

Tiempo, relato y canto en la comunidad pentecostal.

Time, story and singing in the Pentecostal community.

Cristián Guerra Rojas¹.

Recibido el 12-07-09

Aceptado el 08-10-09

Resumen

El canto de la comunidad pentecostal en Chile constituye una instancia de articulación de la temporalidad en términos de un tiempo relatado o narrado, conforme a las ideas de Paul Ricoeur. Pero al mismo tiempo, existe una diferencia en esta articulación entre la época del avivamiento de 1909 y los años posteriores a éste, una diferencia que se relaciona tanto con distintos tipos de canto pentecostal, principalmente el canto glosolálico y el canto de himnos, como con el cambio de la creencia en un fin *inminente* a un fin *inmanente* del tiempo.

Palabras Claves: tiempo, temporalidad, relato, canto pentecostal, canto glosolálico, inminencia/inmanencia.

Abstract

The singing of Chilean Pentecostal community is an event when temporality is articulated, as a narrated time according to Paul Ricoeur's theory. But at the same time, there exists a difference about this articulation of temporality between the Pentecostal Awakening of 1909 and the subsequent years, a difference related both to different kinds of pentecostal singing, namely glossolalic singing and hymn singing, and to the changing of the belief on an *imminent* end of time to the belief on an *immanent* end of time.

Keywords: time, temporality, narrative, Pentecostal singing, glossolalic singing, imminence/immanence.

Introducción: el canto como instancia de articulación de la temporalidad.

Tanto la gente común como la mayoría de los estudiosos del pentecostalismo chileno han notado ciertas peculiaridades en la música pentecostal, o más específicamente en el canto pentecostal². A modo de ejemplo podemos recordar la siguiente cita del clásico libro de Christian Lalive, *El refugio de las masas* (1968: 84), al describir un culto pentecostal:

“A una indicación del responsable del culto, la orquesta inicia un himno y la asamblea se levanta. Es raro que cante bien, pero canta a todo pulmón, marcando el ritmo con el pie y palmeando las manos. La orquesta sola, dobla el estribillo y en la sala, a iniciativa de uno de los fieles, resuena el famoso saludo de los pentecostales chilenos, el triple *Gloria a Dios*, seguido de interjecciones individuales espontáneas: ¡Aleluya! ¡amén! ¡gloria!”.

Este comentario se puede complementar con el que realiza Hans Tennekes (1985: 118) respecto a la presencia de los pentecostales en el espacio urbano:

“Los pentecostales constituyen un espectáculo común en los barrios y poblaciones populares de las ciudades y pueblos del país. En cada esquina, pequeños grupos proclaman a pleno pulmón el Evangelio, para después reagruparse, cantando con guitarras y mandolinas, y marchar juntos hacia el templo. El mensaje pentecostal es comprendido y aceptado por los humildes y es lógico que así sea.”.

Una caracterización común de la *performance* pentecostal en ambos comentarios se presenta en la frase “a todo (o pleno) pulmón”. Lalive la menciona a propósito del canto y Tennekes con referencia a la proclamación evangelística, pero obviamente ambos autores la considerarían aplicable a ambas expresiones vocales. El canto y la proclamación “a todo pulmón” implican una participación tal de las dimensiones corporales y emotivas que ha llevado a Walter Hollenweger a caracterizar al pentecostalismo como un “lenguaje de cuerpos y sentimientos” (Hurtado, 1991), el “lenguaje de aquellos que no tienen lenguaje” (Lalive, 1968: 86). Es interesante la explicitación que hace Hollenweger al respecto (Hurtado, 1991: 8-9, los destacados son míos):

“*Los pentecostales usan canciones y no teología sistemática o conceptos intelectuales. Usan el lenguaje del cuerpo, que es muy importante en la cultura proletaria. Usan los sentimientos [...] Si va a una iglesia pentecostal usted rápidamente va a ‘sentir’, pues ése es su medio de comunicación, mientras que en la clase media todo está programado. No quiero decir que esté contra eso, tiene sus ventajas, pero usted no llega a ningún lado si sólo opera en este nivel conceptual. Tiene que entregarse usted misma³, tiene que continuar la historia de su vida...*”

Hollenweger, representante de la teología narrativa, nos sugiere en este párrafo una conexión íntima entre canciones e historia de vida dentro de la comunidad pentecostal. Una conexión o relación que los musicólogos y musicólogas han mostrado e investigado por años, aunque sin llegar a conclusiones definitivas sobre el modo en que acontece dicha relación. Una propuesta que me parece pertinente aquí es la de Pablo Vila (1996), quien sostiene la existencia de un nexo entre *música e identidades narrativas*. Tanto para Vila como para otros autores, la narrativa no es un género literario sino una categoría epistemológica, un modo de funcionamiento cognitivo diferente al modo lógico-científico que Jerome Bruner llama “sistema paradigmático categorial” (Polkinghorne, 1988: 17). Mientras el modo paradigmático-categorial busca condiciones universales de verdad, el modo narrativo busca conexiones particulares entre eventos. Vila, a partir de lo que plantean estos y otros autores afirma:

“Por todo lo antedicho es que nosotros entendemos que muchas veces la gente desarrolla su sentido de identidad pensándose como protagonista de diferentes historias. En los textos de tales historias, lo que hacemos es narrar los episodios de nuestras vidas de manera tal de hacerlos inteligibles para nosotros mismos y los demás. Y esto es así, dado que para entendernos como personas, nuestras vidas tienen que ser algo más que una serie aislada de eventos, y es aquí, precisamente, donde intervienen las narrativas al transformar eventos aislados en episodios unidos por una trama [...] Así, conferirle sentido a mi situación presente siempre requiere de una narrativa que explique mi vida, un explicación de lo que me ha acontecido para ser lo que soy que sólo puede ser lograda a través de un relato.”

Este planteamiento de Vila armoniza con lo que afirma el antropólogo Ángel Espinar (2007) acerca de los discursos de la identidad pentecostal:

“En la experiencia de los pentecostales, la construcción de la identidad pasa no sólo por las prácticas sociales o religiosas en la vida del sujeto, o por principios de diferenciación respecto a los otros, sino también por las representaciones que los mismos sujetos construyen a partir de sus experiencias. Este proceso de reflexión entre los fieles pentecostales tiene lugar adoptando la forma de narración de la historia de la vida, en la construcción narrativa de la propia biografía, tanto para uno como para los demás. Cuando una persona cuenta un relato, pone en movimiento los acontecimientos que considera relevantes para ella misma, para provocar una impresión en los demás, y desencadenar ciertas ideas y emociones que son compartidas por ella y los oyentes”.

A esto podemos sumar la siguiente aseveración de Juan Sepúlveda (1991: 5) acerca de los aportes del pentecostalismo a la teología cristiana:

“En síntesis, en el pentecostalismo la experiencia de Dios tiene absoluta primacía por sobre el dogma, la doctrina. La única teología que puede dar cuenta de esta experiencia, es una teología *narrativa*, cuya expresión central es el testimonio. Esta primacía de la experiencia, permite que el pentecostalismo no hable sólo ni principalmente a la razón, a la cabeza, como suele ocurrir en las iglesias tradicionales dominadas por una teología racionalista, conceptual, sino a la integridad del ser humano, cuyas dimensiones no racionales, corporales, si se quiere, son tan o más determinantes para su existencia que las dimensiones racionales. He aquí un aporte importante del pentecostalismo a la renovación del cristianismo”.

