La buena muerte
La cultura del morir en el pentecostalismo

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Marcela Tapia Ladino
Dra. Sandra Leiva Gómez
Dr. Isaac Caro Grinspun
Dr. Alejandro Corder Tapia
Dr. Miguel Ángel Mansilla

Miguel Ángel Mansilla
Coordinador

La buena muerte

La cultura del morir en el pentecostalismo

50 años UNAP
UNIVERSIDAD ARTURO PRAT
DEL ESTADO DE CHILE

RiL editores

269 Mansilla, Miguel Ángel
M La buena muerte: La cultura del morir en el pentecostalismo / Coordinador: Miguel Ángel Mansilla. – – Santiago : RIL editores, 2016.

414 p. ; 23 cm.
ISBN: 978-956-01-0348-2

1 PENTECOSTALISMO. 2 MUERTE-ASPECTOS RELIGIOSOS.

La buena muerte:
La cultura del morir en el pentecostalismo
Primera edición: septiembre de 2016

© Miguel Ángel Mansilla, 201X
Registro de Propiedad Intelectual
Nº 266.789

© RIL® editores, 2016

Sede Santiago:
Los Leones 2258
CP 7511055 Providencia
Santiago de Chile
(56) 22 22 38 100
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

Sede Valparaíso:
Cochrane 639, of. 92
CP 2361801 Valparaíso
(56) 32 274 6203
valparaiso@rileditores.com

Composición e impresión: RIL® editores
Diseño de portada: Marcelo Uribe Lamour

Impreso en Chile • *Printed in Chile*

ISBN 978-956-01-0348-2

Derechos reservados.

Índice

Agradecimientos 11
Prólogo 15
Introducción 21
Cultura del morir, principio pentecostante y pentecosfobia 21

Capítulo uno
Las metáforas referidas a la muerte y ritos mortuorios 53
Las metáforas referidas a la muerte 58
Muerte piacular 58
La muerte-sueño 66
La muerte-viaje 72
La muerte-coronación 76
La muerte-descanso 81
La muerte-llamado 83
La muerte anunciada 93
La muerte representada en ritos mortuorios y funerarios 103
La muerte como acto público 104
Los funerales como rito de predicación 108
Los funerales como tiempo de legitimación política 110

Capítulo dos
Las representaciones posmortuorias: el infierno y el cielo ... 117
La muerte horrífica: el infierno pentecostal 124
Remordimiento y culpa 124
Negado y autonegado 129

Un lugar cercano 133
El eterno retorno del mal 135
La ubicuidad del mal 138
El reverso de la vida terrenal 141
Un lugar de monstruos 149
Un destino soslayable 153
El cielo: la muerte anhelada 157
El cielo como espacio político 160
El cielo como espacio festivo 167
El cielo como espacio de eterna jubilación 173
El cielo como capital simbólico 178
El cielo como espacio de eterna felicidad 179
El cielo como fin del hambre 182

Capítulo tres
La muerte a través de la memoria 187
Los muertos honorables 191
Pastores y mitos fundacionales 194
El pastor-héroe 195
El pastor-vicario 203
El pastor-monumento 208
Las imágenes supletorias del pastor 214
El pastor-maestro 216
El pastor-padre 218
El pastor obrero 222
La memoria de los padres 236
La memoria sobre las pastoras y mujeres relevantes pentecostales 243
Esposa de pastor 249
Copastora 253
Predicadora 256
Madre 258
Visitadoras sociales 261
La memoria de las madres-esposas 263

Capítulo cuatro
El premilenarismo como discurso de la muerte 277
El premilenarismo colectivo: la inminencia de la muerte 278
El premilenarismo individual: la inmanencia de la muerte..... 306
La etapa de la muerte difusa (1909-1932)..... 307
La muerte discreta 307
El lecho de muerte como espacio de pentecostalización..... 308
La muerte esperada..... 310
La muerte absurda..... 312
La muerte desabastecedora 314
La muerte ambigua..... 316
La muerte como sombra 317
La convivencia con la muerte (1932-1986) 319
La ubicuidad de la muerte..... 321

Capítulo cinco:
La secularización: la invisibilización
de la muerte (1987-2009)..... 333
El miedo a la televisión: la caja del diablo 335
Instrumento de Satanás..... 336
Caja de Pandora..... 337
La olla de la muerte 340
La exclusión de los muertos de las revistas..... 344
Los templos como testimonios de secularización..... 350
Declive del fervor pentecostal..... 353

Conclusiones generales 367

Bibliografía..... 387

Agradecimientos

DADO QUE ESTE LIBRO es un resultado de mi tesis doctoral quiero ser más amplio en expresar mis agradecimientos.

Agradezco a Dios, quien ha sido para mí como un sol; a veces me parece contemplarlo, no obstante, al mirarlo, su resplandor no me deja, pero su luz me permite descubrir el mundo y el camino hacia donde voy. Otras veces, las nubes y las tormentas no me dejan verlo, pero sé que está allá, arriba, alumbrando, y cuando los inviernos son extensos e intensos, transformo mis brazos en alas para disfrutar de su luz y calor por un momento antes de bajar para enfrentar los insoslayables inviernos. En otras oportunidades, las noches no me permiten advertirlo, pero sé que está ahí, porque Él decide autorretirarse para que las estrellas de los ideales, utopías, esperanzas y sueños me guíen. Aunque nunca los alcance, me guían y me ayudan a acercarme a lo imposible y lograr aquello posible que me parecía imposible.

Un agradecimiento a mis padres. A mi padre, quien me enseñó el valor del trabajo, y a mi madre, el valor de la esperanza. Ambos nos enseñaron el valor de la imaginación, a través de los cuentos inventados para resistir y enfrentar las frías, largas, lluviosas y ventosas noches de Chiloé.

Al pentecostalismo: la religión de los pobres. Fue donde conocíque «no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios», desde ahí no he podido vivir sin el mundo de las ideas. En segundo lugar me permitió transitar de pescador artesanal a pescador de ideas. En tecer lugar, el vínculo a una comunidad emocional que me ha permitido fortalecerme de capital simbólico para enfrentar las inclemencias de la vida. Por último, la

posibilidad de relacionarme permanentemente con personas que enriquecen mi vida.

A Alicia, quien ha transformado mis desiertos en vergeles, porque respeta mis inusitados silencios y extensos momentos de angustia. A Nathaniel, quien hace florecer en mí la imaginación y me permite entender que las realidades y verdades son construcciones dinámicas y las historias pueden ser relatadas de distintas formas e instrumentalizadas según los fines.

A mi colega Sandra Leiva, quien me ayudó a transformar este trabajo desde un armatoste desarticulado de ideas a un trabajo hilvanado y coherente, y gracias a las permanentes caminatas que devienen entre esperanzas y pesada realidad: ha sido una colega en el camino. A Daniel Chiquete, quien también me ayudó profunda y profusamente en el inicio de este trabajo, cuando solo era un proyecto. Y a tantos otros colegas de discusión como Jael de la Luz García y Luis Orellana, compañeros de ideas y amigos entrañables. A los colegas de la RIFREM (Red de Investigadores del Fenómeno Religioso Mexicano) y la ACSRM (Asociación de Cientistas Sociales de la religión del Mercosur), comunidades científicas de la religión, en donde se vive y convive con el pluralismo, confianza, solidaridad, tolerancia y generosidad de ideas.

Finalmente, al Instituto de Estudios Internacionales (INTE), de la Universidad Arturo Prat, especialmente al profesor Sergio González, quien ha sido siempre una inspiración como investigador. A mis colegas que hacen del INTE, más que un espacio de trabajo, una comunidad de ideas y de proyectos que nos empuja a romper con el *aurea mediocritas*.

A ellos y a todos los que han contrubuido de una u otra manera en este libro, gracias, ¡mil gracias!

A todos los muertos de hambre de mi país
A todos los que no tuvieron dónde caerse muertos
A aquellos a quienes el hambre los hizo desvariar

Prólogo

EL LIBRO QUE AQUÍ PRESENTAMOS trata un tema que tiene alta trascendencia y significancia, como es la cultura de la muerte, un tema que se caracteriza, como el mismo autor reconoce, por ser el «más serio que existe», sin que ninguna cultura haya podido ser indiferente a ella. La muerte es un tema que, sin lugar a dudas, está presente en todas las religiones y también en todas las cosmovisiones del mundo. Para el judaísmo es fundamental que los muertos sean sepultados casi inmediatamente después de morir, si bien previamente los cadáveres deben ser lavados para sacar cualquier rastro de impureza. Luego del entierro viene una etapa que dura siete días, la llamada *shiva* (del hebreo «siete»), donde se debe consolar a los que están de duelo. En el islam, nacimiento y muerte se consideran dos etapas vinculantes, que son parte de un tránsito, donde la salvación corresponderá a la actitud justa y correcta de cada persona. Las tres religiones monoteístas tienen un amplio respeto por la muerte, por las ceremonias fúnebres, por lo que significa el término de la vida.

Sin embargo, más allá de estas representaciones, hoy vivimos en un mundo donde la muerte está presente, plenamente presente, no de manera accidental o natural, sino a través de la mano del hombre, mediante atentados, crímenes violentos y flujos migratorios, estos últimos transformando el mar Mediterráneo en el más moderno de los cementerios. Es cierto: siempre estuvo presente. Lo nuevo y original es que hoy se usa la tecnología, la propaganda y un terrorismo que tiene alcance global para atemorizar, amedrentar y matar. Antes fueron la hoguera, la guillotina, las pestes, los campos de exterminio. Ahora son los atentados terroristas de la mano del islamismo jihadista más radicalizado. La muerte es transmitida de manera instantánea por las más importantes cadenas televisivas del mundo.

Los jóvenes lanzados al vacío acusados de ser homosexuales por el Estado Islámico, los «infieles» que son brutalmente degollados, las acciones terroristas en París, Beirut o Túnez son imágenes instantáneas de muerte.

Y cuán presente sigue la muerte en el legendario enfrentamiento israelí-palestino. Recordemos cómo se originó el conflicto de Gaza en julio de 2014: tres jóvenes israelíes fueron asesinados por extremistas palestinos y como venganza extremistas judíos mataron a un joven palestino. Paralelamente, el movimiento islamista Hamas lanzó cohetes contra territorio israelí, ante lo cual Israel respondió con una ofensiva militar aérea y terrestre contra Gaza. Hoy vemos cómo la ola de violencia y muerte sigue gestándose en Israel y especialmente en Jerusalén, lugar sagrado para las tres religiones monoteístas. En estas acciones, hay por cierto un componente religioso, de fanatismo, odio y muerte, además de muchos otros elementos. Pero la religión, además de conflicto, y más que conflicto, implica también cohesión, unidad, representación, memoria colectiva, como ustedes podrán leer en las páginas siguientes.

El libro de Miguel Ángel Mansilla no toca directamente estos temas, pero sí nos hace reflexionar sobre la muerte en cualquier contexto histórico y geográfico. Es un libro crítico, que nos permite deliberar y meditar. En la introducción se aborda la presencia de esta importante temática en cuatro ámbitos principales. Primero, en las ciencias sociales, donde es una problemática que está presente desde el nacimiento mismo de las distintas disciplinas, a partir del vínculo entre religión y muerte expresado en representaciones sociales y ritos. Segundo, en el contexto chileno, donde, según el autor, se genera una rica literatura como producto de la secularización de los cementerios y como resultado de las matanzas que se registran en el primer cuarto del siglo XX, en el denominado «periodo del salitre». Tercero, en las culturas indígenas para las cuales la muerte es también un tema fundamental, puesto que los muertos «tienen las mismas necesidades, sentimientos y placeres de los vivos», al tiempo que predominaba la creencia de «que el muerto no se desapegaba de su tierra ni de su familia, sino que, por el contrario, se constituía en su protector».

Y cuarto, lo que constituye el contenido principal de este libro, en el pentecostalismo chileno, donde desde 1909 se inicia una redefinición del discurso de la muerte en el ámbito religioso.

El presente libro está estructurado en cinco capítulos. El primero, titulado «Las metáforas referidas a la muerte y ritos mortuarios», analiza la muerte en la cultura pentecostal, a través de símbolos, espacios simbólicos y varias representaciones, estando el énfasis en la muerte-llamado y la muerte-descanso. A partir de estas representaciones se logra conocer el fundamento pentecostante de la muerte y del morir, siendo un elemento significativo la necesidad de «recrear un espacio posmortuorio, un tiempo-espacio perfecto donde hubiera abundancia de aquello por lo cual se suspiraba en la tierra», esto es un espacio después de la muerte en que «los muertos pentecostales serían recibidos como verdaderos héroes de guerra, héroes que serían galardonados con la vida eterna, especialmente si morían predicando».

El capítulo siguiente lleva por título «Las representaciones posmortuarias» y está centrado en las representaciones que existen sobre el infierno y sobre el cielo. El primero, en cuanto lugar obscuro, subterráneo, cuyo castigo es eterno, como forma de concebir el mal y representar los medios colectivos, como un espacio de castigo que «hacía de la muerte una experiencia temible y horrible», especialmente en el caso del catolicismo. En cambio, para el pentecostalismo «el infierno es un destino de los incrédulos y desertores, pero que los creyentes nunca deben dejar de mirar en su viaje al cielo». Además de las representaciones del infierno, están las del cielo o del paraíso, en cuanto muerte anhelada, un espacio de la liberación total y absoluta, «un lugar donde no hay necesidades, solo satisfacciones». Y en el caso de América Latina y de Chile, el autor refiere que el cielo tiende a ser concebido bajo una influencia europea, esto es «un cielo poblado de ciudadanos blancos y rubios».

«La muerte a través de la memoria» se titula el tercer capítulo, en el cual se señala que la Iglesia evangélica pentecostal «es enfática en publicar las conmemoraciones de sus muertos ilustres como remembranza individual y familiar». En este sentido, el énfasis está

en las conmemoraciones en cuanto memoria colectiva, de modo de conservar determinadas informaciones. La constitución de esta memoria es lo que permite «honrar a los muertos honorables para dejar huella de su pasado y del liderazgo carismático», lo que constituye una forma de construir el ser pentecostal desde la imaginación del pasado. De este modo, la memoria pentecostal tiene la característica central de que «se construye a partir de la memoria de los muertos honorables, símbolos patriarcales y matriarcales del movimiento, símbolos de autoridad que se confunden entre los espacios eclesiástico y familiar».

El cuarto capítulo se titula «El premilenarismo como discurso de la muerte», donde el autor señala que esta visión se encuentra en el centro de la cultura pentecostal, lo que se hace evidente «a través de mediaciones como los sueños y las visiones, los que permiten conocer la intensidad de la inminencia mesiánica y estar preparado para la muerte». En relación con el premilenarismo individual, se estudian dos grandes etapas: la muerte difusa (1909-1931) y la convivencia con la muerte (1932-1986). La primera se caracteriza por una idea que está presente en la primera etapa del pentecostalismo, según la cual no existe una preocupación enfática por la muerte, «sino que su inquietud pasaba por la sobrevivencia del grupo». La segunda etapa, en cambio, se caracteriza por la convivencia con la muerte, donde existe «una conciencia de la ubicuidad de la muerte», esto es la idea de la muerte como algo que genera culpa y angustia, como algo que resulta doloroso.

El quinto capítulo se refiere a «la invisibilización de la muerte (1987-2009)», donde el autor señala que esta manifiesta uno de los primeros síntomas de secularización del pentecostalismo, lo que se evidencia en cuatro aspectos centrales: a) miedo y rechazo a la televisión, la cual es visualizada como instrumento de Satanás y «como olla de la muerte»; b) exclusión de los muertos de las revistas, lo que significa que los muertos simples son expulsados de las revistas, mientras que los honorables son resaltados como los únicos visibles; c) importancia de los templos como testimonios de secularización, donde «los relatos necrológicos son reemplazados

por los relatos de construcción de templos»; c) declive del fervor pentecostal, lo que implica menor influencia de los pastores locales y mayor homogeneización de los discursos religiosos.

En las conclusiones, el autor destaca que en un primer periodo, que va desde 1909 hasta 1932, existe una igualdad entre los muertos, lo que se manifiesta en que todos los pentecostales muertos son iguales. Sin embargo, a partir del año 1932, hubo cambios a este respecto, existiendo una nueva forma de enfrentar la muerte con la memoria colectiva, lo que implica que «se construyen lápidas mortuorias, poesías elegíacas, cenotafios y acrósticos mortuorios». La conclusión es clara: este estudio logró descubrir que la muerte estaba situada en el centro de la cultura pentecostal, lo que se pudo alcanzar conociendo e interpretando los símbolos y significados de la muerte, objetivo central del libro que presentamos. En definitiva, estamos en presencia de una obra que resulta novedosa, original, sobre un tema, como la muerte, que tiene alta trascendencia y significancia. El relato que se construye no solo resulta coherente y sistemático, sino que se hace sobre la base de un profundo conocimiento religioso desde el ámbito mismo del pentecostalismo. En breve, se trata de una contribución sustancial a un tema trascendente y único, como es la muerte, que nos puede dar más luces para entender lo que sucede en el mundo contemporáneo.

Dr. Isaac Caro

Introducción

Cultura del morir, principio pentecostante y pentecosfobia

La muerte es el tema más serio que existe, y ninguna cultura ha sido indiferente a ella. Octavio Paz dirá que el mexicano es indiferente ante la muerte (Paz, 2006, 63). Sabella dice en boca de un «gringo»: «Los chilenos desprecian la muerte, porque les sobra vida» (Sabella, 1997, 59). Marx señalaba que, con la revolución comunista, «los proletarios no tienen nada que perder salvo sus cadenas. Tienen en cambio, un mundo entero que ganar» (Marx, 1983, 61). Sin embargo, estos autores se olvidan de que enfrentar la muerte es el tema más adusto de la vida. Para Weber «la muerte es tan seria que el Estado se apropió de ella para ejercerla como quien dispone de un arma coactiva legítima muy eficiente para mantener la seguridad de la comunidad» (Weber, 1997, 662). Así como Camus decía que «no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio» (Camus, 1967, 9), nosotros sostenemos que uno de los problemas más serios para las ciencias sociales es la muerte.

Nunca la muerte ha sido fácil o aceptada como algo natural, ni mucho menos como un juego; por ello se la emboza con metáforas. Justamente, debido a su seriedad, es que se construyen y elaboran todo tipo de recursos simbólicos, rituales y mitos a fin de enfrentarla con entereza. Cuando la muerte de los niños era frecuente, especialmente de bebés, se la llamaba la muerte del angelito. Era una ritualidad mortuoria lúdica y de ágape culinario, pero no era por la indiferencia, sino porque las ritualidades la realizaba la comunidad (familia, vecinos, grupos religiosos) como una forma de quitarle la monstruosidad a la muerte frecuente de los niños. Eran tiempos en

que una pareja o matrimonio podía dar a luz a unos 15 hijos, pero la muerte se llevaba 10 o más niños, porque ellos nunca estaban seguros: la muerte siempre los rondaba.

La muerte, como tema de reflexión, ha estado presente desde el nacimiento de las ciencias sociales, como se aprecia en la sociología clásica (Marx, 1867; Durkheim, 1912; Simmel, 1911; Weber, 1921), y ha sido un tema recurrente en la antropología. Esto lo vemos en la antropología evolucionista, especialmente a través de Tylor y Frazer, quienes hacen una descripción de la muerte, del morir y del cadáver en las sociedades nómades, poblaciones migrantes y civilizaciones premodernas, en las cuales existen los espacios de inhumación alrededor de la misma familia indígena (Tylor, 1912; Frazer, 2006).

Los teóricos funcionalistas como Firth, Radcliffe-Brown, Malinowski y Evans-Pritchard hicieron amplias reflexiones sobre la muerte. Sin embargo, será Malinowski quien más trabaje el tema: para él «la muerte es el fundamento de la religión» (Malinowski, 1974, 52), pero siguiendo a Durkheim, dice: «La muerte es puesta por la religión en el mundo sagrado y además brinda a la sociedad la ritualidad y los sacrificios para enfrentar la muerte como un fenómeno significativo» (Malinowski, 1974, 187). Pero no se trata solo de la muerte, sino también del muerto, ya que la solemnidad funeraria depende del estatus social del muerto, y de los familiares del muerto, porque se les «brinda a los vivos el consuelo de un espacio *post mortem* donde irán a reunirse con los familiares» (Malinowski, 1974, 187).

En los estructuralistas, como Mauss, Hertz y Levi-Bruhl, también estuvo presente el tema de la muerte y las representaciones colectivas de la muerte. Mauss continúa con la idea de Durkheim de lo sagrado y lo profano como la esencia de la religión, pero además le agrega otro elemento significativo: el sacrificio. El sacrificio es la muerte de la víctima. Tan importante es el sacrificio para Mauss que le asigna un valor genético al decir que «no puede haber sacrificio sin sociedad. Cuando no es la propia sociedad la que se sacrifica a sí misma y para sí misma, se hace representar en el oficio por sus sacerdotes» (Mauss, 1970, 69). Pero ¿qué pasa cuando se trata de actos

mortuorios, velatorios y funerarios individuales? Mauss nos dice: «La sociedad está siempre presente, al menos, en espíritu, puesto que de ella es de quien se separa para volver a reintegrarse» (Mauss, 1970, 69). La sociedad es la que ha determinado el tratamiento con el muerto, los procedimientos velatorios y funerarios, así como la relación con los vivos. Es por ello que «la sociedad rodea al fiel en el terreno del sacrificio y le presta su asistencia moral; ella le da su fe y la confianza que le anima en el valor de sus actos» (Mauss, 1979, 69). Toda la muerte, y sus diversos procedimientos, están investidos de lo social, por lo tanto de lo sagrado, es por ello que «todo lo que concurre al sacrificio está investido de lo sagrado. El sacrificio es un medio para que el profano pueda comunicarse con lo sagrado a través de la víctima» (Mauss, 1970, 69- 70).

