

---

# Reinterpretando la religión en Loíza: un estudio antropológico

## de la experiencia de testificar de dos ancianos<sup>1</sup>

---

**Samiri Hernández Hiraldo**

Este artículo se concentra en la experiencia religiosa de testificar o dar testimonio de dos ancianos y se basa en la idea de que la experiencia religiosa es amplia y compleja porque abarca distintas dimensiones y motivaciones. Argumento que la contribución social y espiritual de testificar se deriva de su naturaleza indicativa, al referirse a una experiencia en el pasado, y a su naturaleza constitutiva por hacer reexperimentar lo que se está narrando. Para propósitos de análisis, me concentro en algunos de los mecanismos verbales y no verbales y en los procesos que viabilizan el testimonio, ubicándome en una perspectiva “multi-nivel”, que explico a continuación.

### ***Base teórica general***

La antropóloga Sarah Caldwell (1999:2-3; 275-276) invita a adoptar lo que llama una perspectiva “multinivel” para entender la experiencia religiosa. Caldwell se refiere a una perspectiva que integre la interpretación social, feminista, psicológica, performativa<sup>2</sup> y nativa. Para ella, la coexistencia de múltiples perspectivas lleva al entendimiento de la totalidad del significado religioso. Por eso, podríamos comenzar reconociendo la idea formulada por Max Weber (1965) de que la religión sirve como modelo para la sociedad y proporciona una explicación acerca del

mundo, así como también el papel de los procesos físico-emotivos (Csordas 1994), y los elementos religiosos para constituir ideas e invocar emociones y sentimientos (Shieffelin 1985:708). A su vez, la religión trabaja y se constituye en la existencia cotidiana, sin ignorar el ritual en su propio contenido y forma (Comaroff y Comaroff 1993:xviii) ni el elemento de lo sobrenatural. Como ha indicado Daniel Míguez (1999:230), los estudios sobre la religión frecuentemente han ignorado la relación o comunicación con lo sobrenatural.

Para propósitos analíticos y metodológicos, considero la especificidad de la religión al nivel de la sociedad, del grupo religioso y del individuo (Rappaport 1999:111, 375), aunque aquí los participantes (incluyendo a la investigadora) se consideran situados en el referente de interacciones sociales, eliminando así la oposición binaria de colectividad/individualidad (Mannheim y Tedlock 1995:13, 15; Caldwell 1999:3).

### ***La religión en Puerto Rico desde una perspectiva crítica***

Un buen número de estudios de la religión en Puerto Rico ha explicado dicho fenómeno parcialmente al privilegiar una perspectiva descriptiva, funcionalista (psicosocial), macrosocial o todas ellas. Pueden mencionarse los trabajos de Angelina Saavedra de Roca (1969), Joan Koss (1970), Ramona Matos Salgado (1974) y Mario Núñez Molina (1990) en Puerto Rico o entre puertorriqueños en los Estados Unidos, para los que el espiritismo sirve de soporte en situaciones de escasez, conflictos familiares y migración. En su estudio sobre el movimiento religioso *los profetas*, originado en Puerto Rico en los años cincuenta, Scott Cook (1965:34) argumenta que éste sirve como “cojín” (*cushion*) del dramático impacto de los cambios sociales y culturales de la época. Los estudios de Luis Zayas-Micheli (1990:206) y Ana Díaz-Stevens (1993) interpretan al catolicismo popular como un fenómeno fundamentalmente político: como afirmación de identidad nacional y resistencia al colonialismo español y norteamericano.

El estudio más reciente de Erik Camayd-Freixas (1997) acerca de la variante religiosa *mita*, centrada en el culto a una mujer profeta y originada en los años cuarenta, intenta ofrecer nuevas

alternativas a las corrientes interpretativas usuales de la religión, como la de legitimidad y resistencia al sistema de explotación (influenciada por Marx) y la de expresar y mantener el sistema social (influenciada por Durkheim). Según Camayd-Freixas, el origen matriarcal de la iglesia de Mita responde a un sentido de orfandad en los puertorriqueños al perder sus raíces indígenas y su Madre Patria (España) y al sufrir la condena de los protestantes por la devoción a la Virgen María y de la jerarquía católica por la devoción extrema y extraoficial a la misma. Camayd-Freixas (1997:5) añade que el culto *mita* también responde a la necesidad de las mujeres de reivindicarse en una sociedad machista, en que tanto las tradiciones católicas como las protestantes les han negado un lugar prominente en la jerarquía eclesiástica.

Cabe recalcar que las lagunas en los estudios de la religión en Puerto Rico reproducen muchas de las tendencias de los estudios latinoamericanos y caribeños. Años atrás, Susan Craig (1982) anotó que la experiencia de los países caribeños se ha conceptualizado típicamente en términos de modelos fijos y, de acuerdo con Michel-Rolph Trouillot (1992:36), mayormente con relación a Occidente. Acerca de Latinoamérica, Elizabeth Brusco (1995:4) ha indicado recientemente que la religión en esta área se ha visto mayormente desde una perspectiva macrosocial y política, olvidando información detallada y la experiencia de los individuos en todas sus dimensiones. Un recorrido de la bibliografía sobre la religión en el Caribe y América Latina comprueba la veracidad de las declaraciones de Brusco. (Véanse, para los estudios del Caribe, Knight y Crahan 1979; Austin 1981; Olwig 1985; Holland y Crane 1987; van der Veer y Vertovec 1991; y Savishinsky 1998. Para estudios en Latinoamérica, véanse Tujibikile 1990; Belanger 1992. Para estudios sobre afroamericanos, véanse Sudarkasa 1981; Pitts 1989; Tafari-Ama 1998.)

Sin embargo, no puede ignorarse la contribución de algunos estudios de la religión en Puerto Rico, el Caribe y Latinoamérica. Por ejemplo, los estudios de Sidney Mintz (1974), Nélica Agosto-Cintrón (1996) y Samuel Silva-Gotay (1997) vinculan el fenómeno religioso en Puerto Rico con procesos macrosociales, al mismo tiempo que hacen algo innovador: el primer estudio considera la experiencia religiosa individual; el segundo atiende los procesos de cambio; y el último le da importancia al papel de los elementos religiosos. Conjuntamente, las contribuciones de

Daniel Levine (1992), Brusco (1995), Anthony Stevens-Arroyo y Ana Díaz-Stevens (1998) tienen varias implicaciones teóricas y metodológicas: (1) la relación entre la religión y lo social es compleja; (2) los individuos son actores más que entes reactivos; (3) las acciones religiosas no necesariamente siguen una lógica coherente, pero sí múltiple; y (4) los procesos religiosos no se circunscriben a eventos obvios o extraordinarios.

El que los participantes de este estudio sean residentes de Loíza hace necesario considerar los escritos acerca del pueblo para situar el aporte de este trabajo al entendimiento de la religión en dicho contexto. Loíza ha sido conceptualizado por el Estado, los medios de comunicación y la población en general (incluyendo a los loiceños) como la mejor representación de lo africano o lo negro en Puerto Rico, por lo que se encuentra información sobre Loíza en estudios acerca de la cultura nacional con atención a la tradición africana, esclavitud y cuestiones de raza y color. Muchos de estos trabajos son producto de los esfuerzos del Estado Libre Asociado (a través del Instituto de Cultura Puertorriqueña) por “inventar” o “imaginar” (utilizando la frase de Benedict Anderson 1991[1983]) de forma oficial la cultura nacional puertorriqueña, basada en la coexistencia armoniosa de las raíces española, india y africana. Los estudios van desde notar y describir el aporte africano a la sociedad y cultura puertorriqueña (Babín 1973; Zenón 1974), hasta comentar la existencia del racismo (aunque débil) (Blanco 1942), reconocer que la tradición africana ha sido marginada (Dávila 1997:43; 71-73; 177-182), subrayar que el componente africano es básico (González 1980) y plantear que los puertorriqueños son realmente negros (Torres 1998). Otros trabajos que tocan el tema de la marginación de lo africano, lo negro o lo afrocaribeño en Puerto Rico son los de Carlos Buitrago Ortiz (1982:107), Nancy Morris (1995:103) y Frances Aparicio (1998:65) (sobre Centroamérica, véanse Olien 1980, Davidson 1980 y Lancaster 1991; sobre Guyana, véase Moore 1999).

Algunos estudios destacan las características únicas de Loíza, como el de Carmen Mauleón Benítez (1974) sobre el español en varios barrios de dicho pueblo y el de Juan Giusti Cordero (1994), que tiene como agenda principal criticar lo escrito acerca de la historia social loiceña, específicamente las ideas de que el cambio de campesinado a proletariado fue un proceso lineal y que el gran número de negros en Loíza se debe únicamente a la fuerte esclavi-

tud y alta producción de azúcar en el área. Los estudios que tocan el tema de la religión en Loíza también se mueven dentro de las dos tendencias representadas por Mauleón Benítez y Giusti. Por ejemplo, el estudio de la brujería en Puerto Rico por Teodoro Vidal (1989) demuestra su presencia en Loíza y su posición marginal. El estudio de Ricardo Alegría (1954) acerca de la fiesta popular de Santiago Apóstol (que hasta hoy se celebra en Loíza) también demuestra la influencia africana y sus procesos sincrético-religiosos únicos. Tanto Vidal como Alegría participaron en la fundación del Instituto de Cultura Puertorriqueña, el último como director. Por otro lado, el estudio de Julian Steward y sus colegas (1956) sobre Puerto Rico concluye que, contrario a lo que se cree, en Loíza no hay creencias ni prácticas de origen “indiscutiblemente” africano, mientras que el de Anthony La Ruffa (1966) utiliza la presencia protestante en Loíza para oponerse a la idea de que los negros son fieles devotos a su cultura ancestral.