Al poner en diálogo estas ideas, se puede plantear que el canto y las distintas manifestaciones orales presentes en la práctica pentecostal se vinculan con un *relato* que da

cuenta de la experiencia de la persona y de la comunidad pentecostal. Una “experiencia de Dios” que marca un antes y después en la historia individual y comunitaria, y que sólo puede ser comunicada *narrativamente* “a todo pulmón”. El evangelio proclamado sólo puede serlo en virtud de la experiencia de quien (o quienes) lo proclaman: de aquí la importancia crucial del *testimonio*, como observa Sepúlveda (1991: 5):

“En el pentecostalismo, la teología es el relato, la narración de esta experiencia fundante, que es personal pero también comunitaria. En otras palabras, la teología se desarrolla a través del *testimonio*: a Dios se lo muestra a través del testimonio y no a través de una doctrina”.

Ahora bien, tanto Vila como Espinar, así como la teología narrativa que postulan Hollenweger o Sepúlveda, remiten al trabajo del filósofo francés Paul Ricoeur⁴. En la introducción a *El tiempo y las filosofías* (1979), Ricoeur presenta un primer esbozo de lo que será después su obra fundamental, *Tiempo y narración* (*Temps et récit*), al establecer el vínculo entre tiempo, historia y relato (*op.cit.*: 18):

“En lo que concierne más directamente a la experiencia del tiempo, no se podría poner en duda que toda cultura sólo puede relacionarse con su propia temporalidad a través de la mediación de una actividad fundamental que se puede llamar narrativa, la cual tiene como expresión, a nivel de lenguaje, la inmensa variedad de relatos, es decir, de discursos de forma narrativa. [...] Relatando historias, los hombres articulan su experiencia del tiempo, se orientan en el caos de las modalidades potenciales del desarrollo; jalonan de intrigas y de desenlaces el curso demasiado complicado de las acciones reales del hombre. De esta manera, el hombre narrador hace inteligible para él mismo la inconstancia de las cosas humanas, que tantos sabios, pertenecientes a tantas culturas, han opuesto al orden inmutable de los astros”.

La hipótesis central de Ricoeur —desarrollada en *Tiempo y narración*— es que el tiempo relatado, tanto en el relato historiográfico como en la narración de ficción, es un mediador entre el tiempo *cosmológico* —el tiempo del universo, inconmensurable para nuestra vivencia y conciencia, “el orden inmutable de los astros”— y el tiempo *fenomenológico* —el tiempo finito de la “inconstancia de las cosas humanas”, vivido como individuo y como especie—. Sin embargo, el relato historiográfico y la narración de ficción no son necesariamente los únicos modos en que se configura el tiempo relatado: la música y sin duda el canto o la canción constituyen también un peculiar modo de narración. El musicólogo Rubén López Cano (2002: 12) afirma lo siguiente al respecto:

“Los recientes estudios de narratología insisten en que, más allá de la fábula y de la trama, contar historias es, antes que nada, proponer un *evento temporal global*. Narrar es la promulgación de un orgánico temporal completo en sí mismo. Es un proceso de duración determinada con un principio, un desarrollo o crecimiento, una serie de cualidades cronokinéicas y un fin”.

A partir de este concepto amplio de narración como *proposición de un evento temporal global*, López Cano realiza la siguiente consideración sobre la canción (2002: 12-13):

“La canción es un *hecho narrativo complejo* que surge de la *eclosión* de dos *narrativas potenciales* distintas, mismas que subyacen, por separado, en los sistemas semióticos literario y musical. Decimos narrativas potenciales ya que éstas no se actualizan sino cuando se encarnan en

una *ocurrencia sonora*, u *objeto musical específico*. Es decir, cuando *acontece* una canción concreta en alguna de sus versiones o variantes [...]

Por lo tanto, cuando una canción *acontece*, cuando es efectivamente *cantada* en una coyuntura espacio-temporal específica, deviene efectivamente *relato* aunque no se trate necesariamente de una canción que “cuente una historia”. Por otro lado, a menudo “cantamos por cantar”, dentro de un rango que puede incluir el tarareo, el silbido o el canturreo simultáneo con alguna pieza que estemos escuchando en la radio, en la televisión o en el reproductor de MP3. Pero hay veces en que cantar determinadas canciones implica un compromiso vivencial global, un compromiso de “cuerpo y sentimientos” que se vincula con un nexo entre dicha canción y nuestra propia historia: *se trata de canciones con las cuales relatamos nuestra vida al hacerlas propias y articulamos así nuestra temporalidad*. Y esto es lo que suele ocurrir en la comunidad pentecostal cuando se canta, en el culto o en la predicación al aire libre: *el canto de la comunidad pentecostal constituye una instancia de articulación de la temporalidad*.

Cuando los pentecostales cantan, vivencian integralmente —racional, corporal, emocionalmente— la conjugación entre sus biografías personales o familiares, la historia de su iglesia particular, la historia de la iglesia en general y de la humanidad en su conjunto. Sin embargo, junto con este planteamiento postulo que existe cierta diferencia en la articulación de esta temporalidad en el canto pentecostal entre la época del avivamiento de 1909 y la de los años posteriores a éste, una diferencia que se relaciona de hecho con distintos tipos de canto pentecostal y diferentes conceptos del *fin del tiempo*. Esto es lo que quiero mostrar a continuación, a modo de primera aproximación.

I. El canto glosolálico y los cánticos nuevos congregacionales: vivencia musical del inminente fin del tiempo⁵.

La principal evidencia del bautismo en (con) el Espíritu Santo para los pentecostales es el fenómeno conocido como glosolalia o “hablar en lenguas”, a partir de la referencia entregada en el relato del capítulo 2 del libro de los *Hechos de los Apóstoles* y en otros pasajes tanto de este libro como de otros en el Nuevo Testamento. Sin embargo, hay veces en que la glosolalia “hablada” deviene glosalia *cantada*. Este canto glosolálico puede presentarse, en términos de una genuina vivencia del Espíritu Santo de acuerdo a los pentecostales, al menos de dos maneras:

1. *El canto xenolálico o en lenguas desconocidas*. El hablar en lenguas extranjeras desconocidas para el hablante frecuentemente recibe el nombre más específico de *xenolalia* o *xenoglosia*, de donde podemos caracterizar un *canto xenolálico*. Según el testimonio de María Pino de Navarrete, quien a los 9 años fue testigo del avivamiento de 1909, este fenómeno se presentaba con cierta frecuencia (Helland & Rasmussen, 1987: 58):

“Una de las cosas que más había en el principio del avivamiento fue la música. Pero eran cantos en lenguas y las melodías eran tan maravillosas. Nunca se había oído cantar con voces tan lindas. Una por una cantaban las señoritas del coro bajo la influencia del Espíritu Santo”.

Willis C. Hoover (2002: 62), principal líder del movimiento pentecostal chileno, también recuerda esta manifestación en su *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*, escrita a fines

de la década de 1920, pero también lo hacen varios hermanos y hermanas que enviaban información a *Chile Evangélico* y después a *Chile Pentecostal*, el periódico editado por la Iglesia Presbiteriana de Concepción que se convirtió prácticamente en el portavoz del movimiento desde sus primeros años⁶.