La existencia de la religión está vinculada con la muerte, a través de las representaciones sociales, los ritos y las creencias posmortuorias. Para la escuela de Durkheim las ritualidades funerarias y las actitudes con el cadáver son hechos sociales. Al respecto Hertz dice que «la muerte abre para los sobrevivientes una etapa lúgubre durante la cual se le impone cierta compostura frente al finado» (Hertz, 1990). Es decir que no existe libertad sobre el tratamiento del cuerpo muerto, aunque se trate del cadáver de un antisocial o psicópata, pues de igual forma su cadáver y sus respectivos familiares merecen los respetos. En «definitiva, la muerte tiene para la conciencia social una significación determinada y constituye un objeto de representación colectiva» (Hertz, 1990, 89). Las representaciones sociales sobre la muerte, que se elaboran desde la religión, nos ayudan a entender que es la sociedad la que entrega las reglas rituales y los recursos simbólicos básicos para enfrentar la muerte y las actitudes frente al cadáver. Pero no solo se transmite el trato con el cadáver y la reverencia a los familiares vivos, sino que también «la sociedad comunica a los individuos que no todo acaba con la muerte, sino que le transmite su propio carácter de perennidad, y dado que la sociedad quiere y se siente inmortal, no puede aceptar que sus miembros estén destinados a morir» (Hertz, 1990, 89). En ese sentido la religión es aquella parte de la sociedad que cree en

un más allá en que «la muerte no se limita a poner fin a la existencia corporal de un vivo» (Hertz, 1990, 89), sino que la perennidad es la esencia de la vida.

Asimismo, los teóricos vinculados a la antropología simbólica y dramatúrgica consideran la muerte como un tema fundamental (Geertz, 2005; Turner, 1988; Rosaldo, 1993). Para Geertz, «de todas las fuentes de la religión, la suprema crisis de la vida, esto es, la muerte, es la que reviste mayor importancia» (Geertz, 2005, 146). Por lo tanto, siguiendo la influencia weberiana, señala que, para enfrentar la muerte se la enmascara de distintos símbolos. De igual manera Rosaldo destaca que la muerte genera un profundo dolor de pérdida en los familiares y en la comunidad: es un dolor inefable, pero ese dolor se canaliza a través de ritualidades comunitarias como la caza de jabalí o bien su conversión al protestantismo. Algo similar destaca Turner en relación con la importancia que cumplen las ritualidades para enfrentar la muerte: primero representadas simbólicamente en ritos de pasos y luego en distintos ritos velatorios y fúnebre.

Durante la segunda mitad del siglo xx, la muerte y las representaciones del ser humano frente a la muerte serán un tema frecuente para los historiadores europeos (Hunzinga, 2003; Aries, 2000; Vovelle, 1998) y antropólogos (Morin, 2003; Thomas, 1983, 1991), quienes destacan que siempre ha habido una preocupación por la muerte, los moribundos, los cadáveres y los espacios posmortuorios. Igualmente será un tema muy importante para la sociología (Elías, 2009) y filosofía (Bloch, 2008; Ricoeur, 2008; Levinas, 2008; Derrida, 2006).

En Chile la reflexión sobre la muerte también será temprana, producto de la secularización de los cementerios (Henríquez, 1812; Barros Arana, 1911). Sin embargo, serán las matanzas y muertes ocurridas durante el primer cuarto del siglo xx, en el periodo del salitre, las que generarán una profunda reflexión sobre la muerte, inicialmente, a partir de la literatura (Sabella, 1944, 1997; Teitelboim, 1952, 2002; Lillo, 2008). Igualmente la historia reflexionará, aunque tardíamente, sobre la muerte en los espacios salitreros (Vitales, 2000; Deves, 1999; Recabarren, 2003; González, 2007) y las ritualidades y cementerios (León, 1997, 1999). La antropología

también ha sido prolífica en su interés por la muerte en el mundo mapuche, notoriamente marcada por la matanza mapuche, mal llamada pacificación (Foerster, 1993; Bengoa, 2000; Latchman, 2001; Cárdenas, 2005; Rodríguez y Saavedra, 2008). También ha sido una temática estudiada en la antropología en el mundo aimara (Aláez, 1999; Van Kessel, 1999; Ortega, 1999). La gran ausente en la reflexión sobre la muerte ha sido la sociología chilena, pese a los efectos nefastos en la muerte y en el morir que tuvo en Chile la dictadura del general Pinochet.

Las clases populares abandonadas por el catolicismo fue el espacio en el cual germinará y crecerá, durante el siglo XX, la predicación pentecostal, y por lo tanto influenciada por el catolicismo popular, a través de las creencias de los convertidos. Al respecto, Salinas señala que: «Al producirse el enriquecimiento y encumbramiento prodigiosos de la clase propietaria, se produjo el empobrecimiento y explotación de los trabajadores» (Salinas, 2005, 39). Estas clases populares pauperizadas, que ya tenían sus creencias y sus prácticas sobre la muerte, el infierno y el diablo, al ser conquistadas por los predicadores pentecostales, revitalizaron aquellas representaciones posmortuorias con las lecturas bíblicas.

Producto de las crisis económicas (salitrera, carbonífera, campesina, etc.), los obreros se concentran en los grandes centros urbanos de la época (Valparaíso, Santiago y Concepción). Aquí fue donde el pentecostalismo instaló su púlpito y dirigió sus predicaciones, y esta fue una de las causas del porqué los pentecostales representaron el trabajo con lo infernal y la muerte: para un obrero trabajar era sinónimo de pobreza y el desempleo lo era de la miseria. Al respecto, Baldomero Lillo, aplicando una metáfora équida, señaló: «Al igual que aquel bruto, nuestro destino será siempre trabajar, padecer y morir» (Lillo, 2008, 92). Por lo tanto, las representaciones mortíferas de la vida y del trabajo por parte de los pentecostales no es nueva; lo innovador estuvo en avivar esas creencias con el combustible bíblico. La vida, bajo esas condiciones sociales, fue concebida como una sala de la muerte y el trabajo, como un cementerio. Por lo tanto,

el rol del creyente estaba en prepararse diariamente para el morir, el colofón de aquel destino social de los pobres.

Dado que las villas miseria fueron la parroquia de los pentecostales, el ser obrero marcó al pentecostalismo, tanto en las metáforas referidas al pastor como el trabajo religioso de cualquier creyente al interior del templo pentecostal. Ser «obrero del Señor», «obrero cristiano», «sufrir como obrero», «vivir como obrero» o «morir como obrero» era una honra para el pentecostal. El líder pentecostal se identificaba como obrero; entre las mayores ofensas para un líder era acusarlo de jefe o patrón. Pero en esos tugurios también se encontró con los campesinos, que habían migrado de su miseria campesina, obnubilados por el proceso industrializador y urbanizador de la ciudad, donde finalmente llega a una nueva miseria, pero esta vez impersonal, invisible y arrojado a la soledad. No obstante, encuentra y redefine algunas comunidades, entre ellas la comunidad pentecostal. Por lo tanto, las condiciones campesinas y después fabriles influyeron en la cultura pentecostal. La fábrica se constituyó en una representación, tanto del espacio sepulcral como infernal, mientras que la comunidad pentecostal fue concebida como el único espacio de vida plena y la puerta al cielo. Mientras la fábrica fue representada con lo de abajo (infierno), el campo fue sublimado con lo de arriba (el cielo). El cielo en cierta forma era una nostalgia de aquella comunidad campesina que solo existió en el imaginario, pero que se intentaba recrear en la comunidad religiosa y nutrida con el comburente bíblico. Mientras la miseria urbana fue el carburante para explosionar el imaginario infernal.

Sobre las condiciones mortíferas del trabajo es algo que Marx ya había destacado: «La jornada de trabajo no conduce solamente al empobrecimiento de la fuerza humana de trabajo, produce además la extenuación y la muerte prematura de la misma fuerza de trabajo» (Marx, 1987, 208). En la misma línea, Baudrillard menciona que «la fuerza de trabajo se instaura en la muerte. El trabajo es una muerte lenta. Esta es la realidad simbólica. El trabajo se opone, como muerte diferida, a la muerte inmediata del sacrificio» (Baudrillard, 1993, 53). Estas condiciones mortíferas del trabajo también se pueden

encontrar en la memoria de las expresiones populares que hoy nos parecen solo un decir: «morir de hambre», «morir de frío», «morir de calor», «morir de miedo», «matarse trabajando» o «morir trabajando». Así la vida y el trabajo fueron representados con la muerte.

En general, en Chile la muerte como fenómeno político y social no ha sido estudiada suficientemente. Solo basta con nombrar, en la llamada pacificación mapuche, que de los pocos trabajos existentes (Bengoa, 2000) nada impacta la memoria de los chilenos de aquella horrible masacre. En cambio, las matanzas de los obreros han sido más estudiadas No obstante, frente a la muerte durante la dictadura de Pinochet (1973-1989) se ha guardado silencio, por miedo o por el dolor, pero aún sigue oculta. Con todo, el genocidio judío tuvo consecuencias impresionantes entre los filósofos judíos, quienes han sido enfáticos en reflexionar sobre la muerte (Bloch, 2008: Marcuse, 1970; Derrida, 2006; Elías, 2009; Levinas, 2008). De igual manera, también ha marcado la memoria entre los mexicanos (Westheim, 2005; Lomnitz, 2006; Paz, 2006); sin embargo, esas reflexiones sobre las muertes, en Chile, han sido escasas, excepto por algunas salvedades que tienen que ver con las concepciones religiosas y sagradas del velatorio y de la sepultura (León, 1997, 1999).

En general, los investigadores concuerdan en que cada religión toma ideas de la cultura, las interpreta y ofrece representaciones propias sobre los espacios que siguen a la muerte, como es el caso del pentecostalismo, que brinda a los conversos la placidez del viaje al cielo, mientras que a los otros les depara el infierno. El énfasis del pentecostalismo estuvo centrado en los espacios posmortuorios; concibió la muerte no solo como un fenómeno inevitable, sino un accidente y un quejumbroso preludio para los pobres: por ello se empeñó ampulosamente en ofrecerles a los pobres el cielo. Y como todas las religiones, la muerte es la puerta de entrada al otro mundo en un sentido que no es solo literal. La muerte y su negación, la inmortalidad, han formado siempre, hasta hoy, el más acerbo tema de los procedimientos del ser humano (Malinowski, 1974; Geertz, 2005).

El modo en que los pentecostales representaban la muerte nos dice mucho acerca de su representación sobre la vida y de la manera

en que vivían. Estudiar la muerte entre ellos nos permite entender la cultura del morir y, por tanto, la cultura pentecostal en un nivel desconocido hasta ahora. Consideramos que el énfasis de la muerte y el morir en el discurso pentecostal no fueron productos de la obnubilación ni ofuscación, sino una protesta contra las condiciones de pauperización de los sectores populares. Durante gran parte del siglo XX, la mayoría de los pentecostales eran pobres; y para los pobres, cuando tienen que disponer de sus muertos, «la muerte presenta un problema tan grande como la vida y tienen muy poco lugar en la tierra y no hay lugar para ellos en el cielo» (Lewis, 1970, 10). Por ello, «para un pobre, morir es como se ha vivido: sin atención médica, sin medicina para mitigar los dolores, con hambre y preocupándose de cómo van a pagar la renta o reunir el dinero necesario para pagar los funerales» (Lewis, 1970, 11), y aunque lo único que posean son las promesas celestes, el entierro sigue siendo un problema para los vivos. Entonces, ante la muerte de un feligrés, ¿qué recursos concretos le brinda la comunidad pentecostal a la familia? ¿Cuáles eran los recursos simbólicos y sociales con los que aportaba la comunidad pentecostal para paliar el dolor y la pérdida? ¿Qué aspectos de la muerte escatológica se enfatizaban para enfrentar la muerte? ¿Cuál era el leguaje o los símbolos empleados para nombrar la muerte?

Por lo tanto, la cultura del morir es otra forma de acercarse a la cultura pentecostal. La muerte no adquiere connotaciones trágicas ni terribles, pero ha sido y es un tema ubicuo en sus distintos relatos escritos y orales. En contextos sociales en que las expectativas de vida para hombres y mujeres populares eran menos de la mitad de lo que es hoy y, sumado a ello, en las condiciones en que se vivía —explotación, miseria y opresión—, la vida era una tragedia. En esta tragedia el pentecostal reconcilia la muerte en la conciencia del converso, mediante la centralidad ritual y simbólica de la muerte. Solo por la conciencia de la muerte se podía tener un conocimiento verdadero de lo que significaba la vida. Porque la muerte, más que un proceso biológico-social, era un accidente social y político. Los pobres morían de hambre, frío, de calor o por

el trabajo, pero sobre todo de soledad. No eran huérfanos, sino hijos abandonados del Estado, quien solo velaba por sus hijos oligarcas.

Esta investigación, si bien trata sobre una denominación pentecostal, como es la Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP), considerada la más grande, antigua e importante de Chile, pretende que la cultura sobre el morir se puede aplicar a todo el pentecostalismo chileno y, también, al pentecostalismo en general. En el caso de Chile, el pentecostalismo se mantuvo relativamente unido hasta 1932, y con una revista en común (primero *Chile Pentecostal* y luego *Fuego de Pentecostés*). De igual modo, muchos de los líderes de la Iglesia Metodista Pentecostal (IMP) fueron formados por Willis Hoover, por lo que no habrá mucha diferencia, excepto por la centralidad que adquiere en el mito fundacional de la IEP. La mayor diferencia será la incorporación de la guitarra y el acordeón al interior de los templos en la IMP, lo que generará un culto más avivado. En este sentido, será la IMP la que influirá en el estereotipo del pentecostal chileno: traje azul o negro y corbata, con guitarra predicando en las calles. La Iglesia Ejército de Chile y la Iglesia Wesleyana incorporarán otra diferencia, porque ellos vinculan la transformación espiritual del Evangelio con la transformación política, en donde a los pobres se les concebía como protagonistas políticos.

Las mayores diferencias se darán en la década de 1940 con la llegada del pentecostalismo de origen misionero, el cual se adapta a la cultura religiosa del pentecostalismo nacional, sobre todo en la prédica en la calle. Quizás, entre las escasas diferencias externas entre ambos pentecostalismos, destaca el rol del pastor y de la pastora. En tanto en la Iglesia Evangélica Pentecostal el pastor adquiría una centralidad única (pastorcentrismo) y la esposa del pastor no era considerada como pastora, sino solo la esposa, para los otros pentecostales la esposa del pastor era pastora. Sin embargo, en el pentecostalismo misionero la mujer sí podía pastorear una Iglesia sin necesidad de un pastor. Una segunda diferencia es que los pastores recibían preparación teológica en centros de formación pastoral, pero era más bien una alfabetización bíblica que reflexión o crítica teológica.

Todos los pentecostales compartían las características precarias de los templos y el uso de los diezmos y ofrendas. Las donaciones culinarias al pastor o a la casa pastoral eran una práctica común. Había una similitud de posturas teológicas, solo variaba en el énfasis, como el premilenarismo, el infierno, el diablo o el cielo. Compartían la concepción del trabajo (material y espiritual), la concepción de la sociedad y el pesimismo antropológico. El testimonio de conversión personal y su vínculo con la visión del tiempo (pasado, presente y futuro), del espacio (familia, templo) y la concepción comunitaria de la Iglesia eran centrales en las distintas iglesias pentecostales. Eran discriminados y rechazados por igual; por esta razón, el principio pentecostante y la pentecosfobia se pueden hacer extensivos a todo el pentecostalismo.

El pentecostalismo ha sido descrito por los investigadores como una religión popular (D'Epinay, 1968; Tennekes, 1985; Canales *et. al*. 1991; Parker, 1996; Mansilla, 2009), una secta (D'Epinay, 1968, 70; Poblete y Galilea, 1984), movimiento religioso (Guerrero, 1994; Galilea, 1991; Sepúlveda, 2009; Orellana, 2006); evangelio cuadrangular[1] (Ossa, 1991; Mansilla, 2000) y comunidad (D'Epinay, 1968, 164; Tennekes, 1985; Foerster, 1993; Mansilla, 2014). Sin embargo, estos son elementos que podemos considerar como secundarios. Lo más distintivo del pentecostalismo, según nuestras observaciones, es que su reflexión sobre la muerte y el morir fue llevada a un grado máximo, se constituyó en un principio *pentecostante*.

Los pentecostales fueron asiduos *pentecostantes*[2], contra la opresión y explotación de las masas populares, contra la miseria de

[1] Esto es: Cristo salva, sana el alma y el cuerpo, bautiza con el Espíritu Santo a sus fieles y viene otra vez como rey.

[2] Algunos historiadores ponen en duda que el pentecostalismo sea la continuidad del protestantismo (Bastian, 1994); en cambio los sociólogos no tienen problemas en llamar protestantes a los pentecostales (Martín, 1991). Mientras que lo que nosotros queremos destacar con el concepto de *pentecostante* es que efectivamente el pentecostalismo no sigue la línea conservadora del protestantismo (de Lutero y Calvino), sino que la línea carismática, aunque no revolucionaria, de la Reforma (Thomas Münzer y Menno Simons). Este concepto de *pentecostante* nace en una conversación informal con mi colega peruano Bernardo Campos. Este concepto alude a una protesta religiosa carismática, realizada en condición de pobreza, miseria, opresión y explotación. Por lo tanto, al cambiar las condiciones, el principio pentecostante desaparece o se silencia.

millones de chilenos, contra los caciquismos políticos, nepotismo y clientelismo. La idea del *pentecostant*e viene a romper con las ideas generalizadas sobre los pentecostales de huelga social, secta, parche religioso o catolicismo sin templos. Con el concepto de *pentecostante* queremos decir que el pentecostalismo fue protesta, resistencia y propuesta, desde una dimensión carismática y simbólica.

En primer lugar a partir en una triple propuesta comunitaria:

a) La comunidad de los pobres. Se trató de una preocupación por liberar a los pobres del modelo social al cual estaban condenados. El pentecostalismo lograba sacar a los conversos resignificando la miseria: la falta de alimentos, en ayuno; el desempleo, en virtud para la predicación; las vigilias, en tiempos para estar juntos; las festividades, en tiempos para redistribuir los alimentos. Los investía de recursos simbólicos como el Espíritu Santo y recursos bíblicos, aprendidos de memoria, para conjurar una realidad rodeada de demonios, que los pentecostales decían exorcizar, y eran conminados a redimir a otros pobres encadenados por las invisibles hebras de los demonios. Los pentecostales se autoconcibieron, y fueron concebidos, como la religión de los pobres. Aunque los demás la concebían como una comunidad de locos o de hambrientos, producto de los exaltados cultos, frente a ello las personas decían: «A esos canutos el hambre los hace desvariar»; «esos canutos no tienen dónde caerse muertos, pero viven predicando» o «esos canutos son unos muertos de hambre».
b) Una comunidad de esperanza. El sueño pentecostal era ganar Chile para Cristo, por ello predicaban con el afán de que algún día Chile cambiaría y sería transformado por el mensaje pentecostal. El cambio social venía por el cambio individual: «Cambia tu corazón y podrás cambiar el mundo». Pero también estaba el premilenarismo, la venida de Cristo para arrebatar a los pobres virtuosos, a través de la muerte personal o el arrebatamiento colectivo, sobre todo en aquellos que no lograban soportar la fascinación de esta sociedad endemoniada. La Biblia se constituyó en un libro

alfabetizador cuando las masas de indígenas y campesinos migrados a la ciudad no tenían acceso a las escuelas. En los templos se erigieron escuelas informales de alfabetización en las que se concebía que, a través de la inspiración del Espíritu Santo, la persona podía aprender a leer sin importar la edad. Además, la alfabetización era algo requerido por Dios para poder leer la Biblia. Se rompía con la creencia popular de que «leer la Biblia enloquecía». De hecho, las personas tenían miedo a leer la Biblia porque sostenían que la lectura de ese críptico libro solo estaba reservada a los sacerdotes católicos, y cualquier lego que quisiera leer caería en las fibras de la locura. Sin embargo, los pentecostales enfatizaban el aprendizaje de textos bíblicos de memoria para exorcizar el mal o, al menos, ponerles coto.

Para un pentecostal que vivía en las condiciones de vida aludidas, la lectura de la Biblia era como comer la fruta prohibida desde un punto de vista de la religiosidad popular; con todo, la lectura bíblica se constituyó en el árbol de la vida que lo liberaba del miedo a la muerte y de los demonios sociales, políticos y económicos. Leer la Biblia para los pentecostales fue como comer una miel prohibida que les abría los ojos y les ayudaba a tener conciencia extrema de su finitud y su miseria, pues la muerte siempre rondaba sus puertas y ventanas. Pero no entendieron la muerte como monstruo, guadaña, calavera o una jueza con vida propia, aunque sí arbitraria socialmente; la muerte estaba sujeta a los designios de Dios, aquel Padre que anuncia cuándo la muerte visitará una morada para llevarse a algún hijo. Por lo tanto, la muerte solo era un mensajero, un ángel, una puerta para ir a habitar la casa del Espíritu, al eterno hogar.

c) Una comunidad redentora. Redimían al hombre de la violencia y del alcohol. El protestantismo misionero (metodista y presbiteriano) generó estrategias de concientización frente al consumo del alcohol que iban desde la moderación hasta el prohibicionismo mediante el movimiento de la temperancia; en

tanto el pentecostalismo propuso una *alcoholfobia*. Esto implicó una representación del alcohol, especialmente del vino, como elíxir de la muerte, brebaje de la derrota y un néctar teratógeno. Esta visión fue distintiva y distante de otras propuestas sociales (feminismo, movimiento obrero o la visión médica) y religiosas, como el metodismo (sociedades de la temperancia). Quizás la mayor diferencia estuvo en que los pentecostales transformaron la lucha contra el alcohol en una conflagración cosmológica entre el bien y el mal; entre Dios y el diablo; entre el presente y la eternidad. En segundo lugar, el alcohólico, más que un enfermo, fue concebido como una víctima del diablo, por lo tanto, no era la voluntad la que tenía cautiva, sino su espíritu: «Libera su espíritu y se liberará su voluntad». Pero esto solo se podía lograr con la ayuda del Espíritu Santo. En tercer lugar, el alcohólico tenía un lugar que podía sustituir la taberna: el templo pentecostal; este era un espacio muy similar, donde el alcohólico podía entrar libremente, aun en estado de intemperancia, siendo recibido con alegría y vítores espirituales. El templo fue un espacio supletorio del bar, un centro de rehabilitación, un espacio de refugio y una comunidad de refugio. Pero si el rehabilitado volvía al vicio, no se le hacía responsable, sino al diablo: aquel desgraciado que llevaba a esta víctima de vuelta a los bares. A este descarriado se le seguía buscando en su hogar, en el trabajo o hasta en el mismo bar para que retornara al redil, y cuando retornaba el descarriado, se hacía una vigilia festiva. Aquellos que lograban superar la necesidad de beber alcohol, adquirían un estatus de legitimidad para el liderazgo de predicador, pastor o misionero.