En resumen, lo importante aquí no es simplemente criticar las tendencias reseñadas ni tampoco ignorarlas, ya que éstas han formado parte de la realidad loiceña y de la construcción del conocimiento académico y popular sobre Loíza. Los puertorriqueños todavía consideran a los loiceños como sumamente supersticiosos y se sigue diciendo que el pueblo está lleno de brujas, espiritistas y santeros. Esta percepción la experimenté personalmente cuando decidí estudiar a Loíza. Incluso, algunos estudiosos me insinuaron que ya todo se había dicho con respecto a Loíza, a pesar de que las prácticas “africanas” se han ido reduciendo mientras que el pentecostalismo continúa creciendo. Por ejemplo, Las Cuevas, la comunidad donde residen los participantes de este estudio, tiene alrededor de 800 residentes, 230 hogares y 6 iglesias (mayormente pentecostales) altamente concentradas. Estos estimados se basan en el censo que conduje en el área. Están la capilla San Antonio, la Iglesia de Cristo, la Iglesia Fuente de Agua Viva (una nueva variante protestante con un mensaje de prosperidad) y tres iglesias pentecostales: la Iglesia de Dios Pentecostal, la Iglesia Evangélica Puertas del Cielo de las Asambleas de Iglesias Cristianas y la Iglesia de los Fieles Discípulos de Cristo (ésta es independiente pero surge de la Iglesia de Dios Incorporada, conocida en Puerto Rico como la iglesia del velo). Dado este cuadro amplio y complejo, considero importante y necesario contribuir al entendimiento de la realidad religiosa contemporánea de los loiceños.

## *Testificar en la comunidad protestante*

Testificar o dar testimonio es uno de los elementos más importantes de la experiencia protestante (Harding 1986; Stromberg 1993), a pesar de que —o quizás por la misma razón— en Puerto Rico los católicos (particularmente los carismáticos) lo han adoptado. Sobre este punto, mi conocimiento proviene de años de participación personal como miembro de la iglesia protestante y de varios grupos musicales cristianos.

Para efectos de este estudio, testificar es el recuento de un individuo de su encuentro con Dios, entrega o conversión. Este encuentro se puede frasear de las siguientes maneras: “lo que Dios ha hecho en mi vida”; “cómo me salvé”; “cómo me convertí”; “cómo conocí al Señor”; “cómo vine a los caminos del Señor” y “cómo me entregué a Cristo”. El testimonio usualmente incluye la experiencia del testificante antes y después del encuentro con Dios, razón por la que también éste puede ser acerca de cómo Dios lo ayudó en una situación difícil, brindando sanidad, protección, ayuda financiera o solución a un problema. El testimonio puede seguir un modelo más o menos establecido en cuanto a organización de la información, formas lingüísticas y vocabulario. Para describir su situación antes de su encuentro o conversión, el testificante puede decir: “yo estaba perdido”, “yo andaba en tinieblas” o “yo era del mundo”.

El testimonio puede ser tan creativo como la tradición religiosa, el evento, la educación, el género y la edad lo permitan. En lo concerniente a la tradición religiosa, la mayoría de las narrativas que escuché en la Iglesia Fuente de Agua Viva de Las Cuevas tenía que ver con experiencias de sanidad y de provisión económica, mientras que las narrativas de la Iglesia de Dios Pentecostal ponían énfasis en la ayuda de Dios en situaciones de crisis. Para efectos de este estudio, considero la idea tan común entre los entrevistados de distintas iglesias en Las Cuevas (incluyendo personas mayores) de que los ancianos por lo regular hablan mucho, por lo que sus testimonios son largos, detallados, llenos de experiencias de la niñez y comparaciones entre la situación del pasado y el presente. A veces, el testimonio parece más bien un recuento de experiencias de la vida, haciendo problemática la definición misma de testimonio. Aquí combino el punto de vista del participante, quien definió su narrativa como su forma de testificar, y mi punto de vista, que

considera la observación de que las experiencias narradas giran en torno a la relación con Dios en general y al evento del encuentro con Dios. Propongo de antemano que la descripción de los testimonios de los ancianos que acabo de mencionar y la relación existente entre edad avanzada y falta de educación se deben, en gran medida, a la falta de participación activa y formal de muchos ancianos en la iglesia de hoy. Por lo mismo, muchas veces el testificar se convierte en el único recurso disponible y preferible por los ancianos para contribuir social y espiritualmente.

Se espera que el testimonio transcurra durante el ritual (servicio o culto) en el templo, en un hogar, en el parque, en la prisión o en el hospital, en presencia de un grupo de personas. Hay rituales específicos para testificar como el Día de Acción de Gracias o la despedida de año. Los testimonios también ocurren fuera del ritual, entre dos individuos, y se dirigen a creyentes con el propósito de edificar a la congregación y a no creyentes y llevarlos a un encuentro con Dios a través de una profesión pública de fe o aceptación de Cristo como salvador (usualmente caminando hacia el altar y alzando la mano). En otros casos, se espera la reconciliación de aquellos que alguna vez se entregaron a Dios pero que no han permanecido en la iglesia.

Finalmente, testificar y predicar pueden coincidir al punto de convertirse en el principal recurso o identidad de un ministerio individual o grupal. Esto sucede usualmente cuando el testimonio narra experiencias sobrenaturales como un milagro de sanidad o cuando un criminal se convierte en seguidor de Cristo y cambia totalmente.

### ***Marco teórico para el análisis del testimonio***

Inspirándome en los trabajos de Michelle Rosaldo (1982) y Peter Stromberg (1993) sobre el efecto referencial (o indicativo) y constitutivo de la narrativa, he seguido la sugerencia de Richard Bauman (1983:17) de tomar el evento narrativo como unidad de análisis. Bauman (1983:4) establece que se deben considerar: (1) las identidades y roles de los participantes; (2) los medios expresivos empleados; (3) las normas y estrategias de interacción y los criterios para su interpretación y evaluación; y (4) la secuencia de los actos, como las áreas que se deben observar para analizar el evento narrativo.

La sugerencia de Bauman se acerca en gran medida a un modelo más específico aplicado por Bruce Mannheim y Krista Van Vleet (1998:326) a la narrativa quechua del sur del Perú. Para ellos, dicha narrativa es constitutiva o dialógica (1) en su nivel formal, producida por los locutores; (2) al insertar discursos entre discursos a través de citas o discursos indirectos; (3) al hacer referencia intertextual directa o indirecta a discursos coexistentes; y (4) en un patrón complejo de participación al abarcar una multiplicidad de marcos interactivos. Destacando los puntos 2 y 3, Mannheim (1998:61, 90), también inspirado en la narrativa quechua, señala que su estructura conversacional y coparticipativa forma parte de un amplio patrón de interrelaciones entre narrativas dentro de un campo discursivo mayor.

Este trabajo también se nutre de las investigaciones de Donald Brenneis (1996:43) y Wade Roof (1993:298) acerca del carácter procesal de la narrativa, por lo que aquí examino ciertos procesos reconocidos previamente en la bibliografía sobre el tema. Por su parte, Ruth Behar (1995) elabora una conversación entre una antropóloga cubanoamericana (en este caso ella misma) y una pequeña comerciante mexicana, que se transforma en una confesión de tipo cura-feligrés posibilitando cierta redención. Por otra parte, Bauman (1983) ve un proceso de arrepentimiento y de afirmación de identidad religiosa en el ritual silencioso *cuáquero*. En su análisis, el poder del silencio proviene de su extensión metafórica más allá de sus referentes verbales: al mantener silencio, el individuo mantiene su carne también en silencio y deja que Dios hable para transformar su vida y adquirir o mantener su identidad. Por último, Rosaldo (1982) interpreta la narrativa *Ilongot* como un proceso de establecimiento de solidaridad más allá de lo que puede ser verdad y Roof (1993) examina la narrativa religiosa en general como un proceso reordenador y transformador de la realidad. (Sobre el proceso de conflicto-resolución, véanse Briggs 1996 y Breinnes 1996; sobre el proceso de redención, véase Whitehead 1987.)

He dividido las narrativas de Delia y Bartolo en varios segmentos organizados por temas (manteniendo su integridad básica), identificando los procesos ya mencionados y los mecanismos verbales y no verbales involucrados. He cambiado los nombres y apellidos de los participantes para proteger su identidad.

### *Delia*



Mis asistentes de investigación y yo conocimos a Delia mientras hacíamos el censo en las primeras semanas de mi estadía en Las Cuevas.<sup>3</sup> Después Eunice, la persona con quien me hospedé, me dijo que Delia pertenecía a su familia extendida: los Tapias (el apellido más común en Las Cuevas). Después de indicarnos que su casa había sido construida primeramente en 1918 por sus padres (en respuesta a una de las primeras preguntas del censo), Delia nos habló de su vida, destacando su conversión y relación con Dios en forma narrativa, mientras repetía que Cristo era su vida. Cuando le hicimos saber que nos íbamos, nos pidió que regresáramos para escuchar más de su testimonio, ya que fácilmente se podría escribir un libro de su vida y una semana después allí estábamos. En esta ocasión, tomamos refresco y galletas en su cocina mientras Delia nos volvió a narrar su conversión, eventos de su niñez y juventud, y cómo eran las cosas para aquél entonces. Como nos había dado tanta información valiosa, le pregunté si la próxima vez podía grabarla. Delia me dijo que no le importaba volver a testificar, ya que yo había oído apenas la mitad de su historia; que ella estaba acostumbrada a testificar en la iglesia y en sitios públicos, y que era algo que disfrutaba y por lo cual se sentía responsable, por la responsabilidad que siempre ha sentido por los jóvenes. Delia siempre se había involucrado con los jóvenes de su iglesia. Por último, mencionó que le gustaba tener compañía, ya que vivía sola.

Cerca de cuatro días después, fui a ver a Delia con la grabadora pero sin asistentes, lo que causó alguna tristeza en Delia. Nuevamente en su cocina, podía olerse el almuerzo que nos había preparado. Delia comenzó su testimonio parada frente a los gabinetes, abarcando experiencias previas y posteriores al encuentro con Dios.

Delia, quien tenía 86 años de edad cuando la conocí, vino del pueblo vecino de Canóvanas con toda su familia (incluyendo a sus abuelos) cuando era niña, a trabajar para un hacendado en la parte nordeste de Las Cuevas, cerca del río. La familia sembraba azúcar y piña y criaba animales. La mayor de seis hijos, Delia estudió hasta el sexto grado y se quedó en la casa cuidando a sus abuelos enfermos. A los 19 años, se casó con un hombre a quien adoraba y que poco después la dejó por no quedar embarazada. En consecuencia, Delia cayó en una crisis depresiva y en una

ocasión hasta trató de suicidarse, pero con la ayuda de su familia salió adelante.