2. La “antifona celestial” o “coro celestial”. Este fenómeno corresponde a una manifestación presente en el avivamiento de Azusa Street en 1906 y que el teólogo pentecostal William H. Durham⁷ recoge en el artículo “Manifestaciones”, traducido por Hoover para *Chile Evangélico*⁸:

“Hace tres años que el Espíritu cayó en Los Ángeles, California. El advenimiento del Espíritu fue acompañado por algunas manifestaciones definitivas que llamaron la atención inmediatamente. La primera fue el hablar en lenguas extrañas, como el Espíritu les daba que hablasen, lo que sucedió en todos los casos. La segunda fue una canción en el Espíritu. Se le da el nombre de: “La antifona Celestial”, “El Coro Celestial”, o “La Canción del Señor”. Es indescriptible. No he oído en mi vida otra cosa tan encantadora y arrolladora; y es celestial el oírla o cantarla. Es imposible que uno la acompañara en el canto que no haya sido bautizado en el Espíritu Santo; y aún los santos bautizados no pueden cantar en este coro sino cuando el Espíritu les inspira a hacerlo. Muchas veces cuando otros estaban cantando en mi rededor, no he podido cantar con ellos porque el Espíritu no me había movido a hacerlo; otras veces, en cuanto uno comenzaba, el Espíritu me movía y lo cantaba, o más bien, Él cantaba por medio de mí, tal como un músico produce música sobre un instrumento”.

Mary Louise Hilton de Hoover, la esposa del líder del movimiento, en cartas enviadas desde Chicago en 1914 y publicadas en *Chile Pentecostal*⁹, mencionaba que en las reuniones a las que asistía se oía “el Coro Celestial y los aleluyas, alabanzas, continuamente”. Años después, en 1930, *Fuego de Pentecostés* publicó en varios números un estudio del maestro y músico británico Donald Gee (1891-1966) sobre el capítulo 14 de la Primera Epístola a los Corintios, donde identifica —al igual que otros autores— esta manifestación con el “canto en el Espíritu” mencionado en el pasaje bíblico que es objeto de su estudio¹⁰:

“No soy yo crítico experto en la música, pero tengo mucha afición por la música y fui criado en un hogar donde se oía constantemente la más escogida música religiosa, como *La Creación, Elías, El Mesías*; pero nunca imaginaba maravillas de armonía como la que oía cuando oí cantar en el Espíritu. Algunas veces se apaga hasta al más delicado silbido o susurro como si fuera el hábito del Espíritu, moviendo las cuerdas de un arpa eoliana [*sic*]; después crece y aumenta hasta que parece que todos los coros celestiales junto con todos los instrumentos conocidos en el mundo se unían en música apasionada. Los cantores exceden el alcance de su voz natural, y otros que en lo natural no pueden cantar, cantan como educados con los demás. Hombres sin conocimientos musicales llevan compás y participan en una manera que sólo la inspiración divina podría hacer posible. Creedme que es cosa que valdría la pena hacer largo viaje para oírla, y oída una vez jamás se podría olvidar. Ojalá viviéramos llenos del Espíritu tan de continuo que pudiéramos tener más de aquel cántico del que podemos decir: ‘Cantaré con el Espíritu y cantaré también con el entendimiento’”.

A diferencia del canto xenolálico, no tenemos certidumbre sobre si en el avivamiento de 1909 o en los años siguientes en Chile en las congregaciones pentecostales se vivenciaba este “canto en el Espíritu” o “coro celestial”. Sin embargo, a menudo estos dos tipos de canto

glosolálico se vinculan en una misma experiencia. Este hecho lo consigna otro de los protagonistas del avivamiento de Azusa Street en 1906, Frank Bartleman (2006: 98-99):

“Era una manifestación espontánea y un arrebató que la lengua humana no puede describir [...] Era un don de Dios de alto nivel, y apareció entre nosotros poco después de que comenzara la obra. Nadie había predicado sobre él. El Señor lo había impartido soberanamente, con el derramamiento del ‘resto del aceite’, la ‘lluvia tardía’ del bautismo del Espíritu. Era ejercido, según el Espíritu movía a quienes lo tenían, en forma de solo, o por todo el grupo. Algunas veces era sin palabras; otras veces en ‘lenguas’. El efecto sobre la gente era maravilloso. Producía una atmósfera celestial, como si los ángeles mismos se hicieran presentes y se unieran a nosotros. Y posiblemente así fuera. Parecía aquietar todas las críticas y la oposición, y era difícil, aún para personas muy malvadas, ridiculizarlo o negarlo”.

Más adelante, Bartleman (2006: 100) se refiere al tema del uso de himnos y de instrumentos musicales en el “despertamiento de Azusa”, en términos que parecen coincidir con las experiencias de 1909 en Chile, otorgando luces para explicar las orientaciones y tensiones que años después se produjeron en el movimiento pentecostal chileno:

“Al comienzo, en Azusa, no teníamos instrumentos musicales. En realidad, no sentíamos la necesidad de tenerlos. No había lugar para ellos en nuestra adoración. Todo era espontáneo. Ni siquiera cantábamos con himnarios. Cantábamos todos los himnos antiguos y bien conocidos de memoria, motivados por el Espíritu de Dios [...] Pero el ‘cántico nuevo’ es una composición totalmente diferente, no humana [...] Pero finalmente, comenzaron a menospreciar este ‘don’, cuando el espíritu humano se hizo fuerte una vez más. Lo echaron fuera con himnarios, y con canciones elegidas por los líderes [...] El espíritu de la canción dado por Dios en el principio era como el arpa eólica, en su espontaneidad y dulzura. En realidad, era el aliento mismo de Dios, que tocaba en las cuerdas de los corazones humanos, o en sus cuerdas vocales. Las notas eran maravillosas: su dulzura, su volumen, su duración. En realidad, muchas veces eran imposibles de lograr en términos humanos. Era ‘cantar en el Espíritu’”.

No sabemos si Hoover conoció a Bartleman o a su libro —publicado originalmente en 1925—, pero creo que el ideal musical de Hoover era seguramente el canto congregacional “en el Espíritu”, entendido ya sea como “coro celestial” sin palabras o como canto xenolálico. Creo que su anhelo íntimo —en tanto “amante de la música” al igual que Gee y como recuerda su nieto Mario Gómez Hoover (2002: 194) — era que este tipo de música fuera el que imperara en las iglesias pentecostales. Y como describen Gee o Bartleman, se trata de un tipo de música que no requiere ni de coros, ni de himnarios, ni de instrumentos musicales, sino tan solo de una congregación comprometida, “en avivamiento”.

Pero ¿cómo se puede comprender la relación entre este tipo tan especial de canto y la articulación temporal operada por las congregaciones protagonistas del avivamiento de 1909? El historiador Bernardo Subercaseaux (2007: 15), al estudiar la historia de las ideas y de la cultura en Chile, sigue también las ideas de Ricoeur y propone como concepto central la idea de *escenificación o vivencia colectiva del tiempo*, la que “se manifiesta en una trama de representaciones, narraciones e imágenes que tiene como eje semántico un conjunto de ideas-fuerza y una teatralización del tiempo histórico y de la memoria colectiva”. Este proceso implica el establecimiento de un *relato* que permite articular la experiencia del tiempo de una sociedad y tiene una dimensión *discursiva* y otra *operativa*. En la sociedad moderna, el agente fundamental de la dimensión discursiva de este proceso es la élite y la intelectualidad, mientras los

dispositivos de la dimensión operativa incluyen, entre otros, al gobierno, el sistema educativo, la prensa, ritos y conmemoraciones cívicas y producciones literarias.

