden la labor de Jesús. En las fiestas y reuniones se suelen formar pequeños grupos de interés, por edades o por géneros, más este momento de la Cena es para disolver dichos grupos y recordar la unidad que tiene la iglesia, una unidad que debe ser pública⁶¹, ante toda la iglesia, y que debe ayudar a fortalecer las pequeñas discrepancias o malentendidos personales. El sentido de igualdad para participar de la Santa Cena es fundamental y cualquiera lo puede hacer. Nadie puede prohibir que se reciba el pan y el jugo de uva: “No se pueden hacer escogencia de personas para participar en la Cena del Señor o para entrar en la iglesia. No importa que haya un rico o un pobre, todos somos iguales para participar” (Pastor).

3.6.3. Algunas particularidades del Bautismo y la Santa Cena

- Aunque ambos rituales son los únicos reconocidos por la iglesia como mandatos del mismo

⁵⁹ En la música, por ejemplo, también se reconoce un error por parte del mundo. Varias veces se le explica a la gente, especialmente a los nuevos, que la música del mundo no glorifica a Dios, “muchas gente piensa que hacerle música solamente a Dios es una exageración, lo que no entienden es que desde los orígenes, la primera música fue dirigida hacia las cosas sobrenaturales.” El argumento va dirigido a explicar que el origen de la música es sobrenatural, en este sentido, no hay porque sorprenderse que la música deba seguir siendo solamente para Dios. Este tipo de explicaciones van siempre en un tono de obviedad, los nuevos escuchan un poco sorprendidos.

⁶⁰ Lo que Pablo (Saulo de tarso) le criticaba a la gente de Corinto era que no hacían una verdadera comunión pues convirtieron la cena del señor en una fiesta diferente a la comunión con Dios y con los hermanos de fe.

⁶¹ La manifestación pública, igual que en el bautismo, tiene que ver también con el anuncio hacia algunos espíritus que están rondando. Se refieren especialmente a espíritus del lado de Dios pero también sirve para manifestar a los espíritus del demonio que quienes están allí son seguidores de Jesús, de que se está en las filas de Jesús, de que se viene en un proceso de cambio de vida y de que se tiene unos mismos principios y unas tareas comunes.

Jesús y son por ello los que más guardan relación con el compromiso de los individuos hacia la iglesia, hacia la idea de estar en comunión y hacia la responsabilidad del hacer discípulos, se puede afirmar que los dos entrañan la aprobación y mediación del grupo, una realidad que reafianza la idea antropológica de que todo ritual es un acto grupal⁶².

- A pesar de que los protestantes no son muy dados a reconocer formalismos en los rituales, ambos rescatan los elementos estructurales estipulados en la Biblia: la muerte y renacimiento del individuo en la Fe de Jesús y la recordación y unificación grupal que conscientemente simboliza el significado del cuerpo y la sangre de Jesús.

- El bautismo siempre se relaciona directamente con el toque del Espíritu Santo, pues se busca tanto en los días de preparación como en el bautismo mismo. Pero, en estricto sentido, el toque del Espíritu Santo nunca se da dentro de la Santa Cena. Sin embargo, este detalle no extrapola el significado del toque del Espíritu con el significado de la Santa Cena, pues para participar de ella, hay que estar lo más limpio posible y para encontrar esa limpieza están los ayunos y los toques del espíritu que se realizan varias veces por semana. Si alguien quiere participar de la Cena del Señor, debe limpiarse buscando el toque del espíritu. Y es precisamente la falta de esta limpieza uno de los determinantes del bajo número de los participantes en la Cena.

- Para el caso del bautismo se conserva, por lo menos en su forma, la estructura clásica de los ritos de paso. Así, para Turner (1988), los ritos de paso se caracterizan por ser momentos críticos de transición que las sociedades señalan con ceremonias apropiadas para inculcar los valores del grupo entre los miembros de la comunidad, una manera de garantizar que la sociedad se mantenga. “La representación del ritual sirve para preservar el conocimiento, el cual es esencial para la sobrevivencia de quienes lo ejecutan” (Leach, 1966: 4). Sin embargo, el bautismo no permite en esencia la transición de ningún estado a otro, ni concede salvación en sí misma, ni mucho menos es fundamental para la supervivencia de quienes lo ejecutan. Sí concede unos privilegios pero estos tienen que ver más con derechos o posibilidades dentro de la iglesia que con alguna idea mítica (poder cantar en el coro, poder ser profesor de niños, etc) de transición o salvación.

- La Santa Cena como ritual de intensificación simboliza la recordación del sacrificio de Jesús, pero sin el papel transubstanciador de la hostia y el vino en la Eucaristía católica. No

⁶² Se podría pensar que una de las “leyes” que cubre toda teoría ritual, independiente de que hable o no de lo sagrado entorno a la relación con elementos sobrenaturales, es que el ritual es implícita y explícitamente algo que tiene que ver con el grupo y para el grupo. Hay decisiones y efectos que van dirigidos específicamente al individuo, mas todas estas se sostienen en la premisa y en legitimación misma de lo grupal.

sobra mencionarlo, pues hay que tener en cuenta que mucha gente viene de tradición católica, muchos se han bautizado, han recibido la confirmación y la primera comunión. Además, porque parte del entendimiento del significado transmitido a bautizados y no bautizados por parte de Fe y Esperanza está determinado por la exaltación negativa que se hace de lo católico y, para este caso, de los ritos católicos.

Es claro que incorporar nuevos significados en torno a los rituales Bautismo y Santa Cena requiere bastante reiteración pues se trata de un desprendimiento consciente del pasado católico. Pues aunque vienen dados como algo diferente, lo cierto es que las personas no llegan a ellos como si fuera algo totalmente nuevo: la mayoría hicieron el bautismo y participaron de la Eucaristía en su época católica. Después de reconocer la diferencia de los rituales en ambas tradiciones, viene el desprendimiento del pasado. Aunque suene paradójico, se termina aceptando que dos de los rituales realizados en la época católica y que eran parte fundamental del proceso de salvación no revisten ahora importancia alguna. Luego sí será posible que la gente incorpore que se va a bautizar y compartir la Cena del Señor por primera vez en su vida.

Escuché un par de casos de personas que, aunque eran cristianos de años, seguían llevando a cabo ritos católicos y llevaron a sus hijos a bautizarse y hacer la primera comunión. Obviamente estos casos son minoría y se dan entre personas catalogadas como *cristianeitors*. Cobra aquí relevancia la idea de que los pentecostalismos llegan a ser una especie de religiosidad de sustitución (Beltrán, 2006, 2007; Bidegáin, 2010). Hay casos en que las personas más consolidadas de Fe y Esperanza demuestran recibir fuerte influencia de los protestantismos históricos y además de lo católico. El carácter protestante se aprecia en los pentecostales cuando sobrepasan el formalismo y admiten que los rituales no salvan. Bautismo y Cena, aunque son rituales formalmente reconocidos y respetados, son interpretados por buen parte de la iglesia como símbolos. Esta característica separa rito y salvación, es decir, los ritos en sí no salvan, uno de los principios fundamentales de los protestantismos históricos. Este punto diferiría la idea de Beltrán (2007) y otros, que toman a los pentecostales como un catolicismo de sustitución y alejado de las ideas básicas del protestantismo. Pero como se ve, estos mandatos-rituales de carácter e importancia grupal en ningún momento identifican la salvación con el ritual.

En este sentido, se presenta una especie contradicción. Si se dice que ambos rituales llevan la carga histórica protestante y de que por medio de ellos no se persuade a Dios, es decir, que son metáforas para recordar cambios simbólicos, por qué entonces casi siempre acompaña a

los pentecostales el toque del espíritu en la Santa Cena o en el Bautismo, en la primera implícitamente, en el segundo explícitamente. Con el toque del Espíritu Santo se hace *una trampa* a la historia protestante y se los vuelve a involucrar con lo pentecostal. Es como si no se quisiera dejar nada por fuera de los linderos sobrenaturales de Dios y del Espíritu Santo. Todo es plausible de irse cubriendo y limpiando con este llamado del espíritu, incluido el contexto de un bautismo o el contexto de un culto cuando se efectúa una Santa Cena. Vuelven a cobrar sentido las afirmaciones de Beltrán y demás cuando argumentan que los pentecostales no son protestantes. En el fondo, aunque los de Fe y Esperanza no creen que sus rituales de la Cena y el Bautismo salvan, en ningún momento los desvinculan de lo sobrenatural. No estoy muy seguro de cómo se mueve la balanza, pero lo que sí manifiestan estos rituales es que las personas se ayudan de la invocación del espíritu para cubrir sus rituales más “metafóricos”, para involucrarlos en la metonimia generalizada del Espíritu Santo, para transformarlos e involucrarlos en el universo holístico y relacional de la iglesia.

En resumen, en este contexto ritual hay momentos y personas que justifican unas y otras teorías. Y aunque a veces parezcan contradictorias, el uso de ambas perspectivas está legitimado por la misma vivencia de las personas.

3.7. Sobre el matrimonio y otras relaciones de pareja.

El matrimonio, al ser interpretado como un mandato de la Biblia, más no de Jesús, tiende a ser una de las exigencias implícitas para todas las personas.

Cabe aclarar que de los rituales que hemos estado tratando y su relación con el mundo y la vida de las personas, solo el Bautismo y la Santa Cena son mandatos expresos, interpretados por la iglesia como los únicos obligatorios. Sin embargo “la oración de fe”, “el toque del espíritu santo” y el “matrimonio” encuentran en la biblia una obligatoriedad a ser ejecutados.

En este sentido, si se convive con una pareja, bien sea que ésta se congregue o no en la iglesia, la persona debe casarse. Si se es novio o novia estable con otro cristiano, se debe tener claridad de que dicha relación solo existe porque está mediada por el fin último del matrimonio. No puede existir un noviazgo que no avizore el matrimonio, además de otras exigencias como la que sea con alguien cristiano, para que no haya “yugo desigual”, o el de preguntarle a Dios para que manifieste “si es o no una relación de bendición”. El matrimonio se constituye en un ritual de obligatorio tránsito por todas las personas, a excepción de los

niños, naturalmente, aunque algunos de los mayores de 13 años ya repiten el discurso de “la mujer o el hombre que Dios tiene destinado para mí”.

En el caso de los jóvenes, estos sufren la tensión más grande entre las implicaciones del matrimonio y su relación con el mundo: es bien sabido por todos que un noviazgo debe “mantenerse santo”, lo que implica que no debe haber relaciones sexuales. De las tensiones que sufren las personas con el mundo y sus posibilidades de seducción, la de la sexualidad es de las más notorias, especialmente en los jóvenes. Como dice Weber, “la ética religiosa de la fraternidad de las religiones de salvación está también en una profunda relación de tensión con el mayor poder irracional de la vida, el amor sexual” (Weber, 1998: 546).

La iglesia es consciente de que puede sugerir sobre una relación de noviazgo, más no decidir en última instancia. De allí que muchas de las prédicas o encuentros de jóvenes siempre toquen el tema de las relaciones sexuales. Es así como se han venido consolidando no pocos pastores jóvenes, famosos por incluir dentro de su andamiaje discursivo el noviazgo y el matrimonio de un cristiano. Dante Gebel, argentino, es uno de ellos, al punto de haber llenado varias veces el estadio de River Plate con multitudes de jóvenes. Sus prédicas son muy juveniles y graciosas. Un mensaje así siempre es buscado y respetado por los jóvenes de la iglesia. Es también el caso de Ángela, la líder de adolescentes, cuyo discurso, no tan gracioso como el de Dante Gebel, sí atrae por sus temáticas frescas.

La sexualidad y los noviazgos aparecen en todo lo que tenga que ver con jóvenes: “Saber esperar en cuanto al disfrute de la sexualidad hasta el matrimonio es bueno, necesario y conveniente, pues asegura no solo una buena salud física y moral, sino que además garantiza la Bendición de Dios para nuestra vida familiar y espiritual” (Ramírez, 2007: 97). A pesar de la seriedad que se exige, el noviazgo no deja de ser un camino de tránsito del cual se sale con el matrimonio. Esta exigencia ritual de carácter no formalizado al parecer cubre todas las religiones vinculando siempre la sexualidad en los linderos del matrimonio: “No es casual que más adelante tanto las religiones proféticas como los códigos de vida controlados por sacerdotes hayan reglamentado las relaciones sexuales, casi sin excepción notable, en favor del matrimonio” (Weber, 1998: 547).

Hay noviazgos entre un converso y un inconverso y siempre existe la gran posibilidad de que el inconverso jalone al converso. En la iglesia se repite la metáfora de las escaleras: en el escalón de arriba está el converso (el que está arriba siempre es el cristiano, quizá por la relación del cielo-infierno) y en el escalón de abajo está el inconverso. Siempre una relación desigual y, como tal, sin bendiciones en sí misma. La metáfora termina señalando que quien

está abajo es el más fuerte, pues a la hora de una tensión cuenta con la gravedad como su aliada. Siempre en la metáfora es el novio o la novia cristiano quien va a perder, y lo que pierde es nada menos que su fe, pues el inconverso representa al mundo.

De allí que cuando hay una ruptura entre novios cristianos, lo que se pone en tela de juicio es el amor y la comprensión de uno por el otro, más cuando hay una relación entre cristiano y no cristiano, lo que seguramente se va a poner en tela de juicio será la relación entre el creyente y Dios y la iglesia. “Para que un muchacho o una muchacha cristiana asegure lo mejor en la vida, debe enamorarse y casarse con alguien que comparta íntegramente su fe en Cristo (...) Debe identificarse de la mejor manera posible con su proyecto de vida profesional, su convicción espiritual, pero sobre todo con su llamado ministerial” (Ramírez, 2007: 71).

Mientras que un noviazgo entre cristianos es conflictivo en la medida en que se quieran controlar las relaciones sexuales, un noviazgo entre converso e inconverso es conflictivo porque compromete la fe del novio o de la novia y sus responsabilidades para con la iglesia. Como lo explica el pastor Ramírez, “su llamado ministerial”. Y en la práctica, la iglesia abriga razón. Todas aquellas jóvenes que han tenido noviazgos con inconversos terminan por abandonar la iglesia. Desde luego, abundan los noviazgos entre cristianos que se han terminado, pero con el tiempo cada persona consigue otra pareja dentro de la iglesia con la cual logra consolidarse e incluso casarse⁶³.

El tema de la sexualidad en Fe y Esperanza siempre es problemático mientras no esté dentro de los linderos del matrimonio. Las opciones discursivas suelen ser las anteriormente comentadas. Esto hizo problemático que en el trabajo de campo yo pudiera establecer conversación o ser partícipe de eventos donde se comentaba sobre la sexualidad. Y no es que el tema central de mi investigación fuera la sexualidad en Fe y Esperanza, pero sí me hubiera interesado llegar a participar de dichas conversaciones. Incluso los más jóvenes eran bastante prudentes con estos temas. Se sabe que para nuestras sociedades la sexualidad hace parte del orden de lo privado. Mucho más en la iglesia, donde se queda en la intimidad más profunda de cada individuo y de la pareja. Un trabajo de campo sobre la sexualidad en iglesias como estas, debería conseguir mucho más que la mera acción participante y pretender la construcción de amistades muy íntimas.

Aquí no fue posible. A pesar de que con los jóvenes cristianos pudimos establecer relaciones

⁶³ Si se tomara el matrimonio como problema de investigación y se quisiera analizar el número de personas jóvenes que se casan hoy en día en una ciudad como Popayán, muy seguramente a manera de hipótesis se encontraría que los jóvenes de las iglesias pentecostales se casan más, y siendo más jóvenes, que los jóvenes ateos o incluso los jóvenes católicos.

tranquilas y abiertas de conversación, con ninguno se llegó a la confianza como para tratar esos temas. Sin embargo, al encontrarme con algunos jóvenes de la iglesia que se habían retirado, el tema se dio muy fácilmente. Al escuchar a dos de ellos hablar de la vida en pareja que llevaban mientras estaban en la iglesia, quedé un poco atónito por la franqueza de sus narraciones. Aunque uno de ellos tenía una relación con Dios más consolidada que el otro, ambos manifestaron haber sostenido relaciones sexuales con sus respectivas novias. Para ninguno de ellos, aun siendo cristianos, la sexualidad era un problema como tal, más se guardaban en secreto el tema sobre todo por la tranquilidad de las novias. Es más, según dichos jóvenes retirados, muchos otros noviazgos cristianos tenían relaciones sexuales, pero siempre en secreto. Solo con los amigos más íntimos se compartían detalles.

Sus historias vinieron a desembocar en una teoría que se viene machacando en la antropología desde los tiempos de Durkheim: por más cosas sagradas que existan en una sociedad, siempre estarán entremezcladas con lo profano. Y es que el interés un poco mórbido por conocer algo de la vida sexual de las personas en Fe y Esperanza también se había sostenido en aquella premisa según la cual, lo prohibido se vuelve deseado.

Tanto para las personas adultas que viven juntas como para los jóvenes ennoviados, el matrimonio debe concretarse, pues de lo contrario, no se conseguirán bendiciones. Puede que la persona consolidada haya cambiado su modo de vida, que se haya distanciado fuertemente del mundo, que participe en las actividades de la iglesia. Sin embargo, él o ella pueden tener antes de casarse cierto problema no resuelto, quizá un trabajo inestable, quizá alguno de sus hijos sumidos en el alcoholismo, quizá alguno de los familiares enfermo. Todas estas posibilidades las escuché de diferentes personas que me comentaban como era su vida. Más después del matrimonio, después de haber vivido con una pareja durante años, las cosas toman su lugar y los problemas cruentos que los atormentaban empiezan a teñirse de bendición.

Realizar el ritual del matrimonio implica ordenarse. Lo importante en estos casos comentados no era solo vivir con una pareja estable, donde abundara el amor y el respeto, pues muchos de ellos ya vivían bien con sus parejas. Lo importante era el rito mismo, pues sin éste, continuarían el desorden y su consecuente falta de bendición. Lo anterior no implica que Fe y Esperanza se concentre en el rito del matrimonio más que en los deberes y derechos adquiridos con dicho ritual. Para la iglesia son importantes tanto el ritual como las futuras implicaciones del mismo. Pero si una de ellas no se presenta, se considerará como una brecha

en el flujo normal de Bendiciones que Dios les concede a quienes lo siguen. Este flujo de bendiciones coloca la estabilidad y el bienestar de las personas en un top bastante alto de conseguir. No solo basta cambiar la vida y tener mucha fe. Hace falta arreglar todo para que la vida no tenga baches de conflicto. En esta gran exigencia, parece fundamental el entendimiento teórico de Gluckman (2003 y 2009) y Turner (1985, 1988 y 1990) en torno al conflicto, a la casi naturalidad del mismo presente en toda sociedad. En este sentido para Gluckman y Turner el ritual vendría a mostrar los elementos del conflicto y funcionarían como legisladores de dichos conflictos. “(...) la costumbre de exagerar un conflicto consigue la aprobación social; y más allá de eso, al problema de cómo los conflictos son incorporados en un sistema de ordenamiento social.” (Gluckman, 2009: 145).

Sin embargo, lo que encontramos con estos matrimonios entre parejas que ya convivían es que el conflicto, traducido como una bendición no dada o faltante, se debe específicamente a la no realización del rito. A veces se habla de los rituales y la importancia en la medida que marcan la entrada o el paso a nuevas responsabilidades y derechos y a nuevos roles. Sin embargo, este ritual no marca nuevos roles y responsabilidades entre las personas que ya conviven, pues la vida cotidiana de marido y mujer será la misma. El ritual viene solo a legitimar ante Dios el vínculo entre dos personas. No es entonces el ritual que marca la entrada en el reino de Dios, como sí lo hace la “oración de fe”. Tampoco es la manifestación pública del compromiso con la fe de cada individuo, como sí lo es el Bautismo, o la comunión entre personas consolidadas, que rememoran el sacrificio hecho por Jesús, cómo sí sucede en la Santa Cena. Estos rituales ya comprometieron a las personas y les adjudicaron ciertas responsabilidades individuales. El matrimonio se convierte ‘solo’ en una presentación ante Dios de dos personas.

Lo interesante de esta necesidad de ritual como punto crucial en la resolución de los problemas (o en la falta de bendiciones) es que “se debe realizar”⁶⁴, no es simplemente que debe haber un comportamiento como esposos, sino que sin el rito del matrimonio aunque el comportamiento de la pareja sea ideal siempre va a haber algo disfuncional y conflictivo, reflejado en la pareja misma. En este ritual cobra relevancia el acento en la ejecución que propone Rapaport:

el ritual no es pues un modo alternativo de expresar cualquier cosa, sino que ciertos significados y efectos pueden expresarse o conseguirse mejor, o incluso solamente, en el ritual. (...) la forma del ritual añade algo al fondo del ritual, algo que el fondo codificado de

⁶⁴ En este sentido Rapaport (2001) insiste en una de las categorías importantes del ritual: el ritual requiere ejecución. Como se observa, este autor se opone tajantemente con la idea de Leach (1976) de que rito y mito son lo mismo.

forma simbólica no puede expresar por sí mismo. (Rapaport, 2001: 65).

A la iglesia no le importa tanto el cómo se realice, pero sí que se lleve a cabo. Esta falta de rigurosidad en el cómo parece representar de nuevo el poco interés histórico de los protestantes hacia el ritualismo. Sin embargo, este escaso interés por el “cómo” crea ambigüedades en el ritual. Dichas ambigüedades han llevado a que la iglesia considere que las personas se deben casar primero por lo civil y luego de la manera en que la pareja lo considere, ante la iglesia o de la manera que lo desee. Es claro que la petición de casarse primero y fundamentalmente por lo civil obedece a que los matrimonios protestantes no tienen ni cuentan con el reconocimiento concordatario del matrimonio católico, que no necesita del matrimonio civil para recibir legitimación ante el Estado.

- El matrimonio de Diego y Andrea fue de vestido blanco y traje de corbata. Aunque ellos querían casarse con unos trajes típicos colombianos de baile, no se pudo, porque la madre de Diego, siendo católica, les dijo que “cómo se les ocurría, una novia debe estar muy bien arreglada”. Él convenció a Andrea de que lo hicieran de forma elegante y así se hizo. La decisión obedeció a que Diego quería que su familia inconversa tomara en serio su matrimonio.

Recuerdo los ojos de Andrea, muy abiertos, mientras Diego narraba toda esta historia. Andrea no dijo nada, pero movió levemente la cabeza de un lado a lado, un gesto típico de desaprobación, pues estaba marcando la intromisión de la familia en las decisiones de la pareja. Como el guiño de Geertz, el gesto de Andrea tenía toda una carga simbólica que solo los presentes entendimos. La respuesta de Diego a esta apertura de ojos fue una sonrisa. Y como con el guiño descrito por Geertz, siempre debe haber un receptor que interprete el mensaje de acuerdo con las intenciones que el emisor le puso. El gesto de Andrea significaba la desaprobación. La respuesta fue una sonrisa que intentaba restarle importancia a la intromisión de la familia⁶⁵.

⁶⁵ Luego de esta dinámica de guiños; de una movida de ojos femenina y de una respuesta masculina que se condensó en una sonrisa, quedé un poco contento porque estaba comprendiendo lo que estaba sucediendo con las “pequeñeces” corporales de esta pareja cristiana, no tuve la necesidad de preguntar porqué desaprobaba Andrea ni tampoco porqué sonreía Diego, estaba comprendiendo; con esta clase de entendimientos culturales creo comprender un poco mejor a Geertz cuando habla del “esfuerzo intelectual” como definición fundamental de lo que implica su “descripción densa”. Quizá no sea capaz de llevar a cabo una “descripción densa” más esto obedece -creo yo- a mi capacidad de convencer al lector, con mi escritura, de que en realidad “estuve allí”, de que vi unos elementos socio culturales que se relacionaban unos con otros de tales y tales maneras. De dicha capacidad de convencer también se deriva – a partir de la escritura- la idea de que cualquier lector que viniera a Fe y Esperanza vería (lo que yo vi). Como se ve en la postura de Geertz, (1989), el antropólogo no solo debe ser

Diego ya había tenido una novia cristiana durante casi dos años y ambos habían preparado el matrimonio, hasta cuando ella lo dejó por otro joven. El suceso entró a consolidar los prejuicios que alimentaba hacia los cristianos la familia de Diego, sobre todo porque la muchacha era hija de un líder importante de la iglesia. Ella era casi una “cristiana de cuna” y nadie se imaginaba que pudiera llegar a engañar a Diego.

En el segundo intento de Diego por casarse, su familia no veía el ritual con simpatía: “Si se quieren, deberían vivir un tiempo juntos y después mirar si se casan o no”, decía la mamá de Diego. El muchacho era consciente de que la idea de matrimonio estaba desprestigiada en su familia, así que decidió hacerlos partícipes en la organización de una boda elegante, ella de vestido blanco y él de traje. Era una manera de mostrarle a la familia que esta vez la cosa sí iba en serio.

Cobra relevancia la idea que enfatizan algunos autores (Peirano, 2000; Turner, 1980 y 1988) sobre la importancia del ritual, pues además de poner de manifiesto elementos sociales y culturales, muestra también el posicionamiento de las personas en dicho ritual. Como dice Leach (1976: 33), el ritual “sirve para manifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural en que se encuentra en el momento actual.” Si Fe y Esperanza tuviera una prescripción específica sobre el “cómo” realizar el matrimonio, palabras exactas, movimientos, ropa, seguramente la decisión sobre el traje no iba a quedar en las manos de la familia de Diego. El matrimonio de Diego y Andrea permitió que salieran a flote otros elementos que manifestaban el conflicto.