Delia se mudó con sus padres, a quienes cuidó hasta verlos morir. Años después, cuidó hasta la muerte a uno de sus hermanos que enfermó de cáncer y crió a sus sobrinos como hijos propios. Para poder mantenerlos, ya que la ayuda del gobierno no era suficiente, Delia crió y vendió puercos y vendió platos tradicionales. Fue en este momento de su vida, cerca de 20 años atrás, cuando Delia se convirtió al Señor.

Para Delia, Dios era alguien grande y distante que merecía mucho respeto. Sus padres, especialmente su mamá, la instaban a ir a misa con sus hermanos y a seguir los buenos principios. Su papá la llevaba a reuniones políticas para que aprendiera a desenvolverse. La hermana de Delia, a quien conocí, ya se había convertido a la iglesia pentecostal Asambleas de las Iglesias Cristianas en un barrio de Loíza. Ella y su hermano, el pastor de la Iglesia de los Fieles Discípulos de Cristo, localizada frente a la casa de Delia, la invitaban a que se convirtiera a Cristo. Así fue como Delia me contó su experiencia:

Los doctores me dieron una cita para ver si era necesario cortarme la pierna. Esa mañana no había nadie quien me llevara al hospital de Río Piedras. Te digo que yo he pasado... Yo le digo: "Dios mío, ¿quién me va a llevar al hospital? Está tan oscuro...". Pero, nena, Dios siempre provee. El amigo de mi prima me llevó. Cuando yo estaba caminando en el hospital media perdida, le pregunto a una enfermera que Dios me puso en el camino, que dónde yo tenía que ir y ella me ayudó a encontrar el sitio. Ella... bendito... tan buena. Nena, tú ves cómo es Dios conmigo. Por eso yo siempre digo que Dios tiene algo conmigo porque mi vida ha sido sufrimiento y sufrimiento. Nena, tú no te imaginas cuánto han llorado estos ojos. Ellos [los doctores] hicieron todo en mi pierna rápido y no me la cortaron. Yo lloré y lloré. Y le dije a Dios: "Yo no resisto más. Ayúdame, por favor". Mi corazón se estaba como quemando. Te digo que Dios tenía algo conmigo. Los doctores y las enfermeras me miraban como preguntando qué me pasaba, pero yo seguía llorando y llorando. No podía parar, nena. Entonces, Vitito vino y me recogió. Yo llegué a la casa y así con un dolor bien fuerte cociné para mi hermano. Esa misma tarde mi hermana vino y me preguntó que si yo quería un culto en la casa. Yo no sé por qué, pero brinqué y le dije que sí. Una semana después vino toda la iglesia. Ellos cantaron unos himnos que decían

exactamente lo que yo estaba pasando. Nena, te digo que el mensaje fue clarito, un retrato de mi vida. El pastor me invitó a pararme y le pidió a los hermanos que oraran por mí. Yo me sentía que me estaba quemando adentro y lloré y lloré sin que nadie me pudiera parar. [Esto lo dijo tocándose el pecho y como sintiendo algo.] La otra semana me fui a la iglesia con mi hermana y me convertí. Yo me dije: “Yo tengo que alzar la mano”. Pero no fue necesario porque yo sentí como que algo me empujó para que alzara la mano. Ahí mismo cogí el micrófono. [Comienza a reírse.] Te imaginas, nena, yo con un micrófono... en la mano. Yo empecé a testificar todo lo que había pasado. Yo dije que yo estaba sana en el nombre del Señor. Me oyes, nena, ¡yo estaba sana! ¡Dios me sanó! Desde ésa, yo no he tenido problemas con mi pierna. Mi vida ha sido sufrimiento y sufrimiento. Por eso te digo que Dios tiene algo conmigo... yo... una corona... [Ella se ríe.] Yo siempre pienso que Dios tiene algo conmigo. Yo me río cuando el pastor dice que se puede escribir un libro de mi vida.

De este primer fragmento, puede identificarse el uso recurrente de la cita, cuando Delia habla con Dios en su desesperación por no tener a nadie que la llevara al hospital y después de la intervención médica en su pierna; también cuando se dijo a sí misma que debía alzar la mano para convertirse. Delia usa la repetición para establecer la intensidad y duración de su sufrimiento antes de su entrega a Cristo. Al repetir la frase “Dios tenía (o tiene) algo conmigo”, Delia afirma para sí misma el control que Dios ha tenido sobre su vida. La repetición y el cambio de verbo le dan sentido a su sufrimiento y probablemente lo minimizan. La pausa y la oración incompleta junto con las frases “yo...” y “una corona” la ponen a la expectativa de algo bueno, lo que también se suma al efecto de dar sentido a su sufrimiento.

Las expresiones “mi corazón se estaba como quemando” y “yo sentí como que algo me empujó para que alzara la mano” marcan la intervención sobrenatural en la experiencia físico-emotiva al momento de su encuentro con Dios. El tocar su cuerpo, al mismo tiempo que narra su historia, ejerce gran influencia sobre la habilidad de volver a experimentar esa sensación física y emocional. Delia utiliza la pausa y la risa al narrar, cuando toma el micrófono para testificar frente a la congregación. Con tales recursos, Delia garantiza su transformación y destaca su intensidad.

Después de su conversión, Delia ha continuado sufriendo,

por ejemplo, con la traición de miembros de su familia. Sin embargo, Dios y la forma en que ella cultiva su relación con Él — a través de la oración de rodillas y la lectura de la Biblia tres veces al día, la asistencia y participación en la iglesia, el ayuno y las ofrendas — le han dado la fortaleza necesaria. Delia afirmó que la fortaleza y la falta de miedo son las mejores señales de que Dios la ha transformado, por lo que la ha convertido en su principal mensaje. Delia se considera bendecida por el arrepentimiento de su ex esposo y el amor que siempre recibió de él hasta fallecer y el que continúa recibiendo de sus hijos. Dios también la ha bendecido económicamente, como cuando obtuvo \$14,000 de FEMA (*Federal Emergency Management Agency*) y una ofrenda que le dio su iglesia para construir una casa de cemento, después que el huracán Hugo (1989) destruyó su casita de madera (que le pertenecía a sus padres) y todo lo que había adentro. Delia me indicó lo contenta que estaba con los \$250 que recibía al mes del Seguro Social y comentó: “Yo he aprendido a recibir poco a poco. Dios nos da de acuerdo a lo que realmente necesitamos. Jesús era pobre. Los cristianos deben ser como Jesús”. Y continuó: “Jesús vino por los loiceños, por los pobres. Jesús es de la gente de Loíza”. Finalmente, Delia comparó su propia vida con la de Jesús: “Mi vida ha sido como la de Jesús, sufrimiento, traición, sufrimiento, sufrimiento, humildad, sufrimiento... pero victoria”.

Como parte de su experiencia con Dios, después de su encuentro o conversión, Delia narró lo siguiente:

Yo pienso, nena, que todo esto [refiriéndose a la difícil situación en Puerto Rico y Loíza] es la venida de Cristo. Todo está en la Biblia. El diablo está ejerciendo su poder y... El diablo coge la mente de los jóvenes... Ay, bendito. Satanás es Satanás. La Biblia dice que él quiere destruir. Él siempre ha querido mandar más que Dios. Pero él no puede. Él no puede. Dios es más poderoso... bueno... aunque a veces él [el diablo] es más poderoso... Dios parece tardío. ¿Verdad? Es lo que yo digo... [Mientras hace contacto con los ojos, frunce la frente y hace un intento de tocarme.] Porque Dios es... como tardío. Yo digo [mientras mira hacia arriba y se toca el pecho]: “Dios, no te tardes. Pon tu mano. Para todo esto. Ya es demasiado”. Yo digo: “Dios, ¿por qué a ti te gusta ver todo lo malo que está pasando, por qué tú dejas que el bueno sufra? ¿Por qué dejas que los tuyos pasen por tanto?”. Yo le digo esto orando. Uno no entiende... Él sabrá... sus misterios. Y después digo [mientras se ríe y me toca las manos]: “Ay,

Dios mío, perdóname que yo te hablo así. Tú lo sabes todo. Tu palabra dice que lo malo prospera sólo en apariencia”. Pero yo pienso que Dios es tardío. “Dios, ¿por qué esto o lo otro?” Aquí en Loíza ahora mismo uno oye que el padre mató al hijo y el hijo mató al padre, y que un muchachito mató a una pobre anciana. Mira, nena, cuando Dios decida... Yo no sé quién podrá aguantar el juicio. Yo creo que van a pagar justos por pecadores. [Se ríe.] Yo digo que Dios es justo y él tiene a su gente separada.

En este segmento, donde Delia explica la difícil realidad que le rodea, coexisten dos narrativas: la referencia bíblica, que de por sí legitima las palabras de Delia, y el uso de la vida o travesía de Jesús en este mundo como metáfora o analogía de su vida para darle sentido a su propio sufrimiento. Edward J. Quinnan (1994:151) ha encontrado el uso metafórico de la travesía por el mundo en la narrativa de los párrocos ancianos para describir su experiencia religiosa. Lo mismo se ha encontrado en el judaísmo (Goodman 1999:67) y el hinduismo (Tilak 1989:52-53) para dar sentido a la experiencia de envejecimiento y a la vida en general. Según el análisis de Stromberg (1993: cap. 4) de la narrativa de conversión al cristianismo, los cambios entre las formas referenciales (o indicativas) y constitutivas de la acción comunicativa son las estrategias empleadas para reformar la conciencia para la autotransformación. Aquí, la vida de sufrimiento de Delia tiene sentido al expresar o simbolizar la vida de sufrimiento de Jesús y viceversa.