Según Subercaseaux (2007: 16-17), en el caso de Chile y América Latina, se pueden distinguir distintas escenificaciones del tiempo histórico a través de los siglos: el *tiempo precolombino*, el *tiempo colonial*, el *tiempo fundacional* (a principios del siglo XIX, la época de la Independencia), el *tiempo de integración* (hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX), el *tiempo de transformación* (entre las décadas del 30 y del 70) y el *tiempo globalizado* (desde la década del 80 hasta hoy).

El movimiento pentecostal en Chile surge en la época del *tiempo de integración*, que Subercaseaux (2007: 17) define así:

“Hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, sin abandonar este encuadre de cuño ilustrado [la creencia en la educación y el progreso de la nación, característica del tiempo fundacional], pero ampliándolo, el *tiempo de integración* incorpora discursivamente a los nuevos sectores sociales y étnicos que se han hecho visibles, reformulando la idea de nación hacia un mestizaje de connotaciones biológicas o culturales y confiriéndole al Estado un rol preponderante como agente de integración. Se trata de una reelaboración identitaria en la que subyace —en un contexto de crisis y cambios— la preocupación por mantener la cohesión social. La mayoría de los discursos recurren a un lenguaje cientificista, a un campo metafórico de corte organicista o evolucionista, en que se concibe a la nación como una entidad corpórea”.

La tesis de Subercaseaux (2007: 11) es que la fuerza cultural dominante, manifiesta en las más variadas prácticas y tramas discursivas, en Chile durante este tiempo de integración fue el *nacionalismo*. Por mi parte, sostengo que el movimiento pentecostal surgió en *tensión* frente a dicha fuerza cultural dominante, en una dialéctica de aceptación y rechazo de distintos componentes o elementos socioculturales e ideacionales que puede apreciarse, por ejemplo, en el caso de un escrito de Enrique Koppmann publicado en *Chile Evangélico* en 1910¹¹, donde se presenta una postura decididamente crítica frente a la celebración del Centenario, un hito para el nacionalismo imperante. Se trasluce un claro rechazo hacia las fiestas y el consumo del alcohol, una característica compartida por gran parte de las iglesias evangélicas en esta época y que se entendía paradójicamente como un real aporte al bienestar del país. Por otro lado, las ideas de ser “extranjeros en la tierra” —recordemos el himno *Soy extranjero aquí, en tierra extraña estoy*— y de la “Patria en el Cielo” deben entenderse a la luz de una creencia fundamental del pentecostalismo y que, como quiero mostrar a continuación, resulta crucial para entender tanto las rearticulaciones de la temporalidad como las controversias musicales que vivió el movimiento pentecostal en los años siguientes: la creencia en la inminente Segunda Venida de Jesucristo. Sepúlveda (1991: 1) considera lo siguiente respecto a la “experiencia pentecostal”:

“La ‘experiencia pentecostal’, caracterizada por la búsqueda de una vivencia intensa de Dios mediante el Espíritu Santo, por la búsqueda de la santidad o santificación, *por una fuerte expectativa escatológica*, y como consecuencia de todo lo anterior, por un gran celo evangelístico, no es algo nuevo en la historia del Cristianismo”.

Sepúlveda (1991: 1-2) menciona además la presencia de estas características tanto en las comunidades cristianas neotestamentarias como en los montanistas del siglo II, los movimientos de la Reforma Radical del siglo XVI o el movimiento metodista de Wesley en el siglo XVIII. De acuerdo a Sepúlveda, estos movimientos en la historia de la iglesia cristiana “tenían una fuerte

expectativa escatológica”, es decir, una fuerte convicción en el inminente regreso de Jesucristo, el Fin del Tiempo. Por su parte, Donald Dayton (1991: 8-9) sintetiza la clave hermenéutica del pentecostalismo mundial en cuatro puntos: Jesucristo nos salva, nos bautiza con el Espíritu Santo, sana nuestros cuerpos y *volverá de nuevo*. De hecho, en sus primeros años, el pentecostalismo fue conocido como *Movimiento de la Lluvia Tardía (Latter Rain)*. Su particularidad doctrinal principal era la siguiente (Dayton, 1991: 14):

“En Palestina la lluvia cae en dos estaciones principales: en la primavera acompañando la siembra, y en otoño para madurar la cosecha antes de la siega. Este patrón de lluvias proporciona la imagen por medio de la cual el pentecostalismo entiende su propia relación con la iglesia apostólica y el inminente fin de la era. El primer Pentecostés del Nuevo Testamento fue la ‘lluvia temprana’, el derramamiento del Espíritu, acompañado por la ‘siembra’ de la iglesia. El moderno pentecostalismo es la ‘lluvia tardía’, el derramamiento especial del Espíritu que restaura los dones en los últimos días, como parte de la preparación para la ‘siega’, el retorno de Cristo en gloria”.

El bautismo con el Espíritu Santo y las señales que le seguían, entre ellas el “coro celestial”, constituían entonces *señales del inminente retorno de Jesucristo*. Hoover y los primeros pentecostales compartían esta creencia, de hecho Hoover conocía bien la doctrina de la Lluvia Tardía, estaba suscrito a una de las revistas de dicho movimiento¹² y tanto en *Chile Evangélico* como *Chile Pentecostal* abundan las referencias hacia el inminente acontecimiento esperado¹³. He mencionado anteriormente que el ideal musical de Hoover era seguramente esta “antífona celestial” descrita por Bartleman, Durham, Gee y por Mrs. Hoover. Creo que esto no se debía solamente a la belleza sobrenatural de esta manifestación, sino a su condición de señal del inminente regreso de Cristo y del fin del mundo. El “cantar en el Espíritu” del capítulo 14 de Primera de Corintios se comprendía como signo escatológico de la adoración alrededor del Trono Celestial y del Cordero del Apocalipsis.

Todo esto permite explicar, si no totalmente al menos en parte, la actitud “antinacionalista” de Koppmann. El tiempo de integración cuya escenificación operaba la élite chilena se fundaba sobre la promesa de un futuro mejor, el progreso de la nación, pero el pentecostalismo preconizaba que ya no habría “futuro” ni “progreso” porque el mundo se acercaba a su fin. Para los pentecostales no tenía sentido ni participar en la celebración del Centenario ni organizar conjuntos musicales, *porque estaban convencidos que la historia llegaba a su final*.

Hay otro punto que destacar aquí respecto al “coro celestial” y es que corresponde más bien a un *hacer música en comunidad* sin ninguna intención de “composición” y ni siquiera de “improvisación”. El filósofo Nicholas Wolterstorff (1987: 117-119) realiza una reconstitución hipotética de la historia de la música en la cultura occidental y la primera fase consiste precisamente en un *hacer música comunitario* que es anterior tanto a la constitución de reglas, géneros y obras musicales —quizás hasta del lenguaje verbal— como a la separación entre músicos y “no-músicos”. En este sentido, el “coro celestial” puede ser comprendido también en términos de *un retorno al origen mismo de la música, vinculado con un retorno a la vivencia originaria de Pentecostés y a la inminencia del retorno de Cristo*.

El “cantar en el Espíritu”, especialmente en su modalidad de “antífona celestial”, no requería ni de coros ni de músicos profesionales, ni siquiera de himnarios ni de instrumentos musicales. Si Hoover y sus seguidores aceptaban aún el armonio, no era solamente por ser un residuo cultural anglosajón, sino porque sus características sonoras probablemente le permitían tanto acompañar el canto de himnos como adaptarse con ductilidad a este “cantar en el Espíritu”

cuando se presentaba. Detrás tanto de la suspensión de los conjuntos corales tradicionales en otras iglesias como del rechazo de otros instrumentos musicales no se encontraba solamente el hecho de que estos últimos fueran “mundanos” o los coristas solieran tener condiciones espirituales paupérrimas (Hoover, 2002: 36-37), sino el hecho de ser un estorbo para el “coro celestial” y de implicar una negación tácita de la naturaleza comunitaria de tal manifestación: los instrumentistas o los coristas están “aparte” del resto de la congregación, separación incompatible para la realización de la “antífona celestial”. Ésta permitía, en última instancia, que la congregación vivenciara una *escenificación musical del inminente fin del tiempo*.