Sí tomamos el ritual del matrimonio como un laboratorio para observar el conflicto, nos encontramos que va a haber varias clases y niveles: los conflictos de la pareja, los conflictos entre cada novio y su respectiva familia, los conflictos entre cada novio y la familia de su pareja y los conflictos entre la iglesia y la pareja. En todos, cada persona tira para su lado de acuerdo con la jerarquía que mantenga con cada uno de los novios. Determinados conflictos afloran o se intensifican según el momento, lo que convierte al conflicto en un elemento socio-cultural relativo a quien lo observe y al momento en que sea observado.

La iglesia y la pareja de novios tienen un conflicto con la familia de Andrea, toda ella cristiana, y con la de Diego, que es inconversa. Para la familia de Andrea y para algunos líderes de la iglesia, Diego no era el novio ideal para Andrea, pues él no tiene fama de ser un cristiano realmente comprometido. La iglesia legitima dichas intromisiones dentro de las

ágil en el entendimiento teórico de la disciplina sino que debería tener cierta habilidad en su escritura. Para Geertz en esto ha radicado que autores importantes de la antropología hayan adquirido su fama de antropólogos.

parejas y dentro de todos los individuos consolidados bajo el concepto de “celo santo”, traducido por las personas, cuando se salen de la iglesia, como “chisme santo”. El “celo santo” intenta corregir en los hermanos de la fe los pensamientos y acciones, pues la iglesia, como anota la Biblia, es la representante de Dios en la tierra. La iglesia, a su vez, muchas veces está mediada por la familia cristiana de uno de los novios, como es el caso de Andrea. De allí que Diego pusiera como condición a Andrea, meses después del matrimonio, que la familia de Andrea dejara de opinar sobre Diego y sobre el matrimonio.

El “celo santo” hacia Diego y Andrea se obedecía a que Diego había tenido unas crisis con el alcohol, de que fumaba y de que había tenido discusiones con algunos líderes. Es decir, creaba fama de ser indisciplinado.

Noviazgos como el de Diego y Andrea ponen dichos conflictos como pruebas que se le presentan a la pareja. Lo negativo se vuelve así un insumo positivo para consolidar el matrimonio: “Estábamos a un día de casarnos y todo parecía una prueba, una prueba que no era de Dios, todos los cristianos sabemos que el enemigo ataca a las parejas y nosotros estábamos a un día de ser esposos. Teníamos tantas peleas, peleas tan bobas, que no se pueden entender de otra manera” (Andrea, diciembre de 2014). En estos noviazgos funciona un poco la psicología inversa. No conocí ningún noviazgo que se terminara por el “celo santo”. Quizá dicho celo influyera sobre algunas rupturas, mas no fue el elemento central.

En general, los noviazgos asumen la intromisión que hace la iglesia, a veces manifiesta a través de la familia: “Los padres cristianos tenemos un radar especial provisto por Dios que se llama discernimiento. Ignorar la aprobación de los padres en la perspectiva de una relación amorosa, es ignorar un requisito fundamental para asegurar la Bendición de Dios en una futura relación matrimonial” (Ramírez, 2007: 81).

Cuando se llega por fin al matrimonio muchos de los conflictos de la pareja se reducen y otros desaparecen: al ser una prescripción bíblica, la iglesia ya no interfiere tan directamente con comentarios negativos sobre la personalidad de uno de los novios. Ahora, siendo esposos, el discurso de la iglesia se dirige a las maneras óptimas de un buen matrimonio. Ya no se habla del carácter de cada persona, conveniente o no, sino de la necesidad de consolidar dicha unión. El nuevo estatus que como rito de pasaje (Leach, 1976; Turner, 1980) confiere el matrimonio a las dos personas casadas garantiza que la iglesia ya no se manifieste en contra de ninguno de los esposos. Las dos personas se vuelven un ente unificado que debe responder como pareja con los diezmos y en general con las demás responsabilidades. Si solo el hombre trabaja, es él quien debe asumir el diezmo unificado. Si ambos, deberán diezmar los dos.

El estatus de esposos concede un atributo importante que legitima la vida sexual. Para las parejas que ya convivían, todos estos atributos del matrimonio ya existían. Sin embargo, para los jóvenes que mantenían un noviazgo y que debieron mantenerse autocontrolados a los llamados del cuerpo y del mundo —cuyas voces los llevaban a una vida “promiscua, homosexual, sin afectos, alejada de Dios”—, toda esa represión se ha terminado. El día del matrimonio, en los corrillos, suele hacerse un chiste especialmente al novio: “Que la fiesta se acabe rápido para irse a la luna de miel”.

¿Sí se autocontrolan de verdad? Hay parejas de novios cristianos que manifiestan llevar a cabo el celibato con la pareja, y en donde ambos están convencidos del privilegio de ello. Todo depende de si ambos son consolidados y de qué tan comprometidos estén con su fe y con el discurso de la iglesia. Como dice la pastora en un culto: “Dice la biblia, renueve su mente. ¿Y con qué la va a renovar? Con la palabra de Dios”. Si por el contrario, uno de los dos cuestiona algunas cosas de la iglesia, si no tiene un disciplinamiento para su relación con el mundo, traducido en no beber, no bailar, no escuchar cierta música, no frecuentar ciertos amigos, difícilmente va a poder regir su mente y su cuerpo hacia el autocontrol del sexo y hacia los demás disciplinamientos que propone la iglesia.

Siguiendo los planteamientos de Weber (1998), en Fe y Esperanza se catalogan las relaciones de pareja, tanto las formales como las informales, dentro de la esfera erótica presentes en las religiones de salvación. Lo que hemos venido encontrando aquí es una fuerte intromisión de la *ética religiosa* (Weber, 1998) de Fe y Esperanza hacia el amor sexual entre hombres y mujeres. “No es casual que más adelante tanto las religiones proféticas como los códigos de vida controlados por sacerdotes hayan reglamentado las relaciones sexuales, casi sin excepción notable, en favor del matrimonio” (Weber, 1998: 547).

Las relaciones de pareja comentadas, sean entre cristianos o entre cristianos e inconversos, solo dan cuenta de las relaciones entre hombres y mujeres. Al parecer los casos de relaciones entre homosexuales no existen, o al menos no llegué a conocerlas. No es de extrañar, dado el tratamiento del homosexualismo, “un espíritu” directamente relacionado con los espíritus demoníacos que invaden y torturan a las personas. Si alguien es homosexual y se mantiene en la iglesia, deberá llevar una vida privada muy oculta. Si queda al descubierto, será una persona catalogada dentro de los *cristianeitor*.

Tan solo escuché una historia, un par de veces, que trataba sobre cómo un homosexual que tenía algunas cirugías había asistido un tiempo corto a la iglesia. La historia era importante porque en las dos versiones se hacía énfasis en cómo dicha persona estuvo en varias

liberaciones y en que en una de ellas, uno de sus implantes de seno había salido volando. Claramente es una historia difícil de comprobar, pues la persona en cuestión ya no pertenecía a la iglesia. Lo pertinente, más allá de que sea cierta o falsa, es que servía para explicar cómo el espíritu del homosexualismo podía ser controlado por la iglesia.

De todo esto se puede inferir, dada la cantidad de matrimonios (o el intento de los mismos) y los discursos continuos que deslegitiman una vida sexual por fuera del matrimonio, que conseguir un esposo o esposa en primera instancia, es un mecanismo para hacerse a una vida sexual y a una legitimación social de la misma al interior de la iglesia.

3.8. Un esquema general: las relaciones sociales y el ritual

Un símbolo dominante, además de ser un medio cuyo significado es usado en un ritual, se refiere a valores que son fines en sí mismos (Turner, 1980). En Fe y Esperanza, el mundo es un símbolo dominante que expresa un contravalor y unifica todo lo que la iglesia no pretende seguir. Y es que este simboliza “el sistema total de las interrelaciones entre los grupos y entre las personas que componen la sociedad” (Turner, 1980: 23).

Creyentes o no creyentes ocupamos una posición respecto del mundo. Cuando se usa como símbolo, sea en un ritual o en la vida cotidiana, se están indicando dos cosas a la vez: primero, que hay una senda que no se debe seguir. Segundo, que lo que debe seguirse es lo opuesto. Si se afirma que el mundo está lleno de vicios, trago, drogas, cigarrillo, lo que se está llamando es a abstenerse de ellos (Douglas, 2009). En la medida en que la gente delimita mejor este contravalor, estará más presta a comprender las contraopciones que le brinda la iglesia. “cualquier cosa –persona, cosa material, lugar, palabra o nombre, ocasión o suceso, un día de la semana o un periodo del año- que sea objeto de evitación ritual o tabú, puede decirse que tiene *valor ritual*” (Radcliffe-Brown, 1974: 159). El contravalor se convierte así en una guía axiomática de lo que no hay que hacer y es tan abarcativo que demarca los linderos totales de lo que no es de Dios. El mundo se entiende entonces como un significado territorial al que se le incorporan o excluyen nuevos elementos.

Marcel, siendo un líder joven, es capaz de reconocer que ser hincha del fútbol profesional es un elemento más del mundo. Sin embargo, reconoce en esta pasión por el equipo de los Millonarios una suerte de imposibilidad de que toque su fe o su relación con Dios. Ser hincha, en las fronteras del mundo, no se torna pues en un peligro.

Este cruce de fronteras no se hace tan factible en la inmediatez de la conversión, sino desde la consolidación de la fe. Igual sucede con aquellos que se toman una cerveza o un vino en un bar y rodeados de gente del mundo: ellos ya conocen a Dios, ya han cambiado sus vidas y se sienten tranquilos. Como están consolidados, sí pueden negociar ciertas cosas, sí pueden ir a las fronteras y llegar a los centros de pecado, como puede ser un bar, pues tienen armas y sobre todo confianza en que no les pasará nada.

Es claro que para hacer este tipo de interpretaciones estamos parados en la teoría de Turner (1980), que precisa tres tipos de significados: la interpretación de especialistas y fieles, la descripción de los símbolos observados y la relación de dichos símbolos con contextos más grandes. En este momento estamos sobre el último nivel. Y si quisiéramos esquematizar los significados del ritual, el mundo, la iglesia y demás, podríamos caracterizarlos tal como lo hace la misma iglesia (Gráfico N. 1), es decir:

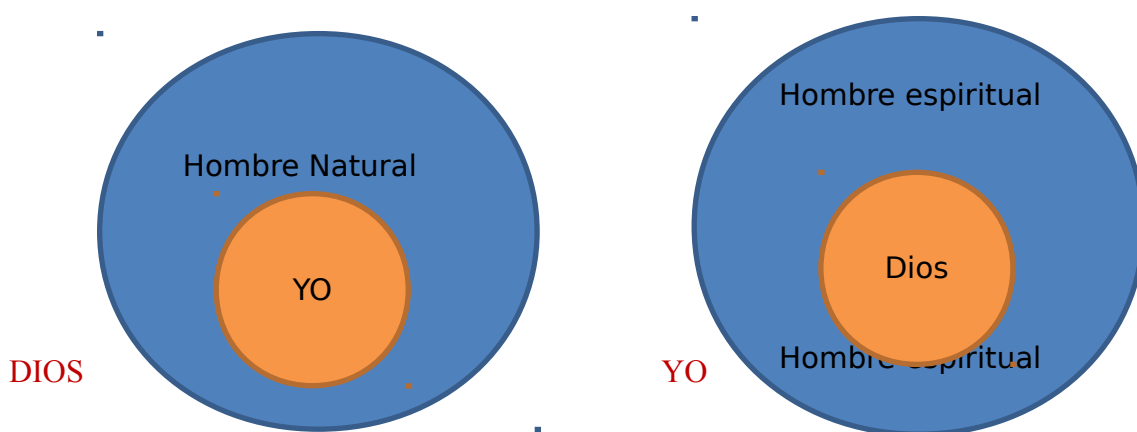


Gráfico N. 1

Dicho esquema, bien conocido por casi todos, a excepción de los nuevos, representa la relación individual de los dos tipos existentes de hombres: “el espiritual y el natural”, y las respectivas posiciones y características que tienen con Dios y con el “Yo”. (Sin embargo, teniendo en cuenta que es una explicación más relacionada con el individuo, la retomaremos cuando hablemos de los individuos que se salen. Creemos que en ese contexto, cobra más peso también la explicación sobre el individuo que hace la iglesia). Ahora bien, dicho esquema es inviable a la hora de pensar en contextos más amplios. Por ejemplo, si quisiéramos poner en un esquema los rituales de la iglesia (Gráfico N. 2), alguien de la iglesia diría que van más o menos así:

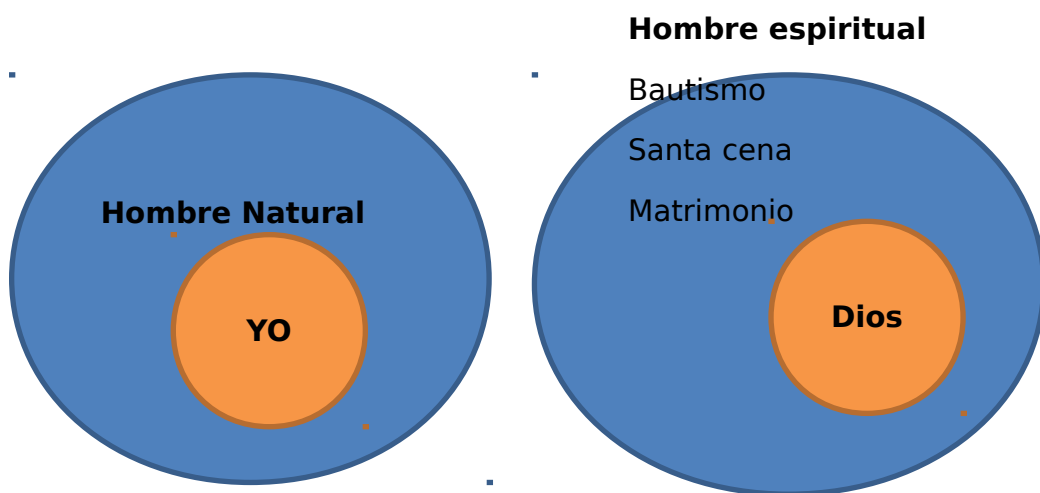


Gráfico N. 2

Y si le preguntáramos dónde situaría la pornografía, diría que en el círculo del hombre natural. Y si dijéramos a alguien que ubicara el mundo y su relación con el hombre espiritual, nuestro eje investigativo, lo ubicaría externo a la iglesia, así:



Gráfico N. 3

Tal vez así lo ubicarían los más inmediatistas:

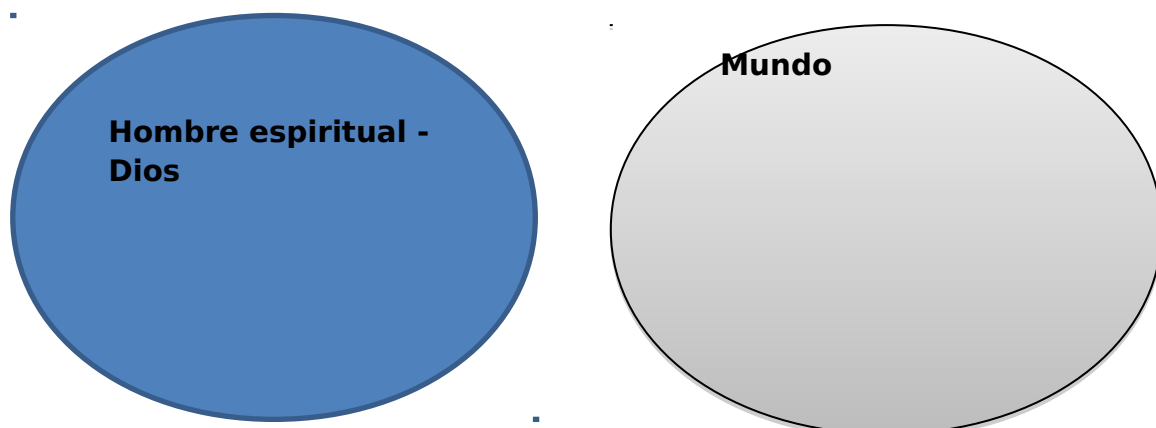


Gráfico N. 4

La Gráfica nos aclararía que el espacio de Dios funcionaría como una isla dentro del mundo (Gráfico N. 3) o como una isla al lado del mundo (Gráfico N. 4), pues de alguna manera todos identifican que se mueven en el mundo pero no son del mundo. Por ello indicaba Turner (1980) que los tres niveles de significación tenían un momento, y que el último nivel, el de las relaciones entre los diferentes contextos, era una construcción neta del antropólogo. De allí que si nos aventuramos a esquematizar los rituales de la iglesia, el mundo y la vida cotidiana en el marco de las relaciones sociales y no de la relación del individuo que nos propone la iglesia, tendríamos algo así:

Ver Anexo 2

En el centro del esquema (Anexo 2) está Dios, y allí aparece la Trinidad misma: el Padre, el creador, el todopoderoso, el omnipresente. Jesús, el Hijo, el que enseña el camino de manera más específica, el que se sacrificó por el pecado de las personas. Y el Espíritu Santo, el consolador, el liberador de cargas y pecados. En este esquema, el mundo debe estar dentro del círculo de Dios (obviamente ningún cristiano aceptaría esto), no porque sean lo mismo, sino porque en la relación dialéctica Dios-mundo es donde se construyen las bases discursivas e interpretativas que guían a toda la iglesia. Independiente del grado de fe o compromiso de los integrantes, de una u otra manera, todos mantienen la dialéctica de dicha relación.

Desde el primer día, los nuevos empiezan a recibir la justificación de sus respectivos problemas: todo está encaminado a que se sufre porque se está alejado de Dios y por ello el enemigo aprovecha dicha distancia para sembrar sufrimiento y dolor.

Dios-mundo debe ser la construcción discursiva, el mundo entendido como un territorio gobernado por el demonio, pues aunque el demonio no sea ni omnipresente ni omnisciente, sí cuenta con unas huestes o potestades, o ejércitos, para estar representado aquí o allá, en

cualquier lugar donde el humano haga presencia. No puede ser Dios-Demonio, porque el demonio es incorpóreo⁶⁶. Así, no se puede construir todo el andamiaje discursivo e interpretativo de Fe y Esperanza solo con la dialéctica Dios-Demonio. Lo que permite situar el mundo como eje interpretativo es que cada individuo pueda situar los diferentes elementos de su vida.

Aunque el mundo implique un sistema abarcativo, no es posible determinar en qué medida los individuos asumirán dicha relación. En teoría, los más comprometidos son capaces de identificar más elementos mundanos dentro de la cotidianidad. Ello no implica que necesariamente sean los más temerosos del demonio, pues a partir de su propia fe encuentran la fuerza necesaria para defenderse y estar preparados a lo que sea necesario. A su vez, en teoría, son los menos consolidados en su fe, por no estar tan comprometidos con los cambios personales y con las responsabilidades para con la iglesia, quienes hacen menos interpretación del mundo como lugar de pecado. Esta menor lectura de lo demoniaco se ve reflejada, entre otras, en la disminución del temor de Dios. Si ellos no consiguen identificar el territorio peligroso –el mundo–, también harán menos lectura de que quien quita las cargas y libera del pecado es Dios. “cualquier apelación al diablo, en los casos en los que estos sistemas imperan, afronta una doble dificultad: debe presentar y construir al demonio, y, al mismo tiempo, debe elaborar una conexión entre dos sistemas heterogéneos (el que presupone al diablo y el que lo excluye)” (Semán y Moreira, 1998: 99).

Varios de estos intermedios de la fe, los *cristianeitor*, puede que entiendan lo básico en términos de la doctrina, e incluso que hayan tenido una época como cristianos consolidados, lo que implica que incorporaron bastantes elementos de su vida dentro del esquema Dios-mundo. Más luego encontraron un camino más suelto. Sí creen en la dialéctica Dios-mundo, pero la usan en contextos muy específicos, puede que no para sus relaciones familiares o vecinales con inconversos, pero sí para entender por qué, por ejemplo, no se debe escuchar música del mundo. Otros pueden quedarse con una lectura mundana del bienestar económico y excluir lo mundano de sus relaciones intrafamiliares. Las posibilidades de combinación o de énfasis en unos o en otros contextos varían tanto como el número de individuos que hay en la iglesia.

Dentro del esquema graficado arriba (Anexo 2), la Santa Cena y el Bautismo aparecen con

⁶⁶ En este punto cabe resaltar la postura de Ospina (2006). Para ella, el demonio también se desregula, a veces se encarna en diferentes acciones y personalidades. Sin embargo, si lo pensamos bien, lo que se genera con el mundo no es una desregulación de las formas y creencias sobre el demonio, sino una regulación muy ordenada y abarcativa.

más espacio en el centro, pues ambos van dirigidos tanto a la consolidación grupal de las fronteras y los llamados de Dios como a la consolidación individual. La primera sirve como ritual de intensificación que mes a mes convoca a los cristianos a autoidentificarse como hermanos de la fe con unas responsabilidades para con la tarea evangelizadora y con un compromiso de “seguir unidos en Cristo” pese a las diferencias o conflictos personales. El Bautismo sirve como rito de paso, pero no marca la entrada real a las filas de Dios. Esto ha venido sucediendo desde la misma “oración de fe”, realizada el primer día, y desde el cambio de vida paulatino que cada quien ha tenido. En este sentido cabe recordar que para los protestantes, los rituales no son el centro de la salvación⁶⁷.

Ambos rituales, por demarcar públicamente ante la iglesia tanto la incorporación formal del individuo como la consolidación grupal de los hermanos de la fe, están diciendo cosas en relación con el mundo. El énfasis no está en lo que se diga directamente del mundo, sino en marcar distancia. Al fin y al cabo, para llegar a estos dos rituales se ha tenido que recorrer un camino de autoidentificación de lo mundano como contravalor determinante del cambio de vida. Quien decide bautizarse y luego participar de la Santa Cena, lo hace porque tiene incorporado el esquema general tanto de la doctrina como de las prácticas e ideas.

La explicación de Rapaport (2001) a este respecto es clara: la creencia viene después de la práctica. Y Fe y Esperanza lo tiene claro, pues reitera la necesidad constante de asistir a la iglesia, independientemente del grado de fe o compromiso de la persona. Y lo hace como una recomendación personalizada y argumentada en la cita: “La fe viene por el oír y el oír por la palabra de Dios”, que se traduciría como un “si usted no oye la palabra y se congrega en la iglesia que Dios le ha puesto, difícilmente va a entender.”

El toque del Espíritu Santo es el ritual unificador tanto de los demás rituales como de todo el esquema Dios-mundo. Los elementos libertarios del toque del Espíritu Santo permiten que las personas puedan acceder a él independientemente del contexto problemático al que se vean enfrentados, bien se trate de los conflictos internos en la iglesia y los problemas personales, de fe, de pareja, con el trabajo o con las drogas, o de tipo económico, o con inconversos y sus influencias.

Este es el ritual que unifica y sirve como elemento metonímico de todo lo que acontece en la iglesia. Es un ritual con significados dinámicos que en nuestro esquema se mueve como el

⁶⁷ Como comentamos más arriba, y conservando el esquema general de Beltrán (2007), quizá se pueda entender la presencia de estos rituales en Fe y Esperanza como la huella histórica del protestantismo o como el reflejo de la constante relación que hasta el día de hoy se suscita entre protestantes y pentecostales. Las dos hipótesis quizá aporten mutuamente parte de la explicación al porqué de la presencia de dichos rituales.

átomo de Bohr. Sin este elemento metonímico y unificador, rituales como la Santa Cena y el Bautismo quedarían aún más formalizados como meros mandatos, sujetos a una repetición mecánica muy similar a la del catolicismo. Mas como el toque del Espíritu Santo está rondando para hacer presencia cada semana, la posibilidad de caer en vergüenza ante él, y de recibir su protección y consuelo, es muy alta. El nombre de Jesús puede cubrir las cosas y los espacios, pero es la presencia del Espíritu Santo la que llena los antiguos espacios que se le reconocían al mal.

Así, un contexto tan aparentemente lejano de la iglesia como la política de senadores o de fiscales o del mismo presidente de Colombia, puede verse involucrado en Fe y Esperanza por la petición que los creyentes le hacen a Jesús y al espíritu para que cubra y llene de sabiduría a dichos gobernantes. Y más aún si los políticos de altas jerarquías son cristianos, como la exfiscal y hoy senadora Vivian Morales, quien lleva la batuta en proyectos que frenen la adopción por parte de personas del mismo sexo. Allí la petición se hace más intensa, pues ella es identificada como uno de los suyos: “Es uno de los nuestros”.

Los demonios del mundo están afuera, acechando desde sus diferentes trincheras e intentando meterse en la vida de los creyentes día tras día. Para esto dichos demonios se valen del “pecado recurrente” y por eso ni el más creyente de los creyentes se encuentra a salvo. Esta tensión entre el bien y el mal siempre desborda las posibilidades de las personas: “(...) los demonios son seres espirituales poseedores de fuerza superior a la de los hombres pero inferior a la de los dioses.” (Oro, 1997: 12).

Para guerrear con estos días duros está el cubrimiento y la liberación que permiten tanto la invocación de Jesús, pero sobre todo la consolación y liberación que brinda el Espíritu Santo. En esta medida, el elemento metonímico es fundamental para entender la lógica del Espíritu Santo y la lógica general de Fe y Esperanza. Sin el carácter relacional de lo numinoso en la vida de las personas sería difícil pensar la incorporación de una guerra espiritual como lógica de vida (Machado de Almeida, 1996; Mariz, 1995 y 1999; Oro, 1997).