También encontramos un sustituto simbólico del vino: este era el Espíritu Santo. Los pentecostales tomaron y enfatizaron de la Biblia aquellos símbolos vitivinícolas ya que, al igual que el vino, el Espíritu Santo era dador de la alegría, de risa, de comunidad de hermanos (no de amigos) y también una evasión, una fuga o una descentración de la realidad opresora y miserable que vivían los

pobres convertidos al pentecostalismo, porque se pensaba que el hombre bebía para evadir su miserable realidad. Con el Espíritu Santo, en cambio, los exalcohólicos podían remontarse a las alturas espirituales y ver más allá de su miseria con el regocijo comunitario, el júbilo carismático y la esperanza del cielo. Sin embargo, cuando los otros luchadores abandonaron la pelea contra el alcoholismo, los pentecostales siguieron encarnando hasta hoy esa lucha, pero fundamentalmente en las calles, los púlpitos y los folletos evangelísticos. Por esta razón, la *alcoholfobia* le trajo el desprecio popular, constituido en *pentecosfobia*, el desprecio por los pentecostales.

Hubo una resignificación del trabajo. El trabajo fue concebido en una dimensión dicotómica: trabajo material y trabajo espiritual, o trabajar para el mundo y trabajar para el Señor.

El trabajo material fue considerado como un espacio de muerte (espiritual), en consonancia con la crítica marxista (Marx, 1987; Baudrillard, 1993). Con esta concepción de trabajo, pudo interpretar el mundo de la miseria y de la marginalidad de ese entonces. Primero, a los obreros fabriles para quienes el trabajo se transforma en una muerte lenta, y luego en los espacios campesinos, donde el trabajo está asociado con la miseria y el castigo. El espacio del trabajo fue asumido como un espacio infernal donde los patrones y los capataces eran los demonios que vigilaban al trabajador. Cómo no tener esta concepción ante experiencias que hoy nos parecen inverosímiles. Al respecto el pastor Arturo Palma, de la Misión Iglesia Pentecostal, nos relata:

> Cuando niño vi las injusticias que cometían los dueños de fundos, sobre todo alrededor de Curacautín, en donde castigaban a los inquilinos. Eran unas barras de fierro que tienen unos ganchos y una cadena. El patrón mandaba a buscar al inquilino, lo traen y lo ponen ahí, le ponen una abrazadera con un candado y le amarran los pies. De ahí el patrón con una huasca lo castiga como quiere… había unos tales Coulón, Molina, Pezoa, que tenían fama de ser brutales con los campesinos (Palma, 1988, 236).

Algo similar nos destaca Baldomero Lillo, al decir de las minas del carbón: «Monstruo insaciable, que arrancaba del regazo de las madres a los hijos apenas crecidos para convertirlos en parias cuyas espaldas reciben con el mismo estoicismo el golpe brutal del amo y las caricias de la roca en las inclinadas galerías» (Lillo, 2008, 103). El pentecostalismo, siendo una religión de los pobres, no podría haber tenido una concepción positiva del trabajo, una especie de ética protestante, ya que el trabajo y las condiciones laborales en Chile eran deshumanizadoras. Más aún cuando el pobre era oprimido desde la misma niñez. Algo que también destacó Volodia Teitelboim en su libro *Hijo del Salitre*:

> En la superficie —de la salitrera— se encontró con su hermano, los ojos aterrados, sus piernas torcidas, lleno de un horror a muerte. Empezó a llorar a su lado. Y él lo acompañó sin querer. Entonces, el barretero salió a buscarlo y vio las lágrimas de los dos hermanos. Entonces le dijo a Elías: llora chiquillo. Llora no más. ¡Date ese gusto siquiera! No eres el primer minero que llora (Teitelboim, 2002, 58).

La fábrica era ese espacio infernal, depredación de la misma niñez, libación de la salud y de la vida de los trabajadores, y una mantención del trabajador en la miseria para mantenerlo dependiente del trabajo mientras tenga salud y energía; en tanto el trabajador pierde estos recursos, se deshacen del trabajador.

Además, fábrica y taberna se confabulaban para succionarle el dinero al trabajador, para mantenerlo en la miseria como un abyecto servil en beneficio del patrón. Por lo tanto, el tabernero era un sujeto infernal y diabólico: el encargado de poner el cebo líquido al obrero. Por ello los patrones, sobre todo en los fundos, no permitían trabajadores pentecostales[3], pues estos eran acusados de predicar y no trabajar, o bien de comunistas. Pese a que la fábrica era un espacio sepulcral, presentaba un doble beneficio: ganar nuevas almas y lograr los recursos provisionales para el hogar y la Iglesia.

[3] Aunque era una prohibición para los evangélicos en general, dado que la población no diferenciaba ni distinguía los protestantes de los pentecostales, y a todos les llamaba evangélicos, o más bien canutos.

En cambio, el trabajo espiritual o del Señor era la predicación, un trabajo asociado a la libertad, la alegría y la autonomía, aunque se le concibe como un trabajo sacrificado, relacionado con la pobreza, el hambre, el desvelo y a la des-habitación. Pero era un trabajo vinculado a la utopía de Chile para Cristo, además mostraba la movilidad social: un predicador podía comenzar predicando en la calle, después arrendar una pieza, para luego tener una congregación y finalmente varias congregaciones que se transformaban en iglesias. Por eso resultaba incomprensible que un hombre pentecostal quisiera ir al templo en vez de la taberna, y esto era así porque el templo le insuflaba la energía al obrero para volver al otro día al infernal trabajo. Aquí se conjugaban las miserables condiciones laborales con la *pentecosfobia* de sus compañeros de miseria. El hombre pentecostal veía su trabajo como una escuela preparatoria que tenía la misión de liberar la mayor cantidad de prisioneros y llevarlos al templo; si lo lograba, estaba preparado para su salida del trabajo material y dedicarse por entero al trabajo espiritual.

A todo lo anterior, hay que agregar que, a la propuesta del trabajo espiritual, fue integrada la mujer como predicadora, misionera y pastora (aunque esto último más como esposa del pastor). La mujer tuvo la oportunidad de salir de los espacios domésticos, podía predicar en las calles, realizar cultos en los hogares y predicar en el templo. Esta participación activa de las mujeres comenzó antes que las mujeres pobres participaran en política, sindicatos o movimientos sociales. Estas mujeres podían ir al templo a orar acompañadas de todos sus hijos, sin que los niños se vieran como impedimentos o estorbos. Ellas podían salir a predicar solas o en grupo, aunque siempre se aconsejaba que salieran en grupo para protegerse de la violencia contra los predicadores del Evangelio.

Hubo una descarnada crítica a la vivienda, sobre todo en tiempos cuando las habitaciones eran conventillos inmundos, precarias callampas, tugurios y villas miserias. Estas malas condiciones habitacionales se sumaban a pestes, enfermedades, altos índices de alcoholismo, alta tasa de mortandad infantil y desnutrición (Allende, 1939; Collier y Sater, 1998). Aquí intervienen tres aspectos: la

domesticación masculina, la salida de la mujer del espacio doméstico y la asociación del templo con la casa (de Dios). Esto coadyuvó a una de las propuestas más revolucionarias de los pentecostales en la vida cotidiana, que benefició fundamentalmente a la mujer: transformar casas en habitaciones. Tanto hombres como mujeres se esforzaban por pasar el menor tiempo en sus viviendas, ya sea predicando en las calles, yendo al trabajo o asistiendo al templo. La forma más propicia de encantar las míseras viviendas era haciendo culto en ella, o bien construyendo un cuartucho aledaño a la vivienda y dedicarlo como templo pentecostal, lo que resultaba en que, entre el templo y la vivienda, había una convivencia frente a la miseria del barrio, aunque los vecinos más bien lo concebían como connivencia, y por ello muchas veces los espacios de culto o los templos eran apedreados por su pérdida del sentido de sacralidad habitual de los templos protestantes y católicos.

El pastor tuvo un rol central en el desarrollo de las iglesias, a tal forma de producirse un *pastorcentrismo*. El pentecostalismo se (auto)constituyó en una religión de laicos. En la comunidad, todos hablan, oran en voz alta, comentan el Evangelio, dan su testimonio, predican. Y los mismos pastores son laicos, más dedicados, pero iguales que los demás (Piñera, 1961). El pentecostalismo «rompió la barrera de la educación teológica que separaba al laico del pastor y generaliza el sistema de formación «en la calle». Cada convertido participa desde un principio en la labor misionera de la comunidad» (D'Epinay, 1968b: 288). Todos podían llegar a ser pastor. Todos podían formar una iglesia. Todos debían predicar y ganar conversos, aunque no llegaran a ser pastor. La letra también fue concebida como asesina: «La letra mata», decían ellos. Por ellos los pastores no recibieron educación teológica, porque la educación teológica fue concebida como *pneumacida*. La escuela o el seminario de teología para ellos era la calle, y ganar un converso era la materia o el examen que había que rendir.

Lo más sorprendente era que el pastor no era el patrón, destacado por D'Epinay, ni tampoco el catalizador de clientelismo político, señalado por Bastian, sino que fue la homologación de las diferentes

concepciones de trabajador, según los espacios sociales y culturales adonde llevó la predicación. Así el pastor fue obrero, pescador, campesino, vendimiador, cacique, cocinero, panadero o soldado. De igual forma la Iglesia se vinculó metafóricamente con el rol de taller o fábrica, mar, campo, viñedo, familia étnica, comedor, panadería o regimiento. Estas mismas metáforas pastorales también se aplicaron a las mujeres predicadoras y pastoras: obrera, pescadora, campesina, vendimiadora, sanadora, cocinera, panadera o soldado. El pastor se constituyó en modelo de masculinidad y símbolo del padre de familia. Por lo tanto, la Iglesia fue también una familia con las características distintiva de los roles asumidos. El pastor era el padre y el hermano mayor. La pastora, o esposa del pastor, era la madre y el modelo femenino. Los conversos eran los hijos espirituales que se sumaban a los hermanos, y el creyente que se iba de la Iglesia era el hijo pródigo. De esta manera el pastor y la pastora se constituyeron en símbolos del ser pentecostaly encarnaban el sacrificio, el trabajo, la esperanza y la movilidad social. De este modo, la memoria pentecostal se transforma en memoria de los personajes paternos y maternos y, en menor medida, de personajes significativos para el movimiento religioso popular, memoria que resalta el sentido pentecostante, por un lado, y la experiencia *pentecosfóbica*, por otro lado.

Como toda comunidad de conversos, la niñez, como metáfora en los procesos de conversión, fue muy relevante, y por supuesto, para la valoración de la niñez. También fue muy significativa la participación de los niños en las experiencias carismáticas: los niños hablaban en lenguas, eran bautizados por el Espíritu Santo, veían visiones, tenían sueños y profetizaban. Pese a la concepción de severidad de la autoridad de Dios, en donde se instaba permanentemente al castigo de los niños, tanto físicos como simbólicos, tenían los mismos privilegios *pneumáticos* que los de los adultos. Uno de los castigos simbólicos que sufrían los niños cuando no se comportaban como un «verdadero creyente» al interior del templo, era que se les hacía pasar a arrodillarse delante del altar para buscar a Dios. Sin embargo, la mayor relevancia era que además los adultos debían observar y aprender permanentemente de los niños, incluso

permitiéndoles predicar en la calle. Aunque en el templo los niños tuviesen libertad y privilegios que no había en otros grupos religiosos, el templo mismo era un modelo adultocéntrico. No obstante, el cielo era un modelo *infantocrático*, ya que se repetía permanentemente «el reino de los cielos es de los niños», quizás como recurso simbólico para enfrentar la alta tasa de mortalidad infantil.

De igual manera los jóvenes tenían una amplia participación en las actividades de la Iglesia. Ellos podían predicar, ser profesores de escuela dominical y ser ayudantes del pastor o de los predicadores, para ocupar y aprender a ocupar cargos de liderazgo. Desde un comienzo hubo cultos especializados para los jóvenes. Sin embargo, siempre hubo mayor severidad en el control del cuerpo de las mujeres jóvenes, así como se incentivaba permanentemente el matrimonio intragámico. En los espacios infernales, los visitantes veían más mujeres jóvenes que hombres jóvenes, por el uso impertinente de vestimentas y de bisutería. De igual manera se incentivaba el matrimonio a temprana edad, algo que era muy congruente en la primera mitad del siglo xx, cuando las expectativas de vida eran muy bajas. De hecho, para ser pastor o predicador itinerante, era una norma tácita estar casado.

La propuesta de sanidad fue una de las ofertas más amplias, frecuentes y efectivas del pentecostalismo. La idea de que Cristo sana no se trataba solo de la fe del creyente, sino que iba acompañada del bautismo del Espíritu Santo, además de acompañamiento de la comunidad, quienes constantemente imponían las manos. En este trabajo las mujeres cumplieron un rol muy importante de visitación a los hogares del paciente. En el hogar del paciente generalmente se hacían cultos, vigilias y encuentros de oraciones. Muchas veces la expectativa de sanidad iba acompañada con la promesa de la apertura de un local cúltico por parte del enfermo, incluso la donación de un terreno para convertir en templo.

En otras ocasiones, se hacían vigilias especiales de sanidad en donde se pedía la asistencia de los enfermos, junto con invitar a otros enfermos para que asistan y hacer oraciones intercesoras e imposición de manos por ellos. Las oraciones grupales eran muy intensas

en búsqueda del derramamiento del Espíritu Santo para que sane a los enfermos. Estas vigilias implicaban un desborde de emociones de llantos, gritos y gemidos intercediendo para buscar la sanidad de los enfermos. En medio del derramamiento del Espíritu Santo se manifestaban las danzas, fundamentalmente de las mujeres. De igual forma aparecían las profecías, también a cargo de las mujeres, donde el Espíritu Santo entregaba alguna «palabra de Dios» a los enfermos o a cualquier creyente. Cuando el enfermo no era sanado se buscaba algún pecado oculto o bien la promesa de dedicarse a la predicación permanente o a una mayor consagración a los cultos. En otras oportunidades el enfermo era sanado a través de un sueño. En el sueño se revelaba la causa de la enfermedad así como el sacrificio que pedía el Señor. En medio del sueño se producía todo un proceso de cirugía.

Uno de los aspectos más importantes del culto era la música, en el que había un grupo de personas dedicadas a cantar, que demostraban también las diferentes oportunidades destinadas a las personas de la congregación que quisieran cantar a Dios. En estos periodos no importaba la edad ni mucho menos la habilidad de cantar: solo la devoción de la cantante. Una vez más estos espacios eran aprovechados por las mujeres. De igual manera surgían los testimonios contados por las abuelas (mujeres pobres, indígenas y campesinas), quienes relataban una y otra vez lo mismo con distintos adornos. Aunque parezca fastidioso, ser escuchadas y tener la oportunidad de ser visibles, o estar al frente de un grupo, aunque solo sea por momentos, era muy importante para aquellas mujeres.

De esta manera el ser pentecostante viene a poner a la mujer en un lugar central, que se adelanta a las propuestas latinoamericanas feministas y de género. La mujer adquirió un rol central en el proceso de sanidad, en la imposición de manos, en los testimonios y en las predicaciones sobre sanidad. Pero, además, esta centralidad se torna más significativa en la libertad que adquiere en los cultos y vigilias para profetizar, hablar en leguas, danzar, dar testimonios de sueños, visiones y caer en éxtasis. Aunque lamentablemente se le negó el púlpito, se le dio libertad cúltica en donde podía entrar en

la libertad extática, para liberarse, aunque sea por momentos, de los invisibles grilletes que la encadenaban a lo doméstico, al silencio y a la invisibilidad, y transformarse, aunque sea en forma fugaz, en emisaria de lo divino.

La dimensión más relevante del principio *pentecostante* fue la cultura del morir, entendida esta como las representaciones de la muerte, del moribundo, los rituales velatorios y funerarios y las concepciones posmortuorias. El pentecostalismo no solo resignificó la muerte, sino también les quitó a los muertos todo poder sobre los vivos y, al igual que el protestantismo, desencantó el mundo de los muertos, con la diferencia de que el pentecostalismo encantó la vida posmortuoria. Una vez que los muertos pentecostales viajan al cielo, no solo no tienen poder para venir a la tierra, sino que, junto con ello, el cielo fue presentado como un espacio tan maravilloso, que los muertos no quieren volver; y si a esto se le suma que la vida terrena era mortífera, ¿para qué un muerto querría volver a la tierra? Todo lo contrario: los vivos quieren ir al reencuentro de los adelantados. Por ello, los espacios del moribundo y los ritos funerarios eran muy activos y con culto propio, porque no solo es el último adiós, sino también el último contacto entre vivo-moribundo-muerto. Después, ni siquiera el cementerio será un lugar visitado por los pentecostales y evangélicos en general, como hacen con frecuencia los católicos. El espacio de memoria de los muertos no serán los cementerios, sino la intimidad del hogar y el templo. Todo otro contacto después de la muerte, como comer en los cementerios, encender velas, usar colores de lutos o extender en demasía el duelo familiar, será considerado como idolatría o, peor aún, necrolatría. Solo los vivos, seguidos por la muerte inminente o inmanente, merecen toda la atención. Los muertos pentecostales mueren y viven felices para siempre en el cielo.

Se hacen notorios dos espacios posmortuorios: el cielo y el infierno:

El infierno evoca los sufrimientos y los dolores de la tierra, porque para el pobre, el oprimido y el explotado, la tierra era infernal. El infierno como crítica era el destino de los poderosos y de los oprimidos y explotados inconscientes del mensaje pentecostal. Las representaciones horrendas del infierno se observan en la sociedad.

El abajo no tiene que ver con las condiciones morales, sino más bien económicas y sociales: cuanto más abajo está el ser humano en la jerarquía social, su espacio social más se asemeja al infierno: pobreza, miseria, opresión, hambre o violencia que atormentan al ser humano. El infierno, al ser el destino de los opresores y explotadores de la tierra, viene a ser el consuelo de los explotados y oprimidos concientizados. Pero todo esto es también una protesta, ya que las descripciones infernales se parecen a las realidades fabriles.

El cielo, en contraposición al infierno, es el espacio deseado porque es el fin del hambre: es la existencia de la justicia, la igualdad y la libertad: ahí los desheredados tendrán casas y mansiones, es el fin del trabajo, no habrá más enfermedades ni sufrimientos, es el fin de las lágrimas y donde no se escuchará nunca más la voz del capataz. El cielo es la muerte transformada en vida. Existen dos tipos de cielo: el cielo viático, en el que la comunidad pentecostal es la imagen celeste en la tierra, y el cielo diferido, en el que solo entrarán los pentecostales virtuosos. Esta concepción paradisíaca viene a cumplir dos roles fundamentales en el discurso religioso: como esperanza y consuelo para soportar la injusticia social, la opresión y la miseria; y otro rol como control social sobre el alcohol, la sexualidad extramarital, la violencia y el ocio. El cielo viático es vida y muerte, y para vivenciarlo hay que morir a través de los distintos ritos de la muerte simbólica, como el bautismo y la santa cena.

También la concepción del tiempo está vinculada a la muerte: los tiempos pasado y presente son muerte, pero el futuro es vida. El paraíso viático es vida para aquellos que vivencian los ritos y logran aceptar el paraíso diferido.

El cielo es un espacio donde los muertos pentecostales serían recibidos como verdaderos héroes de guerra, héroes que serían galardonados con la vida eterna, especialmente si morían predicando. De esta manera los pentecostales le perdieron el miedo a la muerte, incluso esperaban la muerte con cantos marciales, la anhelaban y la buscaban como un tesoro sin recurrir al suicidio. En términos prácticos, significó dotar a los vivos de un sentido, poco visto, frente a la muerte y, con ello, brindar alivio y tranquilidad a los parientes

de la persona muerta, quienes tenían la firme convicción de que la muerte es una breve separación, y que pronto habría un encuentro familiar en el cielo que duraría por toda la eternidad.

Eso significó, en primer lugar, hacer de cada creyente, sea hombre o mujer, un predicador del Evangelio; en segundo lugar, cargar sobre los hombros de los predicadores la responsabilidad de las almas de los inconversos. Si esta responsabilidad se abandonaba por un día, dado que la muerte era inminente, el infierno era su indudable destino, por la abulia frente al deber. La premisa era el que sabe hacer lo bueno y no lo hace, conlleva más castigo que el que hace lo malo sin saberlo.

