

**EL ESTIGMA Y LA GRACIA  
MODALIDADES DE TEXTUALIZACIÓN DEL CUERPO EN EL CULTO  
PENTECOSTAL<sup>1</sup>**

[Índice](#) [home](#) [Autores deste número](#)

Rodrigo Moulian Tesmer

En términos comunicativos, los rituales pueden ser descritos como ‘textos procesuales’, pues la trama multimedial de elementos significantes que los constituyen se articula en la acción. En ellos, el enunciado y la enunciación no se distinguen como fenómenos independientes en sus aspectos materiales o temporales, pues el rito como sistema simbólico se configura y extingue en la ejecución. La noción de ‘textualización del cuerpo’ aquí refiere a los procedimientos a través de los cuales la corporalidad se vuelve un componente relevante de este dispositivo textual. Es el caso del culto pentecostal, que se caracteriza por una liturgia corporalizada. En él, los misterios sagrados no se encuentran simbolizados por las prácticas significantes como realidades externas a la acción ritual, a las que ésta alude en ausencia; son experimentados dramáticamente bajo la forma de manifestaciones somáticas, procesos orgánicos, cambios anímicos y estados de conciencia alterados, con valor indexal, cuyas expresiones son ostensibles para el conjunto de la congregación. Contra una retórica de la representación, conmemorativa e ilustradora, nos encontramos en él ante un sistema ritual sustentado en una retórica de la presencia, bio-gráficamente situada y de capacidad realizativa, que proclama la participación del Espíritu Santo en obras y hechos. El culto emplea al cuerpo como significante de la presencia divina y hace de su transformación un motivo dominante del sistema ritual. La fenomenología de la corporalidad en la liturgia pentecostal comprende a la vida en sus momentos polares: enfermedad y sanación, sufrimiento y gozo, decaimiento y éxtasis, descomposición moral y disciplinamiento. Los conceptos de estigma y gracia son una forma de tematizar este juego de oposiciones que recorre su teología y organiza la experiencia religiosa, cuyo corolario es la antinomia entre la carne y el espíritu, la oposición entre el

---

<sup>1</sup> Artículo elaborado en el marco de los proyectos DID S 2008-24 “Retórica de la presencia, emocionalidad y modelación ritual de la experiencia en el culto pentecostal: variantes en la somatización del Espíritu Santo desde el gozo interior a los milagros de sanidad” y Fondecyt 1090443 “Éxtasis del don y estigmas de posesión en el culto pentecostal: poética y políticas de la corporalidad desde la perspectiva de la mediación”.

plano de lo mundano y el plano de lo trascendente, en una vía en que se propone el abandono del terreno temporal para conseguir la restauración de la vida. Aquí traemos estos conceptos en su relación con la textualización del cuerpo, para analizar los procesos de ‘incorporación’, es decir, la puesta del cuerpo en el texto ritual, y de ‘encarnación textual’, la puesta del texto en el cuerpo. Las descripciones sobre los procedimientos involucrados en ellos surgen de nuestro trabajo de campo en congregaciones pentecostales del sur de Chile.

Como sujeto y agente de la acción ritual, el cuerpo ocupa un lugar protagónico en la liturgia carismática. Sus procesos son espacio de escenificación de una dialéctica espiritual (Barker 2003), que expresa la cosmovisión dualista, característica del pentecostalismo. El antagonismo entre los principios universales del bien y el mal, personificados en las figuras de Dios y el Diablo, hace de la carne un campo de confrontación, cuyas arremetidas se viven de modo sensible en el culto. Para los pentecostales, la corporalidad es un espacio de atracción de las fuerzas malignas, cuyo accionar conduce a la degradación humana, genera sufrimiento y es causa de enfermedades. Los estigmas de posesión son una manifestación extrema. Éstos corresponden a las señales corporales que indican el control que el maligno ejerce sobre una persona. Sus síntomas habituales son despersonalización (cambios en el carácter, pérdida del sentido de identidad, descuido de la apariencia), comportamiento antisocial (violencia, coprolalia, conductas transgresoras), pérdida del autocontrol corporal (convulsiones, incapacidad de manejar los esfínteres, insomnio) y diversas dolencias. No obstante, los espíritus malignos tienen formas más sutiles de actuar. La hermenéutica pastoral suele atribuir a ellos todo tipo de enfermedades naturales y padecimientos, y acusar su mano en la tendencia humana a ‘perderse en el mundo’, cuyos excesos acarrear problemas conductuales y trastornos de personalidad. La apelación e implicación de las crisis vitales contenidas en este tipo de cuadros es una de las principales vías de incorporación del cuerpo en el texto ritual.

En contraste, la ‘gracia’ aparece como la acción de Dios sobre la vida de los fieles, que les hace participar de la realidad divina. En el pentecostalismo predominan sus manifestaciones sensibles. Su expresión visible son los dones carismáticos, capacidades

sobrenaturales concedidas a los fieles, a través de los que se revela el poder divino. La realización de sanidades, la operación de liberaciones espirituales, la irrupción de discursos en lenguas extrañas y bailes extáticos son proclamados como señas de la presencia del Espíritu Santo derramando su gracia sobre la vida de los presentes. En ellos encontramos un texto encarnado, un marco de representaciones culturales que se enuncia corporalmente, donde el discurso aparece somatizado. El desempeño de los procesos cognitivos orgánicamente enactuados (Varela, Thompson, Rosch 1992) y, por lo tanto, encarnados en el comportamiento de los fieles durante la ejecución ritual, producen (hacen emerger) las señas del Espíritu Santo, como uno más de los concurrentes del culto. La disociación de los participantes, visible en el exceso de actividad kinésica y de galimatías lingüísticos, y las sensaciones, síntomas y emociones de los que éstos dan testimonio, son exaltados como evidencias confirmatorias de la presencia divina. En la incorporación de los estigmas y la encarnación de la gracia, la corporalidad se muestra como un componente sustantivo de la trama ritual del culto pentecostal. El cuerpo es aquí el medio donde se construye y experimenta lo numinoso (Otto 2001), con sus componentes de asombro, respeto y temor.

Como destaca Csordas (2002), el cuerpo es el fundamento existencial de la cultura. Materia prima constitutiva, a la vez que espacio primario de modelamiento (constituido), es el sustrato orgánico sobre el que la realidad se construye como experiencia significativa. El trabajo de la cultura –como dispositivo mediador– es tanto simbólico como político. Éste se encarga de revestir de sentido los procesos orgánicos, a los que procura someter a control social, modelándolos en sus aspectos funcionales y formales, de acuerdo con los principios del orden concebido. Inscrita dentro de los límites de las posibilidades conductuales definidas por nuestra clausura operacional, en el marco de la auto-poiesis biológica humana (Maturana y Varela 1984), la cultura hace de la actividad somática y de su productividad motivo predilecto de la poética simbólica. La actividad fisiológica se presenta como materia significativa que busca significado. En esta perspectiva, Blacking (1977:6) destaca que los estados somáticos no son neutros, porque “pueden tener cualidades intrínsecas que dirigen la atención, expanden la conciencia y sugieren su propia interpretación”. Los procesos vitales resultan inquietantes e incitantes de la imaginación, se vuelven objeto de

discurso y materia de prescripción. La trama cultural provee un contexto interpretativo que semantiza las estructuras orgánicas, transduciendo el soma en sema (Dartiguenave 2001). A la vez, establece un espacio normativo que regula los procesos fisiológicos, introduciendo una serie de hábitos que somatizan las disposiciones sociales, haciendo que lo impuesto sea propio. La cultura no es puramente administrativa de los impulsos vitales, sino conformadora de la corporalidad. La ‘corporalización’, entendida como el proceso de inscripción somática de los modelos culturales, actúa así como uno de los mecanismos básicos de constitución del sujeto como ser social. Como resultado de ello, la corporalidad se vuelve una estructura cultural.

