
*Geografía del Cielo: Hacia una espacialidad de los mundos
contenidos en nuestros mundos.
Conductas territoriales asociadas al desarrollo de un tipo de
religiosidad mística en Valparaíso, Chile (1902 – 1909).*

Abraham Gonzalo Paulsen Bilbao.
Profesor de Historia, Geografía, Educación Cívica.
Geógrafo Profesional.
Licenciado en Geografía.
Suficiencia Investigativa en Psicología Educacional.
Doctor © en Territorio, Sociedad y Medioambiente.
Profesor Instituto de Geografía de la Pontificia Universidad Católica de Chile,
Universidad Católica Silva Henríquez.

Resumen.

La geografía, en tanto ciencia espacial, puede estudiar el modo como las concepciones que los individuos tengan acerca de la religión y de la religiosidad influyen en la conducta territorial. A partir del estudio del pensamiento místico y del movimiento místico carismático pentecostal originado en Valparaíso, Chile a partir de 1909 intentaremos explicar el origen de las formas como los pentecostales hasta nuestros días practican el mandato doctrinal de salir a predicar a las calles. De paso, aplicaremos a la geografía al estudio de las conductas territoriales de los individuos.

Palabras Claves: Religión – Religiosidad – Mística – Pentecostales – Cielo - Lenguaje místico -Geografía Cultural – Geografía de la Percepción.

Resumo.

A geografia, quanto ciência espacial, pode estudar o modo, mesmo as concepções que os indivíduos tenham sobre a religião e como a religiosidade influi na conduta territorial das pessoas. Partindo do estudo do pensamento místico e do movimento místico carismático pentecostal originado em Valparaíso, Chile, no início do ano 1909. Tentaremos explicar a origem das formas, como os pentecostais, até nossos dias, praticam o mandato doutrinal de predicar nas ruas. De passo, aplicaremos à geografia ao estudo das condutas territoriais dos indivíduos.

Palavras claves: Religião – Religiosidade – Mística – Pentecostais - Linguagem mística – Geografia Cultural – Geografia da Percepção.

Abstract.

Geography, as space science, can study how the ideas that individuals have about religion and religiosity influence the territorial behavior of individuals. From the study of mystical thought and mystical charismatic Pentecostal movement originated in Valparaiso, Chile from 1909. To try to explain the origin of the forms as the Pentecostals to the present day practice of doctrinal mandate, preach (outside) in the streets. Moreover, it will apply geography to the study of territorial behavior of individuals.

Key words: Religions – Religiosity – Mysticism – Mystical Language – Cultural Geography – Perception Geography.

Introducción.

La religión, la mística y el pensamiento religioso son fenómenos de gran complejidad y para comprenderlo se requiere considerar todos los elementos que intervienen en cualquiera de sus actos y/o manifestaciones. Analizaremos primeramente algunos de los rasgos significativos del hecho místico, para posteriormente analizar las variables geográficas que están comprometidas en su carácter y dinámica.

El hecho religioso.

Aún cuando son muchos los elementos que influyen en el hecho religioso, la experiencia del sujeto ocupa un lugar privilegiado (VELASCO 2003). Coinciden en dicho ámbito los aspectos externos, institucionales, vivenciales, prácticos y racionales que caracterizan al pensamiento religioso. En función de la postura aquí descrita, optaremos por centrar nuestro análisis (que pretende a su vez ser un comentario desde la geografía acerca del fenómeno religioso) en el sujeto y no en las instituciones ni en las prácticas asociadas a su desarrollo. Tal opción nos acerca a quienes parecen mover, renovar y remecer a las religiones, los místicos; estos se destacan por haber conseguido experimentar todo aquello que supone el desarrollo de un credo específico, son quienes detentan el “conocimiento experimental de lo sagrado” y de toda experiencia que subyace a todos los elementos que componen una religión (MASSIGNON 1999; 2000; 2005). Al respecto Henri Bergson define a la religión como la cristalización, operada por un enfriamiento intelectual, de lo que la mística vino a depositar, incandescente, en el alma de la humanidad (BERGSON 1996).

Procederemos a continuación a analizar sumariamente el fenómeno místico, a lo cual hemos agregado una serie de consideraciones de carácter geográfico con el fin de culminar esta parte con la descripción y análisis del pensamiento del pastor metodista Willis C. Hoover reflejado en su diario personal escrito entre los años 1902 y 1930 y publicado el

año 2002 bajo el título “El Movimiento pentecostal en Chile del Siglo XX” (HOOVER 2002).

Un análisis del concepto y del desarrollo de la mística.

Místico, del griego *mystikos*, alude a los misterios (ta *mystika*) presentes en las ceremonias de las religiones históricas en las que el iniciado (*mystes*) se incorporaba al proceso de muerte -resurrección del dios propio de cada uno de esos cultos. Todas estas palabras, más el adverbio *mystikos*, componen una familia de términos derivados del verbo *myo*, que define la acción de cerrar la boca y los ojos (VELASCO 2003:19-20).

El desarrollo de la mística se asocia a procesos tales como el retorno de lo sagrado, la vuelta de lo mágico, la aparición de nuevas formas de religiosidad o movimientos religiosos. Su significado presenta una serie de interpretaciones que coinciden en que cuando emerge la mística estamos ante una especie de mutación o ante una metamorfosis de lo sagrado (VELASCO 2003). Los usos y abusos del concepto lo han transformado en un término polisémico (incluso dentro de la filosofía, psicología, teología y en otros estudios de las religiones), que en la generalidad de los casos, se aplica a personas que adoptan en la vida corriente actitudes, maneras de hablar, etc., afectada y exageradamente religiosas (MOLINER 1992). En la actualidad este término se aplica a aquello oculto, nebuloso, esotérico, paranormal o para - psíquico que identifica a una familia de nuevos movimientos decepcionados de la incapacidad de la civilización científico-técnica para responder a necesidades y aspiraciones hondamente enraizadas en la conciencia humana (VELASCO 2003).

Desde el siglo III d.C en adelante aparecen en Occidente tres grandes líneas de interpretación del fenómeno, algunas perduran hasta nuestros días. (1) Orígenes y Clemente, entre otros, refieren con el concepto al simbolismo religioso en general y al conjunto de significados alegóricos (espirituales o místicos) de las Sagradas Escrituras que superan su dimensión literal (DE LUBAC 1959 - 1964; 1983). (2) El segundo significado, propio del uso litúrgico, remite al culto cristiano y a sus diferentes elementos. San Atanasio habla de la copa mística a propósito de la celebración de la Eucaristía y del sentido simbólico, oculto, de los ritos cristianos (DE LUBAC 1959 - 1964; 1961; 1965; 1983). (3) Orígenes y Metodio de Olimpia lo aplican a las verdades inefables, ocultas, del cristianismo que requieren de un conocimiento más íntimo. En este sentido, Marcelo de Ancira habla de una teología inefable y mística como un conocimiento inmediato íntimo de la naturaleza divina obtenido a través de la unión con Dios y su operación total en los hombres, diferente de otro deductivo y puramente racional (DE LUBAC 1950; 1965); este planteamiento, sumado a otros contemporáneos y posteriores incidiría en que en el período medieval se reconocía la existencia de una *teología mística*, (por ejemplo en Dionisio el Cartujo), en oposición a otra *simbólica o propia* (DE LUBAC 1959 - 1964). Así, en los escritos de Jean Charlier de Gerson (1363-1429) la expresión *teología mística* alude a una teología mística práctica, o mística propiamente tal (el ejercicio mismo de la mística como conocimiento de Dios mediante la contemplación infusa) y una teología mística especulativa, o metamística (una teología de la mística o reflexión teológica sobre la vida mística, su naturaleza, sus condiciones, sus pasos y etapas, etc.) (VELASCO 2003:21).