El uso metafórico o análogo de la travesía de Jesús por la tierra está muy ligado a la identidad religiosa, coincidiendo con la relación que Quinnan (1994:151-153) ha encontrado en las narrativas de párrocos ancianos. Delia liga la identidad religiosa con la identidad de pueblo y de clase cuando argumenta que los cristianos deben ser pobres como Jesús y que Jesús vino al mundo por los pobres y, por ende, los loiceños.

La presencia de la pausa y la oración incompleta al narrar la experiencia de conflicto-duda sugiere que Delia continúa lidiando con la duda. Estos dos mecanismos, junto con la repetición y los gestos corporales, comunican la intensidad del conflicto-duda de Delia. En su interés por resolver la duda, Delia se habla a sí misma en forma de confesión para convencerse (o forzarse) a dejar la duda y creer en Dios. Harriet Whitehead (1987:21, 128) ha reconocido la misma estrategia en la técnica de *solo auditing* (que podría traducirse como “autoescucharse”) de la cientología,

originada en los años cincuenta en los Estados Unidos. La misma se refiere a un método solitario en el que el practicante asume roles alternos entre el que escucha y el escuchado. El uso de la cita es indicativo de este proceso, que no se completa sin los mecanismos de pregunta y contacto corporal, solicitando participación afirmativa y solidaridad de mi parte —como hermana en la fe.

Después de compartir su punto de vista acerca de la situación que le rodea, Delia pasó a una parte que para mí cumple la función de resumir y que tuvo mucho que ver con su preocupación de que tuviésemos hambre. Entonces Delia dijo:

Mira, nena, tú estás apenas empezando... pero yo estoy satisfecha. Yo digo: “Señor, estoy en tus manos. Haz conmigo lo que quieras”. Uno no puede pedir la muerte, pero yo le digo [mirando hacia el techo y tocándose el pecho con las manos en posición para orar]: “Dios, estoy en tus manos. Estoy lista cuando tú quieras”. Yo no temo de que un día de éstos... Pero quiero, nena, que cuando llegue el día no me coja sola en el cuarto y de noche. Quiero que un día tenga un dolor, me lleven al hospital y ahí... Yo estoy contenta y sigo haciendo lo que Él quiere que haga. Yo no pierdo tiempo hablando de política. Yo voto [por el PPD] y más nada. Un cristiano debe tener cuidado con lo que dice. Óyeme, nena, uno no puede temerle a nada porque cuando uno está con Cristo uno no le teme a la muerte. [Esto me lo dijo como un mandato.] Tú eres cristiana. Tú no puedes tener miedo. Cuando yo era joven tenía miedo, pero, nena, ya yo llevo veinte años con Cristo y me siento satisfecha.

En este fragmento, cuyos temas principales son la contribución y la redención después de la muerte, Delia hace obvio su enfrentamiento con la muerte. A través de los mecanismos de repetición (como ocurre con la expresión “estoy en tus manos”), de cita de su propio diálogo con Dios y de expresiones de rendición como “haz conmigo lo que quieras” y “estoy lista cuando tú quieras”, Delia refuerza su comunicación con Dios, a la vez que resuelve su lucha con la muerte. Con las expresiones “yo estoy satisfecha” y “yo estoy contenta”, Delia se prepara para sentirse contenta de morir y hacer auténtico su testimonio, lo que muchas veces destacó con la oración “uno no puede predicar lo que no vive” y con la pregunta “¿cómo se puede predicar gozo si uno no está contento?”. Delia repitió varias veces que la falta de autenticidad

de cristianos adultos es una excelente excusa para que los jóvenes no vayan a la iglesia.

El cambio de pronombre es una gran estrategia de contribución, especialmente porque, según ella, yo estoy apenas empezando a vivir. El referirse a mi persona como “nena” afirma el papel de Delia como entrenadora en cuestiones de fe y sufrimiento y a la vez le da autoridad al hacerse necesaria por considerar nuestra experiencia en el evangelio. Dicha autoridad también se afirma con expresiones como “un libro se puede escribir de mi vida” y “tú no te imaginas cuánto han llorado estos ojos”, reflejando su larga y sufrida experiencia.<sup>4</sup> La idea de múltiples identidades participativas (incluyendo las de un solo participante), elaborada por Mannheim y Van Vleet (1998), podría aplicarse a mi persona en el papel de hermana en la fe, a la que se le pide solidaridad, y una joven inexperta que comienza a vivir.

Después de casi predicarme acerca de la muerte, Delia me dijo: “Nena, antes de darte comida, quiero terminar con mi himno. Ese himno es mi vida. Siempre lo canto cuando testifico”. Y continuó: “Si supieras que con ese himno, gente ha llorado y han venido a los pies de Cristo”. Delia se aseguró de que la estuviera grabando, se paró derecha y dijo: “En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”; y cantó:

*Señor, tú eres mi amparo, eres mi abrigo  
Señor, tú eres consuelo en mi aflicción  
Señor, mientras yo duermo tú vigilas  
Quédate conmigo aquí, no te vayas, mi Señor*

*No te vayas, mi Señor, quédate conmigo aquí  
Aquí en mi soledad  
Sin ti no puedo vivir  
Si me falta tu calor y tu santa bendición*

*Señor, tú le diste vida a mi vida  
Señor, tú me diste salvación  
Con tu sangre derramada en el calvario  
Tú curaste las heridas que había en mi corazón.*

Personalmente, me tocaron la letra del himno y la pasión con la que Delia lo cantó (lo que demostró cerrando sus ojos).

(La acompañé en la última estrofa.) La música ha sido muy significativa para la experiencia religiosa por sus implicaciones físico-emotivas, algo que he experimentado a través de toda mi vida. En particular, la letra ha tenido un significado especial, como cuando Delia nos describió cómo los cánticos cantados en su casa eran un retrato de su vida (al igual que veremos en el caso de Bartolo). Sin duda, la música ha sido una de las más grandes atracciones del protestantismo, por lo que la iglesia católica también ha tenido que darle más atención. Como organista de una iglesia bautista, siempre tuve que estar lista en el momento del llamamiento para tocar alguna música suave, que muchos predicadores han utilizado durante el llamamiento a conversión o reconciliación, aunque otros la han eliminado para evitar la conversión únicamente por motivos emocionales. Sin embargo, la popularidad de la música sigue siendo la razón por la que muchos predicadores incluyen grupos musicales en su ministerio y por la que han aumentado los ministerios musicales y de la industria de la música cristiana en las últimas décadas en Puerto Rico.

Después que Delia cantó el himno, hubo una pausa y no supimos qué hacer. Entonces se secó las lágrimas con su bata y tocando su pecho me dijo: “Ese himno es mi vida. Oh, mi Dios, ese himno... Yo misma me edifico”. Entonces, le expresé que me había conmovido su himno y me respondió: “Ves, por eso lo sigo cantando”.

El himno habla de la experiencia de Delia a la vez que cumple la función de resumirla. Delia espera que su himno, al igual que todo su testimonio, tenga un efecto en otras vidas, algo que garantizan experiencias pasadas. Su efecto se extiende a Delia misma, ayudándola a seguir experimentando la fe cristiana y como acto de obediencia y requisito para la redención.

Continué compartiendo con Delia regularmente durante mi estadía en Las Cuevas. Delia constantemente me invitaba a comer o me llenaba el baúl del carro de comida. En cada ocasión que compartimos, continué oyendo su testimonio, aunque también hablamos de otros temas de mujer a mujer. En la próxima sección, analizo el testimonio de otro informante de forma comparativa.

### ***Bartolo***

Conocí a Bartolo mucho antes que a Delia. Lo vi en varias



*La popularidad de la música  
sigue siendo la razón por la que  
muchos predicadores incluyen grupos  
musicales en su ministerio y por la que  
han aumentado los ministerios musica-  
les y de la industria de la  
música cristiana en las últimas  
décadas en Puerto Rico.*

---

ocasiones pegado a su radio, sentado en una silla vieja, frente a su rústica casa de cemento rodeada de una verja. Su casa queda frente a la carretera #951 y muy cerca de la capilla San Antonio y de la residencia donde me hospedaba. Siempre me sentí atraída por la apariencia triste y solitaria de Bartolo y por su gran parecido con mi abuelo, fallecido hace unos años. Rosa, la sobrina de Eunice con quien me hospedé, me contó que Bartolo estaba viviendo solo, no recibía muchas visitas, era divorciado desde hace muchos años y años atrás le habían matado a su hijo. También me dijo que él se fue a vivir por un tiempo con una de sus hijas (misionera y esposa de un pastor), pero luego por manías de viejo volvió a su casa.

Caminando frente a su casa, noté que Bartolo me invitaba a conversar con su mirada hasta que me tocó entrevistarlo para el censo. Le dije que estaba estudiando cómo vivía la gente de Loíza y cómo era su religión. Inmediatamente, Bartolo apagó la radio, abrió la verja y me dijo que era pentecostal hasta los ojos, que había sido uno de los fundadores de la Iglesia Evangélica Puertas del Cielo en Las Cuevas y que había sido predicador por muchos años sin cobrar un centavo. Me contó su conversión a Cristo, a la vez que contrastaba el presente con el pasado, diciendo: “Oiga, a mí me gusta testificar cada vez que puedo”. Para él no existía una distinción entre testificar y hablarme de su vida.

Bartolo me invitó a entrar a su casa la segunda vez que lo visité. La primera vez que nos vimos, le dije que volvería con más tiempo para seguir escuchando su testimonio. Le pedí permiso

para grabarlo y, como Delia, no perdió tiempo en contarme nuevamente lo que me había dicho la vez anterior, siguiendo más o menos el mismo formato.