Si el infierno es el fuego, el cielo es el agua: los símbolos más representativos de la cultura pentecostal. El cielo y el infierno fueron los dos espacios posmortuorios que potenciaron el discurso *pentecostante* para predicar: el cielo los proveyó del denuedo y el infierno, del constreñimiento; el cielo brindaba la coronación y el infierno, el tormento. En el fondo, fue la creencia en el infierno, el miedo y el terror que provocaba ver las personas en tan horrendo lugar, lo que instaba a predicar: ganar un alma para ser pentecostal significaba librarlo del infierno. Los visitantes del infierno fueron los más fieros pregonadores del Evangelio: el fuego les daba el celo y la pasión proselitista. Los pentecostales más celosos avanzaban de espalda al cielo, mirando al infierno para no perderse en ningún momento. Solo la muerte liberaba de tan execrable incertidumbre. Si las experiencias infernales que se vivían en la tierra ya eran horrendas, cuánto más pasar una eternidad en la hoguera. Fue la pedagogía del fuego lo que hizo crecer a los pentecostales. Fueron las llamas eternas las que encendieron el ardor de ganar a Chile para Cristo.

Con todo, la angustia más profunda era la creencia premilenarista, un discurso de la crisis y la muerte que se resalta en épocas de crisis económicas, sociales y políticas. Según los antecedentes revisados, los periodos que más se resaltan son los de 1910-1920, 1930-1945 y 1980-1987. En estas épocas de crisis, la creencia premilenarista sirve de consuelo y esperanza para capear las condiciones opresoras, explotadoras y desamparadas de los pobres, en tanto que en épocas

de estabilidad la creencia premilenarista se recuerda ocasionalmente como un recurso para evitar la fascinación por el mundo. Pero el discurso premilenarista fue también otra forma de impeler a los pentecostales a la predicación: la única forma de estar preparados era estar predicando.

Pese a que los pentecostales manifiestan un discurso de la obediencia y la sumisión, en el cisma se hace patente su resistencia y rebeldía. En el caso del pentecostalismo chileno, el cisma ocurrido en 1932 generó un profundo desencanto que se manifiesta en diferentes escritos, pero que da pie a otro fundamento del ser *pentecostante:* el mal ya no es un aspecto que está fuera del ser pentecostal, sino también al interior. El infierno y el diablo no solo están en los otros, sino también están en el nosotros. El mal adquiere una concepción omnipresente. Por ello las personas anhelaban con tanta ansiedad el premilenarismo (individual o colectivo), para ser libradas del mal. El mal y la muerte eran realidades omnipresentes. La muerte es la única que puede asegurar la redención del mal, pero para ello hay que prepararse cotidianamente, para no ser sorprendido ni absorbido. Hay que pensar en ella constantemente, porque es una realidad ubicua que descompone al ser humano en un ser fugaz; de lo único que hay que preocuparse es de la eternidad, todo lo demás es espurio. Entonces, desde el principio *pentecostante*, se transformó la muerte en una aliada para predicar.

La predicación trajo consigo la odiosidad popular, que pronto se constituyó en *pentecosfobia*. Mientras predicaban en las calles eran insultados, abofeteados, escupidos, apedreados, incluso acuchillados. Esto lo manifestaba el pastor de la Iglesia Evangélica Pentecostal, Eduardo Valencia:

> En esos tiempos ser evangélico era muy difícil en este país, porque incluso teníamos a las mismas autoridades en nuestra contra. Cuando en nuestra Iglesia había movimientos espirituales, las autoridades venían y sacaban a los hermanos del interior de la Iglesia y los llevaban presos. A veces estaban predicando en las calles y se los llevaban presos y cuando andábamos predicando en las calles, la gente nos tiraba

> cualquier inmundicia, fue muy difícil predicar el Evangelio, sobre todo quienes predicaban en las calles (Palma, 1988, 23).

No obstante, para los predicadores esta violencia fue concebida como un acto de flagelación en la calle. Sentían una contradictoria alegría por ser violentados y agredidos, una profecía autocumplida del odio manifestado al creyente. Otra forma de saber la elección es el odio: solo se puede odiar a los elegidos.

Esto no era solo producto del delirio carismático o de la intolerancia popular, sino que esta *pentecosfobia* se puede encontrar, también, en la jerarquía católica, quienes gustaban de llamar canutos a los evangélicos, especialmente a los pentecostales, tales como el padre Alberto Hurtado (1941) o el arzobispo de Santiago José María Caro (1942). Incluso intelectuales como Sabella (1942), Teiltelboim (1952), Labarca (1969) o Lafourcade (1968) llamaban peyorativamente canutos a los evangélicos y manifestaban su rechazo a este grupo religioso.

Los pentecostales, al concebir el trabajo como un tiempo y un espacio mortuorio, resignificaban el trabajo, pues allí podían predicar y ganar nuevos conversos o, después de los horarios del trabajo, podían reunirse y realizar un culto. Sin embargo, este idilio no siempre se daba, pues muchas veces eran perseguidos y violentados en el trabajo por ser evangélicos, ya sea por los compañeros de trabajo o por los patrones. Al respecto, el pastor José Guerra, de la Iglesia Pentecostal de Chile, señala:

> Me fui a trabajar a Lontué a la Fábrica Industrias Vínicas Patria. Ahí había algunos hermanos que se portaban bien y se nos abrieron puertas de trabajo, ya que no éramos tan despreciados, porque todo ese tiempo, por ser evangélicos nos cortaban del trabajo, sabían que uno iba al culto y lo cortaban a uno, no le fiaban en el almacén, no había ninguna garantía como evangélico de permanecer en el trabajo… los dueños de los fundos nos «cortaban» a los evangélicos porque para ellos, era como tener al diablo, o donde estábamos trabajando nos echaban los perros en el trabajo, por el solo hecho de ser evangélico (Palma, 1988, 181).

Otra práctica odiable de los pentecostales eran los cultos y vigilias que tenían en las casas-templos o en sus iglesias, cuyos ruidos molestaban a los vecinos. Existen muchos relatos que destacan las innumerables veces que los templos fueron apedreados por los vecinos que no conciliaban el sueño producto de las vigilias pentecostales. Con todo, ellos resignificaban esta violencia al «orar para que cada piedra enviada sobre los techos y ventanas sea un alma convertida al pentecostalismo». Obviamente aquí no se trata de una práctica inocua, sino que los mismos pentecostales eran irreverentes e irrespetuosos con sus vecinos, con quienes compartían la miseria del lugar, porque el culto era una fiesta popular con música, oración, predicación y comida, que muchas veces se extendía en vigilia. El culto reemplazó a la jarana y el jolgorio, y el templo reemplazó a la taberna. Por esta razón, los pentecostales se adjudicaban el derecho a permanecer toda la noche en festividad cúltica, así como los inconversos en algún momento permanecían las noches enteras en las tabernas. Toleraban de buena gana cuando algún vecino entraba al culto a reclamar para que lo dejaran dormir, pues para los pentecostales estos reclamos venían del mismo diablo, ya que, decían, «nadie reclama cuando los bares y tabernas hacen la misma bulla». Por lo tanto ven las piedras, los reclamos y groserías de los vecinos como ataques del diablo, que se convertían en acicate para seguir predicando, haciendo cultos y vigilias hasta altas horas de la noche. En este caso, la *pentecosfobia* era más bien un resultado esperado y buscado.

No obstante, cuando la *pentecosfobia* se refiere a los niños, de ninguna forma puede ser justificada. Al respecto, Miguel Guerrero, de la Iglesia Metodista Pentecostal, señalaba en una entrevista dada a Irma Palma: «Los evangélicos vivíamos con un complejo de inferioridad y con razón, muchos niños escolares de aquel tiempo eran hostilizados, el niño a veces tenía que disimular o negar que era evangélico porque todo el mundo lo hostilizaba» (Palma, 1988, 61). Pero esta violencia venía no solo de parte de los compañeros, sino también de los profesores: «Los niños en el colegio eran molestados,

les pegaban porque eran canutos» (Palma, 1988, 61). También era por parte de los sacerdotes:

> Los curas azuzaban esta situación en las clases de religión… cuando el cura hacía clase de religión empezó una labor muy hostil. Un día llegó a un curso e hizo pararse a dos niñas evangélicas y les dijo que ser evangélicas era peor que ser prostituta… enseguida dijo: alumnos, no se engañen ustedes, las prostitutas también saben parecer con rasgos buenos, pero en el fondo son mujeres corrompidas (Palma, 1988, 61). Por ello se puede entender cuando los pentecostales decían que la letra mata, porque la escuela siempre ha estado confabulada para discriminar, violentar y perseguir. Hoy estas violencias siguen estando, pero están contenidas en el bullying.

Uno de los tiempo-espacios más desconocidos de la *pentecosfobia* era el momento del velatorio y del funeral. Cuando la voluntad del moribundo era que fuera velado según la ritualidad pentecostal, entonces comenzaba una pelea encarnizada por las creencias religiosas, que, a veces, se constituía en un enfrentamiento entre el pastor y el fiscal católico. Otras veces, en medio del culto velatorio, aparecía algún familiar del muerto, bajo los efectos del alcohol y comenzaba a imprecar a los pentecostales, partiendo por «*canuto de mierda*». Estas maledicencias se llevaban a cabo con la aprobación tácita de los vecinos y familiares católicos, que no intervenían, pues con su silencio aprobaban los insultos. Puesto que las ritualidades velatorias de los pentecostales, al igual que el protestantismo en general, se realizaba sin alcohol, había otro motivo de conflicto y acaloradas discusiones.

Quizás uno de los momentos más álgidos era cuando había que sepultar a un deudo en el cementerio de la comunidad, considerado como cementerio católico. La discusión podía derivar desde que la condición de la sepultura sea bajo la ritualidad católica o simplemente no permitir la sepultura del muerto por el simple hecho de ser evangélico. Esta lucha por el alma del muerto y la contienda por las creencias religiosas desaparecen del mundo urbano en la década de los 80, según los relatos revisados. Sin embargo, en los campos e islas del sur de Chile se extienden hasta hoy.

El problema se suscitaba entre los mismos pentecostales, quienes aceptaban ser agredidos físicamente. Los niveles de violencia y agresión han llegado a tal nivel, que los relatos muestran a personas que han quedado ciegas, rengas o mancas, a causa de que los pentecostales campesinos aún conciben esta violencia como una bendita persecución religiosa; por lo tanto, una honra sagrada, al estilo del chivo expiatorio sagrado. Por ello, la *pentecosfobia* no ha sido solo un fenómeno del pasado, sino algo que hoy sigue ocurriendo; sin embargo, para las autoridades civiles y políticas, es más bien un problema de vecinos y comunidades que violencia religiosa. Pero también se trata de una responsabilidad de los mismos pentecostales, que legitiman esta violencia, porque, como dice el pastor Hermes Canales, «los evangélicos confunden el ser manso con el ser menso» (Canales, 2000, 65).

En consecuencia, a través de la cultura del morir es posible conocer el fundamento *pentecostante* y la *pentecosfobia,* relatada a través de la memoria colectiva, como otra forma de acercarse a la cultura pentecostal. El pentecostalismo ha sido uno de los movimientos religiosos más estudiados. Muchas investigaciones han sido un verdadero aporte para conocer esta cultura religiosa. Sin embargo, otras se han preocupado de etiquetarlo como un movimiento religioso de fanáticos, enajenados, sectarios y manipulados. Son estudios que epistemológicamente le quitan toda capacidad de resistencia, reflexión, decisión y autonomía al sujeto pentecostal de carne y hueso. Los obreros son admirados, pero si son pentecostales, no; los indígenas son valorados en sus luchas, pero si son pentecostales, son ignorados. Otros conciben que el pentecostalismo les quita toda capacidad de resistencia y de lucha a las mujeres, y que ellas solo se dedican a obedecer. Obviamente hay que disminuir los prejuicios del psicologismo añejo, del pseudomarxismo y del funcionalismo modernizante que conciben a la religión solo como fanatismo, enajenación y desintegración.

En el capítulo uno analizaremos el morir en la cultura pentecostal, la cual se representa mediante distintos símbolos y espacios simbólicos. Analizaremos siete representaciones que la Iglesia Evangélica

Pentecostal ha elaborado sobre la muerte. Nos enfocaremos en dos representaciones: la muerte-llamado y la muerte-anunciada. A partir de estas representaciones nos enfocaremos en la pentecosfobia, que se manifiesta a través de burlas y violencia hacia este grupo religioso. También nos referiremos a la ritualidad mortuoria y funeraria como una forma de representación material de la muerte. Veremos, de igual modo, que el morir y la muerte adquieren una profunda significación proselitista, que en última instancia nos permite conocer el proyecto pentecostante.

En el capítulo dos trataremos sobre los dos espacios posmortuorios: el infierno y el cielo. La peor de las muertes imaginada por los pentecostales es el infierno, considerado como una entidad espantosa. Las imágenes horrendas del infierno cumplían distintas funciones, que se engarzaban con la concepción pentecostante en donde el infierno no era solo un espacio infausto para el más allá; era también la condición experimentada por las personas de carne y hueso aquí en la tierra, producto de la pobreza, la miseria y la explotación. Esto se veía aumentado por la enfermedad, el desempleo y la pérdida prematura de algún familiar. Mientras que en la otra dimensión del ser pentecostante, el cielo es el espacio deseado porque es el fin del hambre, la existencia de la justicia, la igualdad y la libertad: allí los desheredados tendrán habitaciones más que dignas, es el fin del trabajo, no habrá más enfermedades, ni sufrimientos, es el fin de las lágrimas y donde no se escuchará nunca más la voz del opresor. El cielo es la muerte transformada en vida. Pero el cielo también tiene su espacio aquí en la tierra: la comunidad pentecostal.

En el capítulo tres nos referimos a la muerte y la memoria. Las representaciones de la muerte, en la Iglesia Evangélica Pentecostal, han tenido notables variaciones. Entre 1909 y 1931, encontramos una igualdad entre los finados, pues todos los pentecostales muertos son iguales (ante el obituario de las revistas). No obstante, a partir del año 1932, producto de la gran ruptura del movimiento pentecostal, y luego con la muerte de los patriarcas en 1933 y 1936, respectivamente, se genera un cambio en la concepción de la muerte y del muerto. De esta manera, a contar de la década de 1930, el

pentecostalismo chileno ha encontrado una nueva forma de enfrentar la muerte, ahora como memoria colectiva. En una etapa avanzada primó el pastorcentrismo como modelo de la masculinidad y símbolo del padre ausente, sin embargo, aún seguía siendo el «hermano pastor» accesible y alcanzable para cualquier creyente que quisiera ser pastor. Este pastorcentrismo era coherente también con los modelos culturales y sociales del mundo obrero de los creyentes (obrero, pescador, campesino, artesano, etc.). Sin embargo, en 1986 se produce una colegiatura cardenalicia del pastorado, por la cual el pastor deja de ser el «hermano» para constituirse en la cabeza de la Iglesia y al morir es el centro, y solo a él se le conmemora en su muerte. De igual manera el rol de la esposa es cada vez más invisible, hasta dejar de ser la pastora y ser solo la esposa, la compañera o la viuda del pastor.

En el capítulo cuatro tratamos sobre el premilenarismo y, en términos generales, se trata de la dinámica de la formación de las representaciones sociales de la muerte. Nos referimos a dos dimensiones del premilenarismo. En primer lugar encontramos el premilenarismo colectivo como la inminencia de la muerte, señalaremos que esta visión se encuentra en el centro de la cultura pentecostal, y en particular en la Iglesia Evangélica Pentecostal. Se evidencia a través de mediaciones como los sueños y las visiones, los que permiten conocer la intensidad de la inminencia mesiánica y estar preparado para la muerte. En segundo lugar veremos el premilenarismo individual, como la inmanencia de la muerte, veremos que ha pasado por dos grandes etapas: la muerte difusa (1909-1931) y la convivencia con la muerte (1932-1986). La primera etapa la ordenamos en dos representaciones: la muerte discreta y la muerte como sombra. a) La muerte discreta la caracterizaremos bajo cinco aspectos: el lecho de muerte como espacio de pentecostalización, la muerte esperada, la muerte absurda, la muerte desabastecedora y la muerte ambigua. b) La muerte como sombra es aquella que se percibe ante la familiarización con el deceso, considerándolo no solo como inevitable y precoz para los pobres, sino también como algo propicio. La segunda etapa es la convivencia con la muerte (1932-1986). Aquí veremos

dos aspectos que van a influir en el cambio de las representaciones de la muerte en el pentecostalismo. Primero, la división del pentecostalismo que dio lugar a las dos denominaciones pentecostales más grandes de Chile. Segundo, la muerte del pastor Willis Hoover, patriarca del pentecostalismo criollo. Dentro de esta etapa podemos distinguir dos aspectos: una conciencia de la ubicuidad de la muerte y la muerte a través de la memoria. Una conciencia de la ubicuidad de la muerte es la idea de la muerte como una posibilidad insuperable que genera angustia y culpa, especialmente porque aún no se ha alcanzado aquello a donde se debe llegar: ganar el máximo posible de conversos. La muerte a través de la memoria

En el capítulo cinco nos referimos al proceso secularizador del pentecostalismo evidenciado en cuatro aspectos concretos. Primero, la exclusión de los muertos simples de las revistas, el reemplazo de los espacios necrológicos por las memorias de los muertos honorables y la sustitución de la muerte por las sanidades y los milagros económicos. Segundo, el desinterés por la creencia premilenarista debido a la movilidad social, el reconocimiento social y la legitimación política de los pastores; la movilidad social de los creyentes acontece a través del interés por el estudio y el acceso a mejores condiciones laborales. Tercero, una abulia por el infierno y el cielo. Las predicaciones y el miedo por el infierno han disminuido y la sociedad chilena ya no es infernal. Las promesas celestes de salud, vivienda, alimentación, trabajo, paz y justicia empiezan en parte a recibirse en la tierra. El cielo sigue siendo una promesa plausible, pero puede esperar un poco, pues el aumento de la expectativa de vida permite confiar en lograr mayores logros en la tierra. Cuarto, un declive del fervor pentecostal. Esto se debe a aspectos como quedarse en casa viendo los cultos electrónicos, los cambios en los estilos religiosos más laxos y menos comprometidos.

Capítulo uno
Las metáforas referidas a la muerte y ritos mortuorios

existen distintas posturas frente a la muerte. En los extremos está «el retroceso del horror ante la muerte y querer preservarse del aniquilamiento» (Bataille, 2005, 13). De una u otra manera el morir es un fenómeno donde nadie es ecuánime: «La idea de la muerte no aumenta el bienestar del hombre; no le hace feliz y no le procura ningún placer» (Kojevé, 2006, 51). En el pensamiento griego ya existían dos concepciones acerca de la muerte: la materialista[1] y la idealista[2]. Al respecto Marcuse plantea que:

---

[1] La visión materialista representada por Epicuro señalaba: «Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por lo cual el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada una temporalidad infinita, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible hay, en efecto, en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir. Así pues el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente, entonces ya no somos nosotros» (Epicuro, 2000, 60).

[2] La visión idealista planteada por el «socratismo platónico» señala que: «¿No debe el filósofo desear morir? ¿Tiene el derecho de decidir, según su voluntad, la muerte que tarda demasiado en venir, y no esperar el plazo del destino?». Estas son las primeras cuestiones que debían ocurrir naturalmente en aquella situación. La opinión de Sócrates es que la esperanza de encontrar, en una vida mejor que la nuestra, dioses justos, buenos y amigos de los seres humanos basta para obligar al sabio a mirar la muerte con la sonrisa en los labios. Y en cuanto a acortar el término natural de la vida, ningún ser humano, y el sabio menos que los demás, debe hacerlo, porque si hay una justa razón para no temer a la muerte, hay dos para esperarla. Por lo tanto, debe dar una prueba de valor, soportando con paciencia los males de esta vida, y considerar que es una cobardía abandonar el puesto que le ha cabido en su suerte» (Platón, 2006, 25).

> De estos dos polos opuestos pueden inferirse dos actitudes morales en contraste: por una parte, la actitud hacia la muerte es la aceptación escéptica o estoica de lo inevitable, o incluso la represión de la idea muerte durante la vida; por otra, la glorificación idealista de la muerte es lo que da significado a la vida, o la condición previa de la verdadera vida del hombre (Marcuse, 1970, 185).

Cualquiera que sea la posición que se tome sobre la existencia o no existencia de algo más allá de la vida, una visión materialista o idealista de la muerte, todo es motivo de creencia. El cristianismo heredará esta visión socrática-platónica de la muerte y en sus distintos periodos se acentuará más el amor a la muerte, como entre los cristianos apostólicos, patrísticos, heréticos o marginales (como posteriormente será el pentecostalismo). Cada uno de ellos tendrá una posición enfática sobre la muerte. El cristianismo apostólico, heredero de la visión martirial, glorificó la muerte como una ganancia. Ante un imperio romano que divinizaba a los emperadores, cualquier otra religión —como el cristianismo, que heredó del judaísmo el rechazo a la adoración de imágenes, la hagiolatría y la *cesarlatría*— no encontraba espacio más que en las galeras, en las arenas del Coliseo o bien en las catacumbas. En consecuencia, la vida ya era muerte, y la muerte era ganancia porque implicaba un proceso de liberación. El cristianismo patrístico continuó con esta visión, pero ahora resaltando el martirio. Una vez que el cristianismo se convirtió en religión del imperio, la concepción de la muerte se relativizó y comenzó a ser más bien una idea administrada por la Iglesia, la que impuso una nueva buena muerte: morir confesado ante un sacerdote. Por otro lado, el cristianismo heresiarca llevó al extremo el martirio, transformándolo en un fin que hay que buscar, como la única buena muerte.