El sustantivo mística no aparece hasta la primera mitad del siglo XVII. También se remonta a este siglo la utilización de *místicos* para designar a las personas que viven una experiencia especial o tienen esa forma peculiar de conocimiento de Dios (conocido como conocimiento místico). La utilización del término como sustantivo es la señal del establecimiento de un ámbito específico, un modo de experiencia, un tipo de discurso, una región del conocimiento; orienta hacia la identificación de unos hechos aislables, de unos tipos sociales (los místicos), y de una ciencia que abordará su estudio. Lo novedoso no es la identificación de la vida mística, sino su aislamiento y su objetivación ante la mirada de los que comienzan a estudiarla desde fuera, y el hecho de que la palabra comience a designar un fenómeno, un hecho, en el que intervienen numerosos factores (DE LUBAC 1961) y que mantiene una relación muy estrecha con el resto de los elementos de los sistemas religiosos en los que se inscribe, de tal modo que no se le puede comprender sin considerar el sistema de referencia (religión) al que pertenece y que hace variar sus expresiones y prácticas. (DE CERTEAU 1978; 2004).

Una vez delimitado el significado en términos de que se trataría de un hecho humano sumamente complejo y presente en innumerables formas, surgen una serie de interrogantes: ¿se da en todas las religiones?, ¿qué lugar ocupa en ellas?, ¿se da solo en el interior de las religiones o existen también formas religiosas no místicas? No podemos contestar todas estas preguntas, por cuánto hemos de ajustarnos a un tipo específico de análisis (el geográfico) aplicado al estudio de un caso (Valparaíso, Chile, 1909). Por ende, sólo abordaremos la primera y la segunda pregunta ya que sostenemos que el avivamiento pentecostal de 1909 corresponde a un proceso originado por la acción de diversos actores místicos y seudo – místicos que se sintieron llamados a transformar la ciudad en un espacio de deliberación y conquista religiosa animados con una visión de mundo en claves espirituales o seudo espirituales.

Fenómeno religioso y fenómeno místico.

Parece cierto que la mística y la religión mantienen relaciones muy estrechas. Muestra de ello son la presencia de hechos místicos en numerosas religiones y la agudización de los rasgos propios de la actitud religiosa que comportan la mayor parte de las experiencias caracterizadas como místicas. Pero el hecho de que existan formas no religiosas de misticismo, y que algunos de los rasgos de la experiencia mística parezcan difícilmente compatibles con la forma de entender la relación religiosa de algunas religiones (religiosidad), ha llevado a poner en cuestión la universalidad de esa relación.

Nathan Söderblom, define dos tipos de religión y religiosidad cuyos estilos difieren significativamente; una *vertiente mística* estaría representada por el hinduismo y el budismo y la segunda sería la *religión profética* surgida en Israel y que se prolonga en el cristianismo y en el islamismo. En la religiosidad mística reina un paisaje de ensueño, con el loto como símbolo, la reflexión filosófica como actividad, la ascesis, la regulación de la respiración y la concentración de la mente en una sola idea como ejercicios principales, la unión del interior del alma con el absoluto como fin; en cambio, en la religiosidad profética predomina la acción sobre la reflexión, la atención a la situación concreta, en definitiva, a

la historia. (SÖDERBLOM 1966). Hay también diferencias manifiestas en la religiosidad de estas corrientes, (situación a la cual también pone atención Friedrich Heiler), especialmente en lo referido a la concepción del hombre y de la historia (En ALESSI 2004:305-309).

Por otra parte, en cuanto a la relación de la mística con la religión en general, Heiler observa que si se toma la mística en el sentido de toque inmediato del espíritu finito por el Dios infinito en el fondo del alma, toda religión sería mística. Solo tomada la religiosidad mística en el sentido preciso que se le ha dado constituiría una forma de religiosidad opuesta a la profética. Heiler reconoce en la religiosidad mística el grado más elevado de religión y piensa que, aunque vencidas en el terreno de la lucha externa, las religiones místicas se han infiltrado en las proféticas y las han colonizado espiritualmente, como sería el caso del metodismo de principios de siglo. Pero afirma al mismo tiempo, que el ideal religioso hay que buscarlo en una síntesis creadora entre las dos grandes corrientes de la mística y la revelación, llamadas a corregirse y completarse mutuamente en la religiosidad del futuro (VELASCO 2003:26-28).

Franz Von Hügel estudió el elemento místico en toda su generalidad y en sus relaciones con la religión, el arte, la moral y la filosofía (VON HÜGEL 1908). En la religión se dan, según Von Hügel, tres elementos en tensión constante: (1) la especulación racional o elemento doctrinal, (2) la institución comunitaria y social y (3) el impulso místico; cada uno asentado en una facultad humana. Los tres se dan en todos los tiempos y personas, pero cada uno de ellos puede predominar en las diferentes épocas, grupos y personalidades religiosas; el elemento místico se basaría en la presencia ontológica y la penetración activa del Espíritu infinito en el espíritu finito y una religión perfecta consistiría en el equilibrio armónico de las tendencias representadas por esos elementos. Generalmente en los movimientos pentecostales el equilibrio no se logra y muy por el contrario se abandona la especulación racional (incluso se le considera perversa, como retrata la declaración de los pentecostales santiaguinos de 1909 (HOOVER 2002:109,110).

Esa presencia ontológica se manifestaría indirectamente en el sentido de la contingencia y la finitud que sobrecoge al hombre cuando considera el alcance de su querer, su inteligencia y sus actos más propiamente humanos. Es un elemento especial, irreducible a cualquier otro elemento, que se cristaliza en una actitud innata de recogimiento, intuición, emoción, originada por esa presencia y activada por su acción. No se trata de una facultad especial del alma, no consiste en una intuición directa del infinito como la afirmada por las doctrinas ontologistas (ALESSI 2004).

“Consiste en un sentido complementario que actúa en grados infinitamente variados en toda alma suficientemente abierta y le hace presentir, desear, echar vagamente de menos, llamar y, en los últimos grados, tocar, por experiencia directa, en los bienes finitos que la rodean, y después en ella misma, el Infinito que sostiene esos bienes por dentro, los penetra y los desborda. En este sentimiento consiste la experiencia mística fundamental”.

(VELASCO 2003:30).

A partir de esta descripción del elemento místico, von Hügel concluye que

“la mística es siempre religiosa y la religión es siempre mística”.

(VON HÜGEL 1908:31).

En lo que concierne a la geografía, la mística propone una concepción de espacio en donde lo que vemos y sentimos contiene (y está contenido) un universo mayor del cual la realidad concreta es sólo una parte; cuando creemos que vemos ¡los sentidos nos engañan!, porque para aprehender la realidad se requiere desarrollar o recibir unos dones o capacidades que superan el puro conocimiento tal como lo entendemos. Por lo tanto, la conducta espacial y lo que los individuos demandan al territorio supone comprender estas claves de razonamiento que siendo actitudes influyen decisivamente en las conductas.

Von Hügel afirma que toda religión contiene un misticismo inicial que puede encontrarse incluso en experiencias previas a la religión y limítrofes con ellas. Pero ¿contiene toda religión la mística en sentido pleno y perfecto? Es indudable que aquí quedan abiertos problemas importantes sobre la ubicación de la mística en el interior de la religión. Pero también es cierto que la obra de Von Hügel ha abierto un camino para resituar la mística en el conjunto del fenómeno religioso.