Bartolo nació en 1916 en un barrio de Medianía Alta. Su papá lo abandonó con sus cuatro hermanos menores. La mamá de Bartolo se fue a San Juan con sus hermanos en busca de una vida mejor y lo dejó con su hermana (tía de Bartolo), cuando éste tenía apenas siete años. Bartolo siempre se mantuvo buscando la forma de ganar algún dinero para comer, ya que en la casa de su tía no había mucha comida. Alrededor de los 19 años, Bartolo dejó de cortar caña y se mudó a San Juan, donde se convirtió en un gran albañil, se casó y tuvo sus hijos. Acerca de su conversión y algunas otras experiencias, Bartolo me contó lo siguiente:

Eran las siete de la noche y mi estómago no había visto comida en todo el día. Traté y traté muchas veces de coger un pescao. Oiga, estaba hambriento hambriento. Las cosas no eran antes como ahora. La comida no se encontraba así tan fácilmente. Allí estaba yo tirado... Entonces oí ese himno [se mostró emocionado]... y lo que ellos cantaban, oiga, era un retrato de mi vida. Usted me entiende. Eso era... y comenzó a hablarle a mi vida. Ese himno... ¿Usted ha visto esas luces en el cielo? Eso fue lo que yo vi. Sentí el viento moverse. El himno decía:

*“¿Cómo podré estar triste?*

*¿Cómo entre sombras ir?*

*¿Cómo sentirme solo o en el dolor vivir?*

*Si Cristo es mi consuelo, mi amigo siempre fiel*

*Si aún las aves tienen seguro asilo en él”.*

[Mientras lo cantaba, de sus ojos brotaban lágrimas y me uní a él cantando.]

Yo decidí seguir a ese Dios de quien yo escuché en el himno y, oiga, aquí estoy. Ese himno era mi vida. Oiga, me fui a la cama esa noche con el estómago vacío pero con el corazón lleno de la presencia de Dios. Oiga, y todavía estoy vivo gracias a Dios. Mire, Dios me ha dado todo lo que tengo. Me ha dado buena salud. Me ha dado la vida. Yo he sido una persona... No pude ir a la escuela, pero mire... [Me enseñó unos certificados que estaban colgados en la pared que le habían dado por entrenamientos evangélicos.] Toda la gente de mi edad que fueron a la escuela están muertos. Yo he sido un hombre feliz por la vida que he vivido. No he tenido problemas con nadie como muchos por ahí. Nunca he tenido

que trabajar para pagar un abogado por un problema legal. El evangelio me hizo hombre. Nunca he tenido que pedir limosna porque siempre me ha gustado trabajar para tener mi casa hecha por mí mismo. [Bartolo comenzó a llorar.] Yo he sido un hombre feliz. Usted... Lo único es... [Bartolo lloró más fuerte sin casi poder hablar.] Yo he tenido una vida feliz... pero me mataron a mi único hijo... tan bueno, mi único hijo, Israel. Él me llevaba a las citas médicas, a la iglesia. Esto pasó como tres años atrás en Medianía. Él vivía aquí conmigo. [Bartolo me enseñó la cama donde dormía su hijo.] Él se divorció y tenía un hijo. Un día me dijo: "Pai, si alguien me llama, dile que estoy en Vega Baja". Él tenía una mujer por allá. Yo le dije que no tenía nadie que me llevara a la iglesia. Pero lo llamaron a trabajar. Él era policía en una oficina de recursos humanos y unos muchachos viniendo de la escuela lo mataron por la espalda. Mire, yo he pasado... Ellos mataron a mi hijo. [Bartolo no pudo parar de llorar, se quitó los espejuelos y se secó las lágrimas con su camisa. Esperó a calmarse y continuó hablando después que le dije unas palabras de consuelo.] Mire, él era un buen hijo. Él no fumaba ni bebía. Él leía la Biblia ahí en su cuarto. [Me enseñó el área donde dormía]. Él no merecía morir. Yo he tenido que continuar mi vida. La suerte que yo tenía al Señor si no... Esa misma noche yo estaba predicando cuando escuché los tiros. Eso fue algo terrible. Yo no resentí a Dios, pero le dije: "Dios, si tú sabías que yo estaba predicando, ¿por qué a mí? ¿Por qué permitiste que esto me pasara a mí, por qué?" Eso fue una prueba grande, usted oiga, una prueba grande, grande. ¿Verdad que sí? [Respondí afirmativamente.] Recientemente hirieron a mi hija, la que vive en el residencial público, casi hasta matarla. Si no es porque Dios está conmigo... Pero tengo dos hijas profesionales en Boston. Yo les ayudé a estudiar en la universidad. Oiga, también tengo una hija que es misionera en la iglesia que yo voy. Ella es la esposa del pastor... bueno, ella es casi la pastora. [Se ríe.] Esa es la alegría más grande de mi vida.

Yo he tenido una vida feliz. Tuve tanta alegría cuando era pequeño. Nosotros bailábamos bomba en Maturí, donde yo me crié, cerca de las peleas de gallo. Jugábamos en el agua y cuando llovía jugábamos en la lluvia. La naturaleza es algo bonito, bueno, toda la creación de Dios. Jugábamos con tanta inocencia salpicando el agua. Pero un día, me enseñaron a mi pai: "Mira, éste es tu pai". Yo me fui corriendo detrás de él, "papá, papá", y él se dio la vuelta y se fue. Él ya se murió... Yo comencé a sacar el odio. Dios me ayudó. Cuando

él transforma a uno lo hace de verdad. Yo lo odiaba, pero Dios me ayudó. Yo dije una vez que él era un cobarde. Él me dejó. “Tú eres un cobarde, un cobarde. Nunca estuviste para mí. No te importamos. [Bartolo comenzó a llorar.] No estuviste cuando más te necesité.” Yo siempre lloraba el Día de los Reyes. Oiga, yo he pasado...

En este primer fragmento, mayormente referente a la conversión y algunas de sus experiencias anteriores y posteriores, Bartolo hace uso de la repetición “hambriento hambriento” para expresar su gran sufrimiento antes del encuentro con Dios y validar la necesidad de Dios en su vida. La experiencia de su conversión es garantizada por elementos sobrenaturales como las luces en el cielo y el viento más que la experiencia físico-emotiva, como en el caso de Delia, aunque el uso de la oración incompleta sugiere procesos físico-emotivos y sirve de evidencia de la intervención divina. Otra forma de legitimar su conversión es el contraste entre su estómago vacío y su corazón lleno de la presencia de Dios, por lo que lo primero se desvanece con lo segundo, marcando una jerarquía de experiencias.

Mientras Delia utiliza un himno en forma metafórica de toda su experiencia, Bartolo lo utiliza para expresar su situación en el momento de su conversión. Es interesante el uso del contraste para darle sentido a las experiencias difíciles en su vida, como cuando se compara con todos los de su edad, que, contrario a él, fueron a la escuela pero han fallecido. Este contraste añade al destaque de cosas buenas, como su buena reputación, su fuerte ética de trabajo y su vida prolongada. Con relación a este último punto, Leo Simmons (1970:221) ha notado entre las sociedades tradicionales (que él llama “primitivas”) la estrategia social compensatoria de hacer de la longevidad un privilegio o un premio. Este privilegio se hace más significativo si se considera que la alta criminalidad ha tocado a Bartolo de cerca (incluyendo peleas, tiroteos y muertes frente a su casa).

Al incorporar y repetir oraciones como “yo he sido un hombre feliz” y “yo he tenido una vida feliz”, mientras habla de sus experiencias difíciles, Bartolo se convence a sí mismo de no dejarse vencer. Cuando me habló de la muerte de su hijo, le conté que el hermano menor de mi madre, de nombre Israel, también había muerto por mano criminal, a lo que Bartolo reaccionó un tanto

sorprendido y confortado.

El indicar que no resintió a Dios por lo sucedido a su hijo mientras predicaba, su llanto y el citar su conversación o cuestionamiento hacia Dios, son indicativos de un tipo de autoterapia para minimizar el dolor que Bartolo continúa sintiendo. Prueba de esta lucha es el uso de la repetición como cuando me dijo: “Eso fue una prueba grande, usted oiga, una prueba grande, grande”. Me parece que esta repetición también le sirve a Bartolo para decirse a sí mismo, a mí y a Dios que no hay razón por la que no se pueda entender que él continúe sufriendo la muerte de su hijo. Al preguntarme/decirme si yo creía que lo que había pasado era una prueba grande, Bartolo también busca solidaridad. Algo similar ocurre en el fragmento en que narra su relación con su padre, donde pasa de hablar de su padre en tercera persona a un diálogo directo.

Bartolo indicó que afirma su fe leyendo la Biblia, ayunando y orando. Acerca de la oración recalcó: “Tú no te imaginas cuánto se han doblado estas rodillas para orar”; y subiéndose los pantalones hasta la rodilla, me enseñó los callos (a los que les tomé fotos). El también vive agradecido de Dios por los \$344 del Seguro Social que recibe al mes y la ayuda de algunos hermanos de la iglesia.

Según Bartolo, el que el mundo vaya de mal en peor es resultado de la desobediencia del hombre que comenzó con Adán y Eva. Luego expuso su punto de vista de la siguiente forma:

El desierto por el que el pueblo de Israel pasó fue físico, pero el nuestro es espiritual. Tenemos que continuar andando. Este [desierto] es más peligroso. Por ejemplo, usted iba viniendo tan joven y respetuosa... pero usted no tenía la idea de lo que se iba a encontrar. Usted no sabía si yo era un león, una paloma o una serpiente. Pero esto se va a acabar algún día. Todo está escrito en la Biblia. Oiga, a veces me tengo que meter debajo de la cama. Antes las cosas no eran así. Usted probablemente no lo sabe. Usted, aunque se ve que sabe mucho, es muy joven y no tiene mucha experiencia. Antes, había un solo policía con una pistola y una barita de tamarindo para los muchachos. Pero ahora... ¿Usted sabe lo que hicieron unos muchachitos el otro día a un anciano en la calle? Ellos le quitaron la ropa, le dieron y después se mofaron. Recientemente mataron a dos muchachitos aquí. Pero eso pasa cuando uno no tiene a Dios. Yo me crié en el evangelio. He tenido mis altas y bajas, pero uno está aquí en

la tierra. Me he mantenido caminando.

En este fragmento, Bartolo —al igual que Delia— hace referencia a la narrativa bíblica para darle sentido a su difícil realidad y legitimar su punto de vista, que contrastó en varias ocasiones, al igual que Delia, con “lo que dicen por ahí” y con el punto de vista de los que saben mucho. Al igual que Delia, Bartolo utiliza la metáfora de la caminata del pueblo de Israel por el desierto para explicar su caminata por la vida.