En el nivel cognitivo la guerra espiritual también acarrea otras consecuencias. Trata de devolver a la iglesia la función sobrenatural, luchar contra el gobierno invisible del mal y conectar con el mundo invisible del bien. La guerra espiritual vuelve la causa- ción de los fenómenos al plano numinoso. (...) la guerra espiritual remite en parte a una lógica paralela a la lógica de los espíritus de la naturaleza, al atribuir los hechos del mundo (incluyendo las deudas y la pobreza) a la acción de unos espíritus. En la épica colectiva todos pueden ser partícipes del curso de la historia cuyas fuerzas últimas son metafísicas. La realidad es un efecto. Lo numinoso es lo real. (Wynarczyk, 1995: 163).

El carácter de lo pentecostal⁶⁸ se convierte en lógica de vida para todo un grupo de personas. Como nos decía Geertz (1994), lo religioso se impone como otra forma de entendimiento en quienes así lo viven. El carácter metonímico de esta forma de entendimiento religioso está impajaritadamente ligada a lo sobrenatural o místico.

Y es que si tomamos una de las características específicas que Tambiah (1985 y Peirano, 2000) determina sobre lo ritual, “una percepción de que es diferente de lo cotidiano”⁶⁹, argumento que en general todos los teóricos toman como cierto y además que en estricto sentido nadie en Fe y Esperanza va a contradecir, el asunto se torna complejo si decimos que un ritual es diferente de lo cotidiano cuando está alejado de lo sobrenatural, y otra si decimos que lo cotidiano es interpretado, clasificado e incorporado en torno a unos principios indisociables de la carga numinosa. Aunque el ritual formalmente siga estando alejado de lo cotidiano, la reinterpretación cotidiana y la influencia que ésta ejerce sobre el ritual van a estar mediadas por la manera en que los individuos se relacionan con lo sobrenatural. Si conservamos esta premisa y asumimos que no es lo mismo una cotidianidad alejada de lo sobrenatural y una cotidianidad indisociable de lo sobrenatural, podemos entender el poder dinámico que tiene la ritualidad del Espíritu Santo. Como lo vemos, el asunto no es descubrir que Tambiah está equivocado sino caracterizar que para este contexto holístico de Fe y Esperanza, que vincula metonímicamente (de una u otra manera) a lo sobrenatural con todos los elementos sociales, estas apreciaciones teóricas no son las más convenientes.

Pues cualquier idea o contexto que involucre lo cotidiano es susceptible de ser enmarcada dentro de las posibilidades libertarias del Espíritu Santo: la música del mundo que escuchó Liyith mientras estudiaba en casa de sus compañeras se dio en un contexto cotidiano y completamente alejado de la iglesia. Sin embargo, los efectos que causaron en ella quedaron como en un paréntesis impostergable que se desarrollaría en el siguiente culto, cuando el

⁶⁸ La glosolalia, el bautismo del Espíritu Santo, la curación a través de milagro y los exorcismos (Cepeda Van Houten, 2007; Ravagli, 2010). Estos sumados a los tres elementos mágicos del pentecostalismo (a) un Dios susceptible de manipulación a través de la ejecución correcta del ritual, b) las tragedias y el sufrimiento son atribuidos a obras de los demonios, c) se privilegia la emoción sobre la razón), dan a este tipo de creencia un carácter especial (Beltrán, 2007: 476-477).

⁶⁹ Si ubicamos este ritual del Espíritu Santo en el esquema general de Tambiah podemos observar que: “*hay un orden que los estructura*”; existen unas maneras generales de darse: unos días, unos acontecimientos que los circundan, unas personas más capacitadas o más bendecidas para servir como medio del espíritu santo, etc.

“*hay un sentido de realización colectivo con un propósito definido*”; si no hay grupo no hay quién reciba y se libere con el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el puente con la divinidad más legítimo para conseguir liberación y consuelo.

Existen otras dos características que acompañan el ritual relacionadas con lo *tradicional* y lo *no cuestionado*. Éstas encuentran un respaldo mítico en que el mismo Jesús definió al Espíritu Santo como aquel que iría a acompañar a los humanos.

Espíritu Santo la “hizo caer en vergüenza”, no por haber estado en un sitio donde se escuchaba música del mundo, sino por haberla disfrutado. Era parte de su “pecado recurrente”, aquel que la ataba continuamente al mundo.

De la misma manera Mariana se sintió fascinada cuando recibió las miradas seductoras de un joven inconverso. Lo que hizo fue comentarlas con uno de los líderes: “Me mandaron un flechazo”, dijo, haciendo alusión a la cita bíblica que habla del escudo del cristiano y las flechas del enemigo⁷⁰. La atracción por el joven fue reinterpretada en el esquema mundo como una forma del enemigo de atacar la fe de Mariana. Ya estaba planteada la reinterpretación mundana de aquellas miradas. Lo que vendría en los siguientes días, en un culto o en un ayuno, sería el encuentro con el Espíritu Santo, al que Mariana le pediría que la ayudara con dicho enamoramiento. Y dicho encuentro tendrá que esperar a que el grupo, o parte del grupo se reúna para invocarlo. Aunque la reinterpretación mundana se hace en la inmediatez cotidiana. El Espíritu Santo, el liberador de esa mundanidad, necesita del grupo para hacer presencia⁷¹.

Las miradas del mundo o la música del mundo que se presentan en la cotidianidad más inmediata de los creyentes quedan en un paréntesis pendiente para el próximo encuentro con el Espíritu Santo. Lo cotidiano se enlaza con las posibilidades rituales del toque del Espíritu Santo.

Aceptando la diferencia radical entre lo cotidiano y lo ritual que nos sugiere Tambiah (1985 y Peirano 2000), como dijimos, debemos contradecirlo para este contexto, pues lo cotidiano no solo se enmarca en la reinterpretación constante de la mundanidad, sino que es susceptible de clasificarse ritualmente. Para el próximo rito, para el toque siguiente, ya se saben las ideas-contextos que se pueden tratar, que se intentarán liberar. La cotidianidad se ha desbordado y se hace susceptible de ser tanto reinterpretada mundanamente como clasificada para ser liberada ritualmente.

Siguiendo con la metáfora de Wright (2008), en Fe y Esperanza la caja de los dioses está abierta, susceptible de incorporar y reclasificar toda la vida cotidiana y de enseñarles a sus individuos las maneras de desenvolverse ante lo que pueda salir de ella.

⁷⁰ Efesios 6: 14 – 17. “estad, pues, firmes, ceñidos vuestros lomos con la verdad, y vestidos con la coraza de justicia. Y calzados los pies con el apresto del evangelio de la paz. Sobre todo, tomad el escudo de la fe, con que podáis apagar todos los dardos de fuego del maligno. Y tomad el yelmo de la salvación, y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios”.

⁷¹ Aunque hay ejemplos bíblicos de la aparición del Espíritu Santo a un solo individuo, para estos pentecostales no se desarrolla de manera individual. Si no, no habría necesidad de ir al culto o a los ayunos, y cada quien podría invocarlo desde sus casas.

Geertz (1994) nos recalca que las personas en general, por más religiosas que sean, viven la mayor parte de su vida con la autoconsciencia de que están en un espacio netamente profano y alejado de lo místico. Y para Fe y Esperanza sería lo mismo. Ahora bien, que todo lo cotidiano sea susceptible de ser reinterpretado de acuerdo con lo mundano que puedan ser las personas, acciones, ideas y espacios, y que además dicha cotidianidad pueda ser clasificada para ordenarla y liberarla de las posibles influencias o ataques del demonio en los siguientes rituales del Espíritu Santo, convierten la perspectiva de Fe y Esperanza en una lógica cultural⁷² con posibilidades infinitas de incorporar nuevos elementos, pero sobre la base cerrada de un mismo sistema interpretativo.

En términos concretos, se puede entender que la religión, como forma particular de observar el mundo (Geertz, 1994), se plantea como un modelo que pretende ser un todo en dos sentidos: por un lado, se vuelve un marco para percibir “retículas simbólicas mediante las que es interpretada la experiencia”. En segundo lugar, se convierte en una guía para la acción, en “anteproyectos de la conducta”. Ambos se presentan como inseparables, aunque a veces se haga más énfasis en uno o en otro. En ocasiones es importante entender la vida cotidiana y lo que acontece en la realidad misma y en otras tener certeza sobre la manera adecuada de actuar en dicha realidad.

Y es que, como nos lo aclara el mismo Geertz, esta pretensión holística de gobernar la percepción y la acción de los creyentes se encuentra en la naturaleza misma de la fe: “La fusión interna de la cosmovisión y el ethos es, o así lo sostengo, el núcleo de la perspectiva religiosa, y la función de los símbolos sagrados es provocar esa fusión” (Geertz, 1994: 130). De allí se entiende que en el esquema (Anexo 2) aparezcan entradas tanto para todos los rituales como para el mismo eje dialéctico Dios-mundo. En uno como en el otro pueden aparecer los temas más cotidianos y sencillos así como relaciones más complejas con elementos como la economía de la región, o la religión católica, o el uso de los medios de comunicación, o los espacios del mundo como los bares que los hacen sentir un poco tranquilos o a los que definitivamente nunca entrarían, o la imagen del vecino del barrio al

⁷² Una lógica que seguramente no se puede encasillar en diferentes compartimentos cual sugerencia de la tradición moderna, donde lo económico esté separado de lo místico, o donde una doctrina religiosa se separe de las relaciones de pareja. Estamos convocados, al menos para entender este tipo de sociedades, a rastrear la lógica holística de la creencia. En este sentido, se pueden entender el límite y la complejidad de las definiciones antropológicas en torno a macroconceptos como el del ritual. Autores como Goody (1977) sitúan el problema de la definición del ritual desde el punto de vista histórico de la sociedad y desde el pragmatismo del quehacer antropológico. Para este autor, la ruptura entre lo tradicional y lo moderno ha hecho que se depositen una serie de conceptos hacia un lado o hacia otro de la discusión antropológica. Cuando se piensa en “nosotros” se piensa en lógica y ciencia, cuando se piensa en “ellos” se piensa en magia o irracionalidad. Goody plantea que esto le ha sucedido al concepto de ritual: un encasillamiento de la definición que lo ha referido contundentemente con lo místico, haciendo que la utilización del concepto se torne complicada (Goody 1977: 25-26).

que se le saluda de lejos pero al que definitivamente nunca se le concederá la posibilidad de amistad por llevar una vida de excesos mundanos.

- Para arriesgarnos a entender el mundo, sus cruces y aperturas, como un símbolo preponderante debemos centrarnos en la perspectiva de Turner (1980). En tal sentido, como *símbolo dominante* el mundo contiene dos elementos principales, así: “Dichos símbolos tienden a convertirse en focos de interacción. Los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos” (Turner, 1980: 25). Esta es la primera vez que nos aventuramos a tratar el mundo como un símbolo. Pero si es un símbolo, debe ser un símbolo especial, de allí que pueda verse como “símbolo dominante”. Dichos símbolos poseen dos polos de sentido, un “polo ideológico” y un “polo sensorial”. El primero se refiere a “normas y valores inherentes a las relaciones estructurales”.

Si se toma dicha definición y se la contrapone a cualquiera de las descripciones realizadas, nos vamos a encontrar con que efectivamente el papel fundamental de la idea de mundo, como se ha mencionado antes, es la ordenación de todo tipo de relación social en un marco que les permite a los creyentes vincular y desvincular cosas, ideas, personas y sitios, lo que genera un todo coherente y afín a la creencia pentecostal de Fe y Esperanza. Mas esta coherencia del mundo implica uno de los elementos reconocidos por Turner en todo símbolo dominante: “Todas las contradicciones de la humana vida social, contradicciones entre sociedad e individuo, o entre grupos, se condensan y se unifican en una sola representación, los símbolos dominantes” (Turner, 1980: 48).

Si algo tiene en sí mismo el mundo, es su carga inherente de confrontación y contradicción. Se podría incluso afirmar que el mundo se da como necesidad interpretativa de un gran otro, con el cual hay que saber moverse y relacionarse.

En el segundo polo, el “sensorial”, se encuentran significados “de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos” (Turner, 1980: 31). La idea de mundo en sí es un abstracto que es llenado continuamente de elementos con miras a ser interpretados, que a su vez servirían de base emotiva. En este sentido es entendible que Turner diga “que puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos”. Conuerdo con él en que hasta allí llegan las competencias antropológicas, pues lo que sucede en la psique de los individuos con la normatividad social y con la manera en que esto se convierte en emoción y en aspectos sensoriales como llanto, sudor, risa y demás, quedan por fuera del alcance de nuestro

conocimiento.

Así, para entender un poco más el esquema arriba enunciado (Anexo 2), y que no representa la idea explícita de ningún seguidor de Fe y Esperanza, un enfoque “más estructural”⁷³, como el de Turner, permite entender la contradicción, el conflicto y el dinamismo que posee la lógica general de la iglesia.

En este punto se debe aclarar que aunque el enfoque simbólico de Geertz es el que ha guiado el espíritu de esta investigación, especialmente su idea del “esfuerzo intelectual”, a veces siento que Geertz nos deja como a medio camino. No es que piense que Geertz y su enfoque sean incompletos, sino que en términos de enseñarnos cómo hacer las cosas o cómo seguirlo como aprendices, a veces no parece tan claro. La dificultad nace de la misma forma de análisis de Geertz, pues él concede un énfasis especial a la cultura como texto, lo que implica que el exégeta llamado a interpretarlo es el antropólogo. Turner, por su parte, no pretende interpretar este texto-cultura, ni mucho menos se piensa como exégeta. Para él, la exegesis, que implica construcción del texto, no es el objetivo. Él parte del modelo de la *performance* y desde allí localiza las particularidades socio-culturales de los diferentes grupos (Turner, 1990).

Así, el esquema general de los Dramas Sociales (1985), en torno al dinamismo de las sociedades, es ideal para entender el propio esquema propuesto (Anexo 2). Estos dramas sociales se componen de cuatro etapas: *brecha*, *crisis*, *reparación* y *reintegración*. Cada etapa viene seguida de la otra.

La “brecha” marca la ruptura de una regla. Es importante señalar que puede darse por un individuo o por un subgrupo. En la etapa de la “crisis”, la brecha original se ahonda y el conflicto revela los diferentes intereses y ambiciones de las personas involucradas. Turner aclara que en este momento, las sociedades reconocen la necesidad de resolver la crisis. Entre los líderes, o guardianes, y demás personas involucradas se desarrolla una “acción reparadora” que generalmente es ritualizada y que se cubre bajo el manto de la ley o la religión. Si se llega a la cuarta etapa, “reintegración”, se restaurará la paz y la normalidad

⁷³ Cuando nos referimos a estructural no queremos indicar que Turner sea, digamos, tan estructural como lo puede ser Levi-Strauss, siendo este último la cúspide del estructuralismo. Tampoco nos referimos a que Turner se quede a medio camino de lo que debe o no debe ser un análisis estructural. Nos ceñimos a la idea de Bourdieu de que lo estructural corresponde a lo que ha hecho la antropología en general: la construcción y búsqueda constante de relaciones entre diferentes elementos sociales.

Esta postura salva de posicionarse o no en un enfoque estructural, mas consideramos que ésta es la virtud y al mismo tiempo el talón de Aquiles de muchas de las ideas de Bourdieu. Por ejemplo, podemos referirnos a la idea de “objetivarse” (la cual también hemos usado en este escrito). Si alguien se objetiva en la perspectiva de Bourdieu, se salva o evita varios debates, se posiciona objetivamente en la investigación, pero de alguna manera cierra el problema de los límites del conocimiento.

entre los involucrados.

Hay situaciones en las que jamás se llega a la cuarta etapa. Las contradicciones y conflictos son tan irreconciliables, que se da entre los involucrados un reconocimiento de un cisma irreparable (Turner, 1990: 8-9; Turner, 1985). Turner señala que el esquema general se da más o menos de esa manera pero que nunca funciona estrictamente. Y de la misma manera cada cultura le pone tintes especiales y enfatiza aspectos como el estilo y el tiempo del drama social.

Teniendo en cuenta dicha aclaración, del énfasis específico que cada grupo les hace a sus diferentes dramas sociales, algo como el “ethos cultural” de Geertz, creemos que para Fe y Esperanza existen dos formas generales de entender y vivir el drama social.

La primera se da en la relación que cada individuo establece con la iglesia. Allí están desde los líderes y más comprometidos, pasando por los *crístianeitor*, hasta los que llegaron a una crisis irreconciliable con ella o sus líderes, a punto tal que nunca hubo una reintegración exitosa, lo que desencadenó su salida de la iglesia.

Es claro, siguiendo el esquema de Turner, que la iglesia siempre intenta diferentes acciones reparadoras, desde las conversaciones de los líderes con la persona en cuestión, o con los padres del involucrado, o con diferentes prédicas que llevan dentro de sí el comentario implícito o explícito, o en los rituales mismos.

En el caso de los rituales, los más usados para hacer este énfasis e impulsar un recogimiento hacia los líderes de la iglesia son el toque del Espíritu Santo, que como se ha venido señalando es el ritual de más reiteración y el que se realiza para ayudar en diferente tipo de problemáticas, incluidas las crisis suscitadas entre un individuo y la iglesia. El otro ritual que es específico para este tipo de conflictos es el de la Santa Cena. Como se comentó antes, éste conmemora mes a mes tanto la tarea realizada por Jesús, el cómo, el porqué, los motivos de su sacrificio, así como las obligaciones y la unidad que debe tener la iglesia. Aunque no haya un conflicto con alguien determinado el día de la Santa Cena, la unidad se presenta como uno de los valores primordiales de este ritual.

Este llamado a la unidad, en torno a lo ritual, expresa un valor que bien puede ser entendido como un *metacomentario*. Como lo explica Myerhoff (En: Turner, 1990), uno de los sentidos más importantes de algunos rituales es la re-creación constante de identidad, mediante la cual el grupo se dice a sí mismo una historia acerca de sí mismo. De allí que se puedan considerar como “ceremonias definicionales”.

La segunda forma del drama social que se da en la iglesia se presenta entre el mundo y Fe y Esperanza. Aquí el individuo creyente se vuelve el escudo de la iglesia ante el mundo. Es como si cada manifestación de la “brecha” fuera una pequeña expansión de las ideas de la iglesia, como sucede en el restaurante de la señora cristiana, o en los testimonios que se cuentan en el voz a voz de la cotidianidad por fuera de la iglesia, o con las irrupciones en la emisora universitaria, o en un paro estudiantil. Todas se pueden entender como la voz de un individuo que representa las ideas de un grupo. Allí no hay individuo sino un creyente que representa un todo. Cada aparición suya como individuo manifiesta constantemente la “brecha” de que hay unas diferencias de entendimiento y una puja por el monopolio de la creencia (Bourdieu, 2009). Como grupo, Fe y Esperanza, como una de las tantas iglesias pentecostales, manifiesta la “crisis” donde la brecha original se ahonda. La “acción reparadora” de la ley, identificada por buena parte de los ciudadanos, en torno a la *libertad de cultos*⁷⁴, parece entonces acogerse como la acción unificadora y reparadora para justificar que tanto unos como otros opinen respecto a cómo debe verse y entenderse el mundo y la sociedad. Hasta ahora, una iglesia como Fe y Esperanza no ha pasado de una explicación o argumentación netamente discursiva. Si en algún momento se hace necesario más que exponer discursivamente sus propias creencias, quizá aparezcan otra clase de brechas y crisis y la sociedad en su conjunto se verá abocada a otra clase de acciones reparadoras.

- Todas estas ideas, prácticas y relaciones dentro de la iglesia y en estrecha dialéctica con el mundo van aportando diferentes elementos para considerar que una persona se ha consolidado en su fe. Como se observa, las exigencias no son sencillas de desarrollar. Si la persona las trata de llevar a cabo, si cambia buena parte de sus hábitos pasados y se compromete de

⁷⁴ A partir de la Constitución de 1991 se establecieron y legitimaron las posibilidades de consolidación y crecimiento de los protestantes en general (y de todo tipo de creencias). El artículo 19 de la Constitución nacional es claro a este respecto: "*Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva*". Además agrega: "*Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley*".

Esta constitución acaba de cumplir 25 años, y a pesar de las críticas en torno al resquebrajamiento de la industria y producción agrícola nacional que dicha carta constitucional lleva en sí misma (por la implementación neoliberal), en términos de la creencia lo cierto es que ha permitido que día tras día el Ministerio del Interior (el encargado de conceder personería jurídica) se vea abocado a inscribir nuevas y nuevas organizaciones de corte protestante y pentecostal.

Esta posibilidad de organización también se ve reflejada en la participación política que dichos grupos protestantes han manifestado a lo largo de estas tres décadas. Varios pastores o representantes de diferentes iglesias han sido desde senadores o alcaldes, hasta ministros o fiscales de la república.

alguna manera con la tarea de conquistar inconversos, puede clasificarse como un cristiano consolidado.

Por el contrario, de no llevar a cabo el proceso de consolidación, tendrá dos opciones, que a su vez se convierten en dos formas de clasificación social: o se queda en la iglesia asistiendo esporádicamente a algunos eventos o encuentros sin involucrarse directamente con nada que lo comprometa en el proselitismo, bajo el estigma implícito de los “tibios de fe”, una posición que puede ser constante y durar años. O se retira de la iglesia por no aguantar las exigencias de lo que implica consolidarse. Son las particularidades que viven estos retirados dentro y fuera de la iglesia las que se pretenden describir, desde su visión retrospectiva, en el siguiente capítulo.

Capítulo IV. Los retirados de la iglesia.

Hemos venido observando que el nivel de exigencia que se autoimpone una persona para llegar a ser un consolidado es bastante alta. La decisión de quedarse y asumirlas todas o solo algunas varía en torno a ciertas ideas y variables. En las descripciones que siguen me concentraré en las personas que deciden salirse, en cómo se produce dicha salida y en los diferentes elementos sociales y personales que condicionan la decisión. Se hará además, un acercamiento a las personas cuyo pensamiento difiere dentro de la iglesia pero que deciden quedarse. Buena parte de ellas se queda bajo la clasificación de *crisitianeitors* o “tibios de fe”. Hay otro tipo de líderes que han acomodado ciertas exigencias dentro de la iglesia para lograr

una estabilidad personal y frente a la divinidad.

4.1. Sobre la Fiesta.

Reflexionando sobre las personas de Fe y Esperanza que se retiran, me puse el reto de encontrar un ritual que los unificara. La tarea se complicaba, porque cuando la gente se sale de la iglesia, muchas veces se dispersa y se refunde con la masa. Algunas veces quedan con un vínculo, el de “los que se salieron de la iglesia”. Algunos se vuelven amigos u otros se desaparecen por completo. Más lo cierto es que el haber pertenecido les da ciertos elementos comunes. Algunos de ellos se salen pero siguen creyendo en Dios. Otros tornan a las filas del catolicismo y otros se retiran contundentemente al punto de desconocer incluso la existencia de Dios.

La pregunta que me hice fué: ¿habrá algún ritual que los unifique y que además marque radicalmente su nuevo regreso al “mundo”? La respuesta, según lo observado, es la “fiesta”. En el sentido dionisiaco, una reunión entre personas en la que se consumen diferentes sustancias, desde trago, cigarrillo y otras posibilidades, donde se baila y en donde se permite hacer una serie de escapes, reafirmar lazos sociales, etc. Para el caso de Popayán, hay cierto tipo de particularidades que la unifican.

‘Nos vamos de parranda’, era la consigna de la noche. Mis amigos y yo, sin que seamos los más fiesteros, podemos decir cómo es la movida general de la noche, especialmente en el centro. Al fin y al cabo, Popayán es una ciudad pequeña. Hoy decidimos tomarnos unos tragos en una de las tiendas del centro. Un lugar así presenta la ventaja de que se está dentro de la zona histórica de la ciudad y además se goza con la cercanía que permiten las tiendas de barrio, una especie de intimidad forjada en la idea de vecindad. Todas las tiendas del centro venden dulces, fritos en bolsa, gaseosa y sobre todo trago. La ventaja del trago de las tiendas es que es más barato que en los bares o discotecas. Esta tienda es de las últimas que quedan en la zona, pues una serie de leyes sobre el patrimonio arquitectónico y sobre el consumo de alcohol y su relación con la violencia las han ido desalojando.

En esta tienda-cantina, las mesas están muy cercanas las unas de las otras y en una de ellas, mis tres amigos se han enfrascado en una serie de temas banales. De pronto creo reconocer en una mesa vecina una cara conocida, una joven cercana a los 30 años que había visto en la

iglesia. Al verla, recordé mi anterior trabajo de campo. En ese tiempo ella era muy activa como parte del grupo de música. Enseñaba música a los niños y por lo menos una vez a la semana asistía a los ayunos. Verla allí riéndose, bebiendo, fumando y de vez en cuando bailando, me causó una enorme sorpresa. La antropología, de la cual intentaba huir esa noche, me volvió a asaltar.