Así, mientras es frecuente considerar la mística un como el más alto desarrollo de una religión, William James postula que la religión personal tiene la raíz y el centro en los estados de conciencia mística. Esto explicaría la permanente referencia al tema del misticismo a lo largo de toda la obra de Hoover y la preeminencia de ésta en casi todos los temas que trata y los problemas que presenta (JAMES 1986), ya que sería esta forma de conciencia la que regiría sus actos y sus concepciones acerca de los hombres y las cosas. Por ejemplo, la ciudad en 1906 es afectada por un terremoto, Willis C. Hoover se encontraba en Concepción, su esposa, hijos, casa y templo, feligresía fueron severamente afectados por el sismo. Sin embargo, esta catástrofe no merece ninguna alusión en sus escritos ni en su diario personal; sólo menciona lo trabajoso que significará el organizar las actividades de la iglesia en distintos puntos del puerto y la disminución que esto puede ocasionar en el número de feligreses que le siguen. Entretanto otras sensibilidades sociales ven en el sismo una oportunidad para corregir la decadencia económica y social que afectaba a Valparaíso desde fines del siglo XIX, Hoover parece desentenderse completamente del evento y mantiene como eje de su ministerio la búsqueda y realización de los carismas espirituales que se estaban dando en otros lugares del mundo.

Henri Bergson define al misticismo como la forma por excelencia de religión, la religión abierta (BERGSON 1996). Señala a la religión como la cristalización operada por un enfriamiento racional (*savant*) de lo que el misticismo vino a depositar incandescente en el alma de la humanidad. Por ella todos pueden obtener un poco de lo que poseyeron plenamente algunos privilegiados. Y aunque una religión mística como el cristianismo haya podido tomar prestadas no pocas cosas de religiones anteriores, lo esencial de la nueva religión debía ser la difusión del misticismo. La religión es al misticismo lo que la vulgarización es a la ciencia (BERGSON 1996:1158,1177-1178.).

Derivado de lo anterior, el fenómeno místico formaría parte del fenómeno religioso; aunque no aparezca de forma idéntica en todas las religiones, es difícil encontrar una religión en la que no existan experiencias místicas en el sentido más estricto o experiencias asimilables a ellas. Solo concepciones de la mística, fundadas en prejuicios casi siempre teológicos, explican que desde el cristianismo se haya negado la existencia de la mística en religiones no cristianas y que desde determinadas teologías cristianas se haya establecido una ruptura entre mística y cristianismo (DE CERTEAU 1978).

La mística como fenómeno humano.

Si definimos a la mística como una experiencia entre lo más íntimo de la persona con una realidad sobrehumana que permitiría al individuo acceder a un campo superior al que percibe ordinariamente, deberíamos entonces aceptar que tales manifestaciones la convierten en un hecho socio – espacial - histórico en magnitud humana. Como todo hecho, se transforma en objeto y sujeto de lenguaje y, como ya se señaló, desde el siglo XVII el concepto pasa progresivamente a designar un lenguaje (DE LUBAC 1961; DE CERTEAU 1978). El primer rasgo propio del lenguaje místico consiste en su condición de ser el lenguaje de una experiencia. El místico no habla como el teólogo simplemente de Dios; habla del Dios que se le ha dado como presente en una experiencia. De ahí su concreción, frente a la abstracción propia de otros registros del lenguaje religioso como el propio de la teología (VELASCO 2003:51).

El lenguaje místico no tiene por propósito introducir nuevos objetos ni nuevas verdades, sino que relata una experiencia vital donde alguien recibe determinadas verdades a través de un mecanismo de interiorización, tal como lo consigna Jacques Maritain (MARITAIN 1983). Lo que describe el lenguaje místico es la experiencia mística, es decir, la experiencia de la fe vivida de esa forma peculiar que llamamos mística, y que a grandes rasgos podríamos resumir como experiencia intensa de unión con Dios. Una experiencia que es esencialmente subjetiva e interior y que se refiere, además, a un contenido que no se deja expresar por medio de términos cuyo sentido sería fijado por referencia a la percepción externa (DE CERTEAU 1978; VELASCO 2003).

La subjetividad genera problemáticas al análisis geográfico propiamente tal, pero la ciencia ha encontrado en el paradigma humanista y en la geografía de la percepción instrumentos que permiten el abordaje de problemáticas asociadas a la comprensión que los individuos manifiestan de la realidad. Por otra parte, el giro cultural de los ochenta posibilita el estudio del modo como las actitudes (por ejemplo, la religiosidad) influyen en la conducta espacial (en las preferencias u opciones que los individuos declaran acerca del tipo de ciudad y de vecindario que precisan). Para el caso de estudio, pese a que la epidemia de cólera de 1905 y el terremoto de 1906 significaron un revés importante en la vida urbana, los pentecostales se preocuparon de fundar una religión que conquistara a los habitantes de la ciudad y que convirtiera su hábitat en una especie de paraíso en la tierra. Había que salir a las calles a declarar la necesidad de transformar las conductas, reconstruir el templo y atacar a todos aquellos que se opusieran a los planes divinos.

En un primer momento, hasta la época moderna, este tipo de lenguaje tenía que ver con escritos en que los místicos relataban de un modo peculiar sus experiencias en un contexto netamente religioso en una gran variedad de modos y géneros; posteriormente este tipo específico de experiencia y de lenguaje abarca otras esferas. Volviendo a la dimensión pre moderna, en cada relato será posible distinguir niveles de profundidad en las experiencias que dan lugar al género (relatos autobiográficos, expresiones poéticas, comentarios, sermones, apologías, exhortaciones, cátedras, descripciones psicológicas, etc.), donde el lenguaje ordinario se emplea para crear vocablos nuevos (o con sentidos diametralmente diferentes); “*a esto puede referirse Santa Teresa cuando habla de la necesidad de nuevas palabras para expresar algunas de sus experiencias*” (VELASCO 2003:51) o Hoover cuando se manifiesta continuador de Lutero y de Wesley.

El lenguaje místico destaca por su transgresividad, entendida como la intención de llevar el sentido primero de los vocablos hasta el límite de su capacidad significativa y en la utilización simbólica de todos ellos. Las expresiones de esa transgresividad son tan variadas como numerosas. Aparece sobre todo en el recurso permanente a las más atrevidas y más vivas metáforas, en las que se realiza de la manera más perfecta lo que Paul Ricoeur definió como *la metáfora viva*.

La génesis del lenguaje místico.

“No existe una experiencia pura anterior a todo lenguaje; sin la presencia de algún tipo de lenguaje la experiencia no sería experiencia humana, se perdería en el reino prehumano de lo no consciente”.

(VELASCO 2003:59)

La experiencia mística, como toda experiencia humana, exige para existir como tal, aflorar a la conciencia, lo cual acontece justamente en el lenguaje. Por eso el lenguaje es una especie de traducción en sonidos o en signos gráficos de algo previamente vivido; es parte del momento originario de la experiencia. De ahí que su función no se reduzca a describir, por medio de algunos símbolos que la representen, la experiencia que lo provoca. En el lenguaje en sus niveles más originarios se produce ese desvelamiento de la realidad en el que consiste la verdad y su conocimiento y que construye el umbral de lo humano. Tal desvelamiento origina el fenómeno de simbolización, transparencia de un sentido universal en la materialidad de un signo, constitutivo del lenguaje humano. Este fondo común a todas las formas de lenguaje humano se comprende el surgimiento del lenguaje de los místicos. En el místico se ha producido una *vivencia anagógica*, es decir,

“la toma de conciencia de la ruptura, de la desproporción o de la verticalidad constitutiva de la condición humana, perceptible en la analogía de unas palabras del lenguaje ordinario que se cargan de un significado nuevo”.

(VELASCO 2003:60).