Para Bartolo, el que no le quede mucho tiempo en la tierra es razón para tomar muy en serio el hablarle a la gente de Cristo. Bartolo me dijo que por ocho años estuvo celebrando cultos frente a su casa y predicando el evangelio. Acerca del mensaje del poder transformador de Dios para la juventud, narró lo siguiente mientras movía sus manos, alzaba el volumen de su voz y miraba hacia la calle:

Mi mensaje es: “Mira, Cristo te cambia como él me cambió a mí. Él te cambia porque él creó los cielos y la tierra. Dios te creó. Él te bendice. Dios te da aire, calor, frío. El te da vida abundante. Él es tu creador. Todo lo que tienes, él te lo ha dado gratuitamente porque él te creó y no quiere que te falte nada. Pero tienes que servirlo [*sic*]”.

Mientras me decía estas palabras, Bartolo parecía otra persona, fuerte y lleno de energía.

Sin embargo, Bartolo reconoce que cada vez se le hace más difícil predicar o hablarle a la gente del evangelio, por su edad, falta de agilidad y movilidad, y por la actitud de la gente, especialmente los jóvenes. Indicó que ahora hay mucho crimen y que los jóvenes principalmente están metidos en las drogas, que lo que quieren es dinero y que no respetan. Ellos piensan que las personas mayores hablan mucho y son aburridas, por lo que muchas veces Bartolo prefiere repartir tratados y se disculpó tanto conmigo. Otro factor que hace difícil compartir más el evangelio, lo expresa Bartolo como sigue:

Aquí usted encuentra algunas jovencitas así blanquitas como usted, de buena presencia, pero vestidas... a la mitad, con las caras llenas de muchos colores. Se ven... [Se ríe.] Pero ve, usted... usted... a lo mejor si usted hubiese venido como una de ellas yo no la hubiese invitado a entrar. Las cosas naturales son más bonitas, como dijo el pastor el otro día. Usted ve

los colores en la naturaleza. Lo natural es bonito. El creador hizo las cosas bonitas. Yo estoy en contra de la destrucción de la naturaleza. Una vez, una jovencita venía en sus patines y se cayó. Me pidió agua. Yo le dije... Bueno, la mandé a que se fuera alrededor de la casa a la pluma, pero no la dejé pasar para dentro de la casa... si estaba casi... desnuda. Pero a mí me gusta hablar con cualquiera de las profundidades de Dios. Me gusta testificar lo que Dios ha hecho en mi vida a gente como usted. Usted es cristiana, pero está empezando a caminar. Alguna gente no le gusta hablar con los adventistas o los Testigos de Jehová, pero yo hablo con ellos porque ellos están dispuestos a hablar de las profundidades de Dios. Mire, yo escucho el programa que tienen los adventistas por la radio. Uno tiene que vivir lo que uno predica. Tenemos que amar. Los cristianos no podemos perder el tiempo. A lo mejor mañana me muero. Yo no lo sé. Mis días están contados y también los suyos.

El uso de pausas y oraciones incompletas hablan del sentido de impotencia de Bartolo, al no poder compartir el evangelio, principalmente con la juventud femenina. Esto en parte explica, sin dejar de mencionar su soledad, que Bartolo comparta con individuos de otras “religiones” y así exponerse a las críticas.

Al darnos su testimonio, Bartolo hace que su vida tenga el urgente propósito de contribuir, ya que no le queda mucho tiempo y, según expresó, “Un cristiano debe morir con las botas puestas”. Señaló que, al igual que muchos jóvenes, mis días estaban contados, especialmente por los peligros a los que está expuesta la juventud puertorriqueña. Como Delia, Bartolo legitimó su autoridad destacando su larga experiencia cristiana a través de expresiones como “usted, aunque se ve que sabe mucho, es muy joven y no tiene mucha experiencia” y “usted es cristiana, pero está empezando a caminar”. El dirigirse a mi persona como “usted” y conjugar los verbos en segunda persona demuestran respeto al dirigirse a una mujer joven, lo que asume más importancia que afirmar su autoridad, algo quizás innecesario por su larga trayectoria como cristiano y predicador.

La penúltima vez que vi a Bartolo fue en las últimas semanas de mi investigación en Las Cuevas. En esos días Bartolo se veía menos alerta y más triste. En una ocasión, le pedí entrar a su casa para despedirnos, pero pareció no estar contento con la idea. El me hizo claro que no quería contestar más preguntas, ya que alguien

lo había entrevistado recientemente para cuestiones políticas y se fue a darle la información al gobernador Rosselló. Me recalco que nunca ha querido involucrarse en la política por ser cristiano, aunque en una ocasión protestó en contra de un proyecto que iba a destruir la naturaleza en Loíza. Me sentí decepcionada porque creía que había perdido toda su confianza. Sin embargo, accedí a recibirme luego que le prometí no hacerle más preguntas. Me comunicó que tenía problemas con la próstata, que iba a necesitar cirugía y que estaba listo para irse con el Señor. Mientras hablábamos, su actitud iba cambiando y hasta me ofreció refresco. Le prometí una sorpresa para la próxima ocasión y el próximo domingo allí estaba con mi prima y su guitarra para cantarle su himno. Luego que lo cantamos, Bartolo nos dijo muy emocionado: “Nunca me imaginé esto... Cómo usted... [Se rió.] Qué idea usted le dio... y usted vino de tan lejos. A la verdad que las admiro siendo tan jóvenes”. Nos tomamos retratos, nos dio cocos para llevarnos, nos dimos la mano y nos despedimos, mientras Bartolo nos pedía que regresáramos, aunque si no se pudiese no habría problema porque nos veríamos en el cielo.

### *Análisis y conclusión*

El interés en la narrativa de la experiencia humana es antiguo en la antropología. Por ejemplo, Claude Lévi-Strauss (1963) estuvo muy interesado en explicar la eficacia de los cantos rezados del chamán o líder religioso de los indios suramericanos durante un parto difícil. Su respuesta residió en la comparación de estos cantos con el psicoanálisis occidental para ayudar a tratar la conducta anormal, ya que en ambos casos se aplicaba la técnica de reorganizar conceptualmente la experiencia a través de mecanismos simbólicos. Intrigada por la amplia práctica de testificar en la iglesia protestante y particularmente por los ancianos religiosos en la comunidad bajo estudio, he investigado dicha experiencia y concluido que su eficacia proviene de las posibilidades referentes y constitutivas a través de mecanismos lingüísticos (verbales y no verbales) y contenidos de información.

En este artículo, no he abordado la pregunta de si dichos mecanismos son empleados intencionalmente, como tampoco la relación entre los mecanismos y lo que realmente piensa y siente el individuo en el momento de la narración. La relación no es



necesariamente transparente ni directa, ya que, por ejemplo, el testificante puede continuar con la duda aunque cierre el tema con una oración que evidencia solución. Tampoco he contestado la pregunta de si los mecanismos narrativos son la causa o el efecto de reexperimentar mientras se testifica.

Sin embargo, he identificado los siguientes mecanismos de narrar la conversión religiosa: cita, repetición, oración incompleta, pausa, cambio de pronombre y de forma del verbo, contraste, preguntas, metáfora o analogía, narrativas coexistentes, múltiples identidades de los participantes, cambio de volumen, contacto visual y corporal, y, por último, gestos corporales y faciales. También he ubicado los siguientes procesos psicosociales: confesión, solución de conflicto-duda, identidad-solidaridad, transformación, contribución y redención después de la muerte. Adicionalmente, he tomado en cuenta la experiencia físico-emocional, según ésta iba constituyendo parte de los procesos mencionados.

¿Qué puede decirse acerca de la condición de edad avanzada de los participantes en este estudio? Según Jennie Keith (1980:342-343), la investigación sobre la ancianidad en la antropología se ha enfocado en el estado y tratamiento de los envejecientes en términos descriptivos y comparativos. Igualmente, los trabajos interdisciplinarios se han enfocado en las dificultades o retos de los envejecientes desde una perspectiva histórica y social comparativa (Simmons 1970; Tilak 1989). Algunas de las dificultades o retos encontrados son la visión negativa de los ancianos por parte de los jóvenes (Drew y Waters 1987) y los estereotipos en los comerciales de televisión (Hajjar 1997). Siguiendo esta línea de pensamiento, algunos trabajos han estudiado la ayuda que da la religión a los envejecientes para enfrentar dificultades o retos físicos y mentales (Koenig 1995), por cuestiones de género o preferencia sexual (Larsen 1995; Whitford y Quam 1995), identidad racial (Chatters y Taylor 1994; Coke y Twaite 1995) o en situaciones de migración (Maldonado 1995).

Entonces, demostrar lo que la religión le suple a las personas de edad avanzada no es algo nuevo. Por ejemplo, se ha encontrado que para los ancianos negros o afroamericanos en los Estados Unidos, la religión sirve para asegurar un sentido de orgullo, satisfacción personal, autoestima y control personal (Chatters y Taylor 1994:209; Coke y Twaite 1995:99).<sup>5</sup> Sin embargo, no se le ha prestado suficiente atención académica a *cómo* la religión

provee de tales apoyos o cómo los ancianos contribuyen social y espiritualmente a través de la religión. Un trabajo que ha tocado este tema es el de Susan Sered (1992) acerca de las mujeres judías envejecientes. Esta autora demuestra que, en un contexto religioso dominado por los hombres, las mujeres construyen una vida religiosa significativa, destacando los ritos (como los funerarios) que requieren o dependen en gran medida de las mujeres envejecientes para su práctica y eficacia.

Siguiendo la sugerencia de Doris Francis (1981:106), Charles Mindel y Edwin Vaughan (1981), y Linda Chatters y Joseph Taylor (1994) de adoptar una perspectiva multidimensional, se pueden establecer formas específicas de cómo la religión provee o ayuda a contribuir a sus participantes de mayor edad. Dicha perspectiva consideraría las condiciones del individuo, como la situación social de la comunidad en que viven, su situación económica, identidad racial, relaciones familiares, género, situación religiosa y trayectoria personal religiosa.