Así considerado, el cuerpo es tanto un producto modelado por la cultura como un agente productor de ésta. En palabras de McGuire (1996), el cuerpo humano es “un producto tanto biológico como cultural, físico y simbólico, siempre formado en un contexto social y medioambiental específico en el cual el cuerpo/mente es un agente activo influido por cada momento social de su historia cultural”. Si bien es posible distinguir analíticamente entre el cuerpo –como matriz orgánica– y la corporalidad – como modelo cultural–, o según propone Mary Douglas (1978), entre el ‘cuerpo físico’ y el ‘cuerpo social’, éstos se hallan en constante interacción al punto de aparecer fusionados en nuestra existencia. De acuerdo a esta última autora (Op.cit:89): “La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las que las conocemos, mantiene a su vez determinada visión de la sociedad”. Según se desprende de esta cita, el diseño de la corporalidad es un componente sustantivo de la construcción social de la realidad, gracias al cual los modelos culturales impregnan la vida, ofreciéndose como medios naturales de reproducción social. De la mano de la corporización se produce la reificación del cuerpo modelado. Así, nos advierte Dartiguenave (2001) que la culturización de la naturaleza trae como contraparte la naturalización de la cultura. Por mérito del primero de estos procesos el mundo se semantiza, por el segundo los significados convencionales se esencializan. Dicho de otro modo, los constructos culturales se erigen como representantes verdaderos de un universo predado, que comprenden y expresan en su realidad objetiva, de modo que los predicados de la cultura adquieren el status de una ley natural. La religión, como

tratado de la sobrenaturalidad, desempeña un rol destacado en este ejercicio de reificación, que tiene a los cuerpos como un ámbito de expresión privilegiado.

Como campo de integración entre los planos ontológico y cosmológico de la existencia, la religión es un dispositivo básico de corporalización, cuyo ejercicio de diseño se desarrolla por la vía de la normativa doctrinaria y ritual. Como apunta Norris (2005), el cuerpo es la base de la experiencia religiosa. De allí que, según la autora: “Cuando estudiamos la religión, no estudiamos sólo textos sino experiencias encarnadas y creencias que son informadas por la cultura y aprendidas a través del cuerpo”. El credo es fuente de representaciones y fundamento de los principios éticos que regulan la conducta; el ritual, la acción vivificadora que hace de sus postulados abstractos hechos perceptibles, medio por el cual las representaciones conceptuales decantan en la acción social y la doctrina puede ser corroborada por la vivencia, para exaltación de la verdad como realidad corpórea. El cuerpo es espacio sensible donde se puede vivir la fenomenología de lo sagrado, que conmueve, estremece, abrasa interiormente, conduce por los caminos del éxtasis, alivia y/o restaura. En la capacidad de implicación del organismo y modelado de la corporalidad se encuentran los mecanismos más elocuentes de validación doctrinaria. Las evidencias hipodérmicas de la eficacia simbólica del rito sustentan, en buena medida, la capacidad de la religión para administrar los límites temporales del organismo, atender sus crisis vitales y proveer una demarcación ética del comportamiento.

El caso pentecostal resulta paradigmático respecto del papel de la corporalidad en la reproducción del sistema religioso. Encontramos en él una modalidad de evangelismo carismático que busca y vive ‘directamente’ el poder de Dios, como verdad encarnada. Su religiosidad gira en torno a las manifestaciones del Espíritu Santo, cuyas obras asumen un carácter portentoso. El culto es zona de despliegue de señales sobrenaturales y ocurrencia de hechos extraordinarios, entre los que se cuentan la manifestación de dones carismáticos o divinos, el exorcismo de demonios, el combate contra espíritus malignos causantes de enfermedades y la realización de milagros de sanidad, por intervención divina. Sus antecedentes y fundamentos teológicos se encuentran en el relato de prodigios de las Sagradas Escrituras. De uno de estos episodios, ocurrido a los

discípulos de Cristo en el día de la fiesta judía del Pentecostés, toma su nombre este movimiento religioso. De acuerdo con la narrativa bíblica (Hechos 2: 1- 4), en esta fecha el Espíritu Santo se presenta ante los apóstoles, en forma de lenguas de fuego que se posan sobre sus cabezas y los hace hablar en lenguas ignotas. El ‘fuego de Pentecostés’, como se denomina este episodio, se considera una confirmación de la presencia de la tercera persona de la Trinidad, que ha escogido este día para señalar un nuevo pacto de alianza entre Dios y los hombres. La Biblia advierte (Hechos 2:14-21) que, a medida que se aproximen los días finales, sus señales serán más intensas, dando lugar a profusión de profecías, sueños y visiones. Este avivamiento, denominado “lluvias tardías de fuego”, es el que asumen las iglesias pentecostales chilenas, que viven inmersas en las señales del poder de Dios, a la vez que anuncian la inminencia del fin de los tiempos.

La identidad pentecostal se define por la capacidad de traspasar el umbral de lo numinoso y acceder a la gracia del Espíritu Santo. Éste se encuentra representado por la imagen metafórica del fuego transformador, que quema y purifica. Por lo mismo, el culto es espacio de estremecimiento y quebranto. Se denomina ‘bautizados por el Espíritu’ a aquellos que han tenido al menos una experiencia mística, es decir, se han visto tocados por la gracia del Señor. Por lo general, ello implica la vivencia de sucesos extraordinarios –fuera de norma- considerados manifestaciones divinas, entre los que se cuentan la ocurrencia de visiones reveladoras, la percepción de voces desde las que se reciben mensajes proféticos, sueños o intuiciones premonitorias. Estos eventos se acompañan de sensaciones físicas y estados emocionales, generalmente de gozo y felicidad, y pueden incluir el acceso a ciertas competencias paranormales. De aquellos que disponen de estas capacidades sobrenaturales de modo permanente se dice que han recibido los ‘dones del Espíritu Santo’, conocidos como carismas, los que incluyen una variedad de comportamientos *sui generis* considerados señales de la acción divina. Según la Biblia (Corintios 12: 4-11) entre éstos se cuentan el don de sabiduría, el de palabra, el de obrar sanidades, el de hacer milagros, el discernimiento de espíritus, el don de profecía, el de hablar en lenguas extrañas. El culto es el espacio donde estos dones se ostentan, como testimonio del poder de Dios, que aparece ante los ojos de los asistentes encarnado en el comportamiento de los fieles. El propio cuerpo de los devotos se convierte, así, en un componente sustantivo del texto ritual. Cuando estas

manifestaciones se multiplican en el seno de la congregación, los pentecostales afirman que se ha producido un ‘avivamiento espiritual’. Este estado de efervescencia ritual, donde las expresiones carismáticas se contagian y reproducen, creando una atmósfera de emotividad y exaltación en la que se proclama la presencia divina.

El pentecostalismo predica un evangelio de poder. “Dios está aquí, pide lo que quieras. Él te lo dará”, es una de las ideas fuerza de su discurso ritual, entonada en los himnos, refrendada en sus prédicas. Dios es calificado como el ‘doctor de doctores’ y anunciado como el ‘médico celestial’, capaz de curar todo tipo de afecciones físicas y anímicas. La noticia de manifestaciones sobrenaturales y hechos milagrosos que proclaman los fieles atrae a quienes padecen de situaciones que escapan a su control. El culto se ofrece como una instancia de ‘administración espiritual’, como se denomina a la intervención divina sobre los requerimientos individualizados de los fieles. El testimonio de éstos informa la eficacia simbólica de la acción ritual: la recuperación de enfermos desahuciados, la sanidad de males crónicos e incurables, la disipación de malestares persistentes, la resolución de conflictos personales, la modificación de los estados de ánimo y la liberación de espíritus maliciosos se presentan como evidencia de su capacidad. Para la doctrina pentecostal, éstas son ‘obras del Espíritu Santo’, en las que se confirma el poder y la autoridad de Dios.