Por eso, aunque todo lenguaje místico sea por su naturaleza *transgresivo* y *simbólico*, sus niveles más originarios son aquellos en los que aparecen los símbolos, con su enorme concreción, inmediatez, viveza, en los que aflora la ruptura anagógica que suscita todo ese lenguaje. Esos símbolos pueden estar tomados, en la materialidad de sus significantes, del cosmos, sus elementos y sus fenómenos naturales más próximos a la experiencia humana (agua, fuego, viento, luz, noche); pueden basarse en experiencias humanas fundamentales (vida, nacimiento), y en los efectos o sentimientos que comportan (amor, muerte, gozo, tristeza). Casi siempre tienen su raíz más profunda en la toma de conciencia de sí mismo a claves de la propia condición corporal como eje que determina el origen de la orientación (alto, bajo, profundo); del movimiento (entrar, salir, subir, bajar); y, la que emerge en la conciencia de ser y ser este, ser axial, es decir, en la conciencia de la infinitud realizada bajo formas incurablemente finitas.

En el origen habría una experiencia vivida bajo la forma del amor, inefable por lo que tiene de amor y sobre todo por lo que tiene de amor inmenso, inconmensurable, por proceder del Dios infinito y misterioso (DE LUBAC 1961). Pero sabemos que no existe experiencia humana, por inefable que sea, si no aflora a la conciencia y que ese aflorar acontece en el lenguaje. El símbolo es el lenguaje radical, originario de esa experiencia fundante-fundada en la que, precisamente gracias al símbolo, el místico toma conciencia de la presencia no objetiva (anterior y raíz de posibilidad del sujeto y de los objetos) no dada, es decir, añadida al hombre (VELASCO 2003:60-64). El símbolo sería, pues, la palabra fundamental de la experiencia mística en la que se revela y realiza la relación con el ser que constituye al ser del hombre y que se expresa, según las tradiciones, como abismo sin nombre, como absoluto, como persona, como amor.

El texto místico, debido a sus muchos componentes y estratos, puede ser comprendido de hecho en muy diferentes niveles de comprensión: el poético, el psicológico, incluso el filosófico. La comprensión adecuada requerirá la intervención de una perspectiva religiosa e incluso, en el caso de un místico cristiano, la de la peculiar perspectiva religiosa que abre la fe cristiana. La interpretación adecuada exigirá, pues, cierta afinidad del intérprete, entendida como cierta capacidad de participación en la experiencia que lo origina. Será en las dimensiones poéticas y psicológicas en donde aparecen categorías espaciales asociadas a imágenes celestiales en claves de criterios diferenciadores.

Percepción Espacial.

La realidad físico social en la cual se despliega la conducta humana es un todo único en donde conducta y medioambiente son elementos inseparables que se influyen mutuamente (TUAN 2007). En este contexto, opera permanentemente la percepción humana; siempre estamos captando y evaluando información de lo que sucede en nuestro entorno en un complejo proceso holístico que definimos como percepción y que comprendemos sumariamente como un recurso adaptativo consistente en la captación y elaboración de información proveniente del medio tanto interno como externo, que influye en la conducta y que es, a su vez, modelada por la experiencia y la memoria (CHIANG 1997:32, 33, 36).

Un factor consustancial al medioambiente es que cambia permanentemente. Tales variaciones pueden ser bruscas o paulatinas y modifican en algún grado nuestras conductas; para el primer caso, hablamos de catástrofes aún cuando pueden ser provocados por nuestras propias acciones. Entre los factores que afectan más notoriamente nuestra conducta se cuentan “*ruido, temperatura, contaminación atmosférica (o de otro tipo) y viento*” (CHIANG 1997:51) y como reacción a éstos desplegamos distintas modalidades de adaptación en los diversos ambientes en los cuales nos movemos cotidianamente (o muy excepcionalmente) (BACHELARD 1975; JACKSON 1989; CLAVAL 1999; COSGROVE 1999; CHARTIER 1999; BERGER 2001; TUAN 2007).

Desde la década de los 60's, los procesos de adaptación han ocupado un lugar en las preocupaciones de los geógrafos, sobre todo para los geógrafos anglosajones y que se pueden constatar en el desarrollo de la geografía de la percepción, humanística y en el giro cultural de la geografía de los 80's (PHILO 1999; ORTEGA 2000; CAPELLÁ H 2002; CLAVAL 2002). De estas tradiciones geográficas, sumadas al desarrollo de la sociología y de la psicología (social y ambiental), concluimos que en la relación hombre medio, el individuo está permanentemente negociando con el fin de mantener el mayor nivel posible de equilibrio (adaptativo), de modo que si percibimos el ambiente como algo familiar, tendemos a mantener la homeostasis y minimizamos el stress, posibles reacciones de alerta, enfrentamiento con lo nuevo y/o rechazo.

Tuan describe la adaptación favorable bajo el concepto de *topofilia* y aquella de rechazo como *topofobia* (TUAN 2007). Sin embargo, más que definir un tipo específico de conductas, *topofilia* y *topofobia* deben ser comprendidos como expresiones de una complejidad de procesos cognitivos y perceptivos de variada índole que resultan en modos como los seres humanos vivencian los distintos tipos de entornos en los cuales desarrollan su vida y que tienen efectos de distinta magnitud sobre su actuar en el medio e interpersonalmente.

Parte de la mecánica adaptativa tiene que ver con dos tipos de control, uno primario o *ajuste* y otro secundario o *adaptación*. El ajuste supone la búsqueda y obtención de recompensas cambiando las realidades para amoldarlas a la conducta. La adaptación consiste en el logro de determinados niveles de satisfacción cuando son los sujetos los que se acomodan a la realidad, lo cual implica el éxito en la operación de determinados reforzadores que consiguen cambiar la conducta en virtud del logro de mayores beneficios (SOMMER 1974; SOJA 1989; TUAN 2007). En las conductas de los pentecostales identificamos principalmente ajustes introduciendo al cielo como realidad ordenadora de la vida y a la mística como opción unificadora con la divinidad.

En lo concerniente a los beneficios, diremos que estos pueden registrarse manipulando o actuando en tres tipos de dominio, microambiente (microespacio), mesoambiente (mesoespacio) y macroambiente (macroespacio) (CHIANG 1997:117,118); este modelo puede ser completado con los alcances de Edward Hall en materia de las distancias interpersonales, zonas de acción y burbujas espaciales (HALL 1978), más lo que plantean Gastón Bachelard (BACHELARD 1975) y David Le Bretón (LE BRETÓN 1990), entre otros. El microespacio o espacio del cuerpo representa el mundo interno, aquello que

biológicamente somos; el mesoespacio es una especie de mundo personal externalizado, un espacio construido. Y el macrosespacio es el entorno que nos rodea influyéndonos y que está inmediatamente fuera de nosotros. La historia de la cultura puede ser entendida como la sumatoria de todos aquellos procesos que buscan modificar el medio ajustándolo en alguno o en todos sus niveles con el fin de satisfacer nuestras necesidades. En la sección siguiente localizaremos la mística en función del modelo descrito.

Geografía y Mística.

No hay nada más difícil y aventurado que localizar esferas de pensamiento, sobre todo si este esfuerzo no se encuentra alimentado por las corrientes clásicas de la geografía. Sin buscarlo, con el fin de dar cuenta de los objetivos que mueven estas líneas, nos vemos en la obligación de desarrollar un planteamiento teórico que nos permita dar cuenta de las variantes geográficas del pensamiento místico. Como todo ejercicio teórico, resulta una propuesta, un abordaje que esperemos nutra a la ciencia de planteamientos que propicien la discusión, cuyos resultados serán sin duda mucho más valiosos que la presentación original.