Cabe recordar aquí que las manifestaciones carismáticas en el avivamiento se vinculan además con cierta frecuencia con la generación de *cánticos nuevos*, como la ya mencionada María Pino de Navarrete recuerda sobre la música en el avivamiento de 1909¹⁴:

“Muchos himnos fueron escritos por la hermandad durante ese tiempo. A veces, cuando las personas caían al suelo bajo el poder del Espíritu, extendían las manos y tomaban la mano de ángeles. El ángel les llevaba a diferentes partes. También muchos de los coros del avivamiento fueron enseñados por los ángeles”.

Estos “coros del avivamiento”, cánticos breves o “coritos”, son piezas de extensión reducida, en el idioma vernáculo, generados frecuentemente en medio de manifestaciones y vivencias carismáticas. Hoover y los líderes del movimiento realizaron un verdadero trabajo de filtraje de cantos, especialmente de los “cánticos nuevos”. El mismo Hoover (2002: 56-59) da constancia del probable origen de dos de ellos, en ambos casos dentro del contexto del avivamiento de 1909, que posteriormente pasaron al repertorio de las iglesias pentecostales¹⁵:

*Aleluya a la sangre del Cordero,
Aleluya a la sangre del Cordero,
Aleluya a la sangre del Cordero,
Que en la cruz murió por mí.*

*¡Aleluya al Cordero de Dios
Aleluya al Cordero de Dios!
Que dio su sangre en la Cruz,
Que dio su sangre en la Cruz,
Por salvarnos de nuestros pecados.*

De acuerdo a Hoover, el primer cántico fue entonado por un niño de doce años que “estando en el Espíritu” tuvo una vivencia del cielo. El segundo habría sido “dado por el Espíritu” a un “joven de 26 años¹⁶” en una instancia que además dio origen a los “tres glorias a Dios”, fórmula doxológica típica en los cultos pentecostales. Ambos cánticos son citados por Lalive (1968: 77), a partir del libro de Hoover, en relación con la importancia teológica de “la sangre del Cordero” en la cosmovisión pentecostal, una imagen de Jesucristo de conocido origen joánico¹⁷ y que nuevamente nos remite a la convicción compartida por la comunidad pentecostal originaria acerca del *inminente* fin del mundo y del tiempo, marcado por el regreso triunfal del “Cordero que fue inmolado”.

II. El retorno de los himnarios: vivencia musical de un inmanente fin del tiempo.

Pasada la década de 1910, el retorno de Jesucristo y el fin del mundo no sucedieron, o al menos no como se esperaba, pues la Primera Guerra Mundial (1914-18) fue efectivamente, en ciertos sentidos, “el fin de un mundo”. Las iglesias pentecostales siguieron creciendo y entonces surgió una corriente de *integración* social y cultural en pos de una evangelización eficaz. El creciente protagonismo de la clase obrera y de sus expresiones culturales en la sociedad chilena no pasó inadvertido para los líderes pentecostales, y así se entiende que con los años hayan surgido nuevos ideales de administración eclesiástica, de estrategias evangelísticas y de práctica musical con líderes como Manuel Umaña o Genaro Ríos.

El propio Hoover debió enfrentar un replanteamiento de sus propias convicciones debido a importantes cambios en su vida a comienzos de la década de 1920. Su esposa Mary Louise Hilton falleció en 1921, sus tres hijos menores ya adultos regresaron a Estados Unidos a lo largo de esos años y en 1923 adoptó una nueva familia cuando su hija mayor Helen quedó viuda con cinco hijos pequeños (Gómez Hoover, 2002: 183-184). Además, en esta misma década el movimiento pentecostal entró en una fase de institucionalización, un proceso vinculado con distintas causas pero que entre otros factores es un claro indicador del declive de la convicción en un fin inminente del mundo. A esto se debe agregar además una primera división en el movimiento con el surgimiento de la Iglesia Evangélica de los Hermanos a partir de dos grupos disidentes de las iglesias de Valparaíso y de la primera iglesia de Santiago (Orellana, 2006: 94-96).

Frank Kermode (2000: 15-40), crítico y profesor de literatura, al considerar la convicción que en distintas épocas han tenido diferentes grupos acerca del inminente cumplimiento del Apocalipsis –a partir de lo que Kermode y otros denominan una concepción “ingenua” de éste-, sostiene que, para explicar el incumplimiento de sus expectativas, varios de estos grupos han pasado de la convicción en un fin *inminente* a la de un fin *inmanente*. Como dice Kermode (2000: 33)¹⁸ citando a otros autores:

“Así, no es solamente el tiempo restante [entre el presente y el fin del tiempo] lo que tiene importancia escatológica; la totalidad de la historia y el curso de la vida individual también la tienen, como beneficio proveniente del Final, ahora inmanente. La historia y la escatología, como observó Collingwood, son entonces una misma cosa. Butterfield llama ‘cada instante... escatológico’. Bultmann afirma que ‘en cada momento hay la posibilidad de ser el momento escatológico. Hay que despertarlo’”.

Creo que, si no en forma completa, al menos *parcialmente* en Hoover y otros líderes del movimiento pentecostal se produjo también un cambio –aunque nunca lo hayan declarado explícitamente en estos términos- en su convicción originaria de un fin *inminente* a la de un fin *inmanente*. Esto permite explicar además, nuevamente *en parte*, el interés de Hoover en escribir la historia del movimiento pentecostal chileno. Tanto las circunstancias ya mencionadas de su historia personal, de lo que acontecía en las iglesias que supervisaba, así como en el país y en el mundo, lo condujeron a reconsiderar “la historia y la escatología como una misma cosa”. De este modo, Hoover escribió la *Historia del avivamiento pentecostal en Chile* entre 1926 y 1930 en entregas publicadas en *Chile Pentecostal* y después en *Fuego de Pentecostés*, antes de su primera edición como libro en 1931. Significativamente, en este *relato* de Hoover, a diferencia de las referencias que aparecen en *Chile Evangélico* y en *Chile Pentecostal* en los primeros años del movimiento pentecostal, hay escasas menciones explícitas a la convicción en la segunda venida de Cristo como factor gravitante en el avivamiento de 1909¹⁹, pero en cambio hay un claro

énfasis en la búsqueda de santificación en la vida cotidiana, donde “cada momento deviene momento escatológico”.

Recordemos aquí la siguiente afirmación de Canales (1991: 89) sobre el pentecostalismo:

“El pentecostalismo es un modo específico de reorganización de las biografías y de elaboración imaginaria de la realidad social que provee —a los sujetos que se hacen pentecostales— de los medios para hacer sentido de la vida y para elaborar los costos psíquicos, físicos y emocionales que la ‘lucha por la vida’ va dejando inevitablemente en las mentes y en los cuerpos de los pobres, los débiles y los excluidos de la sociedad”.