En nuestra perspectiva teórica, los milagros de sanidad son resultados de una mediación biopsicosocial que, en este tipo ritual, asume un carácter dominante (Moulian 2007). Por ésta entendemos a la articulación en la trama comunicativa del culto entre un sistema de representaciones, las necesidades de los fieles, sus estados emotivos, sus correlatos somáticos y disposiciones actitudinales, en un proceso transformador. Las representaciones son la fuente de sentido; las necesidades constituyen las motivaciones de los actores; la transformación de los estados emotivos y sus correlatos somáticos se consideran evidencias del poder de Dios; el cambio de actitudes se exhibe como el resultado. El ritual es un espacio donde se canalizan y transforman las emociones o, como plantea Koss-Chioino (2005), una instancia que permite su regulación. Ello conlleva a una actualización y modificación de los síntomas con que llegan al templo los fieles, y provee las señales del poder de Dios.

El elemento mediador es la retórica pentecostal, el conjunto de estrategias comunicativas a través las que se pone en escena el Espíritu Santo y se efectúa su *performance*. La textualización del cuerpo es un componente sustantivo de esta retórica, que procede a través de mecanismos de implicación, resemantización y el despliegue de patrones de expresividad propios del *habitus* carismático, que ponen en escena el modelo del cuerpo espiritualizado.

La eficacia cúltrica en la atención de las necesidades individualizadas encuentra su complemento en la intervención del sistema religioso a nivel societario. En nuestra perspectiva, el culto pentecostal asume, a nivel general, una mediación sociointegradora. Por esto entendemos la articulación entre las representaciones sagradas, una ética social promovida por el culto y la posición en la estructura social de sus fieles. El pentecostalismo promueve un sistema de valores y conductas que resultan funcionales al orden social establecido, como el respeto del principio de autoridad, la ética del trabajo, la indisolubilidad del matrimonio que permiten la integración en el sistema social de sus miembros. Éstos deben exhibir virtudes como la templanza, la prudencia y la honestidad que favorecen su reclutamiento en el mercado laboral y posibilita ciertos grados de acumulación económica y bienestar material. La exigencia de la fidelidad conyugal ayuda a su estabilidad familiar. Los fieles deben alejarse del mundo y abandonar las tentaciones de la carne. Ello supone distanciarse de las ocupaciones temporales y la moderación de los sentidos para dedicarse a la Iglesia, la familia y el trabajo. Éstos son los campos donde deben dar testimonio de su fe en la acción. La ética pentecostal promueve un modelo del cuerpo consagrado a la vida en santidad. Mientras el modelo del ‘cuerpo espiritualizado’ nos conduce por las vías del éxtasis religioso, el modelo de ‘cuerpo consagrado’ nos sitúa en el plano del disciplinamiento social.

### **Somatización y marginalidad social**



La oferta pentecostal combina las promesas de salvación eterna con ejercicios de sanidad para la restauración del cuerpo aquí y ahora. El camino a la trascendencia se ve refrendado con las pruebas del poder divino en el plano immanente. El atractivo de esta propuesta le ha permitido alzarse como principal corriente dentro del evangelismo chileno y perfilarse como un fenómeno sociológico de importancia, dado su crecimiento explosivo. De acuerdo con el censo de población del año 2002, los evangélicos representan al 15,1% de la población, lo que equivale a 1.699.725 personas. Los pentecostales tienen una notoria primacía dentro de este universo. Según Spoerer (1984) sus fieles corresponden al 70% de los evangélicos chilenos. Lagos y Chacón (1987) elevan la cifra al 75%. Tennekes (1985) y Ossa (1991) la ponderan en el 80%. Parker (1993) señala que representan entre el 80 y 95% del campo evangélico nacional. Sus miembros se agrupan en cientos de pequeñas iglesias y corporaciones religiosas. En consecuencia, más que un fenómeno institucional constituyen un movimiento social. El pentecostalismo es el principal protagonista de la explosión evangélica en nuestro país, que ha aumentado su representación en un mil por ciento en el último siglo, pasando de un 1,44% de la población en 1920 al 15,1% del último censo. Este desarrollo ha sido explicado desde una perspectiva sociológica, como una respuesta a los procesos de transformación sociocultural en el marco de la modernización (Willems 1967, Lalive 1968) y adaptación a las desigualdades sociales (Parker 1993). Tennekes (1985) desplaza el análisis hacia sus funciones psicológicas. Estos enfoques tienen en común la atención a las articulaciones externas del culto antes que a los mecanismos internos que hacen posible su engarce. En nuestra perspectiva, ello no basta para entender por qué el pentecostalismo es seleccionado entre otras alternativas de fe, que podrían desempeñar similares funciones. Para resolver este punto es necesario abordar la relación entre las particularidades del culto y sus externalidades, es decir, situarnos en la lógica de la mediación. El análisis de las experiencias que aquellos suscitan –cuya manifestación compromete la corporalidad– es un modo de poner en evidencia esta mediación. En éstas experiencias se encuentran urdidas, en una expresión sintética, las situaciones vitales que atraviesan los fieles –sus necesidades y preocupaciones–, las condiciones sociales bajo las que desenvuelven sus vidas y las formas que adoptan las prácticas religiosas a las que se apela como medio para enfrentar estas circunstancias.

El pentecostalismo es, predominantemente, una religión de las clases bajas (Rolim 1980). En Chile, la promesa del Espíritu Santo ha prosperado en poblaciones marginales de núcleos urbanos, poblados mineros, pequeñas localidades campesinas y comunidades indígenas afectadas por procesos de aculturación. Su oferta encuentra resonancia y especial acogida en los sectores de menores recursos. De allí que Lalive (1968) lo califique como “el refugio de las masas” y lo analice como una religión de las “clases populares” (1972), que Tennekes (1985) lo asocie a la “cultura popular” y Sjørup (2002) plantee que éste es una fuente de poder para “los sin poder”. El pentecostalismo proclama al Espíritu Santo como una solución frente a las situaciones de necesidad. Los contextos carenciales resultan propicios a este llamado. La precariedad material, exclusión social y falta de oportunidades se expresan en relaciones sociales inestables y conductas desviadas, generan problemas de salud mental y afecciones psicosomáticas que demandan respuesta. El culto promete solución a todos estos problemas. Como expone Mosher (1995), el pentecostalismo ofrece claridad a los que viven en confusión, estabilidad a los que viven en desorden, comunidad a los que están en soledad, dignidad a los que se encuentran despreciados y sanidad a los enfermos. La primera y segunda de estas gratificaciones se fundan en la base doctrinal y ética que la mayor parte de las iglesias proveen a través de sus sistemas de representaciones. La tercera y la cuarta se alcanzan a través de la integración en el espacio social que, por lo general, promueven las organizaciones eclesiales. La quinta, en cambio, nos sitúa en el terreno de lo numinoso, de la experiencia del poder sobrenatural que el culto pentecostal dispensa de un modo particularmente eficaz. Ésta es, a nuestro entender, una de las claves de su éxito. En la liturgia pentecostal, el texto ritual es vivido y aparece somáticamente encarnado en la corporalidad de los participantes. Sus milagros y sanidades son la fuente de confirmación de su doctrina y de validación de una ética, que a su vez resultan socialmente funcionales.