Por lo pequeña de la ciudad y por tener los mismos sitios que tan frecuentemente visitan los que transitan la noche, también algunos de los que compartían con la joven eran conocidos por alguno de mis amigos. El caso es que no éramos unos extraños y decidimos juntarnos. De muchas risas e historias comunes compartidas por algunos de los que se conocían nunca salió que ella y yo nos conociéramos. Nos saludamos, es cierto, pero ninguno de los dos hizo esfuerzo alguno por intentar charlar. No podía dejar de preguntarme por qué esta joven se encontraba en esa cantina y fue entonces cuando comprendí que ella ya no era de la iglesia y que ninguno de sus acompañantes sabía que ella había pertenecido a una iglesia cristiana. Las historias que se contaban eran tan del “mundo” y a todos nos parecían tan naturales, tan del sentido común, tan del ‘así debe ser la vida’, que no daban espacio a que alguien saliera de algún lado gritando “esto es pecado o está mal o sigan a Cristo”. Todos, siguiendo la clasificación de la iglesia, estaríamos totalmente errados en lo que decíamos, en lo que bebíamos, de lo que nos reíamos, con quienes estábamos, el sitio, la hora, todo estaría mal, no medianamente mal sino ¡completamente mal!

Así pasaron unas dos horas justo hasta la hora del cierre. Ahora sí todo era risa y nos fuimos caminando rumbo a una discoteca decididos a bailar la media hora que nos quedaba antes de que cerraran todos los establecimientos. Sin que pareciera forzado, la joven de la iglesia y yo resultamos hablando. Ella me había reconocido desde hacía rato, igual que yo a ella y, sin embargo, todavía la charla parecía de extraños. Ella recordaba quién era yo, lo sabía por cómo me miraba, algo difícil de explicar pero que es real, porque uno sabe lo que una mirada dice. En ese momento reafirmé mi hipótesis: ninguno de los presentes sabía que ella había pertenecido a una iglesia cristiana. Recordé las palabras que unas semanas antes me había dicho uno de los exintegrantes de la iglesia, un joven con el cual manejaba un nivel de confianza mayor: “Yo te hablo de la iglesia porque sos vos, porque sé qué estás haciendo, pero de esas cosas de mi pasado nunca hablo con nadie”.

La pregunta que alguien se podría estar haciendo es ¿por qué? En este medio universitario, en general con ciertas influencias del ateísmo, de posiciones de izquierda, integrado por personas ‘críticas’, de esas que no ‘tragan entero’, no se concibe que alguien haya durado más de dos

años dentro de una iglesia, sin beber, sin bailar, sin leer novelas, sin escuchar la música favorita, dejando los amigos de toda la vida. Sería considerado, por este contexto “mundano”, como una pérdida de tiempo, dos años mal gastados. El problema no sería tanto el haber creído en Dios, sino el de prohibirse a sí mismo disfrutar la juventud, los placeres del cuerpo y el conocimiento mismo, un conocimiento íntimamente ligado a la idea de ciencia, de prueba-error, influenciado por el espíritu universitario que lleva bajo sus hombros la reunión de los conocimientos universales.

La joven sabía todo esto. Como comprobé semanas después, todos los presentes esa noche apenas la habían conocido cuando ya no pertenecía a la iglesia. Sólo yo sabía el pasado de la creencia que ella llevaba a cuestas.

Desde el primer encuentro con la joven en la tienda del centro me puse en la tarea durante tres meses a recorrer más espacios nocturnos. Se había sembrado en mí la idea de que los excristianos andaban por allí, transitando la noche de Popayán. Debo confesar que esta parte del trabajo de campo me trajo más gastos y trasnochos, pero también muchas risas. La verdad, fue una experiencia agradable. A estas alturas ya los antropólogos nos acostumbramos a narraciones en que los etnógrafos narran sus vicisitudes en el campo y en la escritura misma. Yo mismo he hecho una gran purga en mi primer trabajo de campo, de la cual no me arrepiento. Pero hay que ser honestos y confesar que el trabajo de campo también puede tener momentos muy placenteros. Este fue mi caso, obviamente por mis afinidades con la noche y con la rumba. También se debe a que como integrante del “mundo”, diría la iglesia, éste sabe por dónde seducirme, por dónde asecharme y por dónde atraparme.

El templo de Santo Domingo es otro de los espacios en los que llegué a concurrir con uno de los exintegrantes. El templo cambia su cara cuando llega la noche por ser uno de los principales puntos de encuentro donde mucha gente va a terminar su rumba. Otro es la iglesia de San Francisco, con una amplia plazoleta donde a veces el tropel de gente suele olvidar de que está frente a un lugar sagrado. Fue en Santo Domingo donde el destino de la noche me hizo cruzar con Jaime, otro de los exintegrantes. Jaime es un joven abogado, recientemente graduado. Yo lo distinguía desde hacía muchos años. Él ingresó primero que yo a la universidad y sin embargo, se demoró muchos años para poder graduarse. Este detalle que comento no es gratuito, pues desde esos primeros años de universidad lo reconocía como una persona bastante bohemia. Por la pequeñez de la ciudad y por el contexto universitario, llegamos los dos a coincidir en varios espacios sin que nunca llegásemos a cruzar palabra. Él

hacía parte de lo que se conoce como “una rumba más pesada”, mucho trago y drogas. Pasaron varios años y en un momento dado dejé de observarlo por la calle. Volví a verlo después de llevar dos meses en la iglesia, en mi primer trabajo de campo, y me sorprendió mucho reconocer una cara tan nocturna metido por esos linderos de la fe. Como me enteré semanas después, Jaime venía de pasar diez meses internado en un centro de rehabilitación cristiano para drogadictos. No era la primera vez que se internaba, pues había pasado por varias crisis o recaídas. Jaime era lo que se podía caracterizar como un “mitad mundano mitad cristiano”. Muchas de las personas de la iglesia desconfiaban de su fe. Sin embargo, luego de esa última reclusión, parecía haber recobrado nuevas energías para enfrentarse a su “pecado recurrente”. Y en realidad, la rehabilitación parecía estar dando sus frutos.

Los centros cristianos de rehabilitación parecen haberse ganado un respeto por su eficacia. Según Míguez (2002), resultan más efectivos que los tradicionales, pues el esquema de trabajo que se les propone a los adictos es totalmente diferente. Los cristianos reciben un tratamiento más holístico, que incluye no sólo la desintoxicación, sino elementos corporales como ayunos y toques del Espíritu Santo, lo que se ve reflejado en un desencadenante de energía que sirve de dique a la adicción.

Desde aquel primer trabajo de campo, siempre que se daba la oportunidad charlaba con él. Jaime tenía la doctrina a flor de piel. Nuestras conversaciones siempre giraban en torno a la “realidad-veracidad que narra el cristianismo”. Parecía sentir la necesidad en convocarme a estos temas, como si quisiera demostrar que el cristianismo, además de una fe, era una prueba irrefutable de la razón. Al ser un gran lector, Jaime parecía una especie de enciclopedia cristiana y lograba relacionar perfectamente las perspectivas filosóficas e históricas. Realmente eran muy amenas nuestras conversaciones.

Después de varios meses, Jaime volvió a andar por la noche de Popayán. El “mundo” parecía ganarle peleas que duraban semanas o meses enteros. Entraba y salía de la iglesia, pero el último encuentro nocturno en las afueras del templo de Santo Domingo estuvo marcado por una especie de sublevación hacia la voz de iglesia. La mirada que me hizo apenas me vio vino con una sonrisa y un suspiro liberador, toda una carga de información salida apenas de una mirada y un suspiro, como diría Geertz. Aquí no fue un guiño sino una sonrisa y un suspiro.

Después de una hora de charla, Jaime hizo una observación sobre el sitio donde nos encontrábamos, en una especie de paradoja graciosa: estábamos bebiendo frente a una casa de Cristo, como si en él se estuviera viviendo el mito del eterno retorno. Pero ahora Jaime ya no se veía atormentado por el conflicto entre un deber ser cristiano versus el mundo. No, ahora

aceptaba con beneplácito su decisión de salirse de la iglesia, aunque no se reprochaba el tiempo pasado como cristiano. Lo tomaba como un aprendizaje más. Ahora la vida parecía enseñarle que ese que estaba allí bebiendo era el Jaime más esencial. Se le veía muy satisfecho de lo que hacía.

Es momento de fiesta, de beber en exceso, de consumir otras sustancias, de tener un encuentro sexual ocasional, de charlar sobre lo que se lee y sobre lo que se aprende, de comentar los desengaños y las rupturas amorosas, de solucionarlas y llorarlas. Es momento de abrazarse con los amigos, de olvidar las angustias de la semana y de la vida, de ahondar en ellas, de burlarse de ellas, es el momento de conocer gente, de reencontrarse con viejos conocidos, de discutir con los amigos, de trasnocharse y ver el amanecer, el azul remordimiento. Todo esto puede pasar, aunque difícilmente todo en una misma noche.

Lo que podemos decir sobre lo que encontramos en fiestas de ex cristianos (hay que recalcar que no existe una fiesta específica de ex cristianos, creo que no tendría mucho sentido, a menos que se proclamara por principio la posibilidad de reunirse en libertad, para hacer lo que corresponde, con otros con los que antes se reunía para orar) es la total ausencia de comentarios en torno a temas religiosos, así se charle de cosas sobrenaturales, de milagros personales o de terceros, de anécdotas graciosas o contradicciones en torno a la moral y las acciones de ciertas personas. Pero no son los ex cristianos quienes proponen estos temas. Se podría hasta concluir que ellos les huyen.

Que en una fiesta haya desorden en las conversaciones y en ciertas dinámicas no implica que sea un espacio sin reglas y sin orden. Todo depende del lugar, del tipo de personas, de la música e incluso del tipo de trago. Si es un espacio donde se bebe únicamente cerveza, las posibilidades de que la gente sea extrovertida es más difícil⁷⁵. Los días de la semana también dan cierta pauta sobre el trago. Si se está entre lunes y jueves y hay alguna ocasión para encontrarse con amigos, es muy común que se beba solo cerveza, pero de forma moderada, por los compromisos laborales.

Como uno de los valores centrales entre las normas de la fiesta se encuentra “el compartir”, estar con amigos e intercambiar ideas, tareas, esperanzas y desesperanzas. Para algunos el conocer gente no es tan importante como el encontrarse con amigos. En este compartir está

⁷⁵ Es más, en este país y especialmente en toda la zona andina, hay una fuerte tendencia a consumir tragos fuertes: el aguardiente y el ron son los predilectos. En algunas zonas se combinan el trago con la cerveza, todo esto depende más de los gustos personales.

implícita la posibilidad de reír y de charlar libre o abiertamente.

Dichos valores, entre otros, se hacen fundamentales porque se hace posible volverlos acción. Como explica Turner (1980), los símbolos rituales tienden a polarizarse entre fenómenos fisiológicos (el polo orético) y valores normativos. En una fiesta de tipo profano como las que describimos, dicho polo orético, “al relacionarse con el deseo, el apetito, la voluntad y el sentir” (Turner, 1980: 66), posibilita que la acción y el pensamiento se combinen: “El drama de la acción ritual —el canto, el baile, la fiesta, el uso de trajes extravagantes, la pintura del cuerpo, el uso de alcohol o alucinógenos, etc.— origina un intercambio entre estos polos al ennoblecer los referentes biológicos y cargar a los referentes normativos de significado emocional” (Turner, 1980: 66).

No es gratuito encontrar manifestaciones de extraordinario cariño hacia los amigos, abrazos, palmadas en la espalda y en el estómago, o manifestaciones verbales de agradecimiento. Quizá, como el mismo Turner sugiere, la *communita* puede llegar a desarrollarse tanto en un contexto ritual como en uno no ritual. Y si se traslada a la vida secular, puede aminorar los conflictos sociales y restablecer el ordenamiento de las relaciones. En una fiesta puede haber conflictos, incluso violencia física, más la tendencia es el estrechamiento de las relaciones, una forma de cuidar o prevenir sentimientos de anomia en los individuos.

Lo cierto es que los que se salen de la iglesia comparten entre sí el interés por la fiesta. Se agrupan para la fiesta, aunque dicho agrupamiento, como se dijo, no involucre la reunión exclusiva de los ex cristianos entre sí. En tal sentido, consideramos que la fiesta entendida como práctica ritual cumple con los lineamientos de Tambiah y compañía (Peirano, 2000 y 2006; Tambiah, 1985; Martín, 2006; Goody, 1977), una práctica que no compromete necesariamente el tema o la presencia sobrenatural. Puede llegar a presentarse excepcionalmente dicha temática, más realmente es muy ocasional. Así, siguiendo a Tambiah (1985) como primera instancia, hay un orden que estructura la fiesta: no es posible hacer cualquier cosa con cualquiera. Existen diferencias de grado entre los diferentes grupos de fiesteros, más no ausencia de reglas.

En segundo lugar, hay un sentido de realización colectiva con un propósito definido. Este propósito va directamente ligado al tercer elemento: una percepción de que es diferente de lo cotidiano. Los grupos de fiestas en los que se participó, y donde había algún cristiano retirado, tenían en común que la intención explícita era charlar relajadamente, reír, bailar, en un todo que confluye en un “olvidarse del día a día” o “relajar las cosas de la vida cotidiana”.

Esta práctica serviría como una especie de rito de intensificación que marca la diferencia de los días comunes, permitiéndoles a los individuos que se reúnan, para luego volver a disgregarse en sus respectivas cotidianidades⁷⁶.

Y aunque el elemento sobrenatural no sea crucial, sí vale la pena recordar que la fiesta adquiere un carácter de sagrado. Así, las tres características antes mencionadas, junto a la idea de que la fiesta pertenece a algo tradicional y no cuestionado, le dan sustento a esta práctica ritual de tener elementos sólidos en la “cosmología” general de la ciudad y del país. En todo el país se baila y se bebe. Pese a las diferencias, quienes participan de la fiesta lo hacen con la creencia de que esta manera de beber, de bailar, de hacer chistes mientras se bebe, es la forma obvia y natural de hacerlo. Los grupos de fiesteros excristianos comparten una generalidad que los trasciende como bebedores. Por ejemplo, ninguno de ellos se embriagó con vino para terminar yendo a bailar. Es posible beber y charlar toda la noche con vino, pero es poco probable que se termine bailando. El baile está más ligado a tragos fuertes⁷⁷.

Estas “concepciones mantenidas” que se sacralizan sobre las formas de la fiesta, los temas de la fiesta, los tragos que deben acompañar la fiesta, y que Tambiah (1985) reconoce como cosmologías, guardan elementos que se hacen importantes no solo para la práctica ritual específica, sino que se manifiestan, aunque no tan claramente, en otros contextos. De allí que Peirano (2000) reconozca en el ritual una forma óptima de encontrarse con las cosmologías.

De alguna manera estamos excusados, por la propia perspectiva de Tambiah y compañía, en si definimos correctamente la fiesta de los excristianos como un ritual perfectamente caracterizado o simplemente lo entendemos como un evento. Aunque Tambiah reconoce una diferencia entre los “eventos” y los “rituales”, su análisis de los “eventos” mantiene el instrumental básico del abordaje ritual. Así, para Peirano, el ritual es sobre todo un instrumental analítico para eventos críticos de una sociedad (Peirano, 2000: 21), una forma de encarar los eventos importantes de los grupos.

En esta amplitud de enfoque, en general cualquier evento se podría estudiar desde esta perspectiva si contiene algunas de las particularidades que han sido definidas dentro de lo ritual: si tiene que ver con la tradición, con el agrupamiento, con la estandarización de las

⁷⁶ Claramente en Popayán existen casos en los que las personas pueden beber solas o “enrumbarse” solas, o personas que convierten el “enfiestarse” o “enrumbarse” en una acción cotidiana, bien sea individual o grupalmente. Sin embargo, éste no es el caso de los excristianos que andan de fiesta.

⁷⁷ Esta característica incluía también las fiestas o almuerzos en los que los excristianos participaban con su familia inconversa (esas reuniones a las que antes se les rehuía siendo cristiano y en las que simplemente compartía la comida y luego se iban). Dichas reuniones nunca fueron acompañadas de vino o cerveza. El trago imperante era el aguardiente.

prácticas, con la separación de la cotidianidad. Las formas y maneras de beber en las que confluyen los excristianos, sustentadas en “concepciones mantenidas” que han sido sacralizadas histórica y socialmente en Popayán, manifiestan a la vez una serie de valores que Fe y Esperanza reconoce como contravalores y que sirven de pauta importante para el reconocimiento territorial del mundo y a su vez de los linderos que todo cristiano debe evitar. Este ejercicio de campo, de trabajo dentro y fuera de la iglesia, permite hacer una comparación implícita y constante. Al observar a los excristianos en sus respectivas fiestas, no solo estamos rastreando las maneras en que un excristiano se incorpora ritualmente a unas maneras de beber o de bailar. También estamos viendo algunos de los contravalores actuales y potentes que la iglesia usa para delimitar y reinterpretar lo mundano.

- En esta fiesta se pone en tensión la idea de libertad individual, que para los excristianos es un triunfo, mientras que para Fe y Esperanza es la señal más clara de que un individuo no ha puesto en el centro a Jesús. También se manifiesta que hay músicas del mundo que sirven para expresar pasiones individuales, mientras que para Fe y Esperanza la música debe ser usada para alabar y encontrarse con Dios⁷⁸. En esta cosmología de Fe y Esperanza se reinterpreta la adscripción religiosa de los individuos. Desde los primeros días se le empieza a recalcar a la persona que “el cristianismo no es una religión sino un estilo de vida”. Esta misma idea es traducida por los jóvenes como “el cristianismo es una contracultura”. Todo esto debe ir incorporándose de la mano con el cambio de hábitos en el individuo. Este “estilo de vida” implica que “hay que cambiar el chip”, reinterpretando que no solo el catolicismo y sus prácticas están errados, sino que existe también otra variedad de prácticas sociales no menos equívocas.

Resulta entonces comprensible que se hagan asociaciones de prácticas equívocas en contextos sexuales, familiares, económicos, vecinales, fiesteros y demás. Si solamente Fe y Esperanza recalcará tomar el cristianismo como un cambio religioso, las posibilidades de entendimiento del “cambio de vida” se dificultarían, pues lo que podría suceder es que el individuo entienda esta nueva práctica como una intromisión de una idea religiosa en su vida personal.

Toda religión pretende abarcar todos los linderos sociales de las personas. Lo cierto es que ninguna religión puede incorporarse en la vida de las personas como la doctrina lo describe,

⁷⁸ El baile del mundo, en sus géneros más tropicales como la salsa, el vallenato, el merengue, el reguetón, es algo que se realiza indiscutiblemente en pareja. Para la iglesia, aunque use los mismos géneros musicales, estos no tienen que ver con el compás rítmico e incluso sensual que se pueda desarrollar entre una pareja, sino con los cuerpos sueltos que se congregan para alabar y adorar.

más lo cierto es que todas lo pretenden (Geertz, 1994). Al final de un proceso de consolidación lo que sucede es eso, una intromisión de buena parte de los aspectos propuestos por Fe y Esperanza en la vida de cada persona. Dicha intromisión es reconocida por todos, cristianos y excristianos. Solo que para los primeros siempre es positiva, mientras que para los segundos lo fue solo parcialmente.

La “concepción mantenida que se sacraliza” (Tambiah 1985), reconocida por los cristianos que alguna vez fueron católicos, se puede observar en que antes tenían posibilidad de “pecar y empatar”, de “decir unas cosas en el día y hacer otras en la noche”. No se trata de que todas las personas reconozcan una total hipocresía en su época de católicos, sino de asumir que en dicho contexto las exigencias religiosas eran permisivas y no tan exigentes.

Lo interesante del asunto es que cuando todos los nuevos empiezan a oír esta serie de ideas no chocan con ellas. Es como si las supieran desde siempre, solo que Fe y Esperanza vino a explicárselas y depurarlas. Los pentecostales no se inventan los enemigos, nos recuerdan Beltrán (2006 y 2007) y Bidegaín (2010). Solo los reinterpretan a partir de las creencias establecidas por la religiosidad popular. El enemigo en este caso sería el catolicismo y sus conjuntos, no una entidad específica como un brujo o un santo idolatrado. Para ningún nuevo este “pecar y empatar” referido al catolicismo es una novedad. Es como si en el sentido común de la población se supiera de qué se habla y de las posibilidades que esto implica.

Esta cosmología se consolidará y reinterpretará en Fe y Esperanza. No sabemos muy bien el origen de dicha idea, pero es muy probable que tenga que ver con las pujas históricas que el protestantismo ha mantenido con el catolicismo. La cosmología que se transmite a partir de la fiesta y que refleja elementos importantes para los retirados, se vuelve significativa en la medida en que no está mediada necesariamente por una religión. Si esto no sucediera así, quizá la fiesta no sería tan atractiva para los excristianos.

4.2. La doble cara de la noche.

Uno de los contrincantes fuertes en la iglesia, sobre todo en el caso de los jóvenes, es la noche, la noche de rumba. Es bien sabido que los jóvenes suelen rumbear viernes y sábados, así no sea una regla. Es tan sabido por la iglesia que la noche es una tentación que lleva siempre a otras cosas, que las reuniones de los jóvenes están programadas los viernes en la noche y los sábados en la tarde. No es coincidencia. Para un joven universitario perteneciente

a la iglesia, la propuesta que reemplaza la rumba de la noche parece poco atrayente y así lo demuestra la escasez de participantes los días viernes.

La reunión de los viernes en la iglesia suele ser muy corta. Se congregan los muchachos en una especie de culto dirigido por el líder de jóvenes. A él no suelen asistir más de quince personas. El discurso del líder siempre va dirigido a lo que acecha a los jóvenes: “No seas como Vicente, que siempre va para donde va la gente”, previniéndolos contra esa fuerte tendencia a seguir las tentaciones del mundo. La iglesia se propone brindarles un espacio “juvenil”, lleno de novedades y nunca aburrido, en donde el camino de Cristo está siempre a disposición. La explicación del “mundo” a partir de la metáfora de la película “Matrix” suele ser repetida en estas reuniones. El líder de jóvenes, Andrés, siempre llega con frases nuevas, con la intención de darle frescura al mensaje: “Quién dijo que aquí somos aburridos”. Su intención de frescura se queda en eso, una mera intención, pues en general hay un descontento juvenil de buena parte de los jóvenes hacia lo que dice y piensa Andrés. Muchos de los jóvenes no asisten a las reuniones con Andrés o si lo hacen, van siempre prevenidos. Otros jóvenes optan por reunirse en el grupo de adolescentes liderado por Ángela, quien goza de gran respeto y admiración. Lo que se le critica a Andrés⁷⁹ es que su discurso es muy “intenso, siempre muy cerrado (...) parece que fuera el pastor”. De ninguno de los jóvenes a los que oí referirse acerca de Andrés escuché jamás de una frase de admiración. Lo aceptaban como líder, más su carisma de alguna manera se había convertido en algo rutinario.

Así que después de oír a Andrés los viernes, quien siempre cuenta chistes tratando de darle frescura al mensaje cristiano, los jóvenes salen hacia las 9 de la noche, charlan un poco en el atrio de la iglesia, a veces comiendo algo o tomando gaseosa y se despiden. Algunos se dirigen al centro de la ciudad, a un sitio donde venden arepas, propiedad de una señora cristiana. Allí se pueden quedar charlando hasta las 11 de la noche y luego cada quien se va para su casa. El sábado se reúnen en la tarde, así que a la 7 de la noche los muchachos ya se han ido. Muchos de ellos se reúnen los sábados en la casa de alguno de ellos, comparten comida, risas e historias.

Todos estos encuentros entre jóvenes cristianos siempre discurren en una atmosfera tranquila, un poco inocente o ‘zanahoria’ para algunos oídos mundanos o para algunos *cristianeitor*.

⁷⁹ En realidad, la apreciación de los jóvenes respecto de Andrés y su parecido con el pastor no es exagerada. A mí muchas veces se me parecieron mucho, sobre todo porque ninguno de los dos oye a las personas, simplemente escuchan el tema que quieren tratar las personas y por ahí se meten, siempre llegando al mensaje de Cristo. Es algo así como que si digo A, entonces la respuesta es Cristo, si digo B, también será Cristo la respuesta y si digo Z, pues también será el mismo Cristo. En verdad la intensidad temática de Cristo en estos dos líderes es bastante alta. Muchos de los líderes son fuertes proselitistas en su tarea de hacer discípulos, pero Andrés y el pastor podrían tener un alto pedestal en esta jerarquía de intensidades discursivas.

Para los muchachos no es una deshonra sino un mérito. Rejuvenecen. Por mucho que hayan vivido en el mundo, bajo sus mandatos de desorden y despilfarro, los jóvenes cristianos parecen rejuvenecerse. La recuperación corporal es notoria, pues ya no se trasnocha, no se bebe, no se fuma, no se consumen drogas. La mejoría o el rejuvenecimiento físico es algo concreto (Bastian, 2004).

La cara de la noche es afrontada por la iglesia con eventos específicos. Se organizan encuentros paralelos a los que el “mundo” celebra: entre estos, se encuentran el Día de los Niños o el Halloween⁸⁰. El Día del Amor y la Amistad es otro de los eventos paralelos que la iglesia celebra. Allí el énfasis está puesto de nuevo en los jóvenes: “Quién es el mejor amigo, el amigo de amigos (...) Jesús”. Toda la prédica se dispone en este sentido. ¿Para qué otros amigos si se tiene al más importante de todos? Es un encuentro al que no sólo están invitados los jóvenes y todo el peso de lo que implica el binomio amor-amistad va en la relación entre los jóvenes y Jesús. Téngase en cuenta que dicha celebración hace más ruido en el “mundo” en la generaciones más jóvenes, difícilmente entre los mayores de sesenta años.