Luego viene la época medieval, cuando la muerte se transforma en un fenómeno transcendental. A partir «del siglo XII la Iglesia comienza a distinguir entre sus «fieles» justos e injustos: cielo para unos, infierno para los otros» (Molina y Bejarano, 1985, 188). El siglo XII es conocido como el de los albores del *Renacimiento* (Frey, 2002; Deyermond, 2008). Esta es una época de fuerte secularización,

que produjo un nuevo y apasionado interés por el mundo y la vida. En aquel tiempo, la Iglesia necesitaba mantener su poder sobre la población, por lo tanto había que enfatizar el miedo por el infierno y por el juicio final. Por ello se enfatiza entre los salvados y los perdidos: los primeros eran los que dependían de los sacramentos eclesiásticos y los segundos eran los secularizados y los herejes. Entonces comenzó la socialización del miedo, en donde:

> el cristiano temía su futura situación agonizante de moribundo por su final y decisiva batalla contra el diablo. Se temía la muerte súbita, no poder recurrir a la ayuda de los ejércitos celestiales contra satán. Se temía también el propio enterramiento porque, bajo la tierra, los príncipes del infierno no dudarían en actuar terriblemente con su cadáver. Y se temía el juicio final y las pequeñas cifras que algunos escritores daban acerca del número de seres que se salvarían. Se temía el destino propio de muerto errante (Arranz, 1986, 115).

Esta preocupación por el moribundo, el enterramiento y las ritualidades con la memoria del muerto, era para que los familiares vivos no se desembarazaran de su dependencia con la Iglesia. De esta manera, no todo terminaba con la muerte, sino que comenzaba una nueva relación vivientes-Iglesia-muerto. Esto no significa que haya una visión homogénea de la muerte, como nunca lo ha existido en las distintas culturas, sino que será la visión oficial de la Iglesia la que adquirirá estas condiciones ubicuas y espeluznantes de la muerte, como un medio de control social. De igual forma, el siglo XII será también época de nuevos avivamientos heréticos, como los valdenses y cátaros. Estos serán críticos de la riqueza de la Iglesia y adoptarán una vida ascética, reuniendo entre sus filas a los pobres, como lo será el pentecostalismo en el siglo XX (el cristianismo herético). Los nuevos movimientos cristianos continuarán con la ausencia de miedo a la muerte, por su condición de vida precaria, de perseguidos, intolerados y estigmatizados, por lo cual necesitan construir espacios edénicos de la muerte.

Esta sería la época donde se populariza la idea de sepultar los cadáveres al interior de los templos. En definitiva, el siglo XII sería el

comienzo de una época de grandes cambios en las representaciones de la muerte (buena o mala muerte), los moribundos (elegidos/perdidos) y espacios posmortuorios (infierno/purgatorio/paraíso), representaciones que durarían cuatro siglos, hasta la aparición de la Reforma en el siglo XVI y el principio de la modernidad en el siglo XVIII.

La modernidad viene a producir otro profundo cambio en el imaginario de la muerte en Europa, que afectará a las colonias. Por ello, esta modernidad nos afectará e influirá. Esta preocupación implica las preguntas: ¿dónde enterramos a los muertos? ¿Lo seguimos haciendo al interior de los templos, como una práctica mortuoria que introdujeron los conquistadores españoles, o aceptamos la reforma borbona de sepultar a los muertos en los cementerios? El gran reformador de los campos mortuorios en Chile fue O'Higgins, en 1819, con una dura oposición del catolicismo. Durante su gobierno se inaugura el primer cementerio público, el 10 de diciembre de 1821. El 21 de julio de 1823, con el presidente de la república Ramón Freire, se dictó un decreto según el cual, desde el 1 de noviembre de 1823, no podría sepultarse cadáver alguno en los templos o cualquier otro lugar fuera de los cementerios (Barros Arana, 1912; León, 1997).

Sin embargo, la creación de cementerios en Chile trajo también nuevos problemas, como la exclusión de los «no católicos» de los cementerios. Por ello se instaló un cementerio para disidentes y protestantes en la ciudad de Valparaíso en 1819, concretándose la construcción del cementerio en 1823, cuando las comunidades residentes compraron un terreno para ese fin (Ortiz, 2009; Barros Arana, 1911). No obstante, esta política no se extendió a las otras ciudades. En el año 1854, los protestantes lograron que les cedieran una parte del panteón general. A este lugar se le llamó el *Patio de los Disidentes nº 1*. Esto fue visto —por parte de los católicos y de la población en general— como una profanación del camposanto, por lo que una vez que los cuerpos de los protestantes eran sepultados, eran desenterrados y arrojados fuera de los cementerios, porque los herejes contaminaban. En 1874, en el cerro Santa Lucía, uno de los lugares que se usaban en Santiago como cementerio clandestino,

Benjamín Vicuña Mackenna mandó construir un monolito recordatorio con la inscripción «A la memoria de los expatriados del cielo y la tierra que en este sitio yacieron sepultados durante medio siglo 1820-1872». Este problema se resuelve jurídicamente en el año 1883 con la creación de la Ley General de Cementerios, y en 1888 con la Ley de Tolerancia Religiosa. Esto zanja el problema de los espacios de la muerte y de la posibilidad de distintas ritualidades de la muerte, con la existencia de cementerios católicos, cementerios protestantes y cementerios generales (Sepúlveda, 1999; Mansilla, 2005). Como vemos, no hay concepciones lineales sobre la muerte, sino luchas por representaciones legítimas y dinámicas, cuyos cambios suceden entre ruptura e influencias históricas. Como veremos para el caso del pentecostalismo chileno, que nace en 1909, este viene a diferenciarse en su concepción de la muerte y del morir, pero retomando elementos históricos, sociales y culturales.

En este capítulo analizaremos el morir en la cultura pentecostal, la cual se representa mediante distintos símbolos y espacios simbólicos. Desarrollaremos siete representaciones que la Iglesia Evangélica Pentecostal ha elaborado sobre la muerte. Nos detendremos en dos representaciones: la muerte-llamado y la muerte-anunciada. La primera la analizaremos con detención porque los relatos de los pentecostales nos permitirán conocer la vida y la cultura pentecostal, como son las experiencias extáticas, los sueños y las visiones. Otro elemento que se desprende es la *pentecosfobia,* que se manifiesta a través de burlas y violencia hacia este grupo religioso. En cuanto a la muerte-anunciada es presentada como el canto del cisne, la última de las batallas a ganar, pues el acto final es visto como un himno de victoria sobre la muerte: se cruza el umbral sin miedo y con una confianza absoluta. Luego nos referiremos a la ritualidad mortuoria y funeraria como una forma de representación material de la muerte. En este sentido, el morir y la muerte adquieren una profunda significación proselitista, que en última instancia nos permite conocer el proyecto *pentecostante*. Aquí desarrollamos tres ritos como representaciones: la muerte como acto público, rito de predicación y tiempo de legitimación política.

Las metáforas referidas a la muerte

Dada la seriedad que adquirió la muerte en Chile, sobre todo en la primera mitad del siglo xx, época en que Salvador Allende describía a Chile como un país de muertes (Allende, 1939), los pentecostales elaboraron representaciones particulares sobre la muerte, lo que les permitió considerar «el morir como liberación del alma del cuerpo, porque la vida del cuerpo es sueño» (Lomnitz, 2006, 148). En su etapa naciente, los pentecostales, ante los altos índices de mortalidad infantil, el bajo promedio de vida masculina y femenina y la presencia de enfermedades y pestes, propias de los sectores populares, se preocuparon por difundir representaciones oficiales de la muerte representada en distintas metáforas de la vida.

A continuación desarrollaremos siete metáforas referidas a la muerte: muerte piacular, muerte-sueño, muerte-viaje, muerte-coronación, muerte-descanso, muerte-llamado y la muerte-anunciada.

Muerte piacular

Durkheim señala que «existen fiestas tristes que tienen por objeto encarar una calamidad o, simplemente, recordarla y deplorarla» (Durkheim, 1992, 363). En ese sentido, lo *piacular*[3] tiene que ver con aquellos ritos que se celebran con sentimientos profundos de tristeza y dolor: «Hacía apenas unas semanas que nuestro hermano Guillermo […] había trasladado su residencia a Lolenco, cuando la muerte de su esposa ha dejado a sus tres hijitos sin madre»[4]. Existen muertes muy infaustas para el grupo, las que, a pesar de la

[3] Nos parece interesante y apropiado utilizar el concepto de piacular por el sentido que le asigna Durkheim, más que su etimología. La palabra *piacular* viene del latín *piacularis-e* (adj.), que significa *expiatorio*, esto es, que se hace por expiación o que la produce. ¿Y qué es *expiación*? Aquello que se hace para borrar las culpas, purificarse de ellas por medio de algún sacrificio. En tiempos de los romanos, *piâculum* (sust.) significaba sacrificio expiatorio o expiación. De modo que, en términos rectos, teológicamente, *muerte* piacular vendría a significar *muerte expiatoria,* esto es, una muerte que se hace por expiación, para borrar un pecado, una culpa.

[4] *RCHP*, n° 19 (15 de abril de 1912), Concepción.

preparación y el conocimiento, no dejan de ser ominosas. Así puede ocurrir, por ejemplo, con la muerte, una tras otra, de varios miembros de una familia, producto de una enfermedad o de un accidente, o la muerte precoz de un líder. Más dolorosa era la muerte en los inicios del movimiento pentecostal, cuando todavía era único:

> Sabemos que nada sucede sin la voluntad de Dios y en esta oportunidad quisiéramos que esta verdad entrará al corazón de nuestro hermano de manera que logre consolarlo de la separación de su compañera. Reciba nuestro hermano las simpatías de sus hermanos de Concepción[5].

Siendo la muerte un fenómeno muy frecuente en esta época, los pentecostales están haciendo un constante ensayo sobre el morir, a través de las ritualidades y mitos. Todas las muertes son dolorosas, pero hay algunas que los son más. Sin embargo, la muerte de una madre es una de las muertes más tristes, porque significa dejar hijos huérfanos, lo que se acentúa cuando se sabe que otras madres tienen muchos hijos, por lo cual no pueden recibir niños huérfanos. El padre tiene que salir a trabajar y los niños quedan en el desamparo absoluto.

En otras culturas la muerte de una madre era un acontecimiento trágico, por lo que los ritos funerarios eran especiales y suntuosos, y su destino *post mortem* era un lugar regio. Esto es lo que sucedía, por ejemplo, entre los nahuas, entre los cuales «a las madres muertas, sobre todo en el parto, les estaba reservado un lugar especial junto al sol» (Matos, 1997, 65-72). Sin embargo, entre los pentecostales la muerte de una madre no tiene un espacio *post mortem* más sobrecogedor que otras muertes. No obstante, las actitudes de la comunidad con los niños huérfanos son de profundo apego, ya que la muerte de una madre de niños pequeños es de las más dolorosas.

Pero hay veces que la muerte visita más de una vez a una familia: todavía no se alcanza a vivir el luto, cuando la muerte ha aparecido de nuevo. En ese sentido, solo la familia y una comunidad pueden ayudar a consolar y solidarizar con la frecuencia del dolor y el luto. «El día 23 de diciembre de 1927 falleció la hija de veinte años de

[5] *RCHP*, n° 19 (15 de abril de 1912), Concepción.

nuestro hermano y pastor de Curicó, y doce días después muere su esposa, la hermana Victoria, […] a la edad de cincuenta años; las dos mueren de tuberculosis»[6]. En esta época era muy frecuente la muerte por tuberculosis, conocida como el mal de los pobres. En la primera mitad del siglo XX en Chile, la mortalidad por TBC representaba alrededor de un 10% de las muertes. Como las enfermedades también son fenómenos socioculturales, esta enfermedad atacaba más a los pobres, especialmente a aquellos cuyos mecanismos defensivos celulares estaban deprimidos a causa de la desnutrición o el alcoholismo, fenómenos muy frecuentes en Chile en esa época (Fernández, 2006).

Una madre está más propensa a ser contagiada de enfermedades, porque es quien siempre tiene a su cargo el cuidado de los enfermos; la enfermedad próxima hace el contagio más propenso, bajan las defensas del cuerpo y la muerte se adelanta: «Desde que partió la hija, la madre hizo cama y no volvió a levantarse. Compartimos con nuestro hermano Riquelme en su gran dolor que solo el Señor le puede mitigar»[7]. Por el hecho de ser el pentecostalismo una religión con un discurso de sanación, necesitaba elaborar también un discurso sobre la muerte que fuera coherente con el de sanación para aquellos que no sanaban y se morían.

Vovelle duda que en algún momento la muerte humana haya sido natural, aceptada serenamente o sin miedo (Vovelle, 1988, citado en Mitre, 1988, 19). Huizinga, refiriéndose a la Baja Edad Media, señala que «para ese momento, las imágenes macabras de la muerte tenían el significado de un amor apasionado por la vida» (Huizinga, 2003, 196). La muerte es seria, sin importar para quién sea. Lewis señala: «La muerte, desde mi punto de vista, no es nada gracioso ni nada a lo que estemos acostumbrados; porque se le haga fiesta a la muerte o porque comamos calaveras de azúcar o juguemos con esqueletos, no deja de ser seria» (Lewis, 1970, 79). La adustez frente a la muerte, se puede observar en la asiduidad con que se trata el tema, sobre todo en la lírica elegíaca, pero no por ello menos dramática.

6 *RFP*, n° 4 (abril de 1928), p. 6.
7 *RFP*, n° 4 (abril de 1928), p. 6.

Aunque los ritos mortuorios manifiesten expresiones de alegría, no por ello deja de ser triste.

Otra muerte piacular es la de un hijo, porque es una muerte ilógica:

> El hogar de los queridos esposos Palma fue conmovido hondamente con una triste realidad. Su amada hijita Berta había entregado su espíritu al Dios eterno. Desde ese día había ocupado una morada más de aquellas regiones donde mora el Cordero… Dios la llevó a su lado, y ellos, como buenos cristianos, comprendieron el espíritu de aquellas palabras de Varón de Dolores, han dicho: «Señor, sea hecha tu voluntad»[8].

La muerte infantil siempre ha sido una muerte muy seria y frecuente. En Chile, «en los años 30, la mortalidad infantil era elevadísima, superando las 200 muertes por cada 1.000 nacidos vivos» (Cienfuegos y Schonhaut, 2007, 542)[9]. Otros autores destacan también que en esta época en Santiago la tasa de mortalidad infantil era la más alta del país: «En Santiago era de 268 muertes por mil nacidos; en Valparaíso, de 170 por mil nacidos, y en Concepción, de 88 por mil nacidos. Mientras que en Buenos Aires era de 88 por mil nacidos, en Londres y Nueva York era en ambas de 74 por mil nacidos» (Rojas, 2010, 428). Por otro lado, Salvador Allende destaca que «en 1925 morían al nacer 258 niños por cada mil nacidos, subió en 1934 a 262, para bajar a 236 en 1938» (Allende, 1939, 79). Esta mortalidad infantil, por supuesto, no consideraba a los que iban muriendo, después, con el crecimiento, a causa de las malas condiciones habitacionales y alimentarias.

A pesar de esta alta mortalidad infantil, lo lógico y esperable es que los padres debieran morir primero y después los hijos; era legítimo enfatizar el nacimiento de todos los hijos posibles, y calificarlo como una bendición de Dios: un matrimonio debía tener todos los hijos que Dios quisiera dar. Pero también ha sido y es difícil la muerte de un joven:

---

8 *RFP*, n° 128 (junio de 1939), p. 11.

9 Sobre la desnutrición en esta época, ver a: Cienfuegos, Eugenio y Schonhaut, Luisa, «Distrepsias de Origen Psíquico», en *Revista Chilena de Pediatría*, vol. 78, n° 5, pp. 542-548. Santiago de Chile.

> El día 22 de diciembre de 1977, el ángel del Señor pasó lista a nuestro querido hermano Zenón […] después de haber recibido a Cristo el año 1969, cuando era un niño de 10 años […] en sus funerales se juntó una multitud de almas junto a la iglesia, vecinos y amigos, para demostrar condolencia al hermano[10].

Esto era útil a la hora de perder un hijo o una hija, a pesar de que cada uno es irremplazable. Las muertes trágicas son terribles, porque son acontecimientos inesperados y que se asumen con mucha incredulidad. Es como si se «viviera en una pesadilla de la cual se quisiera despertar» (Rosaldo, 1989, 21). Los días más terribles son los posteriores, cuando la muerte es asumida y hay que aprender a vivir con la ausencia. Las muertes absurdas también son terribles porque se refieren a la muerte de niños y niñas, adolescentes o jóvenes. Son las muertes de los hijos o hijas, aquellos que no deberían irse antes. Aparte del dolor llega el sentimiento de culpabilidad y de ira. Los padres desean asumir cierta negociación con la muerte, un intercambio de la vida de ellos por las suyas.

Ante la frecuencia de la enfermedad y la muerte, la comunidad se hacía necesaria para enfrentar en conjunto el dolor. Pero también se hacía necesario saber a dónde van los muertos, cuáles son las características de ese lugar, y si es posible la reunión postrera o no. Hay palabras como viudo o viuda que designan a aquel que sobrevive a un cónyuge, o huérfano para quien ha perdido tempranamente un padre. Sin embargo, no existe nominación alguna para quien ha sobrevivido a un hijo, una situación que conlleva un enorme sufrimiento:

> Se trata de un tema tabú, se relaciona con lo prohibido, lo sagrado. Es impensable e innombrable, lo que se relaciona con el valor mágico convocante de las palabras, es decir, que no tiene que ser nombrado, evitando así que suceda lo temido (Roitman et al. 2002, 2).

No obstante, para los pentecostales la ritualidad mortuoria se transforma en una ritualidad para difundir el mensaje pentecostal:

[10] *RFP*, n° 599 (agosto de 1979), p. 16.

«Esta oportunidad fue bien aprovechada para presentar a Cristo como único salvador personal y de su reino, así dejó este vacío en su casa y en la Iglesia como secretario de la escuela dominical […] si queremos vernos con Zenon, seamos fieles»[11]. Los ritos velatorios y funerarios eran los tiempos más propicio para predicar. Ante el dolor, los vecinos y familiares, sean evangélicos o católicos, se ven identificados y compelidos a asistir a los ritos velatorios y funerales, conociendo que tendrían que escuchar las prédicas evangélicas, pero la identificación con el dolor era imperativo.

Otra muerte triste es la muerte del líder de una comunidad, en este caso la pastora (esposa del pastor), que era una matriarca: «Descansó en el Señor la hermana Perpetua […] esposa del pastor Víctor Pavez […] con una larga y penosa enfermedad, hasta que el Señor le dijo: basta hija: entra al gozo de tu Señor»[12]. Las características de la muerte se destacan como producto de una larga y penosa enfermedad. En esta época, el lecho de muerte era un espacio público para el acompañamiento y el consuelo, tal como lo explicaba Aries (Aries, 2000):

> Al esposo y los cinco hijos que lamentan su partida les acompañamos en el dolor de tal separación consolándolos al mismo tiempo con la dulce verdad de que es solamente por «un poquito de tiempo» esta separación, y entonces vendrá la gloriosa reunión[13].

El fallecimiento de una pastora pentecostal (esposa del pastor) era otra muerte infausta; su deceso afecta tanto a la familia como a la comunidad, y se transforma en un acto público en el que todos participan, especialmente los niños, para mostrar que la muerte de un líder es doblemente dolorosa: duele a la familia y a la comunidad; por ello hay que mostrar interés y preocupación total. Luego se destacan las características de la ritualidad fúnebre:

> Los niños fueron adelante, seguidos por las hermanas, y después los hombres […] por todo el camino se iba cantando y

[11] *RFP*, n° 599 (agosto de 1979), p. 16.
[12] *RFP*, n° 39 (marzo de 1931), p. 3.
[13] *RFP*, n° 39 (marzo de 1931), p. 3.

> dando mensajes de las Escrituras a los espectadores que se aglomeraban a lo largo del camino, así se hacía entender al público el espíritu que anima a los hijos de Dios[14].

Los pentecostales transforman los ritos funerarios en tiempos y espacios de predicación, tiempos en que las personas están más proclives a escuchar, sabiendo que la muerte no hace diferencia de credos, género o edad. Para los pobres la muerte siempre llega antes.

Otra muerte dolorosa para la comunidad es la muerte del pastor. En este caso se destaca:

> Manuel Briones. Pastor de la Iglesia Lo Ovalle. Fallecido el 27 de enero de 1938. Era la madrugada […] cuando lo dejamos en la puerta de su casa. Con la diestra en alto, nos sonreía al despedirnos esa mañana […] era el último adiós que nos brindaba su amor fraternal. Nada hacía presagiar que horas más tarde debía abandonar tan súbitamente este mundo[15].

La peor de las muertes es la inesperada: es trágica y dolorosa.

> ¡A las 11 horas de ese mismo día era promovido a la mansión de la vida sin fin! Nos inclinamos reverentes ante la sentencia de la Palabra, que nos advierte que, «en medio de la vida estamos en la muerte» y que Jehová lo dio y Jehová lo ha quitado, bendito sea el nombre de Jehová[16].

Los ritos de duelo van a depender del valor social del individuo; en este caso es la muerte de un pastor: un líder de la comunidad religiosa. De esta forma, una desgracia común tiene los mismos efectos que la cercanía de un acontecimiento feliz: aviva los sentimientos colectivos que, a su vez, llevan a los individuos a la búsqueda de la proximidad. Una familia que «tolere que uno de los suyos pueda morir sin que se le llore testimonia una falta de unidad moral y de cohesión: abdica, renuncia a su ser» (Durkheim, 1992, 372). El dolor une más al grupo que la felicidad. De igual forma se expresa levemente esa postura *pentecostante,* al decir: «En medio de la

[14] *RFP*, n° 39 (marzo de 1931), p. 3.
[15] *RFP*, n° 112 (febrero de 1938), p. 1.
[16] *RFP*, n° 112 (febrero de 1938), p. 1.

vida estamos en la muerte», una crítica soterrada a las condiciones miserables de la vida, proponiendo la comunidad religiosa como alternativa inmediata y el cielo como metaespacio ideal de sociedad.