La intercesión del Espíritu Santo se ofrece y promueve en el culto como vía de solución de dolencias físicas y emocionales. Por lo mismo, una motivación recurrente en la asistencia de los neófitos es la sensación de enfermedad. La presencia de malestares persistentes, síntomas crónicos o intensos a los que los médicos no encuentran explicación ni ofrecen respuesta lleva al culto a quienes los padecen, en búsqueda de alternativas de sanación. El culto se vuelve así receptáculo natural de situaciones o

trastornos de somatización. Éstos consisten en la presentación de síntomas físicos en ausencia de una patología orgánica o la amplificación de las dolencias asociadas a una enfermedad más allá de lo que puede ser informado por la fisiología (Kirmayer 1984). Por lo mismo, en el campo de la medicina o la psiquiatría, el término refiere al “proceso por el cual las dolencias físicas enmascaran o sustituyen los síntomas o dolencias psicológicas” (Koss 1990:5), que tiene su origen en un problema personal o social. Así, las personas que buscan ayuda para padecimientos orgánicos que atribuyen a una enfermedad traen detrás aflicciones emocionales, conflictos familiares, problemas económicos u otros. El *Manual Diagnóstico y Estadístico de la Asociación Psiquiátrica Americana* define la somatización como “un patrón crónico de conducta de enfermedad, con un estilo de vida caracterizado por numerosas consultas médicas y dificultades sociales secundarias” (citado en Florenzano et al. 2002). Las estadísticas de atención primaria en Santiago de Chile indican una prevalencia de este patrón de conducta en un 17,7% de los consultantes (Ibidem). Éste aparece asociado a diversos problemas de salud mental, entre los que predomina la depresión, considerada una de las principales enfermedades psiquiátricas en Chile (Minsal 1999), con una prevalencia que promedia el 9% de la población. No obstante, la presentación de síntomas no siempre asume este carácter patológico y es mucho más común. Datos sobre morbilidad británica y americana, indican que, en el transcurso de un año, tres de cada cuatro personas padece de síntomas que las llevan a tomar determinadas medidas, como la automedicación (Kirmayer 1984). Los síntomas orgánicos son una forma más común de presentar los problemas psicológicos que las aflicciones emocionales (Ibid).

Las personas van al culto a dejar en las manos de Dios sus dolencias y enfermedades. La oración inicial brinda la oportunidad de presentarse cada uno ante el Padre y exponerle sus problemas. El cuerpo se ve aquí implicado por la activación o latencia de los síntomas. Ellos son comprendidos por la teología pentecostal como señales de la acción de espíritus malignos. La aflicción, el dolor aparecen como expresiones del mal encarnado en el cuerpo de los suplicantes. Para luchar contra la enfermedad hay que alejar, através de la repreñión, exhortación y actos rituales de liberación espiritual a los espíritus dañinos que los estigmatizan. Por esta vía, los problemas bio-gráficos de los consultantes, expresados en su sintomatología

psicosomática, adquieren una dimensión metafísica. Así, en el culto vemos al cuerpo en tránsito –en trance– hacia las representaciones culturales del trascendente.

## **Patrones de textualización del cuerpo**

Hacerse pentecostal supone asumir los patrones de la corporalidad propios del evangelismo carismático. La iglesia es un espacio de socialización donde se reproduce un discurso somáticamente encastrado. La enculturación compromete el aprendizaje de representaciones corporizadas que se manifiestan en un sistema de prácticas, actitudes, formas perceptivas, emociones y experiencias psicosomáticas. El desempeño cúllico requiere la asunción de los ejercicios de lectura de la corporalidad desde la hermenéutica pentecostal, la socialización en las emociones religiosas, la adquisición del *habitus* carismático que provee las competencias del don. Con Bourdieu (1990:86) entendemos por *habitus* “a un sistema subjetivo pero no individual de estructuras internalizadas, esquemas de percepción, concepción y acción común a los miembros de un mismo grupo o clase”; un sistema de disposiciones corporalizadas que “funciona en cada momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones” en el desempeño de las tareas (op.cit. 83). Un sistema ‘estructurante’ y ‘estructurado’ que media de modo inconsciente en el desarrollo de las prácticas sociales. En el caso de evangelismo carismático, éste incluye un fuerte componente emotivo y tiene en el culto su espacio de reproducción. El cuerpo socializado aparece aquí como componente sustantivo de la trama ritual. Se trata, por lo tanto, de un cuerpo textualizado, que se emplea como significante en el proceso de enunciación litúrgico.

Convertirse en pentecostal implica la alfabetización en las prácticas de lectura de las manifestaciones somáticas y la adquisición de la competencia en la gramática del don para que el Espíritu Santo obre desde el trabajo significativo del cuerpo. El culto opera como un dispositivo de textualización bio-gráfica, en tanto el proceso de comunicación se enuncia desde y sobre la vida de los participantes. Los neófitos acuden a él para poner sus cuerpos en el texto ritual, esperanzados en encontrar solución a sus problemas. Los fieles llevan inscritos en la corporalidad los patrones del *habitus* carismático cuyo desempeño en la trama y proceso comunicativo del culto producen a

éste como un texto encarnado. Sus devotos participan de un modo regular y activo en el culto para ‘buscar a Dios’ y ‘encontrarse con el Señor’, como se denomina la experiencia íntima de comunicación con el Espíritu Santo, que da lugar a diversas manifestaciones somáticas y formas de expresividad corporal. Para los pentecostales es indispensable este anhelo de búsqueda. Quienes son constantes en las prácticas y rigurosos en las reglas del Evangelio, pero carecen de sensibilidad mística, son calificados peyorativamente como ‘religiosos’, término que connota la idea de una ‘sequedad’ interior. Sus integrantes aspiran a gozar la ‘vida en el Espíritu’, concebida como el establecimiento de la relación directa y personal con Dios, en forma sensible o intelectual. Por lo mismo, si bien no es suficiente la concurrencia a los servicios litúrgicos, el compromiso en la vida religiosa, expresado en la participación en ayunos y vigiliyas y la entrega en ejercicios de alabanza y oración, favorece y fortalece la espiritualidad. El culto es el lugar donde se persigue la gracia del Espíritu Santo y los dones sobrenaturales se ostentan, se ponen a disposición de la congregación, entran en acción para confrontar las fuerzas del mal y atender los problemas de los asistentes. Sus manifestaciones permiten la confirmación pública de la fe y producen el regocijo de la asamblea.

El servicio ofrece a los participantes un espacio institucionalizado de comunicación con Dios, donde los creyentes dan vida a su fe y los neófitos encuentran atención a sus necesidades. Con ellos el templo se vuelve tablado de solicitudes y receptáculo de padecimientos. Van a poner el cuerpo, en la expectativa de recibir sus servicios sobrenaturales, para que éste obre con su poder terapéutico. La retórica de la presencia corporalmente enunciada provee señales del poder divino, de modo que las previsiones se ven confirmadas por las evidencias que produce la acción ritual. La trama litúrgica y las formas expresivas del culto proporcionan a los participantes la posibilidad de ser testigos y/o experimentar las manifestaciones del Espíritu Santo. Éste es el sello distintivo de la religiosidad pentecostal. Como todo sistema ritual, el culto es un texto vivo –un texto en acción–, con la particularidad que su fuerza ilocutiva (Austin 1998) se verifica en la impregnación somática. Se trata de un dispositivo de mediación cuya trama procesual multimedia muestra capacidad para disponer actitudes, suscitar

emociones, gatillar sensaciones y síntomas vinculados a las representaciones teológicas, y de producir sus transformaciones. La trama textual propicia, dispone, dirige y realiza el encuentro de los fieles con el Espíritu Santo, que se aparece traspuesto en el comportamiento excéntrico o disociado de los participantes. Se trata, por lo tanto, en primera instancia, de una presencia interiorizada y subjetiva de sus protagonistas, que se revela a la congregación por el correlato expresivo del cuerpo que ha sido tocado por la gracia divina.