Para los jóvenes cristianos es fundamental incorporar el discurso de la amistad de Jesús. Ellos son los que más se ven enfrentados a dejar los amigos de antes, los del mundo. Son los jóvenes los que muchas veces cambian radicalmente todo su universo social y lo reemplazan con el de la iglesia. Incluso la familia no cristiana de un joven cristiano puede llegar a ser censurada por él mismo. Llegué a saber de cuatro jóvenes que afrontaban bastantes dificultades con su familia. Imagínese un muchacho con un poco más de un año dentro de la iglesia, con todo el ímpetu y la energía puesta en su nueva fe y además con la idea de hacer discípulos. Lo primero que hará es tratar de convencer a los más cercanos, familiares y amigos. Muchos de ellos tolerarán hasta cierto punto que su amigo o familiar haya ingresado a una nueva iglesia. Lo que muchos no soportan es que los intenten convencer de ser cristianos. El resultado de este tire y afloje se ve reflejado en el número de amigos y familiares que se alejan del joven cristiano. Conocí una joven cristiana que se reunía una vez a la semana con amigas del “mundo” a tomar café o cenar. Eran tres amigas que se conocían desde el colegio. La joven cristiana intentó inicialmente convencerlas de que debían convertirse al cristianismo, más como no tuvo oídos receptores, optó por desistir. Sus

⁸⁰ Este es reinterpretado de tal manera que se le despoja de todos los visos de paganismo o “brujería histórica” y se transforma en una celebración netamente infantil, haciendo gran énfasis en la importancia que tienen los niños para Jesús. Acá se hace la insistencia en la cita de la Biblia: “No impidáis que los niños vengan a mí” y en aquella que hace énfasis en que para entrar en el reino de Dios “hay que hacerse como niños”. Se reparte torta con gaseosa y se les da un regalito a los niños. Los niños están contentos, siempre jugando. Los niños no diferencian bien todo esto de lo pagano que hay detrás de tal celebración, son los adultos y especialmente los líderes quienes hacen dicho énfasis.

encuentros ya no incluían fiestas, trasnochos o compincherías femeninas hacia lo masculino. Simplemente, se reunían para charlar sobre lo que les había pasado en la semana, el trabajo, el estudio, la familia, los dilemas económicos. Es en este tipo de casos donde cobra sentido que el amigo de amigos es Jesús y su representante social en la tierra, la iglesia.

Como se ve, la iglesia se dispone a hacerle frente a la noche del mundo, compitiendo con la televisión, la radio, los amigos de toda la vida y las fiestas que se disfrazan bajo una capa de supuesta “inocencia” como el Día de las Brujas y el Día del Amor y la Amistad. En el fondo, la iglesia sabe que la competencia con la noche está perdida, al menos en lo que tiene que ver con los jóvenes. Nunca ningún líder aceptó en público que la cifra de conversos jóvenes ganados a la noche del mundo era muy reducida.

4.3. Dos variables que intervienen en la salida.

Para los retirados el contar sus historias tanto de la época de cristianos como la de postcristianos, es decir en el mundo, la narración se convierte en una especie de testimonio, muy al estilo de la forma de los testimonios de Fe y Esperanza (donde se marcan dos tipos de pasado, uno precristiano y otro, desde el momento en que se conoce a Jesús). Más este testimonio postcristiano determina tres tipos de pasados: cuando se era precristiano (del mundo), cuando se fue cristiano, y cuando se hizo la ruptura con el cristianismo. La importante demarcación está en los dos últimos pasados, la fase cristiana y la postcristiana. La fase postcristiana se constituye en un pasado-presente continuo donde no interesa hacer referencia a la época anterior. Es más, varios de los retirados la consideran una pérdida de tiempo y un período de negaciones individuales que no vale la pena recordar ni mucho menos comentar.

El asunto es que los diferentes individuos que se mantienen en la iglesia renegocian los vínculos con el mundo y con la iglesia, más no se puede tener certeza sobre las particularidades de cómo se va a desarrollar dicha negociación. A manera de hipótesis, me atrevo a decir que, independientemente de la edad y el género, las personas consolidadas se mantendrán en la iglesia dependiendo de su relación con dos tipos de variables: en primer lugar, está la constante reflexión sobre algún grave problema y la intención de solucionarlo de acuerdo con las pautas propuestas por la iglesia. Y segundo, la cantidad de relaciones afectivas y de amistad que mantenga dentro de la iglesia.

La primera variable implica la necesidad de reconocerse un “pecado recurrente” y, ante dicha

conciencia, “bajar la cabeza ante Dios”, lo que se traduce muchas veces en “temor de Dios” y en “enamoramiento” hacia Dios. La segunda variable, entraña un carácter netamente social, del tipo de relaciones entre personas: si entre los hermanos de fe hay relaciones vecinales, si se han hecho amigos, si se almuerza en sus casas, si sale a pasear con ellos, si se tiene buena relación con los líderes, si se es líder y si sus ideas son tomadas en cuenta para eventos y tareas y, si siendo soltero, se encuentra opción de conseguir novio o novia con un hermano de la fe. Esta variable social es quizá la que más garantiza que las personas consolidadas se mantendrán en la iglesia.

Dicha conclusión surge tras compendiar las ideas de las personas que se salen. En todas ellas se observa un descontento con alguna persona o con los líderes de la iglesia. Si este desbalance de las relaciones sociales no se hubiera presentado, quizá muchos de los retirados no se habrían salido, así sintieran que la relación con Dios y con el Espíritu Santo nunca se hubiera presentado. Lo atestiguan Camilo y Felipe, dos de los retirados, quienes aceptaron no solo hallarse inconformes con las relaciones sociales dentro de la iglesia, sino también haber alimentado una creciente incredulidad cuando aún estaban en la iglesia. Pero ambos siempre hicieron más énfasis en las discrepancias sociales que en la misma falta de fe hacia Dios.

Los dos hicieron ver su permanente incomodidad frente al ambiente de comentarios soterrados. Cuando la gente sale de la iglesia, uno de los defectos que más reconoce es la hipocresía de muchos: “Allá no dicen que hay chismes sino *Celo Santo*, una forma de encubrir el chisme interno. Ese Celo Santo iba dirigido hacia la persona que estuviera tambaleando, el *crístianeitor*. ‘Yo vi a Fulano entrando en un bar, lo vi fumando’. Ese ambiente de hipocresía era fastidioso” (Camilo, febrero 2015). Es uno de los mayores detonantes que se alegan para salirse de la iglesia.

Hay que aclarar que ningún consolidado manifiesta fundarse en la variable social como argumento para permanecer en la iglesia. Para los consolidados, las buenas relaciones con las personas se dan como consecuencia de las buenas relaciones con Dios. Es decir, que en el caso de los consolidados que se mantienen, la segunda variable va a depender de la primera. El tipo de característica que estas dos variables tengan en las personas va a determinar más fácilmente su relación con el mundo. Como me explicaba Camilo, “una persona de años en la iglesia (consolidada) crea vínculos tan fuertes con las personas que se les va olvidando como vivían antes. Ya no extrañan esa vida”.

4.3.1. Lo económico como argumento de salida.

Lo económico, la posibilidad o no de tener dinero, muchas veces parece guiar las buenas relaciones personales en Fe y Esperanza. Solo entre quienes se retiran se escuchan versiones discordantes sobre este tipo de relaciones. Lo que a veces se observaba como óptimas relaciones de amistad, o entre grupos de edades, o de amabilidad para con los nuevos, etc., se desvirtuaba al conocer la versión de quienes se salían. Se concluía entonces que algunas de las aparentes buenas relaciones solo estaban enmarcadas en el interés económico.

Había una pareja de esposos que llevaban más de un año en la iglesia, ambos profesionales y con puestos laborales estables. Se veían distintos a muchas de las parejas adultas de la iglesia. Desde las primeras veces que los vi noté su singularidad. Estaban siempre bien vestidos, así no fueran ricos, y se distinguían en la forma de caminar e incluso en las maneras de expresarse. Sus maneras tenían cierto estereotipo de la clase media colombiana. Mantenían buenas relaciones con todos, incluidos los líderes. Al pastor le gustaba mucho hablar con ellos y yo atribuía tanta calidez al carisma y la sencillez de la pareja. Así quedó enmarcada la pareja en mi primer trabajo de campo. Sin embargo, en una de las charlas con exintegrantes, descubrí la otra cara de la realidad: “¿Te acordás de Fulano y Zutanita? Al pastor le encantaba andar con ellos porque tenían plata.”

Mi cabeza empezó a armar el rompecabezas. “Tener plata” no significaba que fueran millonarios, sino a que siempre eran generosos y prestos con todo lo que la iglesia proponía, incluyendo invitaciones a almorzar, como también participación económica y física en eventos y retiros. ¿Cómo saber cuál es la verdad? La respuesta queda abierta. No es nuestro interés desprestigiar a los pastores, más lo cierto es que corren varias versiones sobre un mismo hecho. Quizá, como lo afirman Turner (1990) y Gluckman (2003, 2009), en un ritual —en este caso, las relaciones sociales dentro de la iglesia—, las diferentes versiones manifiestan un conflicto o el asomo de algunos elementos dentro de un conflicto mayor.

En este sentido, Turner nos recuerda que no solo hay diferentes ideas en torno a una misma cosa para diferentes sociedades, también existen diferentes modos de ver dentro de una misma sociedad; las performance culturales son infinitamente variadas, pues en cada sociedad hay diferentes clases, etnias, regiones, vecindades, etc. Esto produce diferentes versiones particulares que asignan significado a las crisis particulares de cada sociedad (Turner, 1990: 17).

Es el de Clara el caso en que la divergencia por lo económico se manifiesta con más intensidad. Como argumento principal para su salida de la iglesia, ella cuenta que se le había asignado, previa consulta, un niño desfavorecido económicamente a fin de que lo apadrinara con una plata mensual. Clara aceptó gustosa. Pero un día, en vez de darle la plata al pastor, ella resolvió hacer un mercado y llevárselo al pastor para que se lo entregara a la familia del niño. Poco después, el pastor relevó a Clara de la obligación y lo hizo en forma unilateral. La decisión le pareció injusta, pues ella no estaba evadiendo su responsabilidad, simplemente, ayudando de otra manera. El hecho la indujo a comprender que “el pastor era autoritario”. Este choque y una serie de diferencias que había tenido con otros líderes la llevaron a tomar la decisión de salirse y de llevarse con ella a su familia. Las molestias se sumaron una tras otra, pero el “Florero de Llorente” fue el padrinazgo económico del niño, enmarcada dentro de la segunda variable que interviene en el proceso de decisión de retirarse de la iglesia: las relaciones sociales.

Sin embargo, en Clara también intervino como argumento de peso que su hijo adolescente ya no quería seguir siendo miembro activo de la iglesia. El joven, que venía participando desde niño, cursaba once en el bachillerato y “la fiesta del mundo” lo estaba atrapando: se había vuelto “bailarín y toma trago” y cada vez asistía menos al culto y a las reuniones. El “celo santo” empezaba a cundir sobre la mundanidad del adolescente y la madre quería evitar estar en boca de todos, liberar a su familia de tanto chisme. Todo confluyó y aunque el esposo de Clara dudó un poco sobre la retirada, también acompañó la decisión. Como se puede observar, en la familia de Clara confluyeron las dos variables que intervienen en el retiro de las personas. Las cartas estaban echadas y ella no podía dar vuelta atrás.

Nótese cómo los retirados retoman como uno de sus argumentos el autoritarismo en cuestiones económicas o el interés económico de los pastores. Más allá de que sea o no cierto, lo interesante es que los retirados repiten las quejas que muchas veces escucharon de sus familiares o amigos no cristianos sobre el interés económico de las iglesias cristianas y es así como justifican su propia salida. Vuelve a cobrar sentido la premisa de Weber (1998) sobre el tipo de relaciones que se entablan con los hermanos en la fe dentro de las relaciones de salvación. Como ahora ya no hay tales vínculos, entonces sí caben las críticas. No antes, cuando aún se debían proteger y estar convencidos de que dicho interés económico no existía.

El asunto trae a colación el predominio del sentido común (Geertz, 1994), de la sociedad mayor, el mundo, y la manera como los cristianos lo reinterpretan dependiendo de la posición espacio-temporal que ocupan. El discurso crítico que cuestiona las relaciones económicas de

este tipo de iglesias ronda en el ambiente generalizado de la sociedad y del país, me atrevería a decir. Así que cuando se hace necesario retomarlo se accede a él como si fuera parte de la obviedad de la vida. Esto es lo que en última instancia hacen los retirados.

4.4. Los disidentes o los que piensan diferente dentro de la Iglesia.

No solo los que piensan diferente han decidido salirse de la iglesia. Existen otras voces diferentes a las del pastor y la mayoría de líderes, que se mantienen opinando dentro de la iglesia, incluso con cierta influencia sobre los demás. El caso Ángela es quizá el más importante. Ella es una líder de jóvenes y además, una cristiana de cuna, que, aunque respetuosa y responsable con los mandatos de la iglesia, como ella misma lo asegura, “sostiene una doctrina dentro de la doctrina”. Su “propia doctrina” no cuestiona los elementales de Fe y Esperanza, ni tampoco las jerarquías internas. Si llega a pensar que la iglesia se equivoca, nunca lo deja ver con nombres propios, sino siempre en tercera persona y aclarando lo que “los cristianos hemos hecho por equivocación” o que “las iglesias a veces se equivocan al pensar tal cosa”.

Ella es la líder de jóvenes más carismática y goza del respeto de la mayoría de jóvenes, incluidos los mayores de 25 años. Al recapitular todos los discursos que le escuché, tres ante la iglesia en general y unos cuantos más ante los jóvenes, tanto en reuniones formales como en las charlas de pasillo, lo que se observa de su “doctrina dentro de la doctrina” es un sentido de autorreflexión mayor sobre la relación con Dios. Ella enfatiza en la fe, pero en virtud de lo que ésta brinda y de las responsabilidades que cada individuo tiene consigo mismo: “Cada quien tiene una relación individual con Dios”. Así, cada quien goza de un libre albedrío que le posibilita hacer o no ciertas cosas, libertad que, en el caso de los cristianos, tiene como eje la relación de Dios con cada individuo. Para ella, el mundo, aunque está al acecho y se encuentra por todas partes, no entraña el peligro que muchas veces se le concede, sino que es mayor o menor según la relación de cada individuo con Dios. Si es débil, entonces sí debe considerarse el mundo como peligroso. De lo contrario no hay problema en relacionarse con el mundo.

Esta frescura en un discurso que hace hincapié en las responsabilidades que cada quien le atribuye a su fe hace de Ángela una de las líderes más carismáticas y apreciadas, pues a los jóvenes en general no les agrada que les digan “esto no se puede, eso es pecado”. El “todo me es permitido, más no todo me es provechoso” queda en manos del individuo cristiano y de las

responsabilidades que el mismo individuo le conceda a su propia fe.

Dentro de estas voces disonantes, se encuentran también los cristianos que se nutren de la influencia directa o indirecta de otras iglesias. La categoría de “iglesias de sana doctrina” abre el espectro a la relación con cristianos de otras iglesias, bien sean de corte pentecostal como Fe y Esperanza, o bien de corte más histórico como la Casa sobre la Roca. La puerta abierta hacia otras iglesias se ve reflejada institucionalmente en la participación en vigiliyas como la de fin de año, o en conciertos, retiros y encuentros temáticos.

De aquí se derivan las relaciones sociales entre iglesias, además de las dadas por la vecindad, el estudio o el trabajo. Muchos pueden hacer amigos en otras iglesias y en algunos casos hasta consolidar relaciones de pareja, aunque el matrimonio entre cristianos de diferentes iglesias implica necesariamente que una de las dos personas ha de abandonar su respectiva iglesia para introducirse en la del otro. Muchos reciben influencia incluso de otras vertientes e ideas cristianas, como los Testigos de Jehová y los mormones. Como se observa, existe un vaivén de influencias de otras creencias, más cercanas o más lejanas. Con unas se compete sobre la base de sostener la doctrina correcta, con otras, a las que se les reconoce el atributo de “sana doctrina”, bajo el argumento de que la iglesia donde Dios ha puesto a cada individuo es la iglesia en la que cada quien se debe mantener.

Esta desregulación del creer pone a competir ideas y dogmas, incluidos los de la Iglesia Católica (Bourdieu, 2000, 2009). Ahora sí es posible entender que el argumento de competencia con otras iglesias no se haga bajo el principio del error de las demás creencias, sino bajo la responsabilidad individual que Dios le concedió a cada individuo con su respectiva iglesia. Quienes se quedan en Fe y Esperanza, a pesar de abrigar conflictos con los líderes, lo hacen bajo este último argumento: “Una iglesia no es un conglomerado de santos, somos humanos y como tal tenemos fallas que debemos asumir como humanos” (Ángela).

Las voces diferentes dentro de la iglesia se ven reflejadas en las amistades que se entablan y las lecturas que se hacen. Así llegué a saber sobre una feria de libros cristianos que se pueden caracterizar como “los recomendados de Marcel”. Marcel es un joven líder que aspira a ser pastor principal en algún momento de su vida. Él, como otras personas, me recomendó varios textos sobre cristianismo. Dentro de sus recomendados, y quizá el más, está Hanegraaff (2010). La reiteración de Marcel en las ideas de este autor hizo que se convirtiera en una de las lecturas obligadas⁸¹. Con él aclaré la idea de Marcel sobre la medida ideológica y sensitiva

⁸¹ Debo confesar que es complicado ver o leer todo lo que a uno le sugieren. Quizá de solo ese ejercicio de revisión se podría llegar a construir un problema antropológico para ser investigado.

que debe guiar a toda iglesia pentecostal. Para Marcel libros como este se hacen importantes porque le sustentan la idea de que no todo tiene que ver con la invocación del Espíritu Santo y con la expulsión de espíritus maléficos. Para él ha de haber también un equilibrio entre la parte sensitiva y el estudio bíblico.

Hanegraaff escribió un par de libros sobre la crisis del cristianismo. En dicha crisis lo que se reconoce como clave es la práctica misma de los cristianos. Según este autor, el problema no viene de afuera sino de la práctica interna, por ejemplo, en torno a ideas sobre la abundancia o sobre las implicaciones de concederle a la fe la posibilidad de conseguir cualquier cosa. Sobre ellas abundan también reconocidos pastores norteamericanos como Benny Hinn. Hanegraaff (2010) es incluso satírico: “Sintonice el canal de televisión TBN casi a cualquier hora del día o de la noche y podrá oír a predicadores de la fe atando demonios: desde el demonio de la lujuria hasta el demonio de la laringitis” (Hanegraaff, 2010: 165).

No tanta sensibilidad: le escuché la idea también a un par de personas más dentro de la iglesia y me atrevería a decir que tiene que ver con la postura de algunas iglesias protestantes de corte histórico que, aunque vienen aceptando la sensibilidad hacia el Espíritu Santo, aún hacen énfasis en el estudio estricto de la palabra. Cabe además recordar que en Colombia se consolidaron primero las iglesias históricas que las pentecostales, lo que ha hecho que muchos de los institutos donde estudian líderes y pastores pentecostales insistan en la importancia del estudio bíblico.

Con lo propuesto por Marcel, lo sensitivo pierde importancia y las responsabilidades del individuo con su propia fe aumentan. Sobre los episodios criticados por Hanegraaff a los pastores norteamericanos, Marcel concuerda en que “sobrevaloran el poder de Satanás. Los hombres de carácter y voluntad débil necesitan entender la realidad de que es ‘el diablo quien me hizo maldecir, cometer adulterio, retorcerme en el piso como una serpiente’, una conveniente evasión de responsabilidad por el pecado” (Hanegraaff, 2010: 165).

Entre quienes se quedan, existen otros tantos disidentes, más numerosos aún que los líderes antes mencionados. Son los tibios de fe o *cristianeitor*. Son los intermediarios de la fe, pues llevan y traen tanto cosas de la iglesia como cosas del mundo. El término envuelve un carácter peyorativo. Y aunque a nadie se le dice de frente “usted es un *cristianeitor*”, el reproche está a flor de labios, aunque en tercera persona: “Los tibios de fe” o “aquellos que no cambian su vida”. Los *cristianeitor* saben por supuesto que se refieren a ellos. Esta instancia intermedia

de los tibios de fe trata de ser corregida por los líderes, pues se reconoce en ella una espacialidad peligrosa. Los *cristianeitor* son representantes del mundo con un pie dentro de la iglesia. De allí que los líderes se preocupen por intentar canalizar o controlar las prácticas de dichas personas, pues al fin y al cabo debe protegerse el orden social (Leach 1976, 1985; Turner 1988). Dichas personas llevan en sí mismas un peligro de contaminación (Douglas, 2007).

Sin embargo, la dirigencia de la iglesia no puede exigirles la salida, pues de hacerlo, un porcentaje importante de personas se retiraría. Todo lo que suele hacer es insistirles en el cambio, pero dejándoles a ellos decidir qué cambian y qué no. Algunos nunca dejan el trago, por ejemplo, aunque no son bebedores extremos. Otros incluyen en su vida la escucha de música cristiana, pero no dejan de escuchar música del mundo. Algunos adultos, al no lograr que sus familias ingresen a la iglesia, lo que hacen es suspender el discurso proselitista. Las variaciones de negociación son muy amplias.

En sentido ritual, estos “tibios de fe” o *cristianeitor* son personas liminales, medio cristianos medio mundanos. La liminalidad que presentan los *cristianeitor* les concede unos atributos ambiguos: “Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial” (Turner, 1988: 102). Ahora bien, los *cristianeitors* no expresan en su totalidad las características totales de la liminalidad. Quizá resultan ser personas con atributos liminoides.

Cabe recordar como en el esquema de Turner existen dos dimensiones, *communita* y *estructura*, que se encuentran en todas las fases y niveles de la sociedad. La *communita* representa la dimensión desestructurada, trasgrediendo o eliminando las normas que rigen las relaciones estructuradas e institucionalizadas. Estas dos dimensiones se complementan en una dialéctica continua, lo que permite entender que no pueda existir la una sin la otra. Desde esta perspectiva, una dimensión ordena, mientras que la otra da escapes y, como tal, abre la posibilidad de entender el universo social de forma diferente, de revitalizar a la sociedad en su conjunto. “La liminaridad, la marginalidad y la inferioridad estructural son condiciones en las que con frecuencia se generan mitos, símbolos, rituales, sistemas filosóficos y obras de arte” (Turner, 1988: 134).

Si los *cristianeitors* constituyen una mediación entre la iglesia Fe y Esperanza y el mundo, ¿cómo determinar cuál de estos espacios representa a la *communita* y cuál a la *estructura*? Porque claramente hay además diferentes clases de *cristianeitors*. Pienso que como todos ellos se quedan dentro, toman la iglesia como la dimensión estructurada y ordenada, mientras

que ven al mundo como posibilidad y escape, como *communita*. Al fin y al cabo es en el mundo donde beben y asisten a fiestas, conocen a otra clase de personas, libros, músicas y demás. Por más que los *cristianeitors* se hayan amoldado a vivir en una situación intermedia, muy en el fondo saben que lo que hacen en el mundo no está bien, que no agrada a Dios y por ende cuentan con menos opción de recibir bendiciones. La ambigüedad les permite ciertos privilegios o ventajas: individualmente, menos restricciones, y grupalmente, más contacto con diferentes sectores del mundo, lo que implica, paradójicamente, que de una u otra manera están llevando la idea del testimonio y aportando a la tarea de hacer discípulos.

4.4.1. Los que se salen para entrar a otras iglesias pentecostales.

En el crecimiento numérico de una iglesia hay implícita una visión política, la del compromiso del creyente con las tareas que Dios le ha puesto, sobre todo la de “id y haced discípulos”. Una persona, por ejemplo, está predestinada, por la visión que le dé el Espíritu Santo, a ser pastor. Sigue el proceso de consolidar su fe, cambiar su forma de vida y ceñirse lo más que puede a los preceptos del dogma y de la iglesia. Ha hecho incluso algunos cursos teológicos. Y un día cualquiera, decide salirse de la iglesia y fundar una nueva. Este caso no sucedió directamente en Fe y Esperanza, sino en otra iglesia de la Misión Panamericana. La historia me fue narrada inicialmente por uno de los excristianos y luego reafirmada por un creyente perteneciente a la iglesia en cuestión.

El asunto fue que el líder se salió de la iglesia y empezó a formar otra. Su carisma y juventud parecían ser un imán para atraer personas y un buen número de ellas decidieron seguirlo a su nueva iglesia. Para una iglesia de casi doscientas personas, que se le retiren ochenta personas significa un golpe muy fuerte. “El pastor de la nueva iglesia no pretendía llevarse esta gente, simplemente lo siguieron.” Pero a los líderes la cosa no les cayó muy en gracia e interpretaron el hecho como un acto de mala voluntad.

Las prédicas de la iglesia madre siempre insistían en la importancia de fortalecer la propia iglesia: “Si Dios lo puso allí, es porque esa es, porque esa es su iglesia y usted debe mantenerse, así las cosas no sean fáciles”. Aun así, los líderes y pastores reconocen que la gente puede salirse de ella. Cuando la gente lo hace para regresar al mundo, se acepta crítica pero resignadamente. Sin embargo, cuando la gente cambia de iglesia, hay más desazón, sobre todo si se perdió a un líder importante. En términos de la competencia, la iglesia sufrió un retroceso. Sin embargo, en toda esta dinámica del “id y haced discípulos” hay una

ambigüedad. La visión individual lo impele a la tarea, para engrandecer las filas de Dios. Quienes se ven a sí mismos como ser pastores o profetas siempre reciben una confirmación, pues en los pensamientos de Dios, quienes se encuentran en sus filas siempre tienen un llamado. Todos deben recibir esta visión: “Dios tiene un plan contigo” o “Dios tiene un plan para ti”. Estos comentarios se escuchan con frecuencia.