Así, «la muerte de un jefe o de un hombre investido de alta dignidad, a quien se ama o de quien se depende material o moralmente, instaura un verdadero pánico y una angustia general en el grupo» (Lepp, 1967, 66). Sin embargo, «la muerte de un niño pasa casi desapercibida, provoca emoción y los ritos son humildes» (Hertz, 1999, 88), aunque es dolorosa para la familia, no es caótica para la comunidad. Mientras que la muerte de un dignatario, sorpresiva o esperada, en el pentecostalismo no es tan distinta a la de otros grupos: es igualmente dolorosa. Lo que cambia son los recursos de los que disponen los pentecostales para el consuelo. Entre las funciones específicas, encontramos, como toda religión, el «control del caos» (Berger, 2006, 121), para darle sentido a la muerte, dominar la contingencia y presentar la entrega de sentido como consuelo y esperanza.

Así, las muertes más pavorosas para los pentecostales son la muerte del pastor; le sigue la pastora, el padre proveedor, una madre, un joven, un hijo. Esto es por lo menos hasta la década de los ochenta, lo cual muestra una fuerte orientación patriarcal: el hombre es considerado unánimemente la cabeza y el proveedor del hogar, así como la cabeza visible y el proveedor en la Iglesia.

Se crea una poética mortuoria en la que se muestra que los líderes se caracterizan por su entereza frente a la muerte. La predicación se la consideraba como una batalla, un recurso formidable para tener la espada desenvainada frente al deceso y ver a la muerte como un pasaje a la victoria eterna. «Fue una tarde de verano, cuando sus ojos, ya cansados, fueron lentamente perdiendo su fulgor, para abrirlos nuevos en la eterna primavera. Entonces sonó por el ambiente, cual ronda de notas dolientes, las palabras ya inermes: «Se fue el pastor»[17]. El cielo es la eterna primavera, la muerte como dolor y viaje.

> ¿Qué importa, entonces, que la guadaña de la muerte haya truncado implacable esta vida ejemplar? Cuando un día victorioso dejando este reposo se alzará gozoso y podrá triunfar. Yo

[17] *RFP*, n° 668 (abril de 1985) p. 14.

> le vi en mi infancia como un padre amoroso y le vi más tarde, como un solícito pastor. Su palabra sabia llegando oportuna cuando más lo requería la grey del Señor[18].

Aparece una imagen medieval de la muerte como una sombra encapuchada con guadaña lo que significa que para los años 80, las imágenes de la muerte ya muestran fuertes cambios, pasando de ángel de la muerte a sombra con guadaña.

La muerte-sueño

El pentecostalismo toma la idea primigenia del cristianismo de considerar el cementerio como un dormitorio. Un pensamiento arcaico en donde «se habla de la muerte como un sueño, viaje, nacimiento, enfermedad, accidente, una entrada en la residencia de los antepasados y con frecuencia de todo ello a la vez» (Morin, 2003, 24). La muerte como sueño nace de la consideración de que los muertos van a dormir al cementerio hasta el momento de la resurrección. De ahí viene la expresión que en paz descanse (Q.E.P.D.). Esta idea queda impresa en la Biblia, sobre todo en el Nuevo Testamento, fuertemente influenciado por la cultura griega[19] y que pasa al pentecostalismo por su lectura literal de la Biblia. Frente a ello se expresa: «María Cariman murió el 24 de mayo de 1928 […] hizo pocos días de cama, y durmió con el Señor»[20]. También se dice: «El 10 de diciembre (de 1934) durmió con el Señor nuestro hermano Abraham Gómez […] que Dios consuele a sus deudos queridos, su esposa y sus cinco hijos, a quienes enviamos nuestra sincera condolencia y simpatía en la dura prueba»[21]. La concepción de la muerte como sueño no obedece a la idea de letargo, «sino de descanso» (Morin, 2003, 131). Quien muere

---

18 *RFP*, n° 668 (abril de 1985), p. 14.

19 Así encontramos ideas como: «Y cuando el alma y la vida le abandonen, ordena a la Muerte (Thánatos) y al dulce Sueño (Hypnos) que lo lleven a la vasta Licia, para que sus hermanos y amigos le hagan exequias y le erijan un túmulo y un cipo, que tales son los honores debidos a los muertos» (Diez de Velasco, 2004, 15).

20 *RFP*, n° 8 (agosto de 1928), p. 11.

21 *RFP*, n° 64 (enero de 1934), p. 8.

va a otra vida, es un asueto, por ello también se entiende esto como una mejor vida. Sin embargo, aunque se vaya a este lugar de eternas vacaciones, de igual manera genera lamento y dolor por la separación.

Las metáforas de sueño y descanso fueron aplicadas enfáticamente, entre los años 1930 y 1980, entre las crisis del trabajo agrícola, el desarrollo del trabajo fabril y la crisis laboral y desempleo, durante la dictadura militar. «El 25 de abril del presente año (1933) durmió con el Señor la hermana Laura Díaz […] el Señor, que ya la ha coronado, consuele a su esposo»[22]. También se dice: «Siempre fue un colaborador leal a Dios y a su pastor en todos los puestos que lo puso fue fiel. Fue escalándolos periódicamente hasta llegar al gran puesto que Jesús compró con su sangre, pues en una tarde de abril durmió en el Señor, en sus tiernos brazos»[23]. De igual forma se destaca:

> Pedro Zúñiga. Pastor de la iglesia de Curacaví. El martes 14 de diciembre de 1982, durmió en el Señor este abnegado y fiel siervo de Dios. Oí una voz que decía: escribe: Bienaventurados de aquí en adelante los muertos que mueren en el Señor. Sí, dice el Espíritu, descansarán de sus trabajos.[24]

El viaje al lugar de descanso también se puede entender como un retorno a la madre tierra. Un viaje de reanudación a la matriz, ya sea como muerte simbólica o muerte real. Existe, pues, «una conciencia realista de la muerte. Aunque una misma conciencia niega y reconoce la muerte: la niega como paso a la nada y la reconoce como acontecimiento» (Morin, 2003, 24). El cementerio es la estadía del cuerpo en una mejor vida, mientras el alma está en el país de los libres, en la eterna felicidad.

La esperanza de encontrar una vida mejor que la terrenal, una divinidad justa, buena y amigable para los seres humanos, basta para obligar al pentecostal a mirar la muerte con una sonrisa en los labios. Esto es parte del principio pentecostante: presentar a la muerte como protesta y propuesta a la vez. En este sentido, «la inmortalidad no

22 *RFP*, n° 56 (mayo de 1933), p. 4.
23 *RFP*, n° 58 (julio de 1933), p. 6.
24 *RFP*, n° 643 (marzo de 1983), p. 11.

supone la ignorancia de la muerte, sino que, por el contrario, es un reconocimiento de su inevitabilidad» (Morin, 2003, 24). La vida es una escalera de ascenso a la muerte: la muerte es la meta suprema de la vida, porque es el comienzo de una nueva vida, la verdadera vida, la vida eterna.

> El 31 de julio (de 1933) fue llamado a la presencia de su Salvador, descansando de una aflictiva enfermedad. Hoy está con el Señor, allí donde no hay más dolores […] «bienaventurados los muertos que de aquí en adelante mueren en el Señor […] que descansarán de sus trabajos»[25].

De igual forma se enfatiza para la década de 1980: «Con fecha 20 de julio de 1984 y a la edad de 80 años, durmió en Jesús en lo que al cuerpo humano se refiere, pero su espíritu está allá con la gran "nube de testigo"»[26]. La muerte como sinónimo del dormir significa descansar de la vida. Para un pentecostal la vida era realmente la muerte, y la muerte, a su vez, era la vida. La enfermedad, el dolor y las malas condiciones del trabajo son elementos que llevan a considerar a la muerte un mejor estado que la vida: «Bajo estas condiciones, mejor le estaría estar muerto que vivir, pero como no pueden adelantar tal beneficio por sí mismos, tienen que esperar las condiciones bienhechoras» (Cassirer, 2003, 63).

La muerte es el tiempo de la libertad porque ya no existirá dolor ni enfermedad, y el cielo resulta ser el espacio del ocio eterno donde todos quieren ir, pero no se va cuando se quiere, sino cuando se es llamado. «El 10 de julio (1936), después de una grave enfermedad, el joven Manuel López […] descansó en esa esperanza y plugo a Dios llevarlo a su presencia para aumentar el número de los redimidos»[27]. Antes de ser llamado hay indicios, como lo son las largas enfermedades, y el enfermo anhela descansar. Estos momentos sirven, a la vez, para una preparación para la ausencia, en especial del hombre que es padre y esposo, sobre todo en aquella época cuando el hombre era el único proveedor del hogar. «El 4 de abril durmió en el Señor

25 *RFP*, n° 59 (agosto de 1933), p. 8.
26 *RFP*, n° 821 (enero de 1998), p. 126.
27 *RFP*, n° 59 (agosto de 1933), p. 11.

el hermano Rosamel Plaza, después de una rápida enfermedad […] el Señor consuele el corazón de su esposa e hijas en esta dura prueba»[28]. En esa época Chile era un país de muerte frecuente y prematura para los pobres:

> Entre 1930 y 1952, las expectativas de vida para las mujeres aumentaron de 37,7 a 53,8 años; y para los hombres, de 35,4 a 49,8. Sobrevivir el primer año de vida todavía era difícil: proporcionalmente morían más chilenos a esa edad que en otras (Collier y Sater, 1998, 251).

La muerte era siempre por enfermedades que los hospitales no podían atender. No era habitual ir a una consulta médica por una enfermedad, por lo que las muertes eran frecuentes. Las personas podían verse el domingo y a mediados de semana ya podían morir. Por ello se enfatiza que las actividades cúlticas sean todos los días, después de los horarios de trabajo y duraban entre dos a tres horas. La idea era pasar la mayor parte del tiempo juntos, y así pretender impedir la llegada de la muerte a la comunidad. La muerte siempre rondaba alrededor de los pobres.

> *El 29 de abril (de 1934), en Río Bueno, durmió en el Señor el amado hermano Juan Moya, después de una corta enfermedad […] deja una esposa y tres hijos pequeños, por los cuales rogamos al Señor les dé consolación y les enviamos nuestras condolencias y simpatías*[29].

El dolor y el cansancio de la vida generan la idea de concebir la muerte como un dormir, un estado de preconsciencia que se transformará en conciencia con el milenio preconizado por los predicadores. De esta manera, el consuelo era la principal oferta de sentido del pentecostalismo, el que se genera como producto de la promesa de las satisfacciones diferidas prometidas en el cielo. Por lo tanto, el consuelo se produce por la promesa para los muertos, y el apoyo comunitario como recursos solidarios para los dolientes.

---

[28] *RFP*, n° 67 (abril de 1934), p. 8.
[29] *RFP*, n° 68 (mayo de 1934), p. 8.

La preparación comunitaria para la muerte es muy importante, después el acompañamiento y el consuelo. Por ello se elaboran reflexiones existenciales al respecto: «Podemos apreciar esta voz divina que consuela nuestra fe, en medio de la tristeza y el dolor que produce la partida de seres queridos, como lo son estos recordados hermanos que han dormido en el Señor»[30]. Es la expresión realista de lo que produce la muerte: dolor y tristeza. El ir al cielo, un lugar anhelado y prometedor, no implica ausencia de dolor para los vivos. He allí (He allí) la paradoja: pese a vivir en las peores condiciones sociales de vida, pobreza, miseria, enfermedad, dolor o discriminación, siempre la vida es mejor que la muerte. Así la muerte es el tema más serio que existe en toda cultura y en cada grupo humano, y ninguna sociedad ha sido indiferente a ella. Aunque en la literatura hay escritores, como señalamos anteriormente, que han dicho que para algunas culturas la muerte resulta ser algo lúdico o indiferente. Vemos, en oposición a ellos, que nunca la muerte ha sido fácil o aceptada como algo natural; por eso, debido a su seriedad, es que se construyen y elaboran todo tipo de recursos simbólicos y ritualidades a fin de enfrentarla.

Se construyen un sinnúmero de metáforas para representar al muerto, para representar su valor y significado para la familia y la comunidad religiosa: «Eran abnegados obreros unos, fieles servidores otros y buenos cristianos todos, sus nombres están escritos en el Libro de la Vida y nos queda la esperanza consoladora de que un día, no lejano, nos reuniremos con ellos en el cielo»[31]. Junto con el consuelo, se resalta otro recurso enfatizado en la propuesta *pentecostante*: la esperanza. Pues la esperanza de un mundo mejor y de una vida mejor permite a las personas querer morir más que vivir, sobre todo en las condiciones terribles de la vida marcada por la explotación y la opresión.

> Durmió en el Señor el hermano […] Muchas moradas hay en la mansión de Dios para los redimidos por la sangre de Cristo. Es el hogar de Cristo. El hogar de la fe. Esta dulce esperanza fue la que tuvo el hermano Luis, en la larga prueba de su

[30] *RFP*, n° 71 (agosto de 1934), p. 8.
[31] *RFP*, n° 71 (agosto de 1934), p. 8.

> enfermedad [...] vivió amando la Palabra de Vida, durmió para despertar en el Hogar del Cordero[32].

El consuelo y la esperanza se generan porque el cielo es representado como el lugar de las mansiones celestiales, es un lugar donde deben anhelar ir los sin casa, especialmente los que vivían en cités y conventillos[33]. Urbina nos dice cómo eran los conventillos de fines del siglo XIX y comienzo del XX:

> Tumbas del proletariado; pocilgas calculadas para matar a los que las habitan; mortíferas cavernas llamadas conventillos; sepulturas; focos de muerte; almacenes de depósito para proveer de víctimas a las cárceles y a los hospitales; indecentes pocilgas populares (Urbina, 2002, 11).

Estos cités y conventillos no solo fueron el hogar de pentecostales, sino también espacios de predicación y lugares de templo. El escritor Nicomedes Guzmán, en sus novelas *Los Hombres Obscuros* (1939, 21) y *La Sangre y la Esperanza* (1942, 68-83), hacía referencia a la predicación de los pentecostales en estos conventillos. Por ello la promesa paradisíaca incluía mansiones.

> Durmió con el Señor la hermana Tegualda. Soportó resignadamente una larga enfermedad que puso a prueba su fe, permaneciendo fiel en la salvación de Cristo [...] Su último pedido fue que hiciéramos una vigilia en su casa y allí en medio de las alabanzas fue llamada a mejor vida[34].

Desde los escritos podemos encontrar en esta época una concepción de la «muerte amaestrada», tal como la expuesta por Aries (1982). Esto implica que la espera de la muerte es en la cama. La muerte es aquí una ceremonia pública, que es organizada por el

---

32 *RFP*, n° 92 (mayo de 1936), p. 10.

33 «Los conventillos eran viviendas colectivas instaladas en casas unifamiliares adaptadas para tal fin, generalmente en mal estado, construcciones levantadas o habilitadas precariamente. Su característica principal era que cada familia disponía de una pieza que daba a un pasillo o a un patio común en el que ocasionalmente existía una fuente de agua y un servicio higiénico colectivo» (Urbina, 2002, 6).

34 *RFP*, n° 88 (enero de 1935), p. 12.

propio agonizante, quien la preside y conoce sus ritos. La habitación de la casa donde reside el enfermo se convierte en un «espacio público donde la gente entra y sale libremente» (Aries, 1982, 21). Los parientes y amigos se hallan presentes y también los niños son partícipes de tan emotivo acto, donde dichos sujetos se convierten en verdaderos centinelas de su propia tumba.

De igual forma los relatos mortuorios exponen no solo una cultura de la muerte, sino también la cultura de la vida pentecostal: «A la edad de 74 años, durmió en el Señor nuestro pastor […] A los 19 años Dios se manifestó a su vida, por medio de un éxtasis, donde vio un grupo de evangélicos que predicaban y cantaban el himno n° 127: «A Jesucristo ven sin tardar[35]» […] Esto sucedió en el año 1930». Esta necrología manifiesta dos elementos significativos de la cultura pentecostal: la conversión a través de una visión extática; y el deseo y la necesidad del reconocimiento social y político: «A sus funerales asistieron los amados pastores, como asimismo autoridades y distinguidas personas de la ciudad de Combarbalá que dieron su último adiós a este paladín de la verdad»[36]. Pese al apoliticismo manifiesto de la IEP, existe el deseo y la necesidad del reconocimiento político: algo que se enfatizó a partir del año 1960.

La muerte-viaje

A medida que pasaban los años, en el movimiento pentecostal maduraba la idea de la muerte, se ejercitaban en esperarla no solo con resignación, sino también con expectativa; vigilando su llegada. Esta vigilancia de la muerte, como señala Derrida, «es un desvelo que

[35] Este himno fue creado por el norteamericano George Frederick Root, a mediados del siglo XIX, y traducido al castellano por el español Juan Bautista Cabrera, quien lo tradujo en su exilio en Gibraltar en el año 1865. La letra dice: «A Jesucristo ven sin tardar/ que entre nosotros hoy él está/ y te convida con dulce afán/ tierno diciendo: Ven. Coro: ¡Oh! cuán grata es nuestra reunión/ cuando allá, Señor, en tu mansión/ contigo estemos en comunión/ gozando eterno bien/ Piensa que él solo puede colmar/ tu triste pecho de gozo y paz;/ y porque anhela tu bienestar, vuelve a decirte: Ven./ Su voz escucha sin vacilar, /y grato acepta lo que hoy te da./ Tal vez mañana no habrá lugar no te detengas, ven. Dios te bendiga hoy, mañana y siempre».

[36] *RFP*, n° 675 (noviembre de 1985), p. 10.

vela sobre la muerte, una conciencia que mira a la muerte cara a cara. Esta (actitud) es otro nombre de la libertad» (Derrida, 2006, 27). Parte de esa libertad se manifiesta en la metáfora del viaje. Es un viaje sin retorno que lleva al cielo, gracias a las características morales de la vida que se ha vivido en la tierra:

> Fue llamado por el Señor el hermano Eulogio Seguel. Su partida ha sido muy sentida por su familia como por los hermanos, que durante años vivimos unidos trabajando en la obra del Señor. Deja una esposa y numerosos hijos que hemos encomendado a Dios, Padre de huérfanos y viudas[37].

La muerte es un llamado al proveedor del hogar. Ello implicaba viudez y orfandad, por lo tanto, una profunda dureza y crudeza social y económica. Frente a ello se expone a Dios como Padre de huérfanos y viudas. Esta expresión implica la sacralización de la comunidad religiosa como proveedora y protectora del hogar de las viudas y los huérfanos. Eran tiempos donde la muerte era un fenómeno frecuente, tanto para las familias como para la comunidad:

> Pocos días después experimentamos otra pérdida, la del hermano Pedro Calvanca, también llamado a la presencia de Dios. Nuestro buen Dios consuele a su familia […] esta prueba que ha venido a nuestra grey nos sirva para que despertemos a un mejor servicio al Señor para que a su llamado nos encuentre fieles trabajando en su Viña[38].

La experiencia de la muerte más que valorar la vida se conmina a pensarla con más intensidad. El hombre pentecostal es la cabeza del hogar y el proveedor del hogar, por lo tanto, el llamado de la muerte al hombre implica un hogar descabezado y desprovisto. Es la legitimación del determinismo providencialista presente en el discurso pentecostal en todo el siglo XX como parte del ser *pentecostante*. El rol del determinismo providencialista lo cumplía la comunidad pentecostal, que se hacía cargo, en la medida de lo posible, de los huérfanos, las viudas, los alcohólicos y desempleados.

---

37 *RFP*, n° 67 (abril de 1934), p. 8.
38 *RFP*, n° 67 (abril de 1934), p. 8.

En otros relatos aparece una concepción de un poder disminuido de la muerte al decirse:

> Dejó este mundo para estar con el Señor, el hermano Gumersindo Romero […] fiel a la consigna de confiar siempre en Jesús, vivió la vida de fe y al término de ella pudo exclamar como el apóstol Pablo: ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?, ¿dónde, oh sepulcro, tu victoria?[39].

La muerte adquiere una imagen híbrida: por un lado se personifica dándosele cualidades humanas; y por otro es presentada como un escorpión cuyo aguijón es venenoso, se transforma en una especie de fármaco que mata y da vida a la vez.

> Fue llamado nuestro antiguo hermano Juan Illanes […] en el mes de julio le acompañamos en el dolor que experimentó con la pérdida de su querida esposa y ahora le correspondió a él partir para la mansión celestial, donde estará participando en el gozo de los redimidos por la Sangre del Cordero[40].

La muerte adquiere una realidad ambigua, pues implica distintos sentimientos extremos; puede ser: alegría/dolor, partida/llegada, viaje/meta, ausencia/presencia (Thomas, 1983; Malinowski, 1974). No obstante, los pentecostales preferían resaltar la alegría por la partida al espacio eterno, al lado de Dios. Lugar donde se tiene acceso a una mansión celestial como una satisfacción diferida ante la ausencia de vivienda en la tierra. Una promesa explícita del pentecostalismo. La tristeza y el dolor de la ausencia estaban, pero no debía hablarse de ella.

El cielo, algo que desarrollaremos más adelante, es representado como el lugar de mansiones para los desheredados. «Han partido a la mansión celestial los siguientes redimidos por la Sangre del Cordero de Dios»[41]. Por más que las personas quieran ir, necesitan ser llamadas:

> Fue llamada por el Señor […] la hermana Zunilda […] esta antigua luchadora cristiana partió para la mansión celestial

[39] *RFP*, n° 83 (agosto de 1935), p. 12.
[40] *RFP*, n° 72 (septiembre de 1934), p. 12.
[41] *RFP*, n° 73 (octubre de 1934), p. 8.