Desde su preámbulo, a través de los gestos de concesión y humillación, el culto inscribe las representaciones de lo sagrado en actos simbólicos, por los que aquellas transitan desde los imaginarios colectivos a la corporalidad significante; desde las impresiones sensibles a la sedimentación en la experiencia biográfica. La gestión de la corporalidad pentecostal (Mena 2007) involucra tanto la apariencia como la experiencia. Los fieles suelen hacerse presentes en el templo con tenida formal y una presentación cuidada con atención, en particular los domingos, que es un día consagrado al culto. Su pulcritud en el vestir tiene el propósito de agradar a Dios y servir como señal de la ‘nueva vida’, expresión con la que designan los cambios de comportamiento que se espera de ellos como fruto de la fe. Al entrar en ‘la casa del Señor’, acostumbran postrarse en el suelo como gesto de humildad y expresión de sometimiento ante a la grandeza divina. De este modo, sus miembros hacen reconocimiento de la patria potestad divina, que asume a los hombres como hijos de Dios y reconoce a los creyentes como hermanos en la fe. El acceso a los beneficios de esta filiación sobrenatural, al menos en cuanto al destino trascendente, aparece garantizado por el ejercicio de los principios de obediencia y fidelidad al padre. Este marco de representaciones y las actitudes consecuentes se plasman en la acción ritual a través de los procesos de textualización corporal.

En el evangelismo carismático, la acción simbólica extiende sus raíces sensibles en el espacio propioceptivo de la somatosemia. La atención a las funciones vegetativas, la lectura intencional de las señales epidérmicas, viscerales o arteriales buscan y producen sentido. La fisiología aparece así impregnada por las asociaciones cognitivas. Esta

mediación se desarrolla progresivamente desde el inicio del culto que puede plantearse a través de diversos procedimientos: la entonación de un himno de alabanza que exalta las virtudes de Dios, la lectura de un pasaje bíblico aleccionador o palabras de gratitud al Señor por parte de los oficiantes, que le reconocen como fuente de la vida y destino de los hombres. Una fórmula habitual es una invocación al Padre, seguida de su glorificación. Los miembros de la congregación se ponen de pie, alzan los brazos y extienden las manos mientras repiten al unísono: ‘Gloria a Dios, gloria a Dios, gloria a Dios’ o “Gloria a Dios, gloria al Padre, gloria al Espíritu Santo”. Esta postura, con las extremidades superiores levantadas, la superficie sensible de las palmas de las manos alzada y desplegada hacia el cielo, constituye una de los esquemas corporales característicos de la kinésica o somatolalia pentecostal, como Rabanales (1954) llama al lenguaje corporal. Se trata de un acto de veneración, a través del que se expresa la fe, pero también de búsqueda de contacto perceptivo de la realidad divina. Su aprendizaje, como el de los otros esquemas corporales, se adquiere por imitación, pero requiere llenarse de sentido tanto en los planos sensorial, semántico y emotivo. Ello supone la apropiación de los marcos de referencia, su uso para enfrentar las situaciones existenciales y la exploración y aprehensión sensible de la corporalidad. Entonces podemos decir que el gesto se encuentra impregnado de sentido.

La plegaria pentecostal muestra paradigmáticamente los procesos de textualización de la corporalidad. Se trata de acto ritual propio del ciclo de apertura del culto, que muestra la preeminencia de la función pragmática del rito. A través de ella se invita a los concurrentes a presentarse en forma personal ante Dios, para entregarle sus cargas. La oración constituye un ejercicio individualizado de invocación y solicitud, pero que se realiza en voz alta y de modo colectivo, cuya enunciación muestra un fuerte compromiso kinésico. Los asistentes se ponen de rodillas en el suelo, frente a sus bancas, e inclinan su cabeza en señal de reverencia, para pedirle a Dios. El carácter enérgico y/o la tonalidad emotiva de la expresión revelan el anclaje biográfico de la oración. En ella los asistentes pasan revista a sus situaciones existenciales, exponen sus necesidades y revisan sus penurias, lo que supone la actualización de las emociones y síntomas asociados a ellas. En su reseña, se revive la angustia y activa el dolor. Por lo mismo, la oración actúa como un mecanismo de implicación de los sujetos y de

incorporación somática en la trama textual. En ella vemos la puesta en escena de un cuerpo dicente, un cuerpo que habla de las condiciones y situaciones sociobiográficas de sus pacientes, un cuerpo que, habitualmente, vive en los márgenes y se ve expuesto a privaciones y frustraciones; un cuerpo que encarna en forma de dolor y malestar la violencia social que supone la exclusión. Este cuerpo somatizador es la materia prima sobre la que trabaja el culto. Su eficacia simbólica consiste en la transformación de las emociones de entrada y la remisión de sus síntomas.

La plegaria es, igualmente, momento de quebrantamiento de los fieles carismáticos, a través del que se inicia el proceso de encarnación textual. Con este término designan a la pérdida de las resistencias del yo que inhiben el contacto espiritual, lo que permite a los fieles entregarse a los brazos del Señor en cuerpo y alma. Ello se revela en la plegaria inspirada, de expresividad ferviente, en ocasiones embargada en lágrimas, pero de experiencia gozosa. La superposición de voces produce un bullicio frenético, de contenido heteroglósico, donde las loas al Padre, glorificaciones y aleluyas se combinan con súplicas, gemidos, lamentos y llantos. En medio de este clamor colectivo, vibrante y confuso destaca la palabra de algunos líderes espirituales, por la fuerza de la enunciación, el grado de elaboración y claridad del mensaje. También se distingue con nitidez la voz de los oficiantes o coordinadores del culto, quienes dirigen la oración micrófono en mano. A través de su discurso, piden el respaldo de Dios para el trabajo que se va a iniciar y solicitan que su presencia sobrenatural ‘colme el templo’, ‘toque los corazones’, ‘produzca discernimiento’ y ‘obre sobre los cuerpos’. Su alocución, habitualmente, incluye fórmulas exhortativas y repressivas contra los demonios y potestades malignas enunciadas en el nombre de la divinidad. A través de ellas, la ejecución ritual se sitúa en el marco de una ‘guerra espiritual’. Este espacio acústico se acompaña de una intensa coreografía kinésica. El despliegue expresivo de los participantes involucra configuraciones del rictus, ademanes sensibles, gestos enfáticos, balanceos de tronco, movimientos de brazos y zapateos. Este trabajo corporal tanto como el verbal supone un esfuerzo físico e impone un importante gasto energético, que resulta de suyo eficaz por sus efectos catárticos. Al entregarle de este modo los problemas a Dios, los participantes dicen sentirse ‘livianitos’ y quedar ‘descansados en el Señor’.



Terminada la oración congregacional, toma su lugar la música coral, que anima la vida litúrgica. Se trata de una de las principales formas que asume la adoración en el servicio religioso pentecostal y otro de sus mecanismos de textualización del cuerpo. Las letras de himnos y coros presentan los contenidos doctrinarios. Su entonación tiene un carácter realizativo, en tanto, la enunciación del canto lleva a cabo los actos rituales de comunicación con el trascendente, propios del culto. Al mismo tiempo, las líneas melódicas alegres y ritmos marcados estimulan la participación de los fieles, cuyo entusiasmo se contagia. La música contribuye a producir un ambiente de efervescencia colectiva y favorece las manifestaciones carismáticas que se consideran señales de la presencia del Espíritu Santo. El repertorio pentecostal incluye ‘himnos de alabanza’ que exaltan el nombre del Señor, ‘himnos de exhortación’ que interpelan a los pecadores a abandonar sus errores, ‘himnos de llamado’ que invitan a los gentiles a seguir los caminos de Dios, ‘himnos de redención’ que tratan del cambio de vida cristiano, ‘himnos de confianza’ que cantan a la seguridad que otorga Cristo, ‘himnos de esperanza’ que hablan de la promesa de la vida eterna, ‘coros espirituales’ o de ‘avivamiento’ que relatan los hechos extraordinarios de espíritu y buscan su presencia, ‘coros de júbilo’ en los que se expresa una congregación exultante, ‘himnos de guerra’ que plantean la confrontación espiritual con las fuerzas diabólicas e ‘himnos de victoria’ que proclaman el triunfo cristiano en esta guerra. Las secuencias de cánticos congregacionales pueden incluir varias alabanzas enlazadas por series corales, cuya puesta en escena requiere y suscita un importante trabajo corporal. La fuerza y armonía de su ejecución corporativa se tiene como señal del ‘derramamiento espiritual’, es decir, de la llegada y propagación entre los fieles de la Tercera Persona del Espíritu Santo, cuya fuerza anima íntimamente y da calidez a la expresión musical comunitaria.