Pero ¿cuáles son los límites? La ambigüedad de la visión es que los límites y tiempos de esa visión individual no son claros. Si varios líderes reciben el llamado a ser pastores tras cumplir un proceso de consolidación de su fe, no siempre lo entenderán como un llamado a convertirse en pastores auxiliares, supeditados al pastor líder. Es entendible entonces que haya divisiones que no agraden a los pastores líderes, quienes las ven a veces como ideas del mundo que intentan dominar las cabezas de los creyentes: “El mundo está metido en las iglesias cristianas”, o “algunas iglesias permiten cosas muy relajadas, se vuelven inconsecuentes con el cristianismo”. Las críticas van dirigidas a que los pastores son laxos con muchas dinámicas: sobre las prácticas aceptadas o no por Dios, con lo permisivos sobre la música que se escucha y con los *cristianeitor*. Estos son los discursos críticos de los pastores cuando intentan atacar a otra iglesia de la misma doctrina. Acá ya no valen críticas contra la idolatría de los católicos, o contra otro tipo de iglesias que se autodenominan cristianos, como los Mormones, los Testigos de Jehová o la Iglesia Ministerial. “Los que se salen para otra iglesia cristiana”, como le sucedió al líder que arrastró consigo a ochenta personas, no pueden recibir la justificación de idolatría o de no ser de “sana doctrina”. Contra ellos existe otro argumento: fueron “decisiones equivocadas”, por una “confusión de la fe o una falta de compromiso hacia la iglesia donde Dios los colocó inicialmente”.

Al mismo Ignacio Guevara le sucedió. Dios le mostró otra visión en su tarea. Él se había formado en una iglesia de cristianismos históricos, pero había sentido muy fuerte al Espíritu Santo, lo cual lo llevó a orar para justificarse el camino y el tipo de iglesia en que debía estar. Sus oraciones lo llevaron a concluir que debía empezar otra iglesia desde cero. La decisión no fue bien recibida por sus pastores ni por quienes lo apoyaban en Estados Unidos, pero él se arriesgó y fundó una nueva iglesia en su casa del centro de Bogotá. Los orígenes de la Misión Panamericana muestran la deserción de Guevara como fundamental para el desarrollo y consolidación de su visión con Dios y de su propia fe.

4.5. El Hombre Espiritual versus el Hombre Natural

Una de las premisas fundamentales para entender la salida de las personas de la iglesia es el rescate de las libertades de su “yo”, surgido de una autorreflexión sobre las negaciones a las que las obligaba la iglesia, un proceso que no se da de un día para otro, pues siempre es consecuencia de un cúmulo de acontecimientos e ideas que chocan. La consecuencia de toda esta autorreflexión es que hay un “yo” que se ha negado o limitado. Como lo afirma contundentemente Camilo, uno de los retirados, “la iglesia es buena para unas cosas, pero realmente te cierra mucho la mente. Me arrepiento de haber entrado allá, de haber vendido una mentira.” Es claro que varios de los retirados no lo definen como un “yo” abstracto sino como un “dejé de hacer”, “dejé de pensar”, “dejé de ver”, “dejé de encontrarme con”.

Los líderes de la iglesia, a su turno, identifican este “yo” como una de las características que constituyen el “hombre natural”, distanciado del “hombre espiritual”, centralizado en Dios. Como lo explicaban el líder de jóvenes y el pastor en diferentes oportunidades: “El hombre natural, por dejarse dominar por el alma, padece problemas psicológicos y enfermedades.” En este esquema, el alma es la parte que incorpora las emociones, el intelecto, la razón, la voluntad, lo consciente y lo inconsciente. Así pues, además del alma también existiría el cuerpo y la parte espiritual. En el “hombre natural”, la parte espiritual existe pero es ambigua y poco diferenciada. Como explica el Pastor: “El hombre natural cree en Dios a su manera” y de allí se deriva que “las enfermedades psicológicas no las pueda curar ningún médico. Solo Jesucristo”.

Este distanciamiento y ambigüedad de la parte espiritual hace que sea el hombre natural quien viva en su cotidianidad rodeado de las obras de la carne, “fornicación, celos, orgías”. Es esta lectura estructural y un poco abstracta la que sirve a la iglesia como sintomatología de lo que ocurre a los hombres de las sociedades contemporáneas. Dicho análisis social sirve para caracterizar a los hombres del mundo y a su vez para distanciarse de ellos. Por el contrario, el “hombre espiritual” saca del eje de su vida el “yo”. Y así, la parte espiritual, al centrarse en Dios, se convierte en el eje articulador tanto del alma como del cuerpo: “En el hombre espiritual el ‘yo’ se saca, porque ahora habita Cristo”.

Así, tanto los seguidores de Fe y Esperanza como los retirados de la iglesia tienen un común denominador respecto las particularidades del hombre natural y espiritual. El primero tiene como eje articulador de sus ideas y acciones el “yo”⁸²; el segundo, a Jesús, representado en la

⁸² Siguiendo la estructura general que la iglesia hace sobre los dos clases de hombres (el natural y el espiritual), se puede entender que tanto las descripciones sobre el toque del Espíritu Santo hechas por la gente como en las descripciones de las personas que toman yagé (y en mi propia persona), lo que se observa es que en la toma el

tierra por la iglesia. Y todas las personas hacemos parte de un lado o del otro. Mas que se diga en abstracto que en un caso el eje es el “yo” y en el otro Jesús no significa que para todas las personas dicho eje se viva de la misma manera. Hay una diferenciación de grado, no de existencia, incluso en aquellas personas que no han hecho mucha reflexión de si su eje es el del hombre espiritual o el del hombre natural. Así, para quien se sale, uno de los valores importantes es el de la libertad, un concepto complejo y ligado a las particularidades del hombre natural.

Safranski (2002) es uno de los tantos autores que se da a la tarea de analizar la idea de la libertad y su relación con el mal. Para él, un hombre es libre porque dispone de la capacidad de elegir. “También puede elegirse equivocadamente. Crea su propio destino para sí mismo”(Safranski, 2002: 31). Como lo explica el mismo Safranski, la argumentación hecha por San Agustín, uno de los autores que más abonó en la caracterización espacial de lo que es de Dios y lo que es del hombre –del hombre natural–, viene a influenciar lecturas posteriores sobre el “yo” y la libertad. Se trataba de consolidar la idea de dos ciudades, con la iglesia como la Ciudad de Dios; “Que desde la casa de Dios descuella en la ciudad secular: ‘por ello ambas ciudades fueron fundadas mediante dos tipos de amor, la terrestre por el amor a sí mismo, que crece hasta el desprecio de Dios, y la Celeste por el amor a Dios, que se eleva hasta el desprecio de sí mismo’ ”. (Safranski, 2002: 89).

En el marco de esta especialidad del “hombre natural”, los que se retiran han tomado dos caminos y el asumirlos los sitúa en una posición con respecto a la libertad. Uno es el de los retirados mayores de 45 años, de los que encontramos tres casos. Se presenta en personas que dejan la iglesia como institución y algunas de sus prácticas. Se vuelve a beber alcohol o a asistir a fiestas, a escuchar música del mundo e incluso hay algunos de los retirados que confiesan nunca haber dejado de oírla. Pero estas prácticas del mundo no se convierten en exceso: “De vez en cuando, en alguna reunión familiar, o algo especial”. Además de retomar algunas prácticas del mundo, estos retirados retoman las visitas a las iglesias católicas, bien sea de su barrio o alguna del centro, como la catedral, así no siempre involucren un relacionamiento con los católicos. Los retirados continúan leyendo la Biblia de manera individual aunque con menos frecuencia y repiten en ocasiones algunas canciones cristianas. El toque de los pentecostales se pierde, aunque la forma de orar se mantiene.

“yo” tiende a ser dominado por la vocecita dentro de la cabeza. No hay “yo” que domine la voz que habla dentro de la cabeza. Si se intenta dicha confrontación o razonamiento, lo que sigue es una ráfaga de ideas tortuosas y cada vez más profundas. En este sentido, los tomadores de yagé también deben disminuir su “yo” y todo el raciocinio que se deriva de él para que la toma se haga más tranquila y productiva.

Su característica general es que se salen de la práctica-asistencia a iglesias pentecostales sin dejar de creer en Dios. A manera de conclusión, se puede afirmar que estos retirados toman la base de la práctica católica que tenían en su época precristiana, pero le adicionan algunos de los elementos antes mencionados. Todo este retorno a antiguas prácticas no se hace de un día para otro. Por otro lado, existen personas que toman un camino más radical, retirándose de la iglesia y de toda práctica religiosa. De estas personas encontramos ocho casos. Dentro de este grupo se encuentran personas más jóvenes, entre los 20 y los 35 años, y con formación universitaria. Su particularidad es que retoman las cosas del mundo que habían conocido en su época precristiana.

El asumir cada uno de estos caminos sitúa al retirado en una posición distinta con respecto a la libertad, entendida inicialmente como abstracta pero con repercusiones prácticas. Así, todos entienden en la práctica la libertad como un “dejar de hacer” o “dejar de encontrarme con”, que en general se puede entender como el “retomar la posibilidad de”. Siguiendo a Safranski, “la libertad es en él (hombre) una oportunidad, no una garantía de éxito. Su vida puede fracasar y fracasar por libertad. El precio de la libertad humana es precisamente esta posibilidad de fracaso” (Safranski, 2002: 23).

En términos esquemáticos, los retirados que toman el segundo camino, aunque a veces recaen en drogas o en excesos del mundo, y como tal, se puede decir de ellos que “fracasan”, al menos desde los ojos de quienes continúan en la iglesia, son los que más asumen el riesgo de la “oportunidad” brindada por la libertad. A diferencia de los otros retirados, estos no se han adscrito a ninguna institución religiosa y como tal han quedado solos⁸³, sin las posibilidades y garantías que brinda el agrupamiento en una iglesia como institución, que “protege al hombre de perecer en el torbellino de las preguntas (...) las instituciones, también y precisamente las religiosas, protegen al hombre de sí mismo, del ‘hiato’, que en la relación del hombre consigo mismo se abre como un abismo” (Safranski, 2002: 93-94).

El reemplazo relativamente rápido de una iglesia por otra, de un Dios más exigente, el de los pentecostales, por uno más permisivo, el de los católicos, parece ser la opción de los primeros retirados. Ellos no sufrieron con la salida tantos traumatismos, como sí les sucedió a algunos de quienes abandonaron radicalmente las filas de Dios. De estos últimos, la mitad (cuatro personas) volvieron con el tiempo a interesarse en prácticas relacionadas con la espiritualidad.

⁸³ A nivel psicológico el ser humano de las sociedades modernas se ve afectado de dos maneras: “Por un lado lo hace más independiente y más crítico, otorgándole una mayor confianza en sí mismo, y por otro, más solo aislado y atemorizado (Fromm, s.f.: 137). El mismo Fromm nos aclara un detalle importante de esta definición; entender la “libertad” en conjunto depende de mantener los ojos en esta doble característica; la independencia tiene el riesgo de más soledades y más miedos, no existe una sola opción (Ídem).

Algunos han hecho Yoga, o se han acercado a prácticas urbanas de tomas de Yagé, o al mambo de coca, prácticas realizadas en el marco de la autonomía y el no agrupamiento permanente. Las nuevas formas de espiritualidad de los retirados se constituye, como explica Carozzi (1999), en una sacralización de la *autonomía* individual, característica de los movimientos contemporáneos de la *nueva era*, que se nutren de una vasta variedad de creencias e ideas: psicológicas, filosóficas, orientalistas, míticas, psíquicas, y para el caso especial del suroccidente colombiano, de una fuerte influencia de lo indígena.

Carozzi explica que una característica de quienes participan en ideas de la *nueva era* es la no aceptación de que se siguen líderes o maestros como negación de toda influencia del entorno sobre el sujeto. Sin embargo, para el caso de los retirados de Fe y Esperanza, y en general para los retirados de iglesias pentecostales que se adscriben esporádicamente a estas prácticas de la Nueva Era, parecería, a manera de hipótesis, que han quedado tan predispuestos a participar de cualquier tipo de agrupamiento, que prefieren quedarse como individuos que saltan esporádicamente de una práctica a otra sin afianzarse en ninguna. ¿Acaso se ha generado un traumatismo a pertenecer a cualquier agrupamiento que hable de cosas espirituales?

Mas aunque no haya una búsqueda por el agrupamiento, sí hay unas búsquedas individuales que muchas veces tienden hacia relaciones con cosas espirituales. Como dice Sanabria (2007), los individuos no recurren solamente a las instituciones de la creencia para validar sus creencias: “El lenguaje religioso u otro, que antes animaba los signos y las representaciones que totalizaban el sentido social se transformaba paulatinamente en susurros que escapaban cada vez más al control de los ‘administradores de lo sagrado’ ”. (Sanabria, 2007: 66).

El caso de los retirados, de la confrontación interpretativa del hombre espiritual vs el hombre natural, y de las implicaciones que el “yo” tiene en estos dos referentes, hace de estas personas individuos que representan las particularidades de la secularización.

Aunque Popayán se puede decir que es una sociedad tradicional⁸⁴ los individuos que se retiran y que optan por el camino más extremo de alejarse de toda relación con una divinidad representan algunas características del hombre moderno. “el hombre religioso moderno es más nómada que sedentario. Toma una senda, recorre caminos, sale al encuentro de la vida sin poder afirmar nunca que permanecerá en una vía. Acampa más que construye.” (Lenoir,

⁸⁴ “En el universo tradicional típico, el individuo existe en la medida en que ocupe un lugar determinado en el grupo, lugar que le ha sido atribuido casi siempre por su nacimiento en el seno de una jerarquía social. Se somete a creencias, reglas y normas colectivas; es decir a un universo de representaciones compartidas por todos y que no es contestable porque precede ‘de arriba’ y también de ‘antes’ (se valora el pasado mítico)” (Lenoir, 2005: 20).

2005: 9).

Nos inclinamos por la perspectiva que entiende los procesos de secularización de la sociedad occidental como aquella en donde el hombre no es que se haga menos religioso que antes, sino en la que establece una relación diferente con dicha religiosidad (Semán, 2007; Lenoir, 2005). De allí que sea entendible que estos autores opten por un punto intermedio y sin extremos, así: “aunque este proceso (de secularización) se da en todo Occidente, se produce de forma muy distinta según los países (Lenoir, 2005: 26). En estricto sentido solo los retirados más extremos, que se ligan más con el ateísmo, se podría decir que representan a individuos más secularizados: “el individuo ya no está sometido a las normas del grupo, ya no le dictan ‘desde arriba’, por medio de las instituciones, lo que tiene que creer y hacer, sino que se construye su propio mecanismo de sentido.” (Lenoir, 2005: 17).

El resto de personas retiradas, aunque comparten el desinterés por el agrupamiento religioso, no se desvinculan de un pensamiento holístico (diferente de una racionalidad moderna, la cual crea un proceso de diferenciación por esferas sociales, y en donde cada esfera tiene una autonomía: arte, política, economía, religión, ciencia, etc.) pues se vuelven a incorporar a los parámetros católicos (que tenían antes de ser cristianos), que para el caso de una sociedad tradicional como la payanesa sirven como lógica cultural generalizada (Steil, 1996). “(...) la existencia del elemento cosmológico en la temporalidad premoderna de las sociedades latinoamericanas, el carácter sacramentalista de la identidad católica, no puede ser ignorado en una tentativa de encuadrar el devenir de la secularización de los países latinoamericanos.” (Semán, 2007: 49).

Así, la lógica intensa de confrontación y contagio del mal pierde su énfasis explicativo cuando se observan casos de personas que se salen de la iglesia. Allí el mundo, como cortina de humo liderada por el demonio, va perdiendo significado hasta que por fin la gente decide salirse de la iglesia. Más la salida de las personas no necesariamente guarda relación con la competencia del mercado religioso (Bourdieu, 2000). Esta es quizá la lógica de entrada, donde hay unos posibles clientes y las diferentes formas de creer desplazan sus opciones hacia dichos clientes. La salida, al menos de los retirados más extremos que no continúan con la creencia de Dios, curiosamente tiene que ver con la búsqueda de una mundanidad de tipo consciente. Quienes salen y entran más fácilmente en este mercado de creencias resultan ser las personas más jóvenes. Están más influenciados por otra clase de lógicas de pensamiento, que no necesariamente tienen que ver con asociarse a otra creencia específica.

Son estos jóvenes quienes más pueden llegar a tener al “mundo” como un ente de acecho, visto desde la perspectiva de quienes se quedan en la iglesia. Cuando salen, sin embargo, pueden llegar a exacerbar todas aquellas prácticas que de alguna manera estaban muy demonizadas, como beber, bailar, fumar. Este tipo de comportamientos le resta sentido a la intensidad de la creencia y al contacto de la divinidad. En un año, un joven puede pasar de ser un universitario común a ser un pentecostal entregado y luego volver a ser el mismo universitario común que había sido. Acá parece que la teoría de Tambiah (1985) (la cual ha inspirado por ejemplo a Peirano, 2000 y Martín, 2006) toma fuerza. Lo sagrado deja de ser el encuentro con algo necesariamente numinoso y lleno de misterio. Lo sagrado pasa a ser eso que da sentido y que en un momento específico de la vida es tomado como algo incuestionable y amarrado a la tradición.

Y es que si no hacemos un salto teórico hacia la perspectiva de estos autores que consideran que lo sagrado puede ser cualquier cosa a la que se le concede mucha importancia, entonces los sujetos retirados quedarían como transgresores a ultranza de una sacralidad-mística a la cual le están dando la espalda. Y en el fondo se podría decir que sí hay una transgresión, más con una lógica argumentada que le da sustento a la decisión de la salida.

En algún momento se sugirió que la teoría debía ir acorde con los grupos sociales. Creemos que la teoría que habla de lo holístico y de lo sagrado como algo relacionado con lo numinoso es la más acorde para entender la lógica de un creyente de Fe y Esperanza. Por otro lado, cuando encontramos individuos que invocan las posibilidades de su libertad, que ponen como centro su yo y expulsan la figura divina de dicho centro, entonces vemos que lo más indicado es una teoría más móvil y sin relación con lo numinoso. Esta observación en torno a la teoría es una de las importantes sugerencias que nos hace Geertz (2000), pues nos sugiere que aunque hay que rastrear un conocimiento local, y que este conocimiento debe contar con una teoría, es la teoría la que debe acomodarse a lo encontrado en dicho conocimiento local, no al revés.

Así, para que esta decisión de salida se encuentre dentro de una lógica cultural sin caer en la necesidad de invocar una transgresión divina, el mismo Geertz (1994: 119-121) nos aclara que se debe hacer una contrastación constante entre la religión y el sentido común, dado que entre ambos existe una dialéctica. En tal sentido, cuando alguien decide salirse, invoca el sentido común que lo guiaba desde antes de que fuera cristiano, el cual suspendió o transformó con su ingreso a la iglesia. Así, ese sentido común que se hizo insuficiente para suplir las falencias de la vida y que para él fue la clave que lo llevó a considerar los postulados de Fe y Esperanza

como posibles aliados de supervivencia, ahora, como retirado, vuelve a ser considerado como el factor determinante y argumentador de la salida.

Las palabras de Geertz se relacionan en este contexto con las apreciaciones de Peirano (et. al) en el sentido de que esta dialéctica entre el sentido común y la religión representa dos tipos de perspectivas, ambas con un tipo particular de valores y hábitos que, aunque se pueden relacionar con el ritual, no necesariamente lo abordan de la misma manera, es decir, no necesariamente el sentido común invoca una intrínseca relación entre lo ritual y lo místico o lo sobrenatural, o al menos no de la misma manera como lo puede hacer una religión. Valores como autonomía y libertad, como posibilidad de hacer o de pensar, pasan a tornarse sagrados (Tambiah, 1985; Peirano, 2000).

Incluso aquellos que continúan creyendo en Dios lo hacen de una manera secundaria. Aunque reconozcan cosas sobrenaturales en su vida, ya ellas no van a ocupar el lugar central que tenían en Fe y Esperanza, y sobre todo no van a ocupar el papel holístico y relacional que se pretendía en la iglesia.

Para la iglesia, estos retirados que hablan de libertad, de negación, del dejar hacer, hacen parte de la corriente del mundo que impera y vende “las supuestas oportunidades del hombre natural”, “más no se dan cuenta que todo es un engaño”. Todas las filosofías diferentes a las cristianas, todos los ateísmos posibles, no son más que artilugios que el demonio diseña a través del mundo: “Desde el amanecer del tiempo Satanás ha intentado vender la mentira de que meros hombres pueden convertirse en dioses. Su seductor siseó, ‘ustedes serán como dioses’, que se oyó por primera vez en Génesis 3, se ha estado repitiendo a través de las edades con sensual frecuencia. Él empaqueta y vuelve a empaquetar la mentira en cualquier tamaño o forma” (Hanegraaff, 2010: 138).

4.6. Reconocimiento de un trauma.

Encontrarse con Ana era encontrarse con una retirada de años. Ella se había salido en 2005, durante mi primer trabajo de campo, y para ese momento ya casi no asistía a la iglesia. Después de tantos años de retiro, una persona como Ana no evoca muy frecuentemente sus años de cristiana. Cuando empezamos a hablar, porque otro retirado me la había referenciado, las conversaciones sobre la iglesia eran puntuales, como si recordara la idea central de lo que quería expresar pero no pudiera dar detalles o como si lo hubiese olvidado. Al principio llegué

a pensar que Ana como informante no le aportaría a mi pregunta por el mundo. Al parecer, la iglesia era un pasado remoto que casi no recordaba y que no era importante en su vida.

Ella es una mujer joven, cerca de los 26 años, entusiasta y risueña. Hoy es una politóloga enamorada del teatro. Vislumbra su futuro ciento por ciento en el teatro. En la universidad se volvió afín a la política de la izquierda y hace algunos años militó en un partido de izquierda. Es soltera y aunque ha tenido varios novios, parece que la ausencia de una pareja le sienta bien. Su buena charla y su sentido del humor la convierten fácilmente en amiga de cualquiera.

Pasaron cerca de dos meses de conversaciones esporádicas, cuando definitivamente comprobé que ella podría ser una amiga, más no alguien que le aportara a la comprensión de la idea de mundo. Todo el trabajo de campo continuó con los otros retirados y con las demás personas de la iglesia. Las posteriores conversaciones con Ana se dieron en un marco alejado de la iglesia.

Al ser una mujer tan conversadora, nunca le falta un tema, y menos cuando hay un ambiente de tragos. Fue precisamente en uno de estos momentos, cuando volvió a salir el tema de las creencias: “Eso es duro”. Ninguno de los presentes hizo un comentario a dicha argumentación. Ella era la teatrera más comprometida de los presentes. Nadie dijo “cómo te fue a ti en ese tránsito y con el control corporal contenido con tu pasado cristiano”. Al fin y al cabo ninguno de los presentes, como casi ninguno de sus amigos, sabían que ella hubiera sido cristiana durante tantos años.

Esa pregunta solo se me ocurrió a mí, pero no era el contexto para realizarla. Pues además yo me creía en un contexto personal con amigos cercanos. Mi cabeza estaba en modo risas y otros temas, pero Ana dijo “eso es duro” después de comentar lo corporal y la creencia y a mí se me prendió el chip de antropólogo. Quizá, como decía un profesor, no se deja nunca de ser antropólogo. Sin embargo, con el tiempo yo he ido descubriendo que los temas de la antropología no me gusta revolverlos cuando hay trago, incluso si hay más antropólogos presentes. Ese chip encendido aquella noche había dejado dentro de mi cabeza la idea de que quizá Ana sí pudiera aportarle a la investigación. ¿A qué se refería con una dificultad corporal mediada por la creencia cristiana? La pregunta me despertó un problema de intereses personal e investigativo. Ana ya era mi amiga y hace rato que no la veía como alguien propicio para aprender de él sobre el mundo. No sabía cómo tratarla sin que se notara un interés investigativo.

La respuesta era más fácil de lo imaginado. La tome como un amiga y confesora y le conté

una serie de dudas que tenía con la investigación. Le dije que, por mi propia experiencia sobrenatural, no me podía imaginar claramente que alguien como ella, después de haber creído en Dios y haber tenido contacto con el Espíritu Santo, pasara a un estado de autorreflexión en el que reconocía una *no creencia*. Desde la postura de Fe y Esperanza, estas personas estaban siendo engañadas y dicho engaño, fuese consciente o no, tendría un castigo, pues la Biblia es clara en que quien profana el Espíritu Santo será aún más juzgado que aquellos que pecan sin conocer la palabra.

Le explicaba a Ana que me era más fácil comprender a los retirados como Andrés, que se entregan sin freno al mundo pero que saben en su intimidad que la están embarrando con Dios y que “en algún momento les pasarán una factura larga, larga” (Andrés). Andrés ya no ora ni va a ninguna iglesia, ni participa de ninguna creencia mágica o sobrenatural. Es casi como un ateo. Sin embargo, hay resquicios de una creencia en Dios que aflora a veces, cuando el contexto de conversación y de tragos lo permiten. Cuando sucede, se refleja con un tufillo de nostalgia por la buena relación que en algún momento mantenía con Dios. No es una culpa que lo mortifique, pues él tomó la decisión de vivir con el mundo basado en el argumento general del libre albedrío: “Dios lo concedió y yo uso esa posibilidad”, decía Andrés en la única conversación que tuvimos y que duró más de tres horas.