Desde esta perspectiva, el movimiento pentecostal aportó un marco ideacional para que sus protagonistas, especialmente aquellos “que no tienen lenguaje”, “los pobres, los débiles y los excluidos de la sociedad²⁰”, construyeran sus propios *relatos* como individuos y como comunidad, en tanto *escenificación colectiva del tiempo*. En este tenor, la historia que escribió Hoover es un verdadero relato-marco en el que pueden inscribirse los relatos individuales de los miembros y miembros de las iglesias pentecostales. Relatos expresados, como ya se ha dicho, en testimonios o en cantos.

Aquí cabe recordar las citadas observaciones de Bartleman acerca de la sustitución del don del canto glosolálico —especialmente el “coro celestial”— por los “himenarios y canciones escogidas por los líderes”. Bartleman atribuye este hecho a la infiltración del “espíritu humano”, pero ¿no habrá más bien una relación de esto con el cambio de la creencia en un fin inminente a la de un fin inmanente en el pentecostalismo norteamericano, análogo al ocurrido en el pentecostalismo chileno? Ciertamente en ambos casos nunca desapareció completamente el canto de himnos²¹, de hecho lo más probable es que los cultos pentecostales en los primeros años consistieran en un libre tránsito entre el canto de himnos, el canto glosolálico y la generación espontánea de cánticos nuevos, de los cuales unos pocos pasaron al repertorio de todo el movimiento. Lo que sí se puede postular es un mayor énfasis en los himenarios a medida que transcurrieron los años desde los avivamientos de Azusa en 1906 y de Chile²² en 1909. Al respecto, es interesante notar que a mediados de la década de 1910 el himnario pentecostal —compilado por Hoover— se cerraba con los mencionados cánticos nuevos bajo el número 256 y eran precedidos por el himno 255 —de autor desconocido—, *A prepararnos moradas*²³:

A prepararnos moradas
Fuiste a la patria querida,
A gozar de tu hermosura,
En tu segunda venida.

CORO

Heme aquí, Señor, te espero,
Mi alma de anhelo henchida,
A gozar de tu hermosura
En tu segunda venida.

De peligros y temores
Está mi alma combatida,
Porque el tiempo cerca espera,
De tu segunda venida.

Mientras lejos permaneces,
Mi alma de anhelo henchida,
Acerca, Señor, el día

De tu segunda venida.

Allá en las nubes, viene
El Autor de nuestras vidas,
Con sus santos y sus ángeles
En tu segunda venida.

El texto de este himno obviamente implica una clara expectativa de inminente retorno de Jesucristo y no creo que sea casualidad que fuese el último himno del himnario pentecostal durante la primera década del movimiento. Sin embargo, en la década de 1920 se agregaron cerca de veinte himnos más antes de la gran división del movimiento pentecostal en 1932-33, y el N° 257, *En Jesucristo mártir de paz*²⁴, contiene esta última estrofa:

Cuando en la lucha falta la fe,
Y el alma siente desfallecer;
Jesús nos dice: “Yo os colmaré,
De rica gracia, santo poder”.

No puedo dejar de recordar al leer estos versos las palabras que Jesucristo dice a sus discípulos en Hechos 1: 7-8 respecto a la pregunta por “el tiempo de la restauración de Israel”:

“No les toca a ustedes conocer la hora ni el momento determinados por la autoridad misma del Padre —les contestó Jesús—. Pero cuando venga el Espíritu Santo sobre ustedes, recibirán poder y serán mis testigos tanto en Jerusalén como en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra²⁵”.

Pienso que este himno y en particular esta estrofa pudo constituir un vehículo de expresión del sentir de Hoover, líderes y miembros del movimiento pentecostal ante el desvanecimiento de sus expectativas de un inminente retorno de Jesucristo, pero al mismo tiempo de la renovación de su fe y esperanza. El fin pasaba a ser inmanente, cualquier momento podía ser el momento final de la vida de cada persona, lo que implicaba un nuevo enfoque en la enseñanza y en las estrategias de evangelización.

Pero además, la transformación de la historia en escatología (o viceversa) favoreció una tendencia hacia la integración con la sociedad chilena que se reflejó en el nivel de las prácticas musicales con las innovaciones que Genaro Ríos realizó en la primera iglesia metodista pentecostal de Santiago a comienzos de la década de 1930, bajo la supervisión y aprobación del Pr. Manuel Umaña. Innovaciones que se tradujeron en el surgimiento de los conjuntos instrumentales que caracterizan hasta hoy a la Iglesia Metodista Pentecostal, pero que también hasta hoy son rechazados en la Iglesia Evangélica Pentecostal. Esta última ha permanecido fiel a las enseñanzas de Hoover sobre el tema y, como ya he mencionado, no creo que el rechazo del antiguo misionero hacia el uso de instrumentos musicales se deba solamente a la pervivencia de un resabio cultural anglosajón, sino más bien a una íntima esperanza de Hoover de ver restablecido el canto glosolálico y quizás la “antífona celestial” que, creo, constituía su ideal musical tanto por sus rasgos estéticos como por sus implicaciones escatológicas.

Conclusiones.

En el marco del tiempo de integración que administraron las élites en Chile entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, el movimiento pentecostal aparece en tensión con dicha escenificación colectiva del tiempo, en una dialéctica de aceptación y rechazo. Por un lado, el movimiento pentecostal presenta una élite propia aceptablemente instruida (Hoover, Koppmann, etc.) que tomó a su cargo la dirección, gestión y medios de comunicación del movimiento, administró y dio enseñanza en sus rituales, difundió himnarios y cánticos. Por otro lado, la creencia en el retorno inminente de Jesucristo, cuya señal eran las manifestaciones carismáticas como el canto glosolálico, implica un rechazo a las ideas de progreso, a eventos como la celebración del Centenario de la República y a acoger instrumentos musicales diferentes al armonio.

Esta situación cambió a medida que avanzaron los años, de tal modo que la creencia en un inminente fin del mundo, del tiempo y de la historia se transformó parcial y sutilmente en la creencia en un fin inmanente. En este marco se produjo el avance de la institucionalización del movimiento pentecostal, la escritura de su historia —llevada a cabo por Hoover— y la imposición del canto de himnos como principal modalidad de práctica musical en los cultos pentecostales, en detrimento del canto glosolálico. Pero además surgieron distintos enfoques respecto al tema de la integración con la sociedad chilena, relacionados además con diferentes posturas respecto a las prácticas musicales, elementos vinculados con la gran división del movimiento pentecostal en 1932-33.

Sin embargo, el canto pentecostal, sea glosolálico o de himnos en castellano, sea acompañado de instrumentos o sin ellos, permanece como una instancia de articulación de la temporalidad pentecostal, donde tanto el individuo como la comunidad creyente vivencia el sentido de su propia existencia y reafirma su identidad al vincularla con un relato superior. La ejecución del canto comprendida como modalidad narrativa en tanto evento temporal global, deviene expresión de la convergencia entre la biografía individual o comunitaria, la historia de la iglesia, de la humanidad y del mundo en su totalidad. El canto comunitario pentecostal es, por lo tanto, una instancia de escenificación colectiva del tiempo como lo comprenden los pentecostales, un tiempo que ha tenido un comienzo y tendrá un final, entendido éste en términos inminentes o inmanentes. De aquí que los pentecostales “al mismo tiempo” proclamen su creencia en el retorno de Jesucristo y hagan énfasis tanto en la consagración personal como en la evangelización, pues “del día y de la hora nadie sabe”, tanto del día y de la hora del regreso de Cristo y el fin de la historia, como del día y de la hora del final de cada persona. Desde esta perspectiva, no es de extrañar que el canto pentecostal sea “a todo pulmón”.