En el culto, la música anida en los cuerpos y emana de ellos. Si bien la ejecución instrumental es de responsabilidad de los integrantes del coro eclesial, su interpretación es corporativa. En ella la iglesia se muestra como un cuerpo social y se sumerge en la experiencia del cuerpo vivo. Los fieles llevan siempre sus himnarios consigo al templo para cantarle al unísono a Dios u ofrecerle números especiales. De acuerdo con la perspectiva pentecostal, el canto debe ser ‘con entendimiento y con espíritu’. Sus

contenidos deben servirle a los fieles de tema de meditación y a través de su entonación buscar el encuentro con Dios, lo que implica un compromiso tanto cognitivo como emotivo. De allí que las canciones se interpreten de modo ferviente, con intensidad sonora y acompañadas de una profusa gestualidad. Cantar también es un ejercicio físico que demanda un esfuerzo abdominal para el uso del diafragma en el control de la respiración. Los patrones motores propios de la actividad kinésica acoplada a la música hacen más evidente el desempeño corpóreo. Este despliegue expresivo es capaz de suscitar momentos de euforia que decantan en un estado de placidez. Mientras la plegaria pentecostal provee una experiencia catártica, por su carácter liberador, la práctica coral es reconfortante del ánimo y revitalizante, porque estimula psíquica y fisiológicamente. La música ayuda a la producción de endorfinas que generan una sensación de bienestar y placer. La armonía de los acordes y la alegría de las líneas melódicas contagian energía; los contenidos de la composición lírica resultan alentadores, porque destacan valores positivos y promueven esperanzas. Por su carácter motivador, por su capacidad de integrar a la congregación e implicar somáticamente a sus miembros, la música es usada en los cultos pentecostales como uno de los dispositivos de textualización del cuerpo, a través del que se produce la corporización de lo sagrado.

Mientras se desarrolla la adoración musical, es posible ver a los devotos llorando con los brazos alzados y las palmas de las manos abiertas, como si quisieran tocar a Dios. Sus lágrimas no son por dolor sino porque se ha iniciado el ‘gozo en el Señor’, que los fieles caracterizan como un sentimiento de felicidad que los embarga y conmueve. Es una de las manifestaciones de la gracia del Espíritu Santo, que suele preceder a las experiencias extáticas, conocidas como dones espirituales. Con los ojos cerrados y el ceño fruncido, los rostros de otros participantes muestran un estado de concentración, cuyo rigor tensiona el rictus, mientras hablan a viva voz con el Señor, en medio del concierto. El semblante de algunos se llena de regocijo, al tiempo que agradecen al Señor. Sus protagonistas declaran sentirse prendados por una presencia interior, que los acaricia o abraza. El estado de ánimo va *in crescendo* a través de la progresión de los coros de júbilo y avivamiento, que buscan el ‘derramamiento espiritual’. Los pentecostales denominan de este modo al descenso del Espíritu Santo sobre la

congregación y su difusión entre sus miembros. Un ambiente atizado a través de la estimulación sonora y el empleo de significantes que aluden a hechos prodigiosos preludian su aparición: “Poder, maravilloso poder/ que siento yo en mi ser./Yo siento el poder,/ del día del pentecostés./ Poder, maravilloso poder”, cantan los fieles. Entre los acordes, se escucha la invocación vehemente de la presencia divina, acompañada de una intensa actividad kinésica. Es el clamor de los ‘instrumentos del Señor’, como se llama a los beneficiarios de los dones a través de los que la Tercera Persona de la Trinidad se demuestra en el templo. Irrumpen entonces locuciones inescrutables. Es la manifestación del don de lenguas que confirma que ‘Dios está aquí’. En este contexto, la glosolalia –hablar oscuro– se considera un discurso enunciado en lenguajes perdidos o ignotos, que algunos califican como ‘lenguas angélicas’, que el Todopoderoso coloca en boca de sus hijos. Por su carácter desaforado las fórmulas lingüísticas ininteligibles resultan significantes conspicuos y opacos, que llaman la atención por el carácter extraordinario de su expresión.

La aparición pública del Espíritu Santo en el templo no ocurre de manera directa e inmediata, sino a través de la actividad expresiva y la experiencia de los creyentes expuesta frente a la congregación. Como apunta un himno: “Oh, mi Dios es real, real en ti”. El ‘hablar en lenguas’ se identifica como una de las señales de su presencia. Si bien la Biblia (Corintios I, 14,21) destaca la importancia de su interpretación, ello rara vez ocurre en los servicios cúltricos. Lo significativo, por lo tanto, no es el contenido del mensaje, sino lo que su enunciación revela. Lo mismo ocurre con la ‘danza espiritual’, que algunos ‘instrumentos divinos’ despliegan prendados por su fuerza, animando con su coreografía la adoración musical. Goodman (1974) califica el primero de estos comportamientos como ‘disociación hiperactiva’. Bourguignon (1980) extiende esta conceptualización a la danza. Con ella nos situamos en el campo de los estados alterados de conciencia. El término ‘disociación’ proviene de la psiquiatría, donde se lo emplea para describir fenómenos de escisión de la conciencia que tienen como signos distintivos las alteraciones de la memoria, percepción e identidad (Seligman y Kirmayer 2008). El análisis de ésta se ha centrado en sus aspectos psicopatológicos que tiene en la amnesia, la despersonalización y las identidades múltiples algunas de sus manifestaciones extremas. No obstante, se trata de un mecanismo normal de regulación

del flujo de la atención y la información que se emplea como recurso defensivo ante situaciones que amenazan al yo y que permiten su superación. Como destaca Richards (1990), por lo mismo posee un potencial terapéutico y transformador.

Más recientemente, Kavan (2004) discute que el don de lenguas implique la alteración de la conciencia. Plantea, en cambio, que se trata de un comportamiento voluntario adecuado al contexto. Desde nuestra perspectiva, el desempeño carismático no se constituye con la simple ejecución de la conducta o su realización mimética. Se requiere su impregnación de sentido sobre la base de la experiencia de cierto nivel de extrañamiento. Dicho de otro modo, se trata de una configuración corporizada, que supone un tipo somático de atención, como plantea Csordas (2002), de modo que el propio organismo produce señales y se vuelve fuente de información. Sus protagonistas se distinguen por una participación entusiasta en la acción ritual, a través de la que buscan el encuentro con la divinidad: destacan por el canto vehemente, el fervor en la oración, la exacerbación del comportamiento kinésico y un despliegue emotivo que los sacude y conmueve. La presentación de los carismas suele ser el corolario de la inmersión del sujeto en una serie de ejercicios espirituales, que los conduce a la experiencia mística de la comunión con Dios. La manifestación de los dones tiene, por lo tanto, un intenso correlato interior. Al igual que los danzantes en el espíritu, los hablantes de lenguas extrañas dicen sentirse prendados por una fuerza externa que los arrebatada o posee, pero a la vez los llena de goce. Se trata, en consecuencia, de actuaciones que, si bien son buscadas sistemáticamente por los fieles, de acuerdo con su experiencia, éstas se sitúan más allá de la voluntad personal, lo que constituye uno de los síntomas de la disociación.