Para Delia y Bartolo, la experiencia de testificar es muy significativa, por lo que ambos la toman muy en serio. Experiencias compartidas en relación con la falta de integridad en la comunidad cristiana les hacen vincular dichas experiencias al elemento de verdad o autenticidad. Según Rosaldo (1982:222), contrario a la narrativa occidental, en la narrativa Ilongot los significados interactivos y los lazos sociales van por encima de la sinceridad y la verdad. En el caso de Delia y Bartolo, la verdad se considera esencial, precisamente por la preocupación del bienestar de los individuos y sus interrelaciones; lo que a su vez resulta en una de las razones para no involucrarse políticamente. Por estar implicada la palabra de Dios, la verdad se piensa como legítima en sí misma.

Por su parte, Eugene Bianchi (1982:162) ha observado que la edad avanzada proporciona la flexibilidad necesaria para asumir control de la vida y muy en particular para elaborar una filosofía religiosa propia en donde satisfacer a otros simplemente no es un problema.<sup>6</sup> Este mismo punto lleva a establecer algunas diferencias entre Delia y Bartolo. Por ejemplo, la soledad de Bartolo lo lleva a interactuar con los adventistas y los Testigos de Jehová, sin importar los comentarios de los demás feligreses o inconversos, al mismo tiempo que tiene más cuidado de hablar con los jóvenes, especialmente las féminas. Este último punto refleja el mayor valor de la maternidad sobre la paternidad en la cultura

puertorriqueña, por lo que la interacción entre una anciana y un joven es mejor vista que entre un anciano y una joven. Por eso, Delia es menos cautelosa al compartir e invitar a los alrededores de su casa a niños y jóvenes, aunque sus amigos y familiares le advierten constantemente que tenga cuidado, ya que anteriormente han tratado de robarle.

En ambos casos, un gran sentido de contribución o misión se manifiesta en la forma de explicar la realidad y cómo resolverla y en su interés por legitimar su papel o autoridad narrativa. En ambos casos, la tensión entre el valor de la experiencia, donde se ubican los testificantes, y el valor del conocimiento, donde se ubican a sus interlocutores, se resuelve privilegiando el primero sobre el segundo. Esta estrategia coincide con el cambio de valor de conocimiento a experiencia encontrado en un estudio de los puntos de vista de los ancianos en las iglesias cristianas (Rismiller 1964:21-22). En cuanto al tipo de mensaje, el de Delia se concentra en la solidaridad de Dios con el individuo en su sufrimiento y los beneficios emocionales como la fortaleza y la falta de miedo, mientras que Bartolo destaca a Dios como creador y su poder transformador, especialmente en el ámbito moral.

En conclusión, la experiencia de testificar es compartida, específica, práctica y efectiva para los ancianos. Acerca de la experiencia de la conversión, Salvatore Cucchiari (1988:437) hace hincapié en la relación necesaria entre crisis y conversión, y advierte que no se debe exiliar la crisis y los cambios que ésta produce a los márgenes de la experiencia humana. Sin embargo, el considerar la crisis como inminente, central en la vida y muy necesaria, y el proceso de envejecer como crisis, no nos puede detener en la búsqueda de nuevas alternativas de contribución para los envejecientes.

## NOTAS

1. Este artículo se basa en uno de los capítulos de mi tesis doctoral (Hernández 2000). La investigación requirió once meses de trabajo de campo en el pueblo de Loíza, localizado en la costa nordeste de Puerto Rico. El trabajo incluyó investigación bibliográfica e histórica, entrevistas formales e informales, cuestionarios en las iglesias, un censo de toda la comunidad y observación participante diaria y en eventos formales.
2. El término “performativa” (del inglés performance) se refiere a la interpretación de las expresiones dramáticas que constituyen las prácticas religiosas. [Nota del Director.]
3. Mis asistentes fueron Eva Villalón, para entonces estudiante subgraduada de antropología, y Zulema Echevarría, estudiante subgraduada de geografía, ambas de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.
4. Harding (1987:174) argumenta que el entrenamiento al inconverso en la dimensión lingüística de la conversión es fundamental en la retórica bautista.
5. Amoss (1981) encontró que el prestigio servía como una compensación cultural para los ancianos.
6. Summers (1999:51) utiliza como ejemplo la tolerancia de un practicante cuáquero de edad avanzada hacia el sonido y la música y su visión de la liturgia hablada como enriquecedora.

## REFERENCIAS

- Agosto Cintrón, Nélide. (1996). *Religión y cambio social en Puerto Rico, 1898-1940*. Río Piedras: Huracán.
- Alegría, Ricardo. (1954). *La fiesta de Santiago Apóstol en Loíza Aldea*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Amoss, Pamela T. (1981). *Cultural Centrality and Prestige for the Elderly: The Coast Salish Case*. En *Dimensions: Aging, Culture, and Health*, ed. C. L. Fry, pp. 47-64. Nueva York: Praeger.
- Anderson, Benedict. (1991 [1983]). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres y Nueva York: Verso.
- Aparicio, Frances R. (1998). *Listening to Salsa: Gender, Latin Popular Music, and Puerto Rican Cultures*. Hanover y Londres: Wesleyan University Press; University Press of New England.
- Austin, Diane J. (1981). *Born Again... and Again and Again: Communitas and Social Change among Jamaican Pentecostals*. *Journal of Anthropological Research* 37:226-246.
- Babín, María T. (1973). *La cultura de Puerto Rico*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Bauman, Richard. (1983). *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence Among Seventeenth-Century Quakers*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Behar, Ruth. (1995). *Rage and Redemption: Reading the Life Story of a Mexican Marketing Woman*. En *The Dialogic Emergence of Culture*, eds. B. Mannheim y D. Tedlock, pp. 148-178. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Belanger, Marc. (1992). *Counterinsurgency Ethnicity, and the Politics of Evangelical Protestantism in Guatemala*. En *Competing Gods: Religious Pluralism in Latin America*, colectivo de autores, pp. 41-73. Providence, R.I.: The Thomas J. Watson Jr. Institute for International Studies.
- Bianchi, Eugene C. (1982). *Aging as a Spiritual Journey*. Nueva York: Crossroad.
- Blanco, Tomás. (1985). *El prejuicio racial en Puerto Rico*. Río Piedras: Huracán.
- Brenneis, Donald. (1996). *Telling Troubles: Narrative, Conflict, and Experience*. En *Disorderly Discourse: Narrative, Conflict, & Inequality*, ed. C. L. Briggs, pp. 41-52. Nueva York: Oxford University Press.
- Briggs, Charles L. (ed.). (1996). *Introduction*. En *Disorderly Discourse: Narrative, Conflict, & Inequality*, pp. 3-40. Nueva York: Oxford University Press.
- Brusco, Elizabeth E. (1995). *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.

- Buitrago Ortiz, Carlos. (1982). Anthropology and the Puerto Rican Colonial Context: Analysis and Projections. En *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries (Proceedings of a Burg Wartensteing Symposium)*, ed. H. Fahim, pp. 97-111. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
- Caldwell, Sarah. (1999). *Oh Terrifying Mother: Sexuality, Violence, and Worship of the Goddess Kali in Kerala*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- Camayd-Freixas, Erik. (1997). The Cult of the Goddess Mita on the Eve of a New Millenium: A Socio-Anthropological Look at a Caribbean Urban Religion. En *The Caribbean(s) Redefined. Latin American Issues: A Monograph Series on Contemporary Latin American and Caribbean Affairs* 13:1-14.
- Chatters, Linda M. y Joseph Taylor. (1994). Religious Involvement among Older African-Americans. En *Religion in Aging and Health: Theoretical Foundations and Methodological Frontiers*, ed. J. S. Levin, pp. 196-230. Thousand Oaks, Ca.: Sage Publications.
- Coke, Marguerite M. y James A. Twaite. (1995). *The Black Elderly: Satisfaction and Quality of Later Life*. Nueva York: The Haworth Press.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. (1993). Introduction. En *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cook, Scott. (1965). The Prophets: A Revitalistic Folk Religious Movement in Puerto Rico. *Caribbean Studies* 4:20-35.
- Craig, Susan (ed.). (1982). Sociological Theorizing in the English-Speaking Caribbean: A Review. En *Contemporary Caribbean: A Sociological Reader, Volumen 2*, pp. 143-180. Trinidad y Tobago: The College Press.
- Csordas, Thomas J. (1994). *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- Cucchiari, Salvatore. (1988). Adapted for Heaven: Conversion and Culture in Western Sicily. *American Ethnologist* 15:417-441.
- Dávila, Arlene M. (1997). *Sponsored Identities: Cultural Politics in Puerto Rico*. Filadelfia: Temple University Press.
- Davidson, William V. (1980). The Garifuna of Pearl Lagoon: Ethnohistory of an Afro-American Enclave in Nicaragua. *Ethnohistory* 27:31-47.
- Díaz-Stevens, Ana M. (1993). La misa jíbara como campo de batalla socio-política en Puerto Rico. *Revista de Ciencias Sociales* 1-2:139-162.