Pero el caso de los retirados como tú, le decía yo a Ana, se me sale de mis probabilidades de comprensión. ¿Dónde queda la hierofanía que testifica que se tuvo un contacto con algo sobrenatural? ¿Acaso puede haber una manifestación de lo no-sagrado, una hierofanía si se quiere inversa a la definida por Eliade? ¿Acaso el *tremendum fascinans* es radical en la medida en que la gente siga creyendo en Dios, acaso no es algo fundante a lo cual no se le puede hacer el quite⁸⁵? Intentaba transmitirle a Ana mis inquietudes con la investigación, pues la realidad histórica la situaba a ella como una informante, pero sobre todo como amiga.

Quien más hablaba era yo y de repente volvió a pasar algo que ya había experimentado al hacer trabajo de campo: una forma de hacerse al conocimiento cultural de los otros es compartir algo de la cultura a la que uno pertenece. Parecía que yo le hubiera dado a Ana la pista sobre la cual moverse en la conversación. No solo le había dado un contexto conversacional que le hacía traer a la memoria cosas de su niñez y adolescencia. También estaba sembrando la posibilidad de una discusión interesante y argumentada. De un momento

⁸⁵ Le compartía a Ana que yo creía que aunque dejara de tomar de yagé, nunca podría negar la contundencia de mi propio contacto con el *tremendum fascinans* que viví a través de la planta. Desde la primera vez que tome yagé, al día siguiente, mi ateísmo radical se convirtió en un tigre de papel. Además, porque conozco personas que han tomado yagé solo una vez, en general por curiosidad y que sintieron esa vocecita. Para ellos, la experiencia nunca pasará al olvido.

a otro empecé a ver en su rostro no solo que me entendía, sino que ella había pasado por inquietudes similares. El creer o no creer en lo sobrenatural se reflejaba en su rostro que asentía o se reía aprobando mis preguntas y comentarios.

Todo retrocedió en el tiempo. Estábamos tan conectados en la conversación que el exterior se aisló, como con ese efecto que les hacen a las películas cuando el director da a entender que una temporalidad se entrecruza con otra. Ana retornó a la niñez. Fue otra vez una niña delgada, cabello largo y gafas que asistía con su madre a la iglesia desde siempre, una cristiana de cuna que pasó su niñez en un pequeño barrio que más bien parecía un pequeño pueblo. Todo volvió a estar, juegos, niños, escuela e iglesia. Su madre era una de las asistentes más fervorosas y siempre la llevaba consigo. Su adolescencia empezó y no tuvo los choques tan comunes con la autoridad. Continuó siendo la niña juiciosa, que sacaba buenas calificaciones. Su universo de amigos eran los de la iglesia, su madre transpiraba fe y compromiso.

Una historia feliz y tranquila, cargada de inocencias y de sueños simples. Mas llegó a la universidad, a estudiar ciencias políticas. Desde el primer semestre se empezó a dar cuenta de que el mundo brindaba unas posibilidades que ni siquiera imaginaba. El marxismo le mostró un universo desconocido y fascinante, que ella decidió ahondar con el transcurso de los semestres. Las teorías y personas que fue conociendo en la universidad ensanchaban el mundo y sus posibilidades, a la vez que reducían el espacio de Dios. Se fue sintiendo como si nunca hubiera salido de un cascarón que cada vez parecía más frágil.

Al principio, ella le fue compartiendo a su madre todos esos nuevos descubrimientos. Su madre era toda su familia, su centro. Su madre empezó a animarla, pues pensó al principio que lo que Ana aprendía era una simple teoría que la formaría para defenderse laboralmente en la vida. Lo cierto es que Ana no le confesó a su madre que la iglesia se estaba achicando, mientras que el mundo se ensanchaba. Pasó el primer semestre y las inclinaciones nuevas de Ana se empezaron a hacer notorias. Se avizoraba una ola de conflicto que cada vez iba creciendo, hasta que la ruptura sucedió. Ana consiguió un trabajo y decidió irse de su casa, vivir sola e independizarse de su madre. Parecía como si los argumentos venidos desde una esquina materialista la fueran invadiendo, hasta que en una autorreflexión, que no sitúa muy bien en el tiempo, se dio cuenta de que ya no creía en Dios. Sucedió sin un rito de paso específico, no de un día para otro como sucede en una hierofanía, sino más bien paulatinamente, como quien llena un vaso con gotas diarias hasta que se rebosa.

Sentía que tenía todos los argumentos para no creer y para sentirse libre, una libertad que

había venido perfilando con los años como una “posibilidad reflexiva y ausente de una moral religiosa.” Más para llegar a dicho concepto de vida tuvo que guerrear consigo misma durante todos estos años. Ya no asistía a la iglesia, pero aún cargaba con el pecado. En los primeros semestres no tenía quien la juzgara, más ella tenía dentro de sí misma su propio controlador. Y dicho control y regulación lo sintió más fuerte en las posibilidades de su cuerpo. Pasaron años para que Ana dejara de sentir que el cuerpo y el disfrute del mismo no eran malos.

Pasaron años para que ella se diera cuenta de que dejar la iglesia no era simplemente dejar de asistir y de practicar sus ritos. Ella tradujo esta lucha entre los valores morales inculcados por la iglesia y por su madre y los nuevos valores del mundo como un tiempo de “conflicto personal”. Se sentía “traumada por la iglesia”, especialmente en lo corporal. Sus primeras relaciones sexuales no pudo tenerlas con tranquilidad. Su novio de entonces “le tuvo mucha paciencia”, cuenta Ana mientras sonrío, pues ella exigía siempre dejar la luz apagada. Solo fue al empezar con el teatro cuando descubrió las implicaciones corporales de estar en una iglesia: le costaba abrazar, mantener la mano agarrada a la del otro, mirarse fijamente con alguien estando muy cerca. Ella no reconocía cómo sucedían estos controles ni como exactamente los había incorporado, pero reconocía su origen en la iglesia y en todo lo que encierra.

Con una historia como la de Ana se recuerdan autores sobre los que se queda uno pensando: ‘Esto es muy interesante, pero es tan radical que no creo poder usarlo’. Así me sucedió con el libro de Elizabeth Rohr (1991), que leí hace unos años. Dicha autora, además de la interesante síntesis histórica que hace de los protestantes en Latinoamérica, explica el fenómeno de los pentecostales y sus consecuencias como una segunda Inquisición ejercida sobre los más vulnerables y especialmente sobre los grupos indígenas.

La nueva inquisición protestante fundamentalista destruiría justamente aquella parte de la cultura indígena que ni el estado colonial ni la iglesia católica tradicional, jamás han podido destruir. Me refiero a aquellos esclavos de los mundos indígenas discriminados, a los conjuntos de símbolos culturales expresados en forma de culto sincretistas, de ritos y mitos, únicos garantes de la supervivencia psíquica y social de los pueblos subyugados. (Rohr, 1997: 41).

Esta nueva Inquisición es más perfeccionada que la primera:

Ninguna tradición arraigada en la colectividad, ningún símbolo cultural, ninguna institución política y religiosa, ningún agente de socialización extra-familiar queda libre del obsesivo delirio de destrucción a los misioneros fundamentalistas y evangélicos (...), ninguna praxis de vida colectiva que comprenda procesos centrales de socialización escapa a la destrucción. (Rohr, 1997: 150).

El “trauma” tan profundo que la iglesia había dejado en Ana se puede conectar con la extrema afirmación de “una nueva inquisición” descrita por Rohr para los grupos fundamentalistas venidos de Norteamérica. El verdugo ya no está fuera sino dentro de cada persona que incorpore la creencia. Para Ana, cada día lejos de la iglesia era una ganancia con ese verdugo interno que se resistía a desaparecer⁸⁶.

El mundo para Ana, en su relación con lo demoníaco, dejó de existir cuando comprendió la no existencia de Dios. Todo sucedió como en el dominó: al tumbarse la primera ficha, caen una detrás de otra las demás. Desde una posición materialista de la vida, el mundo que la acechaba y que crecía desapareció de la espacialidad del mal para concretarse en el todo de las posibilidades: lo bueno y lo malo de la vida se encuentran en este mundo concreto.

Han sido diferentes las particularidades que han acompañado la retirada de las personas. Unas han optado por volver al catolicismo, reinterpretando la relación con Dios. Otros han sido más radicales y han abandonado cualquier posibilidad de relacionarse con el mundo de lo místico y sobrenatural. Y de alguna manera, todos se han adaptado a la posición última que han asumido respecto a la creencia, lo que parece indicar que al menos en los tiempos venideros no se integrarán a una nueva forma de creer.

Para los retirados menos extremos, el mundo ha perdido su influencia negativa. Para los más extremos, ha desaparecido como espacio gobernado por el Demonio. Si ya no hay espacio para un Dios, tampoco lo hay para su adversario. Toda la dinámica de la vida ha quedado en las posibilidades que ellos mismos se construyan y sean capaces de llevar a cabo.

⁸⁶ Sabemos por las advertencias que hacían autores como Turner (1980) de los límites de estudio de la antropología, incluidos los que tienen que ver con los procesos psicológicos que un individuo tiene en su proceso de socialización. En este sentido, se podría plantear a futuro una investigación que involucre a diferentes grupos de edad y que caracterice las inclinaciones individuales de personas que nacieron en una iglesia como estas y se mantienen o se salen, de personas que siendo adultas llegan a la iglesia y se mantienen, etc. Dicha pregunta involucra tiempos largos y constantes y quizá un grupo más pequeño.

Conclusiones.

Al plantear la pregunta por la idea de mundo en Fe y Esperanza se han tenido en cuenta varios contextos y rituales que permiten vislumbrar algunas consideraciones.

La idea de mundo ocurre en la Iglesia Fe y Esperanza como parte de un eje interpretativo de la vida en general. Una argumentación que viene a ser sintética y que toma fuerza tan solo en el capítulo 3, cuando se realizó una interpretación general de lo que implica la idea de mundo y sus diferentes relaciones sociales. Sin embargo, solo se pudo llegar a dicha interpretación al final del capítulo cuando se habló de los “cristianos consolidados”, aquellos quienes han

asumido e incorporado buena parte de los elementos sugeridos por la iglesia, solo hasta ese momento era posible vislumbrar el papel central y la complejidad de una idea como el mundo.

Es claro que para llegar a dicha interpretación se tuvo que comprender parte de la lógica cultural de esta iglesia, lo que implicaba, además de un *esfuerzo intelectual*, poner en una especie de puja las mismas apreciaciones que las personas tienen sobre sí mismos. Así, para que dicho eje tuviera un sentido de totalidad debía centrarse en la dialéctica Dios/mundo, una idea que los mismos creyentes objetarían. Sin embargo, siguiendo las recomendaciones del mismo Turner (1980), interpretar y relacionar diferentes contextos corresponde a un tercer momento del análisis antropológico y como tal es atributo específico del antropólogo.

En dicha relación dialéctica, Dios/mundo, es posible entender las bases discursivas e interpretativas que guían a las personas de la iglesia. Lo que se evidenció a lo largo de todo el escrito es que dicho eje no se da de la misma manera para todos: unos incorporan buena parte de las prohibiciones y posibilidades que tiene la dialéctica Dios/mundo, otros incorporan algunas y otros incorporan algunas hasta que sienten que ya no resisten la tensión producida y deciden salirse. Estos diferentes tipos de interpretación también van a determinar las clasificaciones sociales que se hacen de las personas, y en tal sentido la vinculación (o no) que las mismas tienen con la iglesia. Así, unos serán cristianos consolidados, otros serán los cristianeitors (mitad mundanos mitad cristianos) y otros los retirados de la iglesia que retornan al mundo.

En teoría los más consolidados, aquellos que han incorporado buena parte de los elementos tratados en el capítulo 3, entienden (y viven) mejor el eje interpretativo. Ello no implica que necesariamente reconozcan en el mundo un lugar de miedo, reconocen un peligro en éste, mas como tratan de llevar su vida lo más acorde posible a cómo lo manda Dios, se sienten respaldados por su propia fe y por las acciones que ellos mismos llevan a cabo. A su vez, en el extremo opuesto, los retirados al desmitificar y quitar centralidad al eje Dios/mundo, no solo le quitan poder a Dios (sobre sus propias vidas) sino también a su adversario, el demonio, quien mueve los hilos del mundo: si disminuye la influencia del uno también disminuye el poderío del otro.

En estricto sentido los consolidados tienen el eje Dios/mundo como guía para la acción y como marco de entendimiento de la realidad (Geertz, 1994). Además de esto, dichos consolidados canalizan su fe, liberando (de las cargas del mundo) y fortificando continuamente su vínculo a través del Espíritu Santo. Lo que evidenció el capítulo 2 es que

dicho elemento emotivo y sensible, el toque del espíritu Santo, sirve de complemento para que las personas puedan seguirse consolidando. Como bien lo muestra el mismo trabajo de campo realizado, el Espíritu Santo y su contacto les dan pautas a las personas en torno a ideas y hábitos tanto individuales como sociales. Sin dicho sentimiento con lo sobrenatural, es difícil imaginar que los demás cambios que deben aclimatar en su camino hacia la consolidación de la fe puedan llegar a darse. El Espíritu Santo pone un componente emotivo de carácter cíclico que limpia las caídas y los pecados, nuevos y recurrentes, del día a día de las personas.

Sin embargo, esta emotividad no es suficiente para pensar que una creencia se puede sostener. Hace falta un referente de tipo estructural y racional que explique cómo lidiar con temas económicos, de pareja, políticos, familiares, un eje sobre el cual anclar las diferentes propuestas y dogmas de la iglesia y sobre el cual reinterpretar la vida cotidiana en relación con las ideas y hábitos que propone la iglesia.

En este sentido se hace pertinente el entendimiento de los símbolos sagrados, para aquellos entre quienes son sagrados, porque estos permiten la formulación de una imagen de la construcción del mundo y un programa para la conducta humana, que son meros reflejos una del otro (Geertz, 1994: 123).

Para este referente tan crucial, es importante contar con una idea como el mundo: un todo ordenado y espacial que permite ubicar cualquier tiempo, real o mítico, persona, sitio, hábito, creencia o relación en el marco de lo que es de Dios y lo que no lo es, de lo que puede convenir o no a todo creyente. Los enemigos y problemáticas de los creyentes quedan geográficamente ubicados, así es más fácil tomar postura frente a ellos.

En términos sintéticos, el capítulo 2 evidenció que la emotividad suministrada por el Espíritu Santo, junto con el componente racional e interpretativo que brinda la idea de mundo, encausado en los linderos de la guerra espiritual, conforman un todo que se complementa, lo que permite delinear un camino para que las personas puedan convertirse en cristianos consolidados.

Sin embargo que las personas ubiquen ideas, cosas, acciones, personas y relaciones en torno a lo mundano, y por ende a la influencia del demonio, no implica que los temas más recurrentes para demonizar sean los directamente sobrenaturales o los que se asocian más al estereotipo de imágenes demoniacas: patas de cabro, cachos, etc., o brujería, magia negra y demás. Para darle un carácter demonizador al mundo las personas relacionan directamente las cosas más

cotidianas y los problemas personales (que en general son asociados a un pecado recurrente específico). Lo que implica, según lo descrito en el capítulo 3, que los discursos más usados por la iglesia para ayudar a recalibrar el entendimiento de lo mundano giren en torno a los controles sexuales, a los vicios, al alcoholismo, a la influencia de las humanidades, a las justificaciones económicas, que a los discursos que tienen que ver con brujería o sus diferentes asociaciones.

Este énfasis de lo mundano, convierte a la postura de Fe y Esperanza en una forma particular dentro del escenario general de lo que puede considerarse teóricamente como “guerra espiritual”. Aquí la guerra espiritual planteada por Fe y Esperanza no toma su contrincante más fuerte de la brujería o el catolicismo (a pesar de que estos referentes son importantes). Para involucrar el elemento sobrenatural de lo mundano, como se evidenció, lo que se usa es la cotidianidad problemática de las personas. Esta manera específica de demonizar que tiene Fe y Esperanza, haciendo énfasis en unos temas o en ciertas prácticas a controlar, contribuye a la construcción de la identidad pentecostal (Oro, 1997) dentro del espectro general de las creencias de Popayán. Lo que implica que aunque hayamos usado parte de la teoría de la “guerra espiritual” desarrollada en Argentina y especialmente en Brasil, los matices de la guerra espiritual evidenciada en Fe y Esperanza, desarrollada y representada a partir de la idea de mundo, muestran unas particularidades muy específicas. Quizá muchos de los temas que se manejan en Fe y Esperanza son similares a los que se encuentren en Brasil o Argentina, pero la manera en que se entremezclan dichos temas, los tiempos y los diferentes contextos personales determinan una particularidad muy específica. Esto determina que en Popayán no solo se produce una manera particular de guerra espiritual sino, en términos macro, una manera muy específica de pentecostalismo. **En síntesis, Fe y Esperanza desarrolla un ethos pentecostal muy particular.**

Pero para que dicha particularidad de la creencia llegue a ser lo que es hoy (representada en una iglesia de corte pentecostal como Fe y Esperanza) es indudable que el contexto histórico ha jugado un papel trascendente. Aunque esta tesis no se planteó un seguimiento histórico paulatino que diera cuenta del devenir suscitado desde los orígenes del protestantismo en Colombia (o en el Cauca) hasta el presente, lo cierto es que realizar un acercamiento, evidenciado en el primer capítulo, a una contextualización de carácter histórico sobre los orígenes de la Misión Panamericana y de algunos de los elementos que acompañaron su entrada al Cauca, ha permitido visualizar algunas de las particularidades políticas, religiosas y

sociales que han atravesado las posibilidades de desarrollo mismas vividas tanto por Fe y Esperanza como por cualquiera de los pentecostalismos en Colombia.

El presente de las creencias del país y de Popayán en particular depende de todo este contexto. De allí la importancia investigativa de un sujeto histórico como Ignacio Guevara, quien ha sido partícipe, desde las primeras décadas del siglo XX, de las situaciones más cruciales en la historia de la creencia colombiana. Su importancia como sujeto histórico trasciende que sea el fundador de la Misión Panamericana, o que sea el creador de la primera iglesia pentecostal de carácter nacional, o que haya sido el primero en utilizar la radio en Colombia como mecanismo de conversión. Su importancia además, se da en la medida en que atraviesa nuestra pregunta investigativa, pues desde su propia conversión (primero a una creencia protestante de carácter histórico y luego a una de corte pentecostal) se evidencia el reconocimiento del mundo como escenario excluyente y peligroso. Un reconocimiento que va a dejar en evidencia que la idea de mundo como escenario gobernado por el demonio ha venido fortificándose y manifestándose explícitamente a lo largo de toda la historia de la Misión Panamericana y, quizá implícitamente, de la historia pentecostal del país.

En este sentido, evidenciar el papel central de un sujeto histórico como Ignacio Guevara dejó abiertas preguntas importantes: ¿Cómo (y en dónde) se ha dado la construcción de la idea de mundo? ¿Cuál ha sido la iglesia en el país que más ha aportado en dicha construcción? Y en relación a ello, ¿Cómo se vivencia dicha idea de mundo en otras iglesias pentecostales de Popayán o de Colombia?

El elemento ritual fue central como medio de observación de la idea de mundo. Sin embargo la descripción de los diferentes rituales, evidenció diferentes tipos de elementos y relaciones sociales, que a su vez convocan la utilización de diferentes teorías rituales. Por un lado, está el ritual del Espíritu Santo, descrito en el capítulo 2, el cual se manifiesta como el ritual más importante de Fe y Esperanza. Dicha importancia no solo se da porque esta iglesia lo realice y como tal sea una iglesia pentecostal, sino porque es un ritual de carácter cíclico que limpia las posibles caídas de los creyentes obtenidas en el mundo. Esta práctica y relación con el espíritu ayuda a que los individuos vayan construyendo y consolidando su propia creencia, lo que implica una relación metonímica constante con los diferentes elementos de la vida de las personas.

Esta relación metonímica entre lo numinoso del Espíritu Santo y los diferentes elementos de la vida personal y social convocan a que se realice una interpretación a partir de las teorías antropológicas que entienden el ritual como algo relacionado con lo sobrenatural.

Por otro lado existen rituales como el Bautismo y la Santa Cena que aunque tienen un grado de importancia no tienen una carga explícita y directa con lo sobrenatural, lo que implica que la misma iglesia reconoce dichos rituales como símbolos que representan cosas importantes pero sin relación directa con lo numinoso. Esta ausencia numinosa en los rituales ha sido una característica en los protestantes.

Sin embargo, parece presentarse una especie de contradicción, pues si se dice que ambos rituales llevan una carga histórica protestante y de que por medio de ellos no se persuade a Dios para que haga presencia, es decir, que son metáforas para recordar cambios o elementos simbólicos, por qué entonces Fe y esperanza acompaña el toque del Espíritu Santo con la Santa Cena o al Bautismo, en la primera implícitamente, en el segundo explícitamente.

Lo que inferimos de dicha aparente contradicción es que con el toque del Espíritu Santo se hace *una trampa* a la historia protestante y se los vuelve a involucrar con lo pentecostal. Es como si no se dejara nada por fuera de los linderos sobrenaturales de Dios y del Espíritu Santo. Pues si la cotidianidad es plausible de irse cubriendo y limpiando con este llamado del Espíritu, también es posible hacerlo en el contexto de un Bautismo o en el contexto de un culto cuando se efectúa una Santa Cena. Con dicho cubrimiento de lo numinoso en torno a estos rituales vuelven a cobrar sentido las afirmaciones de Beltrán y demás cuando argumentan que los pentecostales no son protestantes. Así, aunque las personas de Fe y Esperanza no creen que sus rituales de la Cena y el Bautismo salvan, en ningún momento los desvinculan del todo al elemento sobrenatural. Lo que manifiestan estos rituales es que las personas se ayudan de la invocación del Espíritu para cubrir sus rituales más “metafóricos”, para involucrarlos en la metonimia generalizada del Espíritu Santo, para transformarlos e incluirlos en el universo holístico y relacional de la iglesia.

A manera de síntesis, en este contexto ritual existen momentos y personas que justifican unas y otras teorías. Y aunque a veces parezcan contradictorias, el uso de estas divergentes perspectivas está legitimado por la misma vivencia de las personas.

Por su parte, el ritual de la fiesta descrito en el capítulo 4, convoca a entender este ritual de carácter dionisiaco como algo alejado de lo sobrenatural. En este sentido la perspectiva de

Tambiah (1985) se hace pertinente, pues dicha fiesta aunque adquiere un carácter sagrado, lo numinoso no se presenta (necesariamente) como una relación metonímica con los elementos cotidianos de las personas.

Y aunque no se puede determinar la influencia exacta que todos estos rituales tienen en las diferentes personas, sí se puede interpretar a dichos rituales como determinantes en la consolidación identitaria de los diferentes individuos, sean estos consolidados, cristianeitors o retirados.

Una consideración, relacionada con el ritual, que se hace necesario destacar es que consolidarse como creyente cristiano no implica ajustarse a X años dentro de la iglesia ni tampoco llevar a cabo determinado ritual. Hay personas de años que han sido partícipes de todos los rituales y que nunca alcanzan a ser cristianos consolidados, pues se quedan a medio camino.

Para ser un consolidado, como evidenció el capítulo 3, se requiere un tiempo considerable dentro de la iglesia, pues, aunque no se trata de una medida de tiempo, tampoco se puede pensar que en tres o cuatro meses alguien alcanza un camino avanzado de consolidación, pero sobre todo un cambio de hábitos e ideas.

Ser un creyente consolidado implica mucho más. Implica poner en tensión en el día a día los diferentes hábitos o ideas que se van incorporando, reconocerse un pecado recurrente, asimilar que hay un mundo que usa diferentes mecanismos para hacer caer a las personas, asumir el eje interpretativo de un Dios poderoso y de un demonio al acecho y, en suma, un reconocimiento de adversarios que aunque no tienen la misma jerarquía ni poderío, sí comparten el interés en agrandar las filas de sus diferentes linderos. Si una persona no incorpora este eje interpretativo difícilmente va a poder ser un consolidado, pues es la tensión de los linderos o escenarios la que va a medir el nivel de aguante de la persona.

Una particularidad fundamental que debe aprender toda persona que siga un camino de consolidación es que solo es posible en la medida en que se establezcan nuevos principios de relacionamiento con la iglesia, con la familia, con la pareja, con el trabajo, con el estudio, con los vecinos. Ser consolidado implica una relación interpretada siempre hacia los linderos de Dios. Es difícil imaginarse una persona que cambie las costumbres personales y que no sus relaciones sociales. La iglesia no pretende la consolidación de ascetas, pues estos no

aportarían mucho en la tarea proselitista. De allí que nadie se proponga abandonar totalmente el mundo. Ellos son cristianos que “viven en el mundo pero no son del mundo”.

De no llevarse a cabo el proceso de consolidación, las personas tendrán dos opciones, que a su vez se convierten en dos formas de clasificación social: o se mantienen en la iglesia asistiendo esporádicamente a algunos eventos o encuentros sin involucrarse directamente con la tarea proselitista, bajo el estigma implícito de *cristianeitors* (o tibios de fe), una posición que puede ser constante y durar años. O se retiran de la iglesia, pues sienten que no pueden con las exigencias de lo que implica consolidarse como cristianos.

Como se evidenció, mantenerse dentro de la iglesia no es fácil para ninguna persona, no solo para los “tibios de fe” y mucho menos para quienes pretenden un camino de consolidación. Lo descrito en el capítulo 4 evidenció que todos los retirados tienen en común que, antes de su retiro, se encontraban en proceso de consolidación. Es entendible, porque si hubiesen logrado llevar una vida cristiana como *cristianeitors*, no habrían sufrido la tensión que los llevó a salirse de la iglesia. Al fin y al cabo, un *cristianeitor* es más autónomo y aprende a mediar entre las exigencias de la iglesia y su vida personal. De allí que haya *cristianeitors* que lleven muchos años dentro de la iglesia.