No son frecuentes los trabajos de geógrafos que abordan el estudio de los espacios utópicos o de las propiedades de dichas estructuras (HARVEY 2001). El cielo es un espacio utópico en cuyo diseño y construcción confluyen una serie de variables histórico- económico – sociales, las que a su vez son competentes como para también afectar las concepciones de mundo, espacio (geográfico), realidad, lugar y acción. Desde el estudio de la situación particular de una ciudad intermedia en decadencia económico – productiva, como es el caso de Valparaíso, pretendemos entregar antecedentes que permitan comprender, desde la geografía, las relaciones existentes entre el mundo de las creencias y el actuar concreto de las personas (TUAN 2003), en escenarios de crisis y de alta demanda de utopías, (entendidas como un mecanismo de protección ante las vicisitudes del mundo de lo concreto y real). En alguna medida, las corrientes relacionadas con la geografía de la percepción se aproximaron al estudio de las subjetividades y a la relación de esperanzas con la fundación y conducción de los individuos en el mundo real (SANTIS 2004); dicho de otro modo, la geografía de la percepción parecía el escenario adecuado para estudiar los efectos del trasvase de aquello trascendente en la movilidad espacial y en la concepción de realidad que manejaban individuos y colectividades. Más que detenernos en un detalle del estado del arte en esta materia, propondremos un modelo teórico desde el cual partir para abordar las manifestaciones espaciales de la religión, abandonando esquemas descriptivos y esencialistas en el estudio geográfico de las religiones.

Propuesta de Insumos para un modelo analítico de las variables espaciales del pensamiento místico.

Si afirmamos que la geografía es la ciencia que describe, analiza, explica las manifestaciones territoriales de determinados fenómenos, diremos que puede abordar el estudio de aquellas variables cognitivas, procedimentales y actitudinales que generan un tipo específico de diseño ambiental, entendido éste como un *“proceso formal de ajustar el ambiente construido para satisfacer las necesidades humanas más efectivamente”* (Bell,

Fischer & Loomis, 1978) (Citado en CHIANG 1997:118). Hemos salvado una primera valla, pero no es la más difícil, por cuanto ahora nos enfrentamos a la necesidad de explicar cómo (el método) del que nos valdremos para estudiar las modalidades de pensamiento místico desde la geografía. Primero, postulamos que la geografía humanística, así como también la geografía cultural post ochentas y la geografía de la percepción, nos entregan el sustento epistemológico y metodológico desde el cual desplegaremos nuestra acción; dicho esto nos centraremos en adelante en el tema del cómo o método.

Constatamos que el pensamiento se expresa a través del lenguaje; para el caso específico del pensamiento místico dijimos anteriormente que le corresponde un tipo de lenguaje específico y peculiar (lenguaje místico), rico en imágenes o representaciones (primarias, secundarias y metarrepresentaciones) y con cierto desapego al concreto mundo de la cotidianidad. El espacio descrito en este lenguaje nos lleva a un mundo situado en el microespacio, con algunas correspondencias con el mesoespacio, pero sin ninguna aproximación al macroespacio. Lo anterior deviene en la principal diferencia entre el lenguaje religioso (rico en recurrencias meso y macroespaciales, dado su carácter divulgatorio y/o evangelístico) y el místico (donde se relatan experiencias, de suyo, incomunicables) (VELASCO 2003:49-64).

El lenguaje espacial situado al interior del lenguaje místico presenta una triple connotación;

1. por una parte manipula y transforma las verdades expresando lo que se quiere y no necesariamente lo que es, pudiéndose apreciar una especie de correspondencia entre reglas lógicas y metodológicas y los intereses que gobiernan el conocimiento. Se describen más bien las propiedades de las cosas definidas como sus características o propiedades funcionales invariables sin que exista un pronunciamiento acerca de la realidad de la cual son parte.
2. En otro sentido, todo conocimiento tiene un lenguaje que lo identifica y el lenguaje místico sería aquel inherente a un tipo específico de conocimiento, el místico. En el primer ámbito, el lenguaje místico tiene que ver con la mística como adjetivo, como una cualidad de un tipo de análisis y en el segundo aspecto sería el nombre de un tipo específico de lenguaje, un sustantivo (VELASCO 2003).
3. Por último, el lenguaje utópico se emplearía en la descripción de lugares y/o realidades utópicas (y distópicas) donde se alojaría la Trascendencia.

Respecto a los modos como la mística, religiosidad y religión influyen en la conducta espacial de las personas, analizaremos atributos asociados a las ideas religiosas. Iniciaremos nuestra reflexión con el concepto de inmensidad, el cual debe ser primero objetivado y explicado. Gastón Bachelard (BACHELARD 1975) recurre a una imagen oceánica, lo que es a su vez, un concepto que rompe con nociones básicas en geografía tales como espacio y/o localización real, espacio y/o localización racional, control espacial, saber espacial. Para el análisis que pretendemos hacer, nos valdremos primero de “La Poética del Espacio”, obra tardía de un filósofo inicialmente fenomenológico. En el primer capítulo desarrolla un análisis espacial (no necesariamente geográfico) de la casa en tanto imagen poética. Se nos presenta a la casa como un elemento de integración psicológica, morada de recuerdos y de olvidos. En materia de relación hombre – medio, esta sería el

primer universo (concebido como un microcosmos) de la cotidianeidad, donde se unifican imágenes y recuerdos. En términos de la aprehensión cognitiva de la realidad aporta al desarrollo de las reminiscencias y por ende, le otorga espacialidad al pasado y sublima las percepciones de la contingencia otorgándole continuidad y sentido a la realidad vivida generando la liberación de la poética pura. Este espacio aviva la relación del hombre con la religiosidad, con aquello vital del pensamiento religioso. Los dioses no residen en la casa, pero sus enseñanzas y preceptos influyen en la percepción de lo inmediato e íntimo; la presencia o ausencia de lo divino en la casa determina el carácter immanente o trascendente del Objeto del culto y Sujeto del rito.

Es el hombre, desde una perspectiva figurativa, el que toma posesión de la inmensidad espacial como resultado del "hacer en sí", o proceso de subjetivación. En el límite máximo de esa inmensidad (que es también espacialidad) se encuentran los mundos de la poética y de la religión. Ambas dimensiones suponen la emergencia de textos, imágenes, discursos, que dan cuenta del mundo interno de las personas y de lo que éstas sienten acerca del entorno que les rodea. Estos temas ya han sido estudiados por la geografía y los métodos fueron provistos por la geografía de la percepción. Emplearemos este bagaje en el estudio del fenómeno religioso en Valparaíso, Chile entre 1902 y 1920; examinaremos a continuación la concepción de espacio y realidad presentes en el testimonio de un pastor pentecostal que desarrolló su ministerio en el Valparaíso chileno de principios del siglo XX, Willis C. Hoover.

Willis C. Hoover y el avivamiento pentecostal de 1909 en Valparaíso, Chile.

Al leer y analizar el diario de Willis C. Hoover (HOOVER 2002), es posible reconocer distintos tipos de adaptación ante un tipo de espacio que comenzaba a emerger en su cosmovisión y que de algún modo transmite a la congregación que presidía, la cual genera una imagen o representación del otro mundo que coincide en algunos puntos con aquella del pastor y que la complementa en otros. Probablemente la epidemia de cólera de 1905 y el terremoto de 1906 ejercieron su influencia en la concepción de realidad de los feligreses de principios de siglo. Willis C. Hoover, era pastor metodista episcopal en Valparaíso, Chile, con una congregación que a mediados de 1908 estaba compuesta por aproximadamente ochocientos miembros, cuando experimentó por primera vez los vientos del llamado Avivamiento Pentecostal. Había llegado a Chile junto a su cónyuge en el año 1889, y era conocido como un hombre devoto, carismático, con un énfasis ministerial más bien alejado de todo esfuerzo teológico y centrado en la sensibilidad a las manifestaciones (carismas) del Espíritu debido a la gran influencia que recibió desde Los Ángeles, Estados Unidos (SEPÚLVEDA 2000).