Bibliografía

Bartleman, Frank. 2006 [1925]. *Azusa Street. El avivamiento que cambió el mundo*. Tr. Virginia López Grandjean. Editorial Peniel. Buenos Aires.

Canales, Manuel; Samuel Palma y Hugo Villela. 1991. *En tierra extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante*. Editorial Amerinda. Santiago.

Dayton, Donald. 1991. *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Tr. Elsa R. de Powell. Editorial Nueva Creación. Buenos Aires.

Espinar, Ángel. 2007. “Los discursos de la identidad pentecostal”.
http://www.antropologia.com.ar/congreso2002/ponencias/angel_espinar.htm. Consultado el 31 de julio de 2009.

Hurtado, Josefina. 1991. “Pentecostalismo: Lenguaje de cuerpos y sentimientos”. Entrevista a Walter Hollenweger. En *Evangelio y Sociedad* N° 11, pp. 7-10.

Gómez, Mario. 2002. *El movimiento Pentecostal en Chile del siglo XX*. Editorial Eben-Ezer. Santiago.

Guerra, Cristián. 2008. “La música en el movimiento pentecostal de Chile (1909-1936): el aporte de Willis Collins Hoover y de Genaro Ríos Campos”. www.sendas.cl. Consultado el 31 de julio de 2009.

Helland, Dean y Alice Rasmussen Schick. 1987. *La Iglesia Metodista Pentecostal: Ayer y hoy*. Tomo I. Plan Mundial de Asistencia Misionera en Chile. Santiago.

Hoover, Willis. 2002 [1928]. “Historia del avivamiento pentecostal en Chile”. En *El movimiento Pentecostal en Chile del siglo XX*, pp. 11-138. Editorial Eben-Ezer. Santiago.

Kermode, Frank. 2002 [1966]. *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*. Tr. Lucrecia Moreno de Sáenz. Editorial Gedisa. Barcelona.

Lalive d’Epinay, Christian. 1968. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Editorial Pacífico. Santiago.

López, Rubén. 2002. “Cuando la música cuenta. Narratividad y análisis musical en una canción del siglo XVII”. En *Actas del V y VI Congresos de la Sociedad Ibérica de Etnomusicología*, pp.191-210. Sociedad Ibérica de Etnomusicología. Barcelona. Versión on-line disponible en www.lopezcano.net.

McConnell, Harry. 1985. *Comentario sobre los himnos que cantamos*. Casa Bautista de Publicaciones. El Paso, Texas.

Orellana, Luis. 2006. *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile: 1909-1932*. Tomo I. Ediciones del Centro Evangélico de Estudios Pentecostales. Concepción.

Polkinghorne, Donald. 1988. *Narrative Knowing and the Human Sciences*. State University of New York Press. Albany.

Ricoeur, Paul. 1979. "Introducción". En *El tiempo y las filosofías*, pp. 11-35. Editorial Sígueme/Unesco. Salamanca.

Sepúlveda, Juan. 1991. "Reflexiones sobre el aporte pentecostal a la misión de la iglesia en América Latina". Separata publicada en *Evangelio y Sociedad* N° 11, 8 pp.

Subercaseaux, Bernardo. 2007. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile*. Tomo IV: *Nacionalismo y cultura*. Editorial Universitaria. Santiago.

Tennekes, Hans. 1985. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Subfacultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Ámsterdam y Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Iquique.

Vila, Pablo. 1996. "Identidades narrativas y música. Una primera propuesta para entender sus relaciones". <http://www.sibetrans.com/trans/trans2/vila.htm>. Consultado el 31 de julio de 2009.

Wolterstorff, Nicholas. 1987. "The Work of Making a Work of Music". En Philip A. Alperson (ed.), *What is Music? An Introduction to the Philosophy of Music*, pp. 101-129. Pennsylvania University Press. Pennsylvania.

II. Periódicos.

- *Chile Evangélico* (Concepción, 1909-1910).
- *Chile Pentecostal* (Concepción, 1910-1915).
- *Fuego de Pentecostés* (1928-1936).

III. Himnarios.

- *Himnario de la Iglesia Evangélica Pentecostal*. Letra y música. Santiago: Imprenta Eben-Ezer. Edición de 2004.
- *Himnario de la Iglesia Metodista Pentecostal*. Letra. Santiago. Ediciones de 1934, 1956 y [2005].

¹ Musicólogo y académico. Licenciado en música (1992), Magíster en artes mención musicología (2002) y Doctor en filosofía mención estética y teoría del arte (2008), Universidad de Chile. Actualmente desempeña labores académicas en la Universidad de Chile, la Universidad Católica y la Universidad Tecnológica de Chile INACAP. Email: cristianguearra@gmail.com.

² Este punto es crucial para tener en consideración no solamente la tradición musical vinculada con las congregaciones derivadas o afines a la Iglesia Metodista Pentecostal, caracterizada por el uso de instrumentos como guitarras, mandolinas y otros, sino aquella tradición musical propia de la Iglesia Evangélica Pentecostal, donde el acompañamiento del canto, si lo hay, se limita a un armonio, un órgano o un teclado electrónico.

³ Recordemos que Hollenweger enuncia estas ideas en el contexto de una entrevista concedida a Josefina Hurtado.

⁴ Paul Ricoeur (1913-2005), uno de los filósofos más destacados del siglo XX, tenía trasfondo protestante que él reconocía, aunque jamás aceptó que se lo calificara como “filósofo cristiano”.

⁵ En esta sección recojo, con algunas modificaciones y tanto observaciones como datos adicionales, lo que expongo con mayor detalle en el artículo “La música en el movimiento pentecostal de Chile (1909-1936): el aporte de Willis Collins Hoover y de Genaro Ríos Campos” (2008: 17-22, 40-41, 46-49).

⁶ Es el caso, por ejemplo, de Laura Ester Contreras, miembro de la Primera Iglesia Metodista de Santiago y posteriormente esposa del Pr. Manuel García Cavieres, quien en 1910 afirmaba que “muchos entre nosotros cantan y oran en lengua desconocida (*Chile Evangélico* N° 24, 3 de marzo de 1910, pp. 1-2)”. Es el caso también de Enrique Koppmann, director de *Chile Evangélico* y posteriormente de *Chile Pentecostal*, quien al detallar su visita a una capilla de la Alianza Cristiana y Misionera donde también había manifestaciones carismáticas, menciona que “se oyeron algunos mensajes de Dios e himnos cantando en el Espíritu en lenguas desconocidas (*Chile Pentecostal* N° 9, 1 de mayo de 1911, p. 12)”. Y en 1912 el propio Hoover, al dar cuenta de un viaje realizado recientemente a Estados Unidos, declaró acerca de una convención en Rochester: “[Hubo] lenguas en el canto y en hablar, aunque no muchas. Interpretación por el espíritu no hubo pero una persona que cantaba fue interpretada en algo por una señorita misionera, que dijo que la lengua en que se cantaba le era conocida en el campo donde trabajaba, que es la India y nos dijo algunas frases que se cantaba (*Chile Pentecostal* N° 20, 1 de mayo de 1912, pp. 4-5)”.

⁷ William H. Durham (1873-1912) fue uno de los fundadores de las Asambleas de Dios.

⁸ Este artículo fue publicado en tres partes en los N°s 38 (16 de junio de 1910), 39 (30 de junio de 1910) y 40 (7 de julio de 1910) de *Chile Evangélico*, indicando al final el nombre de su autor. Posteriormente, Hoover lo añadió como apéndice de su *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*, pero en ninguna de las ediciones de esta obra se ha mencionado el nombre de Durham. Incluso Mario Gómez Hoover (2002: 114), nieto del líder del movimiento, llega a atribuirlo en su integridad a su abuelo.