El habitus carismático supone –parafraseando a Eliade (1993)–, el dominio de las técnicas del éxtasis. Las cadenas de oración, el uso de patrones rítmicos recurrentes, la hiperventilación que exige el canto, el ayuno y la vigilia contribuyen a inducir estados de ‘trance’ ritual. Derivado etimológicamente del latín *transire*: ‘trasitar’, ‘pasar’, este término designa a la entrada de los participantes del rito en particulares estados de conciencia (Toro 2008), de modo que las representaciones culturales se asocian a los procesos psicofisiológicos caracterizados bajo el tipo lógico ‘disociación’ (Rouget

1985). En términos neurológicos, el trance se explica por la lateralización del sistema nervioso central (Lex 1979). Los mecanismos de la comunicación ritual activan el hemisferio cerebral derecho, responsable de la producción de imágenes globales, de la comunicación no verbal y expresión de las emociones. Al mismo tiempo, sus operaciones bloquean el hemisferio izquierdo que se encarga de las operaciones lógicas y de los procesos de racionalización (Watzlawick 1994). Las experiencias de trance constituyen un fenómeno orgánico culturalmente modelado que, como destaca Lex (1979:118), “surge de la manipulación de las estructuras neurofisiológicas universales del cuerpo humano, se halla dentro del potencial de conducta de todos los seres humanos normales y funciona como un mecanismo terapéutico para individuos y grupos”. Entre sus marcadores psicossomáticos habituales se encuentran las alteraciones del pensamiento, un sentido del tiempo modificado, pérdida del autocontrol, cambios en la imagen corporal, modificaciones en el tono emocional, sentido de lo inefable, sensación de rejuvenecimiento o fortalecimiento, hipersugestibilidad (Bourguignon 1973), que encontramos, igualmente, presentes entre los participantes del culto. Ellos son la base de las experiencias ‘trascendentales’ o de ‘contacto místico’.

La gracia del Espíritu Santo toca y se aposenta en el cuerpo pentecostal. Este proceso de corporización es un componente sustantivo de su trama ritual. La encarnación textual es una pieza significativa constitutiva del culto como sistema textual. Los procesos emotivos, marcadores psicossomáticos y comportamientos disociados son componentes sustantivos de textura de la liturgia pentecostal. A través de ellos se verifica el advenimiento del Espíritu Santo ante la congregación. Estos eventos forman parte de la ‘retórica de la presencia’ (Moulian 2007), como denominamos al conjunto de los procedimientos comunicativos a través de los que se escenifica la actuación de la Tercera Persona de la Trinidad en el templo. En la perspectiva pentecostal, la propia efervescencia ritual y la expresividad emotiva de los fieles son señales de la inmediatez del Espíritu Santo, en tanto, la manifestación de los dones es la evidencia confirmatoria de su llegada. En términos de la semiótica peirciana (Peirce 1974), se denomina ‘índices’ a estos instrumentos semióticos en los que las formas significantes o ‘representamen’ expresan un vínculo natural (causal) con su objeto o indican la presencia allí del referente significado. En términos retóricos, es metonímico (Poewe

1989) este desempenho figurativo en el que la proximidad espiritual se manifiesta por contigüidad (contacto) en el proceder de los fieles. Tenemos así que la inmediatez de Dios, que se vive en la experiencia interiorizada de los creyentes, aparece mediada ante la congregación por su testimonio o comportamiento. Así ocurre, por ejemplo, en las profecías que constituyen una paráfrasis divina, en la que el Señor habla por boca de sus devotos, que se encargan de compartir su mensaje previamente recibido, por revelación, sueño o intuición sensible, ante los asistentes al templo. Otro tanto ocurre con la palabra inspirada de los predicadores, considerada un discurso que entrega el Padre, pero que se realiza a través de la alocución de los evangelistas. Una manifestación extrema de esta actuación traspuesta es la figura retórica de la personificación divina, en el que Dios toma posesión de uno de sus hijos para hablar en primera persona desde su cuerpo y voz. Es el verbo encarnado.

Su opositor, Satanás también se representa corporizado en el culto. Uno de los dilemas pentecostales básicos es el ‘discernimiento de los espíritus’, que supone establecer la naturaleza de las entidades que se presentan en el templo. En la perspectiva teológica pentecostal, el contexto de la guerra espiritual impulsa al demonio a confundir a los cristianos y entrometerse en sus cosas. Las profecías y personificaciones, las emociones y actuaciones espirituales no siempre vienen del Señor. Su engaño puede conducir a errores en la vida de la iglesia. Satanás provoca, pero también azota. A él se le atribuye la causa de los malestares, penurias y dolencias que los fieles y neófitos traen al templo. Son los estigmas de la carne, que se expresan en su debilidad y degradación. Las posesiones demoníacas son los casos más extremos. En ellos, el maligno se apodera del cuerpo de sus víctimas, conduciéndolas hasta estados mórbidos y comportamientos patológicos de ribetes espectaculares, con convulsiones, vómitos, insultos y golpes que atizan a la congregación. El culto se plantea como escenario de combate sobrenatural, donde el Espíritu Santo obra para curar enfermedades y producir liberaciones espirituales. Un espacio donde los dramas personales adquieren un carácter cosmológico. El pentecostalismo ofrece un reencuadre interpretativo de los avatares sociobiográficos, que se sitúan en la perspectiva de la dialéctica espiritual. En este marco, el texto ritual se perfila como una herramienta de acción eficaz para enfrentar los problemas.

La estructura semántica del culto define la ‘exhortación de la palabra’ del Señor como el acto litúrgico central. Para los pentecostales, a través de ella Dios habla a la gente de una manera eficaz. En su perspectiva, la lectura de la Biblia y su consecuente interpretación por parte de los predicadores se dirige de manera especial a los asistentes, para exhortarles, aconsejarles o consolarles y tocar sus vidas. Es la ‘administración de la palabra’ desde donde la divinidad entrega a cada uno su mensaje transformador. No obstante, la estructura pragmática del culto sitúa al acto de ‘administración espiritual’, subsiguiente, como clímax ritual. Es el momento en el que el Espíritu Santo actúa en el culto para atender las necesidades de los requirentes, obrando milagros en sus vidas. Ello se verifica a través de la imposición de manos por parte de ‘instrumentos del Señor’ dotados de don de sanidad. Se trata, una vez más, de una actuación mediada que podemos conceptualizar en términos retóricos como ‘parapraxis’. En el lenguaje cúllico, se le denomina también ‘unción espiritual’, debido a que se considera que por medio del contacto de sus administradores cae sobre los pacientes el Espíritu Santo. Desde el púlpito, los predicadores ofrecen la oportunidad de pasar frente al estrado a quienes se sientan afligidos o enfermos. “Usted que está enfermo, usted que se siente acongojado, usted que está sufriendo, el Señor está aquí para atender sus necesidades y resolver sus carencias. Él todo lo puede”. Quienes dan el paso al frente asumen la condición de necesidad que cifra sus expectativas. Cada cual pide a los oficiantes que intercedan ante el Señor para enfrentar sus dolencias. La acción de sanidad divina y liberación espiritual arremete contra el demonio con una plegaria exhortativa, acompañada de manifestaciones de lenguas extrañas, que ponen la impronta divina. Su discurso se reviste de imágenes simbólicas que sirven de significantes de poder (la sangre de Cristo, los clavos de la cruz, el manto sagrado) y adopta un carácter preformativo (quema, sana, salva), en tanto realizan las acciones a través de la enunciación.