“En 1908 comenzaron a edificar una iglesia Metodista grande con casa pastoral, y mientras la edificaban comenzaron a orar por el derramamiento del Espíritu Santo. Habían recibido cartas y noticias de Estados Unidos relatando de una gran visitación de Dios en diferentes partes del mundo (evidentemente el avivamiento de “Azusa Street” de 1906 en

Los Ángeles, California, tiene que haber sido una de esas noticias)”

(HOOVER 2002:148)

No sabemos el momento exacto cuando se convirtió, aún cuando presumimos que fue a temprana edad dado que su familia profesaba las enseñanzas de Wesley. Ejerció en un breve tiempo como médico homeópata en Chicago y se casó ya habiendo experimentado la vocación pastoral. Inspirado por los informes de David Livingstone, se ofreció junto a su esposa para ser misioneros en África. Cuando la Junta Misionera respondió asignándolo a Chile, lo aceptó como la voluntad de Dios aunque esto significó que abandonara su práctica como médico; tanto él como su joven esposa aceptaron llevar una vida de servicio de acuerdo con la voluntad del Señor. Llegaron a Chile en 1889 para pastorear la Primera Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso (HOOVER 2002).

Durante su pastorado en Valparaíso, les llegó la noticia del derramamiento pentecostal en 1906 en la misión de la calle Azuza, en Los Ángeles (MARTIN 1990). Tan pronto como se enteró de tales noticias comenzó a estudiar la Biblia con redoblado interés. Providencialmente, ese año, las lecciones de la Escuela Dominical se basaban en el Libro de los Hechos de los Apóstoles. Reunió a su familia para tener momentos especiales de oración rogando por un avivamiento y se les uniría posteriormente la junta de diáconos (SEPÚLVEDA 2000). El siguiente paso consistió en establecer una reunión de oración los domingos por la tarde en el templo, que se denominó "*la clase de las cinco*" (HOOVER 2002). Esta reunión atrajo a cantidades crecientes de personas, quienes oraban en ocasiones en forma continua hasta que llegaba el servicio nocturno. Todo esto cambió la dinámica y las costumbres de oración de la congregación.

“En este contexto, recuerdo que mi abuelo nos relató que una tarde del 12 de septiembre 1909, año en el cual durante todo el primer semestre, algunos de los miembros la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso, comentaban experiencias espirituales fuera de lo común, al arrodillarse en la plataforma, se percató de que comenzaron a orar simultáneamente, en lugar de la oración individual como lo dictaba la tradición metodista. Lleno de curiosidad, abrió los ojos para observar su congregación que oraba espontáneamente así y le pareció "como el sonido de muchas aguas", expresión que evoca descripciones de la Glosolalia o don de lenguas descrito en la Biblia. De hecho, en relatos posteriores, a ninguno de los miembros de esta iglesia le cabe la menor duda que experimentaron en distintas situaciones lo que ellos definen como “el derramamiento del Espíritu Santo” y que este hecho derivaba en un conjunto de manifestaciones incluyendo el hablar en lenguas, la risa santa y la danza en el Espíritu”.

(HOOVER 2002:91)

Mística y concepciones espaciales.

Willis C Hoover fue un místico; quiso fundar una iglesia sustentada en el desarrollo de este tipo de experiencias como elemento fundamental de sus ritos y prácticas. Leyendo su diario extraeremos algunas conclusiones acerca de las concepciones de espacio geográfico y de cómo entiende el entorno. Lo primero que salta a la vista es la concepción de que este proceso tenía un alcance mundial, donde su congregación, más que liderar un proceso, debía hacerse parte de acontecimientos que llegaban a sus oídos y que estaban aconteciendo en distintas latitudes del globo. Al inicio del relato de los eventos que pretende explicar, se pregunta acerca de los inicios del movimiento. En la búsqueda de un año cero encontramos la siguiente reflexión:

“¿O en 1907 cuando llegó a las manos del pastor la noticia del bautismo de fuego en los asilos para las niñas – viudas de la Pandita Ramabai en la India? (...) ¿O en 1895, cuando el pastor fue conmovido por el espectáculo de una iglesia en Chicago que vivía en constante avivamiento?

(HOOVER 2002:13)

En lo que respecta a los nexos internacionales del fenómeno de 1909, el diario de Willis C. Hoover nos aporta:

“En el año 1907 llegó a las manos del pastor un folleto que daba la historia de una obra maravillosa del Espíritu Santo, acompañada por fuego, que tuvo lugar en la India en los asilos para las niñas viudas de la Pandita Ramabai, en donde tenía asiladas varios centenares de esas niñas. El folleto fue escrito por Miss Minnie Abrams, una colaboradora con la Pandita, que había sido condiscípula con la Mrs. Hoover en Chicago allí por el año 1887. La circunstancia de conocer a la autora que era la que nos había mandado, nos hizo examinar la historia con más atención. (..) Entramos en correspondencia con la amiga de la Mrs. Hoover y por medio de ella recibimos más literatura sobre este tema de tan trascendental importancia. Nuestro interés crecía y así nuestra correspondencia también se extendía a todas partes de donde podríamos esperar recibir alguna luz. El Rev. Tomás A Bailly, Caracas, Venezuela; el Rev. T.B. Barratt, Christianía, Noruega; y el Rev. Max Wood Morehead, India, son algunos de los que nos ayudaron con sus experiencias y consejos”.

(HOOVER 2002:19)

También se menciona el aporte en 1903 de un predicador del Ejército de Salvación proveniente de Argentina, Pablo Bettex (HOOVER 2002:17-18). Como podemos deducir, se nos presenta el movimiento pentecostal como un proceso de carácter mundial al que desde muy temprano, el pastor primero y la congregación después, quisieron integrar a la Iglesia Metodista Episcopal. Los fundamentos de esta integración se encuentran en los

orígenes de dicha denominación, cuyo fundador John Wesley, abrazó una concepción mística de iglesia en oposición al modelo eclesiástico anglicano imperante en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX (Al respecto revisar en HOOVER 2002:77 (se cita a Wesley)).

En un segundo plano analítico, nos proponemos analizar algunas conductas espaciales llevadas a cabo en el contexto del misticismo pentecostal de comienzos de siglo. Analicemos el hecho relatado en siguiente texto, acontecido probablemente en 1909, en el cual los pentecostales definen como el origen de su conducta de predicar en las calles:

“Un domingo en la tarde, un joven empleado de mozo en una casa particular en Viña del Mar estaba en la reunión, tal vez por segunda o tercera vez. Orando con muchos en el altar, de repente se levantó y con rostro encendido con fervor dijo como con un impulso irresistible “¡Dios es amor! ¡Dios es amor!” Lo repitió varias veces. Luego, “tengo que decirlo en la calle”, y se fue corriendo por todo el pasillo de la iglesia, empujó la mampara y salió. Hincándose en medio de la calle, gritó una y otra vez, “¡Dios es amor!” y enseguida, “¡Dios es amor en la cocina y Dios es amor en la cantina!” Al decir cantina, se levanta y corre a una cantina cercana y entrando alza otra vez la voz con “¡Dios es amor!”.