> [...] durmió en el Señor la hermana Dominga [...] conoció su fin estando en oración con varios hermanos y horas después descansó segura en los brazos de Jesús [...] pasó a estar con el Señor la hermana María, descansó fiel en la fe de su Salvador[42].

Es significativo cómo las personas llegan a conocer su hora de muerte. El viaje, como cualquier largo viaje, genera dolor y sentimiento de pérdida. Es un viaje en el que se quiere ir y se está destinado a ir (abajo o arriba), dependiendo de la elección hecha en vida. Se le considera un don, «puesto que la persona muere asumiendo la responsabilidad de su propia muerte» (Derrida, 2006, 22). En este caso, las personas que viajan son guerreras que luchan por la causa proselitista del pentecostalismo. Como mujeres de guerra, la buena muerte era morir predicando. Este ideal del morir es una imagen universal que existe también en otras realidades, como el caso de los nahuas, descritos por Matos, donde «los guerreros tienen un reservatorio especial en su morada y viaje con el sol» (Matos, 1997, 65). Para los pentecostales, las personas que poseen un recibimiento especial en el cielo son los predicadores de las calles, sin distinción de sexo. Así la predicación es considerada como una batalla y los que mueren, fallecen en el campo de honor y son llevados por los ángeles en sus brazos. No solo la muerte fue cargada de significado proselitista, sino que también la predicación fue henchida de significados mortuorios.

La predicación es considerada como una guerra y los predicadores son soldados. Es una guerra con la sociedad que discrimina, que no tolera la predicación, con las personas que no aceptan la predicación pentecostal: expresión permanente de la pentecosfobia. Una persona convertida al pentecostalismo es una batalla ganada. Frente a ello se dice «las legiones de los redimidos han sido aumentadas. El Señor pasó lista llamando al joven [...] decía él [...] estoy listo, y el Señor puede llamarme cuando sea su santa voluntad [...] al día siguiente entregaba su alma al Autor y Consumador de nuestra vida»[43]. Vemos que los que predicaban, en esta época, ya estaban moribundos, puesto que continuamente se les formaba y ejercitaba

[42] *RFP*, n° 77 (febrero de 1935), p. 12.
[43] *RFP*, n° 95 (agosto de 1936), p. 12.

en el morir: eran personas a quienes no les resultaba difícil morir. Los predicadores no manifiestan temor a la muerte, sino que la esperan como emancipación, lo que evidencia que la reflexividad sobre la muerte lleva a quitarle su monstruosidad. La idea de resaltar que «el Señor está a las puertas» está relacionada con la muerte inminente, pero que termina siendo una muerte inmanente para un predicador, pues la venida del Señor fue real para él.

La muerte es el acontecimiento universal-particular por excelencia: de lo único que estamos seguros es de que vamos a morir. Por consiguiente «lo que crea problemas al hombre no es la muerte, sino el saber de la muerte» (Elías, 2009, 15). Pero también está la necesidad de la muerte, es decir, la muerte es necesaria para la supervivencia de la especie y ha sido el tema por antonomasia de preocupación en cualquier grupo humano y «la manera más torpe de negar la muerte es ver en ella solo una potencia negadora, reduciéndola a la destrucción pura y simple de la vida» (Thomas, 1983, 8). Sin embargo, Aries destaca que alguna vez hubo familiaridad con la muerte, al encontrarnos frente a «un sentimiento muy antiguo y duradero, y también muy masivo, de familiaridad con la muerte: sin miedo ni desesperación, a mitad de camino entre la resignación pasiva y la confianza mística» (Aries, 2000, 87).

La muerte-coronación

La vida se ve como una constante lucha entre lo corporal y lo espiritual, entre la antigua y la nueva vida, entre el creyente y los espacios laborales y entre la comunidad religiosa y la sociedad. Es un antagonismo ontológico. Por lo tanto, la muerte es una salida de la tierra y una entrada a la nueva vida, donde se encuentra la inmortalidad, que constituye la liberación del mal (sociedad, mundo, trabajo, etc.). La muerte no solo es entendida como hermana del sueño y final de la jornada, sino como «el lugar de la antorcha encendida y del laureo, donde no hay lugar para lo terrible y lo trágico, no hay espacio para la guadaña, sino para el galardón» (Tamayo, 1992, 225). La memoria frente al moribundo aparece en varias metáforas: atleta,

soldado, agricultor, obrero, vida-oasis o una persona-vergel que, en medio de una sociedad desértica y mala, sacrifica su vida por la causa pentecostal. Este muerto ilustre es un héroe que ha luchado contra la miseria de la vida, un soldado que espera que lo reciban en las plazas eternas con los aromas, el vitoreo y la corona áurea para su cabeza. Es presentado como un soldado que no deserta del pentecostalismo como otros, sino que da su vida por la causa. En este párrafo se deja ver también el retracto de algunos conversos, sobre todo hombres, que no soportaban la presión social. La muerte del finado es encomiada con un himno marcial e irá a recibir su corona.

Así, el pentecostal espera la muerte como una condecoración a héroes de guerra. Los líderes pentecostales son representados con distintas metáforas en un mismo relato necrológico. Metáfora de atleta y soldado: «Terminó su carrera este aguerrido luchador cristiano»[44]. Con la metáfora agrícola: «Vivió sembrando la buena simiente por las plazas, por las calles de la ciudad, por los caminos y por los vallados»[45]. Se insiste en la metáfora castrense, por la cual es llamado para ser premiado. La muerte es la meta de la premiación: «Hasta que fue llamado a lista en los cielos y, por cierto, él, que no había faltado nunca a los puestos de combate y de peligros en este mundo, tampoco podía faltar al llamado del Ángel, para que recibiera la corona, en la mansión celestial»[46]. Se resalta la metáfora obrera para destacar el pentecostalismo concebido como un taller, donde el sentido del trabajo es predicar, la producción se mide en términos de aprendices y el pastor es el obrero principal, un símil del maestro artesano.

> ¡Oh, que brille allí como estrellas de luz. Redimido que Cristo guíe. Cuando allá la corona me entregue Jesús la corona que Cristo me dé! Fiel obrero, leal voluntario, decidido cristiano, llenó todos sus deberes con dignidad, con abnegación. No tuvo un minuto de vacilación[47].

---

44 *RFP*, n° 61 (octubre de 1933), p. 5.
45 *RFP*, n° 61 (octubre de 1933), p. 5.
46 *RFP*, n° 61 (octubre de 1933), p. 5.
47 *RFP*, n° 61 (octubre de 1933), p. 5.

Aquí se puede apreciar este realce del muerto, como imágenes de perfección y valor combativo. Obviamente se trata de la muerte de un líder, un pastor. La concepción del trabajo libre es parte del ser *pentecostante*, que en este caso solo es posible encontrarlo en la predicación.

La muerte es representada como una luz: «Llamado a la luz en los instantes que la Iglesia Pentecostal necesitaba testigos valientes para la extensión del Evangelio; respondió ampliamente»[48]. Se resalta la vida del finado en la Iglesia, pero también en relación con su familia: «Fue varón prudente que edificó su casa sobre la roca, por eso también no hubo tempestad, tribulación, persecución, hambre, nada que lo moviera de Cristo Jesús»[49]. Una vez más la vida es representada con metáforas climáticas: tempestad. En donde el muerto aparece como un creyente incólume: «Fue un oasis en medio de tanta maldad que palpamos, de tantos cristianos falsos, desleales, sin fe, que vagan y vegetan aún en las tinieblas […] ya está en la mansión del Cordero»[50]. El relato termina resaltando la muerte como el viaje a las mansiones. Este sentimiento familiar y de coronamiento de la muerte produjo una confianza mística y de intimidad con la muerte, fue muy intenso en el pentecostalismo casi todo el siglo xx.

La muerte es un pasaje para ir al cielo: un lugar de habitaciones, ropas, alimentos y descanso, es decir todo lo que no se tuvo en la vida. «¡Señor, lo llevaste a tu preciosa morada y hoy se encuentra a tu lado, victorioso y feliz; con vestidos muy blancos y cabeza adornada de perlas preciosas, de escogido matiz»[51]. Morada, victoria, felicidad, vestidos blancos y adornos con perlas preciosas son los premios de una vida dolorosa, una vida considerada en una larga carrera. «¡Señor, lo llevaste porque tiempo ya era que cesaran sus días de constante luchar; y también era justo que su larga carrera terminara de pronto y se fuera a gozar»[52]. Siendo la muerte premiación y coronación, se constituye en una ganancia, por ello es natural

48 *RFP*, n° 61 (octubre de 1933), p. 5.
49 *RFP*, n° 61 (octubre de 1933), p. 5.
50 *RFP*, n° 61 (octubre de 1933), p. 5.
51 *RFP*, n° 93 (junio de 1936), p. 9.
52 *RFP*, n° 93 (junio de 1936), p. 9.

que una persona que ha pasado su vida entregada a la predicación se muestre animosa, cuando está en trance de morir, y tiene la esperanza de que en el otro mundo vaya a conseguir los mayores bienes, una vez que acaben sus días. La meditación permanente sobre la muerte implica desposeerla de su terror. «Y a pesar de que sabemos que se encuentra a tu lado, en nosotros se alberga un profundo dolor. ¡Cuánto hemos sentido! ¡Cuánto hemos llorado al que fue nuestro amigo y amante pastor!»[53]. La muerte nunca es una experiencia sin dolor, incluso, aunque sea una muerte deseada.

Observemos este poema:

¡Qué lugar más hermoso es el cielo!
El sitio donde Cristo está; allí veremos
Su rostro y llevaremos su nombre escrito en nuestras frentes
En su presencia tendremos plenitud de gozo;
Nadie sentirá allí el hambre ni sed;
El dolor habrá desaparecido para siempre,
Y Dios hará secar todas las lágrimas de nuestros ojos
Hay muchos que, por la gracia de Dios,
Saben que van a estar allí,
Y aún ahora están deseando ir allá
Para ver el rostro de aquel Salvador vivo que murió por ellos
Bien podemos exclamar
¡Oh, qué hogar, qué dulce hogar!
Cristo, en su amor, nos llevará
Para habitar la Gran Mansión
Que preparando está
Más ni la falta del dolor
Ni la presencia de la paz
Podremos comparar con ver
¡Señor Jesús! Tu faz.
Haga Dios que todos los que leen estas líneas
Se encuentren con nosotros en aquel
Hogar, y que juntos allí cantemos alabanzas a

[53] *RFP*, n° 93 (junio de 1936), p. 9.

Jesús durante el día eterno sin cesar,
Pues que solo por Él podemos
Llegar al hogar feliz.[54]

Aquí vemos que la mayor coronación y premiación para un grupo de personas pobres, habituadas al hambre, al desempleo, la miseria, las enfermedades y el hacinamiento, es: la muerte. Un pasaje al cielo prometido, donde aguarda una mansión. En él no habrá más hambre, dolor, ni lágrimas, solo felicidad, y cada quien tendrá la casa que nunca tuvo en la tierra. No habrá preocupación por los alimentos, ni habrá más enfermedad. Frente a tales satisfacciones diferidas, la muerte deja de ser terrible y se transforma en libertad y vida. El cielo es el hogar ideal de los desheredados de la tierra. Es por ello que en los últimos momentos de vida, la muerte se esperaba cantando:

> Así como las aves cantan aún en la hora de su muerte, así fue él cantando «más cerca, oh Dios de ti, más cerca, sí, aunque sea una cruz que me lleve a ti»[55]. Sus enseñanzas están en el recuerdo de muchos hermanos, como cuando el cincel hiere la piedra por primera vez, esta lanza un grito como si fuera carne viva, aquella roca partida el cincel extraña[56].

Es la familiaridad e intimidad con la muerte, en donde el canto y la música cumplen una función muy importante, tal como fue y es en los cultos y templos pentecostales. En muchos relatos los pentecostales presentan a los pastores y pastoras como soldados, y la muerte, como una premiación. Esta idea de condecoración de soldados la vemos con Matos (1997) entre los nahuas[57]. Como se puede apreciar,

[54] *RFP*, n° 93 (junio de 1936), p. 4.
[55] *RFP*, n° 93 (junio de 1936), p. 4.
[56] *RFP*, n° 666 (1985), p. 9.
[57] Esta misma concepción también la *vemos en la cultura griega: «Zeus dice,* querido Febo, ve y después de sacar a Sarpedón de entre los dardos, límpiale la negra sangre; condúcele a un sitio lejano y lávale en la corriente de un río; úngele con ambrosía, ponle vestiduras divinas y entrégalo a los veloces conductores y hermanos gemelos: el Sueño y la Muerte. Y estos, transportándolo con presteza, lo dejarán en el rico territorio de la vasta Licia. Allí sus hermanos y amigos le harán exequias y le erigirán un túmulo y un cipo, que tales son los honores debidos a los muertos» (Diez de Velasco, 2004, 15).

en las representaciones sobre la muerte, existen ciertos aspectos que son universales. La novedad es que los pentecostales presentan una coronación a los predicadores.

La muerte es un pasillo oscuro:

> No tenemos miedo al ver el crepúsculo vespertino, aunque sabemos que lo seguirá una noche obscura sin luz de luna ni estrella. Descansaremos de nuestros trabajos y con fe esperamos el amanecer de otro día. Así el crepúsculo de la vida, no hay temor para que sepan que amanecerán en la Gloria[58].

La vida del más acá es considerada como noches oscuras sin luz ni estrella, una vida de trabajo y noches lóbregas, mientras que la muerte es la puerta del descanso, amanecer, glorias, cantos y perenne fulgor. Es una vida en la que se disfruta en mansiones gloriosas y de reposos eternos. El intersticio de la vida a la muerte, también es considerada como una pequeña noche que tiene como destino el eterno matinal de la vida.

La noche es solo el pasaje, el intersticio de la vida a la muerte, pero luego la muerte se transforma en día: una promesa de satisfacción diferida. Un lugar de mansiones, lugar de reinados, lugar de afecto y reposo.

La muerte-descanso

Descansar significa refrescar, pero también dejar de trabajar. Esta última es la idea de metaforizar la muerte como descanso, es una utopía del fin del trabajo como necesidad. Es un lugar donde no es necesario trabajar porque todas las necesidades básicas están cubiertas. Mientras que en la vida y en el mundo el ser humano se desnaturaliza y se convierte en un ser malo, egoísta, competitivo y acumulador de bienes, en el cielo encuentra un espacio comunitario, alejado de la propiedad privada, por lo tanto, se es feliz con las necesidades básicas eternamente cubiertas. Esta muerte con destino paradisíaco es lo que ha permitido en distintos momentos de la

[58] *RFP*, n° 95 (agosto de 1936), p. 7.

historia que las personas enfrenten la muerte con serenidad (Lepp, 1967; Aries, 2000; Thomas, 1983). Como se destaca en el relato que sigue:

> El ángel del Señor pasó lista y llamó a mi querido pastor […] quien al instante respondió: «Heme aquí, Señor» y cerrando sus ojos sin hacer un gesto de dolor ni angustia, como buen soldado del Señor Jesucristo, voló a la patria del alma […] plugo a Dios llevar al lugar de reposo a este gran príncipe de su pueblo, como abnegado siervo[59].

Frente a tal satisfacción diferida en ese espacio edénico, no todos pueden entrar, hay requisitos, como aceptar la salvación de Jesús a través de la comunidad pentecostal. Por ello la muerte es vista como un pasar lista al escogido para el eterno descanso, el cual responde positivamente con ganas de ir, como un verdadero soldado de Cristo, e inicia el vuelo hacia la patria para acceder al cielo como un lugar de reposo eterno, lugar donde los muertos son transformados de obreros a príncipes: legatarios del Edén usurpado en la tierra.

La muerte es el descanso del trabajo, pero también descanso del dolor:

> Ascenso a las Mansiones Eternas del pastor José […] Descansó de sus trabajos, luego de una larga y penosa enfermedad […] (murió) rodeado de varios pastores y hermanos y muy especial de su fiel y abnegada esposa […] El Señor consuele a su amada Iglesia y también a su fiel esposa; él está en el reposo de los santos[60].

Es el tiempo y el lugar perfectos, de la salud perfecta, donde no habrá más dolor, ni enfermedad, no se requerirá de médicos ni hospitales. Es otra de las promesas más significativas para un grupo donde abundan las enfermedades y, más aún, la muerte después de una larga enfermedad. La muerte es descanso del trabajo de la predicación:

---

59 *RFP*, n° 651 (noviembre de 1983), p. 10.
60 *RFP*, n° 653 (enero de 1984), p. 14.

> Llamado al Reposo Celestial [...] fue llamado al eterno descanso [...] a la edad de 90 años [...] hizo viajes misioneros a la Argentina y mandó misioneros a la República del Uruguay [...] los funerales de este patriarca de la Iglesia fueron muy concurridos [...] la memoria del justo será bendita[61].

Cuanto más se trabaja predicando, mayor y mejor será el descanso. El trabajo más valorado es el trabajo espiritual: la predicación del Evangelio, la administración de la Iglesia, ser pastor y misionero. A quienes realizan este tipo de trabajo les está prometido reposo y lugares de holganza muy especiales en el cielo.

Estas promesas incentivaron mucho a los pentecostales a predicar y fue una de las causas principales de su crecimiento y expansión. «El pastor [...] hoy descansa en los brazos del Señor, dejándonos un digno ejemplo de imitar como fue: respeto, fidelidad, y sumisión a sus autoridades»[62]. La muerte, como descanso de la vida difícil, es un «descanso en los brazos del Señor», en el que se presenta a Dios con atributos maternos y al finado como un niño que necesita ser consolado, mimado y acicalado por el afecto divino, frente a la tragedia de la vida. Los pastores son considerados los soldados nobles, que mueren combatiendo.

La muerte-llamado

La muerte que llama no es una visión prosopopéyica de la muerte: la muerte no es un poder implacable que ejerce su dominio sobre el pentecostal, sino que es un ángel, un mensajero de Dios que viene a llamar al moribundo, pero avisando antes de tal decisión para preparar a la familia y a la comunidad. En consecuencia, para la comunidad es importante que existan aquellas personas expertas en discernir los indicios de la llegada del ángel de la muerte. En distintas culturas, la muerte no es un fenómeno velado, sino que avisa de su llegada con cualquier presagio; por ello los videntes son tan fundamentales para que descubran los misterios que se evidencian a

[61] *RFP*, n° 674 (octubre de 1985), p. 10.
[62] *RFP*, n° 862 (junio de 2001), p. 5.

través de la naturaleza (Taylor, 1912; Frazer, 2005), y así la muerte no es súbita. Para el caso del pentecostalismo, el vaticinio mortal es revelado al mismo tiempo que convocado. La buena muerte para un pentecostal es aquella que anuncia su llegada al emplazado o a la familia; así hay una preparación espiritual y psicológica para la partida. La buena muerte era morir predicando.

La muerte anuncia su llegada a aquellos que la esperan y se preparan para su partida, en cambio para los incautos, ella se presenta intempestivamente:

> Cuando el ángel pase lista al llamar mi nombre yo responderé y cuando al revisar la lista de santos que han de ser llamados al lugar de los redimidos, encuentre a nuestra hermana […] esperaba con fe y paciencia, su oído atento a la voz del ángel […] ella respondió: heme aquí. Fue llamada, para estar en el reposo eterno de los santos[63].

Pese a que la muerte es una condición humana insoslayable, sin embargo, para un pentecostal la muerte anunciaba su llegada y por lo tanto había que estar esperándola cada día. «Sorbida es la muerte en Victoria. Bienaventurado aquel siervo al cual, cuando su señor venga, le halle haciendo así […] Al pastor Víctor Pino, el Señor lo llamó a su presencia»[64]. La muerte, como pasar lista, significa que las personas están inscritas en libros donde la hora de la muerte y los nombres son conocidos. La muerte es esperada y anhelada. Estas personas están atentas a los signos, señales e indicios del llamado a la muerte.

La muerte de un pastor es anhelada en el cielo: «Estimada es a los ojos de Jehová la muerte de sus santos […] fue llamado a la presencia del Señor el amado pastor […] para reunirse con la Iglesia triunfante»[65]. La muerte es un llamado desde el cielo, donde está la Iglesia mítica y triunfadora. A través de la muerte se conocen las características de la vida de la persona muerta.

> Desempeñó una abnegada labor como pastor […] con mucho sacrificio se pudo sostener por largos años, desde el año

63 *RFP*, n° 595 (febrero de 1979), p. 16.
64 *RFP*, n° 708 (agosto de 1988), p. 18
65 *RFP*, n° 600 (agosto de 1979), p. 10.

> 1953 […] edificó un templo […] el cual está repleto de almas salvadas. Además abrió obra en cinco lugares más […] con buena asistencia de redimidos […] entre sus hermanos que él pastoreó, Dios eligió el nuevo pastor[66].

Esto expone las características marginales de los inicios del pentecostalismo en las pequeñas ciudades. Por ello los «siervos esforzados» (pastores-obreros) solo pueden trabajar predicando allí donde no hay templos pentecostales. Los pastores que predican en esos lugares lo hacen con sus hijos y esposas en las calles y transforman sus casas de vivienda familiar en casas-templos. De esta manera, la muerte es un llamado a la premiación, la coronación, el descanso y la jubilación producto de la predicación.