El texto encarnado por los operadores rituales da paso a la encarnación textual de los requirentes. La acción significativa de los primeros deviene en síntomas revestidos de significado por los segundos. Las representaciones de la acción ritual, los estímulos táctiles y auditivos gatillan o se acoplan a procesos emotivos, orientan procesos perceptivos hacia la búsqueda de las señales que confirmen las expectativas y

previsiones. Es el momento en el que la experiencia propioceptiva de los destinatarios toma el relevo de la retórica de la enunciación, y en el primer plano de la acción se sitúa la sensibilidad somática. Los estados emotivos en que se sumergen y las sensaciones que experimentan los participantes son interpretados como señales de la acción de Dios. Unos se ven conmovidos, otros quedan estupefactos; algunos se sienten electrizados al momento de la unción, se les pone la piel de gallina, tienen escalofríos o bien se sienten acalorados y sudorosos, acariciados o abrazados por una corriente de aire tibio perfumado o tomados por una luz interior que deja huellas sensibles duraderas. En tanto, sus síntomas de entrada al culto ceden lugar a una sensación de bienestar o alivio. La experiencia de la sanidad divina queda registrada en impresión somática epidérmica o visceral. El magisterio del Espíritu Santo se confirma en las susceptibilidades de la corporalidad.

El modelo del ‘cuerpo espiritualizado’ que domina en el culto extiende certificado de validez al modelo del ‘cuerpo santificado’ que gobierna la vida cotidiana de los fieles. El primero se muestra rutilante, extasiado, emotivo, guiado por el principio de libertad para la búsqueda de Dios en la adoración, explorando los caminos de la sensibilidad. Su derrotero místico muestra, sin embargo, una preocupación por la vida inmanente, expuesta en las funciones pragmáticas del culto. El segundo es disciplinado, moderado, ascético, busca el alejamiento de la carne y de los placeres temporales del mundo a favor de un destino trascendente. El eje de la socialización pentecostal se encuentra en la reproducción de la experiencia corporizada de lo sagrado, donde las representaciones carismáticas se encuentran somatizadas. Ello, porque la legitimación del ejercicio de control del cuerpo humano en el plano temporal requiere la validación empírica del credo. La trama litúrgica del culto ofrece a los asistentes esta confirmación, a través de estrategias retóricas que modelan las experiencias de incorporación del cuerpo y encarnación textual.

## **Bibliografía**

AUSTIN, John. 1998. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, Barcelona.



BARKER, John. 2003. Christian bodies: dialectics of sickness and salvation among the maisin of Papua New Guinea. *Journal of Religious History*. Vol 27, Nº3.

BLACKING, John. 1977. “Towards an anthropology of the body”. En John Blacking (ed), *The anthropology of the body*. Academic Press. London.

BOURDIEU, Pierre. 1990. *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press. Cambridge.

CSORDAS, Thomas. 2002. *Body/ meaning/healing*. Palgrave. MacMillan, New York.

BOURGUIGNON, Erika. 1973. *Religion, altered states of consciousness, and social change*. Ohio University Press. Columbus.

BOURGUIGNON, Erika. 1980. “La danza en trance”. En John White (comp.) *La experiencia mística y los estados de conciencia*. Kairós. Argentina.

DARTIQUENAVE, Jean-Yves. 2001. *Rites et ritualité. Essai sur l’altération sémantique de la ritualité*. L’Harmattan. Paris.

DOUGLAS, Mary. 1978. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Alianza Editorial.

ELIADE, Mircea. 1993. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México.

FLORENZANO, Ramón; FULLERTON, Claudio; ACUÑA, Julia y ESCALONA, Rodrigo. 2002. “Somatización: aspectos teóricos, epidemiológicos y clínicos”. *Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría*. V.40, Nº1

GOODMAN, Felicitas. 1974. *Speaking in tongues. A cross-cultural study of glossolalia*. The University of Chicago Press. USA.

KAVAN, Heather. 2004. “Glossolalia and altered states of consciousness in two New Zealand religious movements”. *Journal of Contemporary Religion*. Vol.19,Nº2

KIRMAYER, Laurence. 1984. *Culture, affect and somatization: part I. Transcultural psychiatry*. 21 (3)

KOSS, Joan.1990. “Somatization and somatic complaint syndromes among hispanics: overview and ethnopsychological perspectives”. *Transcultural Psychiatry* . 27 (1)

KOSS-Chioino, Joan. 2005. “Spirit healing, mental health, and emotion regulation”. *Zygon*. Vol 40, Nº2.

LAGOS, Humberto y CHACÓN, Arturo. 1987. *Los evangélicos en Chile: una lectura sociológica*. Lar & Presor. Concepción.

LALIVE, Christian. 1968. El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno. Editorial Pacífico. Santiago

LEX, B. 1979. “The neurobiology of ritual trance”. En E D’Aquili, Ch Laughlin y J McManus. The spectrum of ritual. A biogenetical structural analysis. Columbia University Press. New York.

MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco. 1984. El árbol del conocimiento. Editorial Universitaria, Santiago.

MCGUIRE, Meredith. 1996. Religion and healing the mind/body/ self. Social Compass. N° 43 (1)

MENA, Ignacio. 2007. “La fe en el cuerpo. La construcción biocorporal del pentecostalismo gitano”. Revista de Antropología Experimental. N°7.

MINSAL 1999. “Las enfermedades mentales en Chile, magnitud y consecuencias”. Documento de trabajo. Ministerio de Salud. Chile

MOSHER, Robert. 1995. Pentecostalism and inculturation in Chile. Tesis doctoral. Pontificia Università Gregoriana: Vaticano.

MOULIAN, Rodrigo. 2007. Retórica de la presencia en el culto pentecostal: desde la necesidad al disciplinamiento. Revista GHREB N° 10.

NORRIS, Rebecca Sachs. 2005. “Examining the Structure and Role of Emotion: Contributions of Neurobiology to Study of Embodied Religious Experience.” *Zygon: The Journal of Science and Religion* 40 (1):

OSSA, Manuel. 1991. Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo. Rehue. Santiago.

OTTO, Rudolf. 2001. Lo santo. Lo irracional y lo racional en la idea de Dios. Alianza Editorial. Madrid

PARKER, Cristián. 1993. Otra lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista. Fondo de Cultura Económica. Santiago.

PEIRCE, Charles. 1974. La ciencia de la semiótica. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.

POEWE, Karla. 1989. “On the metonymic structure of religious experience: the example of charismatic Christianity”. *Cultural Dynamics*. London. Vol II N°4, pp 361-380.

RABANALES, Ambrosio. 1954. “La somatolalia”. Boletín de Filología, VIII de la Universidad de Chile.

RICHARDS, Douglass. 1990. “Dissociation and transformation”. *Journal of Humanistic Psychology*. Vol 30, N°3.

ROLIM, Francisco. 1980. Religion e classes populares. Editoria Vozes, Petrópolis.

ROUGET, Gilbert. 1985. Music and trance. A theory of the relations between music and possession. The University of Chicago Press. Chicago and London

SELIGMAN, R y KIRMAYER, L. 2008. “Dissociative experience and cultural neuroscience: narrative, metaphor and mechanism”. Culture, Medicine and Psychiatry 32 (1).

SJORUP, Lene. 2002. “Pentecostals: the power of the powerless”. A journal of Theology. Vol 41, Nº1.

Spoerer, Sergio. 1984. “Las transformaciones del campo religioso en América Latina. Un ensayo de interpretación”. Actas de Primer Congreso de Sociología Chilena.

TENNEKES, Hans. 1985. El movimiento pentecostal en la sociedad chilena. Sub-facultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Amsterdam y Cuadernos de Investigación de la Universidad del Norte. Iquique.

TORO, Rolando. 2008. Biodanza. Indigo/Cuarto Propio. Santiago

VARELA, Francisco; THOMPSON, Evar y ROSCH, Eleanor. 1992. De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana. Gedisa. Barcelona.

WATZLAWICK, Paul. 1994. El lenguaje del cambio. Nueva técnica de la comunicación terapéutica. Herder. Barcelona.

WILLEMS, Emilio. 1967. Followers of the new faith. Culture and rise of Pentecostalism in Brazil and Chile. Nashville. Tennessee. Vanderbilt University Press. Nashville.