(HOOVER 2002:52)

“No debe pasar desapercibida una manifestación que ha tenido resultados de trascendental importancia- la predicación al aire libre. Ese Espíritu que echó a la calle al joven con su “Dios es amor”, impulsaba a los bautizados a pregonar a toda boca en las calles las misericordias de Dios con un fervor y valentía notables [Sic] de manera que desde entonces (desde la experiencia del joven) esta obra (salir a predicar a las calles) llegó a ser una parte íntegra de las actividades de la iglesia, y muchas almas en la iglesia atribuyen su salvación al mensaje oído en la calle”.

(HOOVER 2002:61)

A partir de la experiencia de 1909, cierta o no, el grupo de feligreses adquirió una interpretación de su vida y un sistema de trabajo absolutamente renovados. Rápidamente comenzaron a surgir elementos de especificación y exclusión social positiva fundados en la capacidad de recibir determinadas experiencias. El grupo, lleno de entusiasmo, comenzó la tarea de convertir a la ciudad en una especie de Paraíso en la Tierra. Cada metro cuadrado de la ciudad adquiriría un nuevo significado.

El core o centro del grupo era su templo, desde allí establecían itinerarios que delegaban en pequeñas células de feligreses la predicación de sus ideas desde esquinas que se distanciaban concéntricamente del templo. Así se iniciaría la práctica de predicar en las calles, cantando, recitando un versículo y dando testimonio de cambios significativos en la

vida de las personas. Ese es el sello distintivo del mundo pentecostal. La esquina, que se consagra, es un espacio de lucha, allí aparece Dios y los carismas del Espíritu con toda su fuerza y también las fuerzas hostiles de Satanás. Ese lugar muta a un verdadero Armagedón donde son liberadas fuerzas celestiales con el fin de arrebatarse almas y (consecuentemente el espacio en el que éstas se desenvuelve) al Diablo. Desde esta perspectiva, el espacio se hace sacro y en él se vivencia en todo momento la presencia de Dios en el mundo.

Al respecto, una consideración acerca de las características que definirían al espacio místico. Para abordar este tema intentaremos su definición apoyados por algunos modelos y contrastaremos su carácter con otros tipos de espacio más conocidos, cuyas propiedades resultarán más consensuadas y menos discutibles.

El espacio (geográfico) místico.

El espacio místico es un espacio geográfico; se presenta como continente y a la vez como contenido de un conjunto de experiencias que son decodificadas mediante el empleo del lenguaje místico. El acceso y permanencia en este espacio les está reservada a un conjunto de individuos que, haciendo uso de estrategias rituales, se integran con él y con la divinidad. El espacio místico es religioso, deviene en religiosidad y es el “lugar” donde el individuo puede alcanzar y unificarse con la divinidad (JAMES 1986; MARTIN 1990; MASSIGNON 2000; 2005; DE CERTEAU 2007). Como procede del actuar individual es un espacio fragmentado, desde quien accede y holístico desde la perspectiva de quien reside (Dios – Uno y el místico que se hace Uno). Sus propiedades tienen que ver con nociones antropocéntricas; los que le conocen relatan experiencias extáticas donde siempre el hombre hace algo que tradicionalmente también ocupa su tiempo terrenal: canta, habla en distintos idiomas, adora a su divinidad, recibe mensajes, percibe situaciones futuras, ríe, experimenta placer, etc.

“(Se rió un buen rato, divertido por la ocurrencia tan rara de estar cantando “a los cielos voy” cuando en su concepto estaba en ese momento en el cielo. Entonces parecía ver a Jesús).”
(HOOVER 2002:57)

Este espacio sería un espacio político y estratégico, de acuerdo a los planteamientos de Henri Lefevbre:

“El espacio no es un objeto científico separado de la ideología o de la política; siempre ha sido político y estratégico. Si el espacio tiene apariencia de neutralidad e indiferencia frente a sus contenidos, y por eso parece ser puramente formal y el epítome de abstracción racional, es precisamente porque ya ha sido ocupado y usado, y ya ha sido el foco de procesos pasados cuyas huellas no son siempre evidentes en el paisaje. El espacio ha sido formado y modelado por elementos históricos y naturales; pero esto ha sido un proceso político. El espacio es

político e ideológico. Es un producto literariamente lleno de ideologías”.

(LEFEVBRE 1976:31)

Político, por cuanto los místicos más que ahondar en sus peculiaridades, intentan otorgarle un sentido universal y que sea capaz de dirigir a él la vida y la mirada de otros. Estratégico, por cuanto supone el desarrollo de un tipo específico de poder que rompe con otros proyectos que se hayan presentado en el espacio contingente e intenta hacer de lo cotidiano una dimensión más de sus peculiaridades. El espacio místico, en tanto existe, está llamado a transformar a la realidad y a las formas de conocimiento en otra cosa. Sería también un espacio de representación por cuanto:

“Los espacios de representación no necesitan obedecer a reglas de consistencia o cohesión. Llenos de elementos imaginarios y simbólicos, tienen su origen en la historia - en la historia del pueblo y en la historia de cada individuo que pertenece a este pueblo”.

(LEFEVBRE 1991:41)

Dicha historia le otorga espesor al espacio místico de un modo análogo a lo que nos consigna Yi Fu Tuan cuando se refiere a las relaciones entre cultura y percepción. Al respecto señala que:

“Si una figura alucinatoria se sitúa delante de una mesa, obstruirá la visión de parte de la mesa; y si la figura se aleja, se verá más pequeña”.

(TUAN 2007:88)

Vale decir, al igual que las alucinaciones, los espacios místicos también ocupan lugar en la realidad y se manifiestan como fenómenos perceptivos de existencia autónoma. Los místicos perciben como real el fuego, las voces angelicales, la sangre de Cristo en tiestos, etc. (HOOVER 2002:37, 41, 57).

Este espacio es el punto de partida (en tanto se busca su expansión) para la búsqueda de la transformación de hombres y sociedades. La misión de transformar el mundo es desarrollada hasta el día de hoy por los pentecostales con celo espartano. Cada día, antes de las reuniones y/o cultos, los feligreses predicán en las esquinas y una vez que llegan a su templo informan, con lujo de detalles, al pastor o encargado hasta los más mínimos detalles de su batalla. La práctica está mucho más elaborada, con algunas variaciones. Por ejemplo, se incorpora con más fuerza la música, aparecen equipos de amplificación, los participantes se dividen en varios grupos por sexo y edad, y se les asignan lugares específicos. Los grupos que se acercan de varias direcciones convergen en el templo, en donde cada líder informa brevemente los resultados del trabajo al pastor antes de arrodillarse en torno a la plataforma para orar.

En conclusión, la predicación en las calles deviene en el pentecostalismo chileno del rescate de una conducta individual transformada en regla de fe y práctica, como una manifestación de un tipo deseado de religiosidad cuya finalidad era redimir a la ciudad para transformarla en un nuevo Paraíso. Prácticas como la señalada, que imperan en América Latina y en Chile, serían el resultado de la síntesis de la herencia del legado católico – hispano – reformado con aquella tradición proveniente del mundo evangélico y/o protestante anglosajón decimonónico.

Esta síntesis generaría en los individuos ciertas imágenes del cielo que pueden ser teocéntricas o antropocéntricas. La principal consecuencia de la constitución de estas imágenes tiene un carácter estético y dice relación con la presencia de modelos específicos de representación de “ese mundo celestial – que es otro” en la iconografía que adorna a los templos, tanto a aquellos católicos, como a los evangélicos y a los protestantes. La geografía puede localizar, describir, analizar y explicar, en función de la distribución espacial de las imágenes del cielo, los factores que las originan y las consecuencias que éstas pueden tener en la cultura local (entendiendo a la religión como un fenómeno de amplio espectro y con una gran variedad de aristas sociales, económicas y espaciales). De las concepciones estéticas del cielo, animadas, para el caso de Valparaíso, por el obrar de algunos místicos (mediante éxtasis, visiones, revelaciones, etc.), surgirían actitudes y conductas espaciales aplicadas a la difusión de ideas religiosas, autoafirmación de las creencias y distinción entre la fe propia y lo que otros creen. Se origina un lenguaje formal y otro informal, supeditado al mundo de las imágenes que adornarán los templos, serán inspiración de sermones, canciones y enseñanzas acerca de un mundo inaccesible para las vías tradicionales del conocimiento.