⁹ N° 53, 1 de agosto de 1914, p. 7; N° 54, 1 de septiembre de 1914, p. 4.

¹⁰ *Fuego de Pentecostés* N° 28, abril de 1930, pp. 2-3.

¹¹ *Chile Evangélico* N° 45, 11 de septiembre de 1910, pp. 4-6. Un extracto de este escrito aparece en Guerra 2008: 46-47.

¹² Una de las acusaciones contra Hoover en la Conferencia de la Iglesia Metodista de Chile en 1910 fue diseminar literatura como el periódico *The Latter Rain*, que Hoover no desmintió (Hoover 2002: 68-70).

¹³ Por ejemplo, a partir del N°8 de *Chile Evangélico* (29 de octubre de 1909) comienza la publicación del folletín *El Bautismo del Espíritu Santo y Fuego de Minnie Abrams* —el mismo que recibieron los Hoover en los albores del avivamiento—, con un prefacio que dice: “Hay muchas señales de que la venida del Señor se acerca y de que el tiempo del derramamiento del Espíritu Santo de que se habla en Hechos 2:17 se ha cumplido”. En la siguiente entrega (*Chile Evangélico* N°9, 5 de noviembre de 1909) dice: “Es también nuestra esperanza que estas páginas puedan comunicar un mejor entendimiento de lo que Dios está haciendo en estos días maravillosos de cosecha de almas y del derramamiento del Espíritu Santo en poder pentecostal, dando estas manifestaciones de fuego para preparar a su pueblo para su venida; pues algunos, por ignorancia o temor, han sido un estorbo, hablando u obrando contra las operaciones de su poder”. En el N°15 (17 de diciembre de 1909, p.1), en “Velad y orad”, una exhortación de Enrique Koppmann, aparece un párrafo que dice: “Nuestra iglesia y cada uno de nosotros ha comprendido el peligro del sueño, porque El ‘llegará como ladrón de noche’, sin aviso, y es necesario que la Esposa del Cordero esté pronta para salir al encuentro del Esposo a quien irá a encontrar en los aires cuando El venga. ‘Velad’ hermanos, ‘velad’, y no os hagáis ciegos a las señales de los tiempos. ‘Y será que en los postreros días derramaré de mi Espíritu sobre toda carne’, dice el Señor [...] ‘Velad’, para que Satanás no enturbie vuestra mente con el sueño, a fin de que podáis contaros entre el número de las ‘vírgenes prudentes’ y entréis al banquete de las bodas”. En el N° 46 (29 de septiembre de 1910, p.6), la exhortación “Buscando la verdad” termina con las frases: “La más grande necesidad es estar aparejados para la venida del Señor que creemos no se tardará. La venida del Señor se acerca”. Y en una carta de Mrs. Hoover publicada en *Chile Pentecostal* N° 53 (1 de agosto de 1914, p.7), afirma su convicción de la pronta venida de Cristo ante la aparición de un “anticristo” de origen persa en Estados Unidos que promete paz en la tierra para 1917 y que los judíos en Palestina ya tendrían el permiso para edificar el tercer templo.

¹⁴ Helland & Rasmussen 1987: 58.

¹⁵ Ambos cánticos figuran en la actual edición del Himnario de la Iglesia Evangélica Pentecostal bajo el número 256, con los números 6 y 3, respectivamente. No aparecen en la edición actual del Himnario de la Iglesia Metodista Pentecostal, pero

sí en ediciones anteriores.

¹⁶ Este joven era Daniel Antonio Venegas Pérez (1882-1964), miembro de la Iglesia Metodista de Valparaíso en 1909, año en que cumplió los 27 años, posteriormente pastor en Concepción y uno de los líderes que al parecer gravitó en los cambios que se dieron en la práctica musical pentecostal años después (Guerra 2008: 22-23).

¹⁷ En el Evangelio de San Juan, Juan el Bautista habla de Jesucristo como “el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (el *Agnus Dei*) y en el Apocalipsis se aprecia la glorificación del Cordero junto al trono de Dios. Esto independientemente de si el autor del Evangelio y del Apocalipsis sean el mismo (o que de acuerdo al arameo, Juan el Bautista haya pensado más bien en el *Siervo de Dios* de Isaías y no exactamente en el Cordero).

¹⁸ De hecho, una tesis central de Kermode en este libro es que el Apocalipsis ha tenido tal influencia en el desarrollo de la literatura occidental que es virtualmente imposible hoy leer cualquier obra literaria sin tener en cuenta, conscientemente o no, los paradigmas del Apocalipsis y sobre todo el “sentido de un final”.

¹⁹ Hoover (2002: 20, 25) se limita a recordar la visita del misionero F. Fransen a comienzos de 1908, cuyo “tema predilecto era la próxima venida del Señor”, y el uso del capítulo 2 de Joel —pasaje clave para la doctrina de la Lluvia Tardía— en un sermón en los inicios de 1909.

²⁰ Aunque esta caracterización debiera matizarse, especialmente en lo referente a la composición social de la primera generación de pentecostales (Canales 1991: 24; Guerra 2008: 43-44).

²¹ En los albores del movimiento pentecostal destacan himnos emblemáticos como *El fuego y la nube (Cuando Dios a las huestes de Israel)*, entonado por los hermanos y hermanas de la primera iglesia metodista de Santiago que acompañaron en procesión a la hermana Elena Laidlaw, detenida por la policía en la culminación de los sucesos del 11 y 12 de septiembre de 1909 (Guerra 2008: 24-30).

²² El avivamiento pentecostal en la iglesia metodista de Valparaíso en 1909 —precedido por otro en 1902, según recuerda Hoover— fue simultáneo al de las iglesias metodistas de Santiago, de la iglesia presbiteriana en Concepción y de congregaciones vinculadas con la Alianza Cristiana y Misionera en el sur de Chile —precedidos igualmente por eventos anteriores similares—. Pienso por esto si no sería más justo, en vez del “avivamiento pentecostal (de Valparaíso)”, hablar de algo así como un *avivamiento evangélico en las principales ciudades de Chile que dio origen al movimiento pentecostal*.

²³ Mayores detalles sobre la formación del primer himnario pentecostal chileno en Guerra 2008: 7-17.

²⁴ El texto fue escrito por “E. A. Monfort Díaz” a partir de una melodía de Phoebe Palmer de Knapp (1839-1908) a la que originalmente había puesto letra (*Blessed Assurance*) la renombrada escritora invidente Frances (Fanny) J. Crosby de Van Alstyne (1820-1915). El texto apareció publicado en 1914 en la primera edición de *El Nuevo Himnario Evangélico*, uno de los himnarios más importantes en la historia de la música evangélica latinoamericana. Hasta donde sabemos, no existen antecedentes sobre quién fue “E. A. Monfort Díaz” (McConnell, 1985: 206), pero quizás se tratara del mexicano Enrique Montfort Díaz (Apodaca, 1878 – Monterrey, 1944), pionero de la medicina homeopática en México (la misma que ejerció Juan Bautista Canut de Bon en Chile). Referencia en <http://misrespuestascom.blogspot.com/2009/02/apodaca-semblanza-de-una-ciudad.html> (Consultado el 31 de julio de 2009).

²⁵ Nuevo Testamento de la Nueva Versión Internacional (Sociedad Bíblica Internacional, 1984).