- Drew, Benjamin y Judith Waters. (1987). Aging and Work: Perceptions of Low-Income Puerto Rican Adults and High School Seniors. En *Aging and Cultural Diversity: New Directions and Annotated Bibliography*, eds. H. Strange, M. Teitelbaum y otros, pp. 131-152. Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers.
- Francis, Doris G. (1981). Adaptive Strategies of the Elderly In England and Ohio. En *Dimensions: Aging, Culture, and Health*, ed. C. L. Fry, pp. 85-108. Nueva York: Praeger.
- Giusti Cordero, Juan A. (1994). Labor, Ecology, and History in a Caribbean Sugar Plantation Region: Piñones (Loíza), Puerto Rico 1770-1950. Tesis doctoral, Universidad del Estado de Nueva York, Binghamton.
- González, José L. (1980). El país de los cuatro pisos y otros ensayos. Río Piedras: Huracán.
- Goodman, Jenny. (1999). Harvesting a Lifetime. En *Spirituality and Aging*, ed. A. Jewell, pp. 65-70. Filadelfia: Jessica Kingsley Publishers.
- Hajjar, Wendy J. (1997). The Image of Aging in Television Commercials: An Update for the 1990s. En *Cross-Cultural Communication and Aging in the United States*, ed. H. S. Noor Al-Deen, pp. 231-244. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.
- Harding, Susan. (1987). Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion. *American Ethnologist* 14:167-181.
- Hernández, Samiri. (2000). Religious Pluralism and Identity in a Puerto Rican Town. Tesis doctoral, Universidad de Michigan.
- Holland, Dorothy y Julia G. Crane. (1987). Adapting to an Industrializing Nation: The Shango Cult in Trinidad. *Social and Economic Studies* 36:41-66.
- Keith, Jennie. (1980). "The Best Is Yet to Be": Toward an Anthropology of Age. *Annual Review of Anthropology* 9:339-364.
- Knight, Franklin W. y Margaret E. Crahan (eds.). (1979). *Africa and the Caribbean: The Legacies of a Link*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Koenig, Harold G. (1995). Religion and Health in Later Life. En *Aging, Spirituality, and Religion: A Handbook*, eds. M. A. Kimble, S. A. McFadden, J. W. Ellor y J. J. Seeber, pp. 9-29. Minneapolis: Fortress Press.
- Koss, Joan D. (1970). Terapéutica del sistema de una secta en Puerto Rico. *Revista de Ciencias Sociales* 14:259-278.
- Lancaster, Roger N. (1991). Skin Color, Race, and Racism in Nicaragua. *Ethnology* 30:339-354.
- Larsen, Martha. K. (1995). A Feminist Perspective on Aging. En *Aging, Spirituality, and Religion: A Handbook*, eds. M. A. Kimble, S. A. McFadden, J. W. Ellor y J. J. Seeber, pp. 242-252. Minneapolis: Fortress Press.

- La Ruffa, Anthony. (1966). *San Cipriano: Life in a Puerto Rican Community*. Nueva York: Gordon and Breach Science Publishers.
- Lévi-Strauss, Claude. (1963). *The Structural Study of Myth*. En *Structural Anthropology*, pp. 206-231. Nueva York: Basic Books.
- Levine, Daniel H. (1992). *Popular Voices in Latin American Catholicism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Maldonado, David. (1995). *Religion and Persons of Color*. En *Aging, Spirituality, and Religion: A Handbook*, eds. M. A. Kimble, S. A. McFadden, J. W. Ellor y J. J. Seeber, pp. 119-128. Minneapolis: Fortress Press.
- Mannheim, Bruce. (1998). *Hacia una mitografía andina*. En *Tradición oral andina y amazónica: métodos de análisis e interpretación de textos*, ed. J. C. Godenzzi, pp. 57-96. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Mannheim, Bruce y Dennis Tedlock. (1995). *Introduction. The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Mannheim, Bruce y Krista Van Vleet. (1998). *The Dialogics of Southern Quechua Narrative*. *American Anthropologist* 100:326-346.
- Matos Salgado, Ramona. (1974). *The Role of the Puerto Rican Spiritist in Helping Puerto Rico with Problems of Family Relations*. Tesis doctoral, Universidad de Columbia.
- Mauleón Benítez, Carmen C. (1974). *El español de Loíza Aldea*. Madrid: Ediciones Partenón.
- Míguez, Daniel. (1999). *Exploring the Argentinian Case: Religious Motives in the Growth of Latin American Pentecostalism*. En *Latin American Religion in Motion*, eds. J. Prokopy y C. Smith, pp. 221-234. Nueva York: Routledge.
- Mindel, Charles H. y Edwin Vaughan. (1981). *A Multidimensional Approach to Religiosity and Disengagement*. En *Aging and the Human Spirit: A Reader in Religion and Gerontology*, eds. C. LeFevre y P. LeFevre, pp. 181-186. Chicago: Exploration Press.
- Mintz, Sidney. (1988). *Taso, trabajador de la caña*. Río Piedras: Huracán.
- Morris, Nancy. (1995). *Puerto Rico: Culture, Politics, and Identity*. Westport, Ct.: Praeger.
- Moore, Robert J. (1999). *Colonial Images of Blacks and Indians in Nineteenth Century Guyana*. En *The Colonial Caribbean in Transition: Essays on Postemancipation Social and Cultural History*, eds. B. Brereton y K. A. Yelvington, pp. 126-158. Barbados: Press University of West Indies.
- Núñez Molina, Mario. (1990). *Preventive and Therapeutic Aspects of Puerto Rican Espiritismo*. *Homines* 13:267-276.
- Olien, Michael D. (1980). *Black and Part-Black Populations in Colonial Costa Rica: Ethnohistorical Resources and Problems*. *Ethnohistory* 27:13-29.



- Olwig, Karen F. (1985). *Cultural Adaptation and Resistance on St. John: Three Centuries of Afro-Caribbean Life*. Gainesville: University of Florida Press.
- Pitts, Walter. (1989). "If You Caint Get the Boat, Take a Log": Cultural Reinterpretation in the Afro-Baptist Ritual. *American Ethnologist* 16:279-293.
- Quinnan, Edward J. (1994). Life Narrative and Spiritual Journey of Elderly Male Religion. En *Aging and the Religious Dimension*, eds. L. E. Thomas y S. A. Eisenhandler, pp. 147-166. Westport, Ct.: Auburn House.
- Rappaport, Roy A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rismiller, Arthur P. (1964). *Older Members in the Congregation*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Roof, Wade C. (1993). Religion and Narrative. *Review of Religious Research* 34:297-310.
- Rosaldo, Michelle. (1982). The Things We Do with Words: Ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy. *Language in Society* 2:203-237.
- Saavedra de Roca, Angelina. (1969). El espiritismo como una religión: observaciones sociológicas de un grupo religioso en Puerto Rico. En *Primer ciclo de conferencias públicas sobre temas de investigación social*, pp. 106-129. Río Piedras: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico.
- Savishinsky, Neil J. (1998). African Dimensions of the Jamaican Rastafarian Movement. En *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*, eds. N. S. Murrell, W. D. Spencer y A. A. McFarlane, pp. 125-144. Filadelfia: Temple University Press.
- Sered, Susan S. (1992). *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*. Nueva York: Oxford University Press.
- Shieffelin, Edward L. (1985). Performance and the Cultural Construction of Reality. *American Ethnologist* 12:707-724.
- Silva-Gotay, Samuel. (1997). *Protestantismo y política en Puerto Rico, 1898-1930*. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Simmons, Leo W. (1970 [1945]). *The Role of the Aged in Primitive Society*. Hamden, Ct.: Archon Books.
- Stevens-Arroyo, Anthony y Ana M. Díaz-Stevens (eds.). (1994). Introduction. En *An Enduring Flame: Studies on Latino Popular Religiosity*. Nueva York: Bildner Center for Western Hemisphere Studies.
- Steward, Julian y otros (1956). *The People of Puerto Rico: A Study in Social Anthropology*. Urbana: University of Urbana Press.

- Stromberg, Peter G. (1993). *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Sudarkasa, Niara. (1997). *Interpreting the African Heritage in Afro-American Family Organization*. En *Black Families*, ed. P. McAdoo, pp. 37-53. Thousand Oaks, Ca.: Sage Publications.
- Summers, Muriel Bishop. (1999). *One Quaker's Perspective*. En *Spirituality and Aging*, ed. A. Jewell, pp. 48-52. Filadelfia: Jessica Kingsley Publishers.
- Tafari-Ama, Imani M. (1998). *Rastawoman as Rebel: Case Studies in Jamaica*. En *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*, eds. N. S. Murrell, W. D. Spencer y A. A. McFarlane, pp. 89-106. Filadelfia: Temple University Press.
- Tilak, Shrinivas. (1989). *Religion and Aging in the Indian Tradition*. Nueva York: State University of New York Press.
- Torres, Arlene. (1998). *La gran familia puertorriqueña 'ej prieta de beldá' (The Great Puerto Rican Family Is Really Really Black)*. En *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*, eds. A. Torres y N. E. Whitten, pp. 285-306. Bloomington: Indiana University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph. (1992). *The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory*. *Annual Review of Anthropology* 21:19-42.
- Tujibikile, Muamba. (1990). *La resistencia cultural del negro en América Latina: lógica ancestral y celebración de la vida*. San José, Costa Rica: Editorial DEI.
- van der Veer, Peter y Steven Vertovec. (1991). *Brahmanism Abroad: On Caribbean Hinduism as an Ethnic Religion*. *Ethnology* 30:149-166.
- Vidal, Teodoro. (1989). *Tradiciones de la brujería puertorriqueña*. San Juan: Ediciones Alba.
- Weber, Max. (1965). *The Sociology of Religion*. Traducido por E. Fischhoff. Londres: Methuen.
- Whitehead, Harriet. (1987). *Renunciation and Reformulation: A Study of Conversion in an American Sect*. Ithaca: Cornell University Press.
- Whitford, Gary S. y Jean K. Quam. (1995). *Older Gay and Lesbian Adults*. En *Aging, Spirituality, and Religion: A Handbook*, eds. M. A. Kimble, S. A. McFadden, J. W. Ellor y J. J. Seeber, pp. 374-384. Minneapolis: Fortress Press.

## RESUMEN

Este artículo demuestra cómo dos ancianos puertorriqueños del pueblo de Loíza utilizan la experiencia de testificar. Testificar se refiere a una experiencia pasada que, por medios verbales y no verbales, ayuda a reexperimentar lo que están narrando. Se argumenta que dichas propiedades constitutivas en gran medida facilitan la contribución social y espiritual de los testificantes. De esta forma, el artículo elabora una interpretación de la religión en sus diversas dimensiones y estimula la reflexión crítica acerca del papel social y espiritual de los ancianos en la sociedad contemporánea. [**Palabras clave:** testificar, ancianos, religión.]

## ABSTRACT

This article focuses on how two elders from the town of Loíza, Puerto Rico, use witnessing to help them contribute socially and spiritually. Witnessing refers to a past experience, which through verbal and nonverbal mechanisms, allows the witness to re-experience what is being narrated. Therefore, this article elaborates an interpretation of religion in its various dimensions and encourages readers to think critically about the social and spiritual role of the elderly in contemporary society. [**Keywords:** witnessing, religion, elderly.]