Los modelos representacionales teocéntricos imaginan al cielo como un espacio centrado en Dios, en el que las preocupaciones humanas son resignificadas a partir de la acción de la alabanza; alude a la concepción de los místicos católicos y evangélico - protestantes que allí sólo Dios basta. Es distintivo del Medioevo europeo, hispano y de la continuidad barroca; por ende, es más identificable en los templos, arte y cultura popular católica, especialmente del siglo XVIII, XIX e inicios del XX. Los fundamentos de esta visión del cielo se remontan al cristianismo neotestamentario primitivo, la escolástica y la reacción mística medieval europea, la teología reaccionaria anti modernista (principalmente protestante) y la mística evangélico protestante primero y posteriormente carismática católica de los siglos XIX y XX.

Los modelos representacionales antropocéntricos ponen de relevancia un cielo en el cual predominan las actividades humanas; son propias del Renacimiento, la tradición humanista y en la literatura espiritista y resultan muy poco habituales. Sin embargo, podríamos establecer como una derivación de este modelo aquel arte que refleja a Jesús en actividades esencialmente humanas, que no necesariamente se relacionan con actos divinos tales como la crucifixión, ascensión, transfiguración, caminando sobre el mar, etc. Aquí consignamos a Jesús como pastor, que es un icono frecuente en el mundo evangélico del siglo XX, o como un expositor que enseña, como pescador y otros.

Aparecen también elementos que por sí sólo constituirán metarrepresentaciones del cielo, como por ejemplo el río, que emula aquellos de agua viva citados en el Nuevo Testamento y en trozos del profeta Ezequiel; esta imagen, así como aquella del camino ancho y aquel angosto, referido a una parábola de Jesús, los prados donde animales rivales pacen juntos (imagen del profeta Isaías y de otros del Antiguo Testamento), ciudades celestiales (emulando visiones de Daniel y del apóstol Juan), entre otras, se manifestarán en el protestantismo – pentecostalismo de origen wesleyano anglosajón norteamericano que colonizó a Chile a partir de la obra de misioneros, tales como Hoover en Valparaíso, Chile.

Bibliografía Consultada.

- ALESSI, A. (2004). Los caminos de lo sagrado: introducción a la filosofía de la religión. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- BACHELARD, G. (1975). La poética del espacio. México D.F., Ediciones Fondo de Cultura Económica.
- BERGER, P. (2001). La construcción social de la realidad. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- BERGSON, H. (1996). Las dos fuentes de la moral y la religión. Madrid, Tecnos.
- CAPELLÁ H, G. R. (2002). "Geografía cultural: la gran desconocida." Boletín de la A.G.E. **34**: 11 - 18.
- CLAVAL, P. (1999). La Geografía Cultural. Buenos Aires, Eudeba.
- CLAVAL, P. (2002). "El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio." Boletín de la A.G.E. **34**: 21-39.
- COSGROVE, D. (1999). Mappings. Londres, Reaktion Books.
- CHARTIER, R. (1999). El mundo como representación. Barcelona, Gedisa.
- CHIANG, R. (1997). Psicología Ambiental. Valparaíso, Universidad de Valparaíso - Editorial.
- DE CERTAU, M. (2004). La fábula mística. Siglos XVI - XVIII. México D.F., Universidad Iberoamericana.
- DE CERTEAU, M. (1978). Mystique. Encyclopaedia Universalis. París.
- DE CERTEAU, M. (2007). El lugar del otro. Historia religiosa y mística. Buenos Aires, Katz Editores.
- DE LUBAC, H. (1950). Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène. París, Cerf.
- DE LUBAC, H. (1959 - 1964). Exégèse médiévale : les quatre sens de l'écriture. París, Aubier.
- DE LUBAC, H. (1961). Preface. Origène et la "connaissance mystique. H. CROUZEL. Bruges, Desclée de Brouwer.
- DE LUBAC, H. (1965). Préface. La mystique et les mystiques. A. RAVIER. París, Desclée de Brouwer.
- DE LUBAC, H. (1983). La Révélation divine. París, Cerf.
- HALL, E. (1978). La dimensión oculta. México D.F., Siglo XXI Editores S.A.
- HARVEY, D. (2001). Espacios de Esperanza. Madrid, Akal.
- HOOVER, M. (2002). El Movimiento pentecostal en Chile del Siglo XX. Santiago, Eben-Ezer.

- HOOVER, W. (2002). Historia del avivamiento pentecostal en Chile. El movimiento pentecostal en Chile del siglo XX. M. Hoover. Santiago, Eben-Ezer: 11-139.
- JACKSON, P. (1989). Maps of meaning. Londres, Unwin Hyman.
- JAMES, W. (1986). Las variedades de la experiencia religiosa. Barcelona, Península.
- LE BRETÓN, D. (1990). Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires, Editorial Nueva Visión.
- LEFEBVRE, H. (1991). The production of space. Oxford, Blackwell
- LEFEBVRE, H. (1976). "Reflections on the politics of space." Antipode. **8(2)**: 30-37.
- MARITAIN, J. (1983). Les degrés du savoir. Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain J. MARITAIN. Fribourg, Éditions Universitaires. IV.
- MARTIN, D. (1990). Tongues of Fire. Oxford, Basil Blackwell.
- MASSIGNON, L. (1999). Ciencia de la compasión (Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica). Madrid, Trotta.
- MASSIGNON, L. (2000). La pasión de hallaj, mártir místico del Islam. Barcelona, Paidós.
- MASSIGNON, L. (2005). Palabra dada. Madrid, Trotta.
- MOLINER, J. M. (1992). San Juan de la Cruz. Su presencia mística y su escuela poética. Madrid, Sígueme.
- ORTEGA, J. (2000). Los horizontes de la geografía. Barcelona, Editorial Ariel S.A.
- PHILO, C. (1999). "Más palabras, más mundos: reflexiones en torno al <<giro cultural>> y a la geografía social." Documentès Anàles Geographie **34**: 81-99.
- SANTIS, H. (2004). "La aproximación humanística en geografía." Revista de Geografía, Norte Grande **13**: 31 - 52.
- SEPÚLVEDA, J. (2000). De Peregrinos a Ciudadanos. Breve Historia del Cristianismo Evangélico en Chile. Santiago, Fundación Konrad Adenauer-Facultad Evangélica de Teología Editores.
- SÖDERBLOM, N. (1966). Der lebendige Gott im Xeugnis der Religionsgeschichte. München, E. Rein-hardt.
- SOJA, E. (1989). Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory. Nueva York, Verso.
- SOMMER, R. (1974). Espacio y comportamiento individual. Madrid, Instituto de Estudios de Administración Local.
- TUAN, Y.-F. (2003). Escapismo. Formas de evasión en el mundo actual. Barcelona, Península.
- TUAN, Y.-F. (2007). Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno. Barcelona, Melusina.
- VELASCO, J. (2003). El fenómeno místico. Estudio comparado. Madrid, Trotta.
- VON HÜGEL, F. (1908). The Mystical Element of Religion, as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends. Londres, J. M. Dent.