Los retirados, tan radicales como los consolidados que se mantienen en la iglesia, suelen invocar las posibilidades de la libertad, de los riesgos que su “yo” afronta al estar sujeto a una amplitud de opciones.

Las descripciones de las diferentes personas que deciden salirse, evidencian que su nueva posición social no se presenta de la misma manera para todos. Hay retirados que siguen creyendo en Dios y otros que se vuelven ateos. Lo cierto es que todos han sabido argumentar para sí mismos que la salida de la iglesia fue la mejor opción. Sin embargo, solo los más radicales, los que se vuelven ateos, tienen claro que no contar con un Dios los deja más solos y a la vez más autónomos. La percepción que tienen es que si les va bien o mal, es por las capacidades que ellos mismos logren o no desarrollar.

Lo cierto es que para los retirados menos extremos, es decir para aquellos que continúan creyendo en Dios, el mundo ha perdido parte de su influencia negativa. Para los más extremos, aquellos más cercanos a los linderos del ateísmo, el mundo ha desaparecido como espacio gobernado por el Demonio. Si el espacio de un dios ha desaparecido, lo mismo le ha sucedido al de su adversario.

Como grupo, los retirados no son uniformes. Es más, en estricto sentido no configuran ningún grupo. Se los trata unificadamente en virtud de una abstracción investigativa, una abstracción cargada de su propia historia y que incluso ellos mismos se resisten a reconocer. En este sentido, también se ha escogido de manera un poco arbitraria la fiesta como un ritual que los unifica y particulariza, más cabe recalcar que ningún ex cristiano coincide con otro para coincidir en la misma fiesta. Sus festejos comparten elementos, no por el principio de ser ex cristianos, sino porque, al salirse de la iglesia, vuelven a unificarse al sentido común que tenían antes de ser cristianos y que los había educado en las maneras, objetivos y peculiaridades de lo que implica sumirse en una fiesta, un sentido común que les ha enseñado desde el licor que hay que beber hasta los temas y las emotividades que hay que involucrar a la hora de hacerlo.

El último Capítulo analizó el caso de otros disidentes de pensamiento que deciden quedarse en la iglesia. Esta ubicación, en el texto, también ha sido arbitraria, pues en estricto sentido ellos siguen haciendo parte de la iglesia. Sin embargo, el excluirllos del capítulo que habla de los consolidados persigue únicamente mostrar las exigencias que obligan a todo consolidado.

Dentro de estos disidentes de pensamiento que se mantienen en la iglesia hay grandes diferencias. Allí encontramos desde líderes que hacen pequeñas interpretaciones de la doctrina para tener una vivencia de su fe más autónoma, hasta líderes “totalmente” consolidados que al ver limitado su llamado como pastores, han decidido conformar su propia iglesia. Estas disidencias nunca son bien vistas por quienes se quedan en la iglesia, que las censuran como lecturas erróneas de la palabra de Dios o como influencias que el mismo mundo siembra en los creyentes.

Dentro de los disidentes ocupan un lugar central los *cristianeitors*, aquellos que se quedan a medio camino. Son importantes, al menos antropológicamente, por el número que representan, difícil de estimar, dado que es una categoría que lleva explícitamente una carga peyorativa de carácter moral, y por la situación de mediación social que posibilitan entre los parámetros de la iglesia y del mundo.

Una consideración metodológica importante ocurrió a partir de las posibilidades que arrojó el trabajar en dos tipos de escenarios/tiempos (en dos trabajos de campo), con la gente de la iglesia y con las personas retiradas. Allí se encontraron diferentes perspectivas sobre lo mismo. La visión retrospectiva de los retirados los convierte en un privilegio para la

investigación pues no solo aportan elementos para la comprensión en torno a las exigencias de la iglesia, sobre las razones que justifican su salida de la iglesia, sino que se constituyen en una voz (paralela a la de las personas que se quedan) particular y relevante para hablar de los diferentes temas acontecidos en Fe y Esperanza.

Si hacemos un parangón con lo que proponen algunos autores que hablan del ritual en torno a cómo éste se convierte en un escenario ideal para comprender (pues en el ritual se expresan diferentes jerarquías, ideas, conflictos personales y sociales), los retirados vienen a ser los individuos que llevan la voz oficial de la discrepancia. En este sentido, esta voz diferente arrojó información, a lo largo de todo el escrito, sobre la vida en pareja, sobre los conflictos con los líderes, sobre la perspectiva económica, entre otras.

Contar con una voz diferente sobre la forma en que se vive y piensa en Fe y Esperanza, ayudó a perfilar una premisa fundamental: **una creencia puede entenderse de muchas formas diferentes, y ellas encuentran en los diferentes individuos una clara justificación de aplicación.**

Así, la primera forma o manera de entender una creencia como éstas es que se convierte en un recurso que ayuda a darle solución a los problemas (económicos, personales, familiares, de drogadicción, etc.), una postura, si se quiere, un poco funcionalista e interesada. En este sentido es entendible que los mismos líderes e individuos en general usen los problemas de cada persona como un gancho o imán tanto para atraer a las personas como para mantenerlas en la iglesia. Es tan importante y a la vez tan peligroso para la misma iglesia, la utilización de la creencia como un recurso, que no es gratuito que muchos de los retirados hayan tomado la decisión de salirse de la iglesia cuando ya no sentían tantos problemas encima. No es coincidencia que los retirados hayan sentido menos problemas al momento de su retiro de la iglesia que los que sintieron al momento de su ingreso. Lo que implica que sean por las razones que sean (sobrenaturales o porque simplemente las personas aprenden a ordenar su vida) la iglesia sí ayudó a que las personas se liberaran de las cargas con las que habían entrado.

Si se entiende la creencia como un recurso es posible pensar en definiciones como las de Malinowski (centradas en el concepto de necesidad), o en definiciones como la del materialismo cultural, o en las mismas de los fundadores de la disciplina. Y aunque éstas se diferencian entre sí, se podría decir que implícitamente ven la religión como una particularidad de la sociedad que ayuda a que las personas vivan mejor (o a que sientan que lo

que hacen) tanto material como existencialmente. De allí se entiende la contundente sentencia que arroja Camilo, uno de los retirados:

En la Iglesia hay gente que cree en Dios para que le supla ciertas necesidades. Mucha gente va allá por la economía o por el afecto, pero en el tiempo que yo estuve allá no encontré una sola persona que dijera ¡yo vengo a buscar a Dios! La gente va por un problema específico, porque no tiene una pareja, porque no consigue trabajo, porque tiene malas relaciones familiares, pero no por la búsqueda en sí de Dios. Y cuando solucionan dicho problema simplemente se van.

La otra manera de entender una creencia es que ésta da sentido a quien se queda. Decir que la gente está en una iglesia como éstas de manera interesada sería una verdad a medias. La realidad es que aunque puede ser cierto que todos entren por un problema, no todos se mantienen por resolver ese problema. Es allí donde cobra relevancia el eje interpretativo Dios/mundo. Hay personas, especialmente los consolidados, que han optado por asumir dicho eje llevándolo a su vida más cotidiana, como a ideas en torno a la sociedad y la existencia humana en general. Es este eje interpretativo quien coloca los cimientos para que esto suceda.

En términos generales, las personas más consolidadas dentro de la iglesia suelen convertirse en líderes. Su proceso de consolidación ha sido arduo (como se presupuesta que sea todo proceso de consolidación) pero lo han sabido llevar. Dicho proceso ha inclinado la balanza hacia los linderos que demarca la iglesia, lo que ha implicado que en algún punto de dicho proceso hayan decidido o asumido que el modelo de vida precristiana (que tenían antes de entrar a la iglesia) ya no los determinaría más. En términos de Geertz (1994) esto puede interpretarse como una puja por lo real en donde el universo religioso se ha impuesto al sentido común que gobernaba la historia precristiana de las personas de Fe y Esperanza. Como me explicaba Camilo: “la gente se va olvidando de lo que hacía y de cómo pensaba, ahora toda su realidad se centra en lo que diga la iglesia.”

Finalmente, aunque se ha realizado un acercamiento a la idea de mundo a partir de algunos rituales y de algunos elementos cotidianos de las personas, quedan aún varios vacíos que ayuden a entender el rompecabezas o la lógica cultural de una idea como éstas. Queda por resolver el papel central que puede tener el plantearse una mundanidad (y a la vez su distanciamiento) en temas como el político, las influencias electorales que puede tener una satanización como la que implica el mundo, o la consolidación (o no) de una idea política de derecha, esto en el marco, sobre todo, de un contexto histórico de conservadurismo político que han tenido departamentos como el Cauca.

El tema de la sexualidad aun es bastante oscuro en lo referente a lo mundano, ¿Cuáles son los símbolos o elementos del mundo que más pueden influir a la hora de una relación sexual, qué tipo de prácticas, verbalizaciones o corporalidades son influenciadas por la idea de mundo, bien sea en casos sexuales entre conversos e inconversos o entre las personas más consolidadas?

A pesar de haberse identificado una serie de variables de tipo argumentativo que sustentan la salida de las personas de la iglesia, queda aún por rastrear concretamente el papel que juega (o no) el toque del Espíritu Santo en relación a estas variables ¿acaso existen niveles de sentir el espíritu santo, y en tal caso, dichos niveles pueden influir en que una persona decida salirse o no de la iglesia? es cierto que se identificó una relación indisociable entre la parte emotiva de la creencia (el toque del Espíritu Santo) y el mundo como eje interpretativo (de tipo más racional), sin embargo queda pendiente evidenciar los límites y la influencia mutua de estos dos elementos. ¿Acaso el Espíritu Santo, la característica que da el carácter de pentecostal a iglesias como éstas, se sostiene como tal ante las realidades cambiantes de los diferentes contextos sociales? ¿Qué tipo de contextos sociales y de personas van a determinar, o no, que el espíritu Santo y su contacto sea más intenso y emotivo? ¿Cuál es el grado de influencia de una idea de mundo en estos niveles de emotividad?

Es claro que una iglesia con muchos integrantes en la categoría de cristianeitors manifiesta que las iglesias son muy exigentes con las personas y en tal medida, clasifican a buena parte de sus seguidores como incapaces de ceñirse a “las correctas maneras de creer”. Si se tiene en cuenta esto, sumado al papel central que juegan ellos como sujetos liminales que llevan y traen (de la iglesia y hacia la iglesia), y que esto influye en el tipo de iglesias que se pueden llegar a constituir, cabe cuestionarse por la visión que ha venido teniendo, a lo largo de los años, una iglesia como Fe y Esperanza en torno al incremento (o no) de cristianeitors. Es claro que la iglesia ha crecido, sobre todo en los últimos 15 años, y que dicho incremento de personas amplía el margen de tener en las filas a mayor cantidad de cristianeitors. Sin embargo, asumir que entran diferente clase de personas (entre ellos cristianeitors) no deja ver si a lo largo de los años la iglesia ha visto incrementado el nivel de influencia que ellos tienen.

Esto se hace importante en la medida en que va perfilando el nivel de adaptación y comprensión “real” que los creyentes de Fe y Esperanza, tienen (y pueden llegar a tener) con

el mundo. Es decir, los sentidos, las emotividades y las vivencias implicadas en una particular creencia pentecostal. Una tarea sustancial y claramente nada sencilla, pues como dice Geertz:

(...) determinar el papel social y psicológico de la religión no es tanto cuestión de encontrar correlaciones entre determinados actos rituales y determinados hechos sociales y seculares, aunque esas correlaciones desde luego existen y vale la pena continuar investigándolas, especialmente si logramos decir algo nuevo sobre ellas, sino que más bien es cuestión de comprender cómo las nociones que los hombres tienen (por implícitas que sean) de lo "realmente real" y las disposiciones que tales nociones suscitan en ellos prestan color al sentido que tienen de lo razonable, de lo práctico, de lo humano y de lo moral. (Geertz, 2000: 116).

Bibliografía.

ARBOLEDA, Jesús. 1998. *Piedras sobre nuestro embasamiento: El bautismo*. Ediciones Gráficas Olímpica. Pereira.

BASTIAN, Jean-Pierre. 2004. "Protestantismo y comportamiento económico en América Latina". En: *Revista Colombiana de Sociología*. No. 22, Pp 69-84.

- _____ 2010. *Los desafíos del cambio religioso por la Iglesia Católica en América Latina*. Congreso internacional del fenómeno religioso. Cali.
- BELTRÁN, William. 2005. "La Diversificación del Cristianismo en Bogotá". En: *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Unibiblos: Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- _____ 2007. "De por qué los pentecostalismos no son protestantismos" *Diversidad y Dinámicas del Cristianismo en América Latina*. Ed: Unibiblos: Bogotá. Pp 469 – 485.
- _____ 2006. *Pentecostales y neopentecostales. Lógicas de mercado y consumo cultural*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- BERGER. Peter. 2006. *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*. Editorial Herder. Barcelona.
- BOIVIN. Mauricio, ROSATO. Ana y BALBI. Fernando. 2000. "Instituciones y Rituales en un proceso de integración regional: el caso de la integración entrerriano-riograndense". VI Congreso Argentino de Antropología Social. Mar del Plata.
- BIDEGAÍN. Ana María. 1994. Pluralidad del Hecho Religioso en Colombia, en: *Las Religiones en Colombia*. Universidad De Antioquia. Medellín.
- _____ 2005. *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- _____ 2010. *Origen y significado de las creencias religiosas*. Congreso internacional del fenómeno religioso. Cali.
- BOURDIEU. Pierre. 2009. Génesis y Estructura del campo religioso. En: *La eficacia simbólica*. Editorial Biblos. Buenos Aires.
- _____ 2000. La disolución de lo religioso. *Cosas Dichas*. Editorial Gedisa. Barcelona.
- BRUNER. Jerome. 1999. *Realidad Mental y Mundos Posibles*. Editorial Gedisa. Barcelona.
- CAROZZI. María. 1998. "El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos". En: *Sociedad y Religión* 16/17: 33-52.
- _____ 1999. "La autonomía como religión: la nueva era". *Alteridades*, 18 (9). Pp 19-38.

- CEPEDA VAN HOUTEN. Álvaro. 2007. *Clientelismo y fe. Dinámicas del Pentecostalismo en Colombia*. Editorial Bonaventuriana. Bogotá.
- DEMERA. Juan Diego. 2005. "Pensar las religiones desde las ciencias sociales. A propósito del libro Globalización y diversidad religiosa en Colombia". En: *Palimpsestvs: Revista de La Facultad De Ciencias Humanas de la Universidad Nacional De Colombia*. Pp 326-328.
- DEMERA. Juan y RODRIGUEZ. Aida. 2003. "Minorías religiosas y persecución protestante. Colombia 1948-1957". En: *Confesionalidad y política: confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*. Coord. Por Carlos Vladimir Zambrano. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- DOUGLAS. Mary. 2007. *Pureza y peligro*. Ediciones Nueva visión. Buenos Aires.
- DURKHEIM. Emile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal editor. Madrid.
- ELIADE, Mircea. 2001. *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Era. México.
- _____ 1991. *Mito y Realidad*. Editorial Labor. Barcelona.
- EVANS-PRITCHARD. Edwuard. 1991. *Teorías de la religión primitiva. Introducción*. Siglo XXI Editores. Madrid.
- FABIAN. Johannes. 2005. "Etnografía y memoria". En: *Anuario de Estudios en Antropología Social*. Centro de Antropología Social - Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- FONNEGRA. David. 2007. *El Bautismo: confirmación ritual de un nuevo nacimiento. El caso de la iglesia Fe y Esperanza, Popayán*. Tesis de grado en Antropología Social. Departamento de Antropología. Universidad del Cauca, Colombia.
- FRIGERIO. Alejandro. 1995. "Política y drama en el trance de posesión en Argentina". *Horizontes Antropológicos* 3: 39-56.
- _____ 1999. "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur." *Alteridades*, 9 (18): Pp 5-18.
- FROMM. Erich. S.f. *El miedo a la libertad*. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- GEERTZ. Clifford. 2000. *La interpretación de las Culturas*. Gedisa. Barcelona.
- _____ 1994. *Observando el Islam*. Paidós. Barcelona.
- _____ 1989. *El antropólogo como autor*. Paidós. Barcelona.
- GLUCKMAN. Max. 2003. "Análisis de una situación social en zululandia moderna". En: *Bricolage*, año n° 1 enero/marzo, Universidad Autónoma de México.

_____ 1962. “Les rites de passage”. En: M. Gluckman (ed): *Essays on the ritual of social relations*. Manchester University Press, Manchester.

_____ 2009. *Costumbre y Conflicto en África*. Editorial UCH, Lima.

GODELIER. Maurice. 2004. “Poder y lenguaje: reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y de opresión”. En: *Constructores de otredad*. Boivin, M; Rosato, A; Arribas, V (Edit). Editorial Antropofagia. Buenos Aires.

GOODY. Jack. 1977. “Against ‘Ritual’: Loosely structured thoughts on a loosely defined topic”. In: Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, Ed., *Secular Ritual. Assen and Amsterdam*: Van Gorcum. Pp 25-35.

GROS. Cristian. S. f. *Popayán dos años después: autopsia de un desastre*. Consultado el 14 de mayo de 2016. En:

<http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/5465/1/Popayan%20dos%20anos%20despues%20Autopsia%20de%20un%20desastre.pdf>.

GUEVARA. Ignacio. 2006. *Paria solitario. De niño de la calle a apóstol de Jesús*. Editorial La Buena Semilla. Colombia.

HANEGRAAFF. Hank. 2010. *Cristianismo en crisis: siglo 21*. Grupo Nelson editores. Tennessee.

HERMITTE. Esther. 2004. *Poder sobrenatural y control social: en un pueblo Maya contemporáneo*. Editorial Antropofagia. Buenos Aires.

LEACH. Edmund. 1966. “Ritualization in man in relation to conceptual and social developvment. Philosophical transactions of the royal society of London”. Series B, *Biological sciences, a discussion on ritualization of behaviour in animals and man*. Vol 251, N 772.

_____ 1976. *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Estudio de la estructura social Kachín. Anagrama. Barcelona.

_____ 1985. *Comunicación y cultura: la lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo Veintiuno Editores. Madrid.

- LINDÓN. Alicia. 1999. "Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social". En: *Economía, Sociedad y Territorio, julio-diciembre*, vol. II, número 6. Colegio Mexiquense. Toluca.
- LOZANO. Liz Carolina. 2009. "¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia)." *Universitas Humanistas*, Vol. 68. Pp 69-96.
- MARIZ. Cecilia Loreto. 1999. "A Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia". *Revista brasileira de informação bibliográfica em ciencias sociais*. Rio de Janeiro, No. 47, 1, Pp 33-48.
- MACHADO DE ALMEIDA. Ronaldo. 1996. *A universalização do reino de Deus*. Tesis de maestría en antropología social. Universidad de Campinas. São Paulo.
- MARTÍN. Eloísa. 2006. *La doble de Gilda, o cómo, cantando cumbias, se hace una santa popular*. En: Miguez, D y Semán, P (comp.). *Entre santos cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Biblos. Buenos Aires.
- MIGUEZ. Daniel. 2001. "La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la década perdida". En: *Intersecciones en antropología* N. 2. UNCPBA, Argentina. Pp 73-89.
- _____ 2002. "Inscripta en la piel y en el alma: cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes". En: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 22(1). Pp 21-56.
- MOLANO. Alfredo. S.f. *Historia del conflicto armado (1920-2010)*. Consultado el 10 de mayo de 2016 En: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/33246.pdf>
- MORENO. Pablo. 2004. "Protestantismo histórico en Colombia". En: *Historia del Cristianismo en Colombia*. Compiladora Ana María Bidegáin. Edit, Taurus. Bogotá.
- MUCHEMBLED. Robert. 2004. *Historia del Diablo, siglos XII – XX*. Editorial Catedra. Madrid.
- ORO, Ari Pedro. 1993. "El estudio de la religión desde las ciencias sociales en Brasil". En: *Ciencias sociales y religión en el cono sur*. Centro editor de América Latina. Buenos Aires.
- _____ 1997. "Neo – pentecostais e afro brasileiros: quem vencera esta guerra?" *Debates do Ner* 1(1): 10-36.

- OSPINA. María Angélica. 2006. "Satanás se desregula sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la renovación Carismática Católica." *Universitas Humanistica* No. 61. Pp 135-162.
- OTTO. Rudolf. 1985. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de dios*. Madrid. Alianza Editorial.
- PEIRANO. Mariza. 2000. "A análise Antropologica de Rituais." *Serie Antropologica* #270. Departamento de Antropología. Universidad de Brasilia.
- _____ 2006. "Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance." En: *Campos. Revista de Antropología Social* 07/2 Pp 9-16.
- RADCLIFFE-BROWN. Alfred. 1974. "Tabú." En: *estructura y función en la sociedad primitiva*. Península. Barcelona.
- RAMIREZ. Marco. 2007. *Sexo, noviazgo y santidad*. Ediciones Nuevo Liderazgo. Bogotá.
- RAPAPPORT. Roy. 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press. Madrid.
- RAVAGLI Jorge. 2010. "El pentecostalismo y su llegada a América Latina y a Colombia." En: *El pentecostalismo en Colombia*. Clemencia Tejeiro Sarmiento (Edit). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- REINHARDT. Bruno. 2006. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neo pentecostalismo e os cultos afrobrasileros em Salvador*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília.
- RIES. Julien. 2001. "Crisis y permanencia de lo sagrado." En: *Tratado de antropología de lo sagrado 4*. Editorial Trotta. Madrid.
- ROHR. Elizabeth. 1991. *La Destrucción de los Símbolos Culturales Indígenas*. Abya-yala. Quito.
- SAFRANSKI. Rudiger. 2002. *El Mal o el Drama de la Libertad*. Tusquets Editores. Barcelona.
- SANABRIA. Fabián. 2005a. El capital espiritual. *Revista Semana*. Junio 27. Bogotá. Pp 162-163.
- _____ 2005b. De la desregulación de lo sagrado a la circulación del creer, hoy. En *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

_____ 2007. “¿Crear o no creer? He ahí el dilema.” En: *Crear y poder hoy*. Catedra Manuel Ancizar. (eds). Clemencia Tejeiro, Fabián Sanabria, William Mauricio Beltrán. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

SEMÁN. Pablo. 2001. “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea.” En: *Ciencias Sociales y Religión*. Porto Alegre. N 3. Pp 45- 74.

_____ 2006. “El pentecostalismo y el rock chabón en la transformación de la cultura popular.” En: Miguez, D y Semán, P (comp.). *Entre santos cumbias y piquetes. Las culturas populares en la argentina reciente*. Biblos. Buenos Aires.

_____ 2007. Presentación “Religión”. En: *Etnografías contemporáneas*, año 3 / 3. Universidad nacional de San Martín. Buenos Aires.

SEMÁN. Pablo y MOREIRA. Patricia. 1998. “La iglesia universal del reino de Dios en Buenos Aires y la recreación del diablo a través del re-alineamiento de marcos interpretativos.” En: *Sociedad y Religión*. 16/17: 95-109.

STEIL. Carlos. 1996. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa, Bahia*. Editora vozes. Brasil.

TAMBIAH. Stanley. 1985. “A performative approach to ritual.” En: *culture, thought and social action. An anthropological perspective*. Harvard University Press. Cambridge, Massachussets, London.

TEJEIRO. Clemencia. 2010. “El pentecostalismo en el contexto del cambio social y religioso en América latina y Colombia.” En: *El pentecostalismo en Colombia*. Tejeiro Clemencia (Edit). Universidad nacional de Colombia, Bogotá.

Tocancipá Falla. Jairo. 2014. "De invasión-asentamiento a barrio, 26 años después: una ¿mirada retrospectiva¿ a los cambios y continuidades urbanas en Popayán" . En: *Antípoda: Revista De Antropología Y Arqueología*. ed: Universidad De Los Andes.

TURNER. Víctor. 1980. “Símbolos en el ritual Ndembu.” En: *La selva de los símbolos*. Siglo Veintiuno Editores. Madrid.

_____ 1985. “Social dramas and ritual metaphors.” En: *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action and human society*. Cornell University press Ithaca and london.

_____ 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus. Madrid.

_____ 1990. “Are the universals of performance in myth, ritual, and drama?” En: *By means of performance. Intercultural studies of theatre and ritual*. Edited by Richard Schechner and Willa Appel. Cambridge University Press. Cambridge.

- WEBER. Max. 2005. *Sociología de la Religión*. Edición Letras Universales. Argentina.
- _____ 1998. “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo.” En: *Ensayos sobre sociología de la religión*. Ediciones Santillana. Madrid.
- WRIGHT. Pablo. 2008. *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida Toba*. Editorial Biblós. Buenos Aires.
- _____ 1998. “Etnografía y existencia en la antropología de la religión”. En: *Sociedad y Religión*. N. 16/17. Pp 180-193.
- WHITEFORD. Andrew. 1963. *Popayán y Querétaro. Comparación de sus clases sociales*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- WYNARCZYK. Hilario. 1995. “La guerra espiritual en el campo evangélico.” *Sociedad y Religión*, N° 13. Pp 152-168.
- ZAMBRANO. Carlos. 2003. *Confesionalidad y política: confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Žižek, Slavoj. S.f. *Capitalistas, sí..., pero zen....* Consultado en abril del 2016. En: <https://comunidadmecs.files.wordpress.com/2008/10/zizek-slavoj-compilacion-de-textos.pdf>

Anexos.

Anexo 1