La vida es una guerra, el pentecostalismo, un ejército y los creyentes son soldados. No obstante, también el cielo es representado como un ejército de posguerra, en donde comienza la entrega de reconocimientos por la evangelización. La muerte se enfatiza una y otra vez como una coronación: «Fue llamado a la presencia del Señor nuestro amado pastor, a la edad de 80 años, cuando el ángel de Dios pasó lista a este esforzado siervo de Dios, pasando a enrolarse a la Iglesia Triunfante, que está sin mancha delante de Dios en los cielos»[67]. La muerte anuncia su llegada a través de un ángel de la muerte que pasa lista. El moribundo responde con rapidez al llamado porque vive preparándose para ello: la vida es una preparación para la muerte. El trabajo adquiere una connotación solo instrumental: es la predicación lo más importante, también termina siendo instrumental: solo es una preparación para la muerte:

> En 1955 fue enviado como misionero a Ancud, acompañado de su esposa y siete hijos […] empezaron a predicar en la calle, y en la casita que arrendaban hacían los cultos. Enfrentaron poderosos enemigos, muchas dificultades, aflicciones y pobreza, pero el Señor no los desamparó […] Dios hizo maravillosas sanidades […] dedicó 40 años al servicio de apacentar la grey de Dios[68].

---

66 *RFP*, n° 600 (agosto de 1979), p. 10.
67 *RFP*, n° 793 (septiembre de 1995).
68 *RFP*, n° 793 (septiembre de 1995), p. 18.

Por ello la vida es concebida como una guerra: es una batalla para conseguir trabajo y alimentos, se vive con economía de guerra. La predicación es una guerra, donde las personas son concebidas como prisioneros de los vicios que hay que rescatar, pero además son prisioneros que no quieren ser rescatados. El pastor misionero asume el riesgo de trasladarse de ciudad para ir a predicar junto con toda su familia: todos asumen el riesgo; todos se convierten en soldados.

La muerte es representada como el ángel de Dios: «El ángel de Jehová pasó lista y fue nombrada la hermana Marta, quien respondió el llamado "Heme aquí"[69]. El ángel de Dios es el ángel de la muerte, tiene un listado de las personas, pero lo más interesante y destacado es que ella respondió al llamado. ¿Por qué? Porque el pentecostalismo enfatizaba la idea de la muerte presta; la muerte como una experiencia y realidad cotidiana, por ello había que prepararse cada día para la muerte. Para todos los pentecostales, cada creyente debía ser un predicador y/o una predicadora; sin embargo, el ideal máximo era ser pastor: «La hermana Marta también es madre de nuestro pastor Samuel de la de iglesia de Viña del Mar[70]», por ello ser madre de un pastor es concebido como un gran honra.

> Ella fue recibida como miembro de la IEP, en 1939, hasta el día de su llamado a la presencia del Señor. Caminó soportando y sufriendo con resignación las dificultades y pruebas demostrando así su fe [...] ha terminado su carrera con gozo y ha guardado la fe, hoy espera en el reposo de los santos la corona que el Juez Justo le dará en aquel día[71].

Pese a que la vida evangélica había que mostrarla con alegría, no obstante, están presente: el sufrimiento, pruebas y dificultades. Pero se destaca la vida como una carrera y la muerte, como la meta, la línea del reposo y de la coronación.

La preparación para la muerte conlleva que la mujer responda con presteza y alegría al llamado de la muerte:

---

69 *RFP*, n° 602 (octubre de 1979), p. 16.
70 *RFP*, n° 602 (octubre de 1979), p. 16.
71 *RFP*, n° 602 (octubre de 1979), p. 16.

> El ángel del Señor pasa lista y nuestra hermana Sebastiana [...] fue llamada por el Señor para ir al reposo de los santos [...] un ramillete de flores que nos ha dejado un ejemplo de una fiel cristiana [...] una idónea esposa y fiel colaboradora de nuestro amado pastor [...] hasta que terminó su carrera [...] esta abnegada sierva de Dios[72].

Aquí hay dos dimensiones: una visión clásica de la mujer en su rol materno-conyugal y la naturalización de su ternura con las metáforas florales. Hay un aspecto significativo que se resalta: la presentación de la difunta como colaboradora, es decir, pastora. Pese, como veremos más adelante, a que la Iglesia Evangélica Pentecostal prohíba incluso llamar pastora a la esposa del pastor. No obstante, en el llamado a este espacio de eterno descanso las recompensas no son discriminatorias, como es el caso del pentecostalismo, sino inclusivas. En cambio, en el pentecostalismo la mujer tiene muchos espacios de participación, pero el púlpito es un espacio exclusivamente masculino.

La vida es una carrera: «El ángel del Señor pasa lista y llamó a mi amado pastor [...] quien al oír la voz responde: "Heme aquí, Señor", al instante cierra sus ojos sin prueba de dolor para abrirlos en las mansiones eternas»[73]. La muerte como el ángel del Señor es una meta al que el moribundo responde con presteza y rapidez, porque se había preparado cada día, y ahora ante su enfermedad, estaba esperando la llegada de la muerte, ante la conciencia del fin de una carrera:

> Llega al término de su carrera cristiana este varón de Dios como un buen soldado de Jesucristo demostrando decir: He peleado la buena batalla, he acabado la carrera, he guardado la fe, por lo demás me está guardada la corona de justicia, y no solo a mí, sino también a todos los que aman su venida. Estimada es a los ojos de Jehová la muerte de los santos [...] lo sorprende el Señor con la mano puesta en el arado[74].

En este caso la muerte es un llamado a la premiación para recibir una mansión eterna. La vida es una carrera, una batalla donde la persona es un soldado de la fe que lucha por el Evangelio, y la muerte

---

72 *RFP*, n° 604 (diciembre de 1979), p. 15.
73 *RFP*, n° 617 (enero de 1981), p. 15.
74 *RFP*, n° 617 (enero de 1981), p. 15

es una coronación y una premiación producto de las condiciones adversas de la vida. La muerte es estimada porque viene la premiación.

La vida es trabajo: «El ángel de Jehová pasó lista, y el amado pastor […] respondió: "Heme aquí". Sus muchos años de labor en la obra del Señor, lo desgastaron físicamente[…] el Señor llamó, primero, a su esposa […] quien fue su gran colaboradora en la Obra del Señor»[75]. En la cita anterior, la muerte es un llamado de Dios para el descanso de la vida por el trabajo religioso que realizó en condiciones adversas que desgastaron su salud. Aparece también la esposa del pastor como una colaboradora, es decir, como copastora, quien fue llamada para ir a descansar. La muerte manifiesta otros aspectos de la vida personal y organizacional de los pentecostales, como, por ejemplo, la jerarquización entre los pastores:

> El alto cuerpo de presbíteros acordó trasladar al hijo […] el amado pastor […] de la Iglesia de La Unión a Osorno, y al ser presentado por la comisión, el amado pastor […] repitió las palabras de David: «Bendito sea Jehová Dios de Israel, que ha dado hoy quien se siente en mi trono, viéndolo mis ojos[76].

La herencia que dejó es ser «padre de pastor» y es uno de los motivos de morir contento. No obstante, llama mucho la atención que utilicen la expresión: «alto cuerpo de presbíteros». La Iglesia Evangélica Pentecostal, al igual que la Iglesia Metodista Pentecostal, abdicó de su proyecto fundacional: ser una comunidad de iguales, para separar los pastores de la feligresía y constituirlos en una casta sacerdotal. El relato presenta un cuerpo jerárquico, un cuerpo cardenalicio de pastores. Ahora el pastor ya no es el «hermano pastor», sino la «alta autoridad». El pentecostalismo paulatinamente se irá distanciando del protestantismo misionero para acercarse a la estructura del catolicismo.

La vida es un púlpito: «El Señor Jesucristo salió a su encuentro en el año 1926 […] mediante la predicación de la recordada hermana Adela de Justiniano»[77]. Adela de Justiniano ha sido la única mujer

[75] *RFP*, n° 657 (abril de 1984), p. 13.
[76] *RFP*, n° 657 (abril de 1984), p. 13.
[77] *RFP*, n° 671 (julio de 1985), p. 14.

pastora que ha tenido la IEP, pero ellos no la reconocen como pastora, solo como hermana. Por el contrario, las esposas de pastores, aunque prediquen, solo son eso: esposa. Esto se aprecia en el siguiente relato: «El ángel del Señor pasó lista a su esposo el día 6 de enero de 1955, quien como último consejo le dijo: «Sea fiel a su Señor y no deje nunca de predicar este Santo Evangelio»[78]. Queda viuda relativamente joven y vive su viudez predicando el Evangelio. Para una esposa de pastor que queda viuda, aunque sea joven, su viudez se constituye en algo vitalicio, ya que no podrá casarse, porque para una mujer ante los ojos de la congregación, la imagen y memoria del pastor siguen vivas. En cambio, un pastor viudo puede casarse. Sin embargo, cuando muere, se le reconoce su labor:

> Su caminar hacia los cielos prosiguió hasta que sus fuerzas físicas se lo permitieron, siendo la última de las forjadoras de la predicación del Evangelio Santo en el norte (de Chile) […] a la edad de 81 años pasó a formar parte de la gran nube de testigos. Peleó la buena batalla, terminó su carrera y su fe nunca desmayó[79].

Las metáforas castrenses y deportivas aluden al duro trato del cuerpo que incentivaba a los líderes pentecostales con largas jornadas de oración, frecuentes ayunos y las constantes noches de vigilias. Junto con ello hay que sumar las malas condiciones de vida, laborales y los intensos periodos de pentecosfobia.

A través de estos relatos sobre la muerte se explicitan aspectos significativos de la cultura pentecostal, tales como los sueños, visiones, revelaciones y profecías, los que son una forma de recibir dirección divina sobre el trabajo religioso.

> El ángel del Señor pasó lista y llamó a nuestro pastor […] quien respondió: «Heme aquí» […] 53 años fue un fiel servidor del Evangelio, pastoreando la Iglesia durante 37 años. Recibió revelaciones, sueños y profecías […] un verdadero paladín del Evangelio, un valiente que dio su vida en el Evangelio y murió con las botas puestas[80].

---

78 *RFP*, n° 671 (julio de 1985), p. 14.
79 *RFP*, n° 671 (julio de 1985), p. 14.
80 *RFP*, n° 774 (febrero de 1994), p. 14.

Así hay un ángel que llama para el trabajo religioso y otro ángel que llama para la muerte. Con la misma facilidad-dificultad que se acepta el llamado al trabajo religioso se acepta el llamado de la muerte: «El ángel de Dios pasó lista a nuestra hermana […] a ella en varias oportunidades Dios le llamaba por sueños, por profecías, mostrándole muchas veces […] la hermosa Isla de Pascua, para el ministerio»[81]. Los sueños no son un privilegio de género, sino para hombres y mujeres:

> Ella no queriendo nada con el Evangelio, hasta llegar un día muy enojada a decirle a su esposo: «Toma tus cosas y ándate con tus hermanos canutos» […] Dios le habló en sueño tres veces: «Te necesito el sábado a las 20:00 horas en el templo» […] llegó al lugar en referencia a esta gran cita […] y el Espíritu Santo descendió sobre ella, la hizo saltar y gritar ¡Aleluya!, ¡Gloria a Dios![82].

En este relato aparece otro elemento significativo de la cultura pentecostal: Dios llama a la persona al trabajo religioso a través de experiencia extática, como también la conversión de la esposa que insta constantemente a que su esposo se convierta para obtener los cambios que el pentecostalismo genera en los hombres, experiencia que también señala Slootweg (1989, 14-16). Otro relato también destaca las experiencias extáticas: «Años más tarde tuvo revelaciones de que estaba siendo llamado a las filas de los levitas, en donde Dios le place hacerle pastor […] dejó todo lo que tenía para tomar su arado y ser pastor fiel, leal y obediente»[83]. Aquí se utiliza una metáfora agrícola y ganadera, haciendo alusión al carácter campesino e indígena del pentecostalismo.

Las visiones y sueños eran elementos muy importantes en la cultura pentecostal:

> Al pastor […] Cristo lo transformó y bautizó con el Espíritu Santo. Su familia lo rechazó y lo miró con desprecio, pero Cristo le abrió sus brazos y le presentó a su verdadera familia […] el ángel pasó lista por él, llamándole a las moradas

[81] *RFP*, n° 875 (julio de 2002), p. 2.
[82] *RFP*, n° 913 (septiembre de 2005), p. 2.
[83] *RFP*, n° 879 (2002), p. 2.

> eternas, a formar parte de la Iglesia Triunfante, a lo que él contestó: «¡Heme aquí, Señor!»[84].

Otro relato dice: «El hermano […] se convirtió al Señor el año 1924, recibiendo una visión vio los cielos abrirse y aparecer escritas las siguientes palabras: «Yo soy el camino, la verdad y la vida, nadie viene al Padre, sino es por mí»[85]. Un elemento que se desprende es la *pentecosfobia*, que se manifiesta a través de burlas y violencia hacia los evangélicos, tanto de parte de la familia como de la gente de la calle. Frente a tantas dificultades de la vida, la muerte es un acontecimiento esperado, porque significa premiación y coronación de la vida proselitista.

> En aquellos años era difícil servir al Señor, pues los hermanos debían soportar persecuciones y burlas; sin embargo, el predicar la Palabra del Señor constituía […] su mayor deleite, no importándole la lluvia, ni el barro, ni el frío, pues estimaba que sembrar la semilla del Evangelio era lo más noble que podía realizar […] el Señor lo llamó a su santa presencia […] y recibir la corona de la Vida Eterna[86].

La *pentecosfobia* fue un fenómeno que caracterizó a Chile, en la mayor parte del siglo xx.

Los relatos mortuorios también expresan la diferencia que existe entre la muerte de un pastor y la muerte de un laico simple; algo que se manifiesta a partir del año 1937. La desigualdad social se muestra en la representación mortuoria:

> Relato del glorioso ascenso de un insigne paladín a las Mansiones de Gloria […] el ángel del Señor pasó lista, y llamó a la presencia de nuestro Dios, al amado pastor […] con gozo, en la certeza que su alma y espíritu fueron recibidos en el paraíso de Dios, lugar que en su vida anheló y predicó con profundo ardor[87].

La muerte es como una revista de la tropa, una revisión de los pasajeros para ir al cielo. Los predicadores antiguos son vistos como

---

84 *RFP*, n° 928 (diciembre de 2007), p. 16.
85 *RFP*, n° 683 (julio de 1986), p. 14.
86 *RFP*, n° 683 (julio de 1986), p. 14.
87 *RFP*, n° 684 (agosto de 1986), pp. 10-11.

paladines, guerreros nobles y heroicos, símbolos del deber ser y del ser pentecostal: una manifestación de la concepción bélica de la vida. Son capitanes de palacios sin palacios, y su verdadero rol lo ejercerán en el paraíso. Por ello la muerte es esperada y anhelada, es un descanso, un salón de espera, en tanto se produce el premilenarismo.

En otro relato se dice: «Laura […] Dios le ha dado el descanso a su ardua labor, llamándola a su seno […] que su ejemplo sea un faro que nos guíe a la distancia y su esfuerzo sea imitado por sus hijos e Iglesia. Su trabajo sea recompensado en los cielos»[88]. Mujer virtuosa, templada, fiel Dorcas[89], faro, madre y esposa abnegada. Se evidencia otro elemento de la cultura pentecostal que es extensión máxima del determinismo providencialista, como es la provisión de un esposo[90]. Luego estas mujeres llegan a ser esposas de pastor y con ello sus trabajos se tornan más sacrificados (como veremos en el próximo capítulo). La muerte es un llamado al descanso.

Se manifiesta una desigualdad social en la representación del llamado a morir entre el pastor y la pastora, quienes realizan el mismo trabajo. La diferencia es la invisibilidad de uno y otro trabajo religioso:

> El ángel de Jehová pasa lista al pastor […] quien es llevado a las moradas eternas. Este insigne siervo de Dios nos deja imborrables recuerdos […] su carácter tierno de pastor […] un príncipe ha partido, su caminar nos deja marcadas las huellas de quien lo diera todo por el Señor[91].

Insigne servidor y un príncipe sin realeza terrena que es llamado por la muerte para ir a recibir las satisfacciones diferidas y prometidas para los predicadores. «Nuestro pastor […] nos dejó el ejemplo

---

88 *RFP*, n° 720 (agosto de 1989), p. 16.

89 Dorcas es el nombre que recibe el grupo de mujeres en algunas iglesias pentecostales. En otros lados les llaman ministerios femeninos. Al respecto se puede revisar el artículo de andrade, Rosa. «Manos que sanan. Experiencias de salud en mujeres pentecostales chilenas» en *Revista Cultura y Religión*, Chile, Universidad Arturo Prat, v. 2, n. 3, 2008. <www.revistaculturayreligion.cl>. Visitado el: 15 febrero de 2016

90 El esposo también aparece como un milagro divino para una época del macho irresponsable vinculado al alcohol y la violencia y que el hecho de ser pentecostal no aseguraba la responsabilidad, porque podía ser en el futuro un «hombre descarriado»: por ello, orar por la solicitud de un esposo es significativo.

91 *RFP*, n° 720 (agosto de 1989), p. 8.

de un siervo que no miró su bienestar ni el de los suyos […] el Señor lo llamó a su presencia: "Ven, buen siervo, y fiel entra en el gozo de tu Señor"[92]. Se destaca el carácter obrero del pastor.

> Termina su carrera en este mundo y es llamado a la presencia de Dios, el pastor […] a los 19 años […] Jesús lo salva lo libera de la esclavitud de vicios y de un intento de suicidio, estaba aburrido de la vida en este mundo […] ocupado en las labores del reino le sorprende su llamado a la eternidad[93].

La vida es una carrera y la muerte, como una meta. Un pasado alcohólico y con pérdida de sentido, y cuando se convierte al pentecostalismo su vida la dedica a la predicación, es decir, también llamado para predicar y descansar. Ante una vida anterior tan adversa, el pasado es considerado como muerte, por lo tanto no solo existe la muerte real, sino también la muerte simbólica. Este pasado mortífero es muy resaltado por el testimonio del pentecostal converso.

En los liderazgos femeninos se resaltan su obediencia; en cambio, en los liderazgos masculinos se resalta su autoridad: «El ángel del Señor pasa lista y es llevada a las moradas eternas. Cual ramillete hermoso nos deja sus ejemplos de una fiel cristiana, su espíritu selecto de sumisión a Dios la hizo una mujer idónea y leal a esta bendita causa del Evangelio»[94]. La muerte es como un pasar revista a las tropas para aquellas personas que han cumplido su misión y puedan ser trasladadas a las moradas eternas: «El ángel del Señor pasó lista y llamó a nuestro amado pastor, quien respondió: "Heme aquí, Señor". A la edad de 92 años, le plugo a Dios llevar al reposo eterno a este príncipe de su pueblo»[95]. Frente a esta idea de cumplir una misión en la tierra, la vida adquiere un sentido preparativo y pedagógico para llevar a la persona después al descanso eterno.

La muerte anunciada

Aquí la muerte es presentada como el canto del cisne: aquel que, como héroe o heroína, concibe el paso de la muerte como la última

[92] *RFP*, n° 823 (marzo de 1998), p. 9
[93] *RFP*, n° 746 (octubre de 1990), p. 9.
[94] *RFP*, n° 741 (mayo de 1991), p. 19.
[95] *RFP*, n° 762 (febrero de 1993), p. 11.

de las batallas a ganar. Por ello el acto es visto como un himno de victoria sobre la muerte en donde se cruza el umbral sin miedo y con una confianza absoluta. Aquí se trata de la familiaridad con la muerte de la que nos hablan distintos autores (Aries, 1982, 2000; Morin, 2003; Thomas, 1983, 1991) y que encontramos presente entre los diferentes relatos pentecostales:

> Pasó a la presencia del Señor, nuestra querida hermana […] pudo comprender que se acercaba a su fin; preguntó la hora y cuando ya era cerca de la 1 P.M. manifestó que era la hora de su llamado y comenzó a entonar el himno Día de Victoria, y cantando durmió en el Señor[96].

La muerte se representa como una victoria sobre la vida: la muerte es la vida, por ello se espera cantando canciones apropiadas, esto es, de victoria. No es música lacónica y fúnebre, sino himnos de victoria, una especie de arenga.

La muerte es un sueño, un descanso: se vive soñando con la muerte y se muere cantando.

> Como una violeta escondida en medio de las hojas […] nuestra hermana […] rodeada de sus hijos, nueras y nietos, comenzó a despedirse de ellos, llamó por teléfono a su hijo mayor, pasando 10 minutos de todo esto, cantó el himno «Yo oigo decir que más allá hay un buen hogar», cerró los ojos para estar en presencia del Señor y entrar a la Iglesia Triunfante[97].

En este relato, vemos a la muerte como el viaje a la casa propia, es la concreción del sueño de la casa propia, las personas cantan porque van a sus viviendas eternas.

Esta mujer muere en una época donde está en decadencia la concepción clásica de la muerte en el pentecostalismo, pero, dado que es una mujer anciana, viene de la concepción clásica de la muerte y por otro lado es una muerte esperada, por ello se puede vivir expectante de la muerte:

> Ha caído uno de los grandes valores espirituales de la amada Iglesia […] para ser reunida en la Iglesia Triunfante […] dejando todas sus cosas ordenadas, esa mañana, pidió que la

[96] *RFP*, n° 182 (mayo de 1944), p. 11.
[97] *RFP*, n° 897 (mayo de 2004), p. 2.

> sentáramos y luego le cantáramos el himno «En el fondo de mi alma una dulce quietud». Mientras terminábamos el himno, trató de levantar los brazos para glorificar a su Salvador, y dio el espíritu y luego la carne se fue en dulce sueño[98].

La muerte es una partida apacible para aquellos que saben enfrentarla no como una pérdida, sino como victoria, como algo ineludible, un destino inexorable frente al cual hay que vivir preparándose. Quien se prepara durante su vida para morir, cuando la muerte llega, no le teme, sino que la enfrenta con alegría.

Morir cantando:

> Nuestra muy querida y recordada hermana […] es llevada a las moradas eternas, cual ramillete hermoso nos deja su ejemplo de una fiel cristiana […] me dice: estoy sin fuerza, pero cantemos el coro: «allá en el cielo no habrá tristeza ni dolor» […] seguidamente oró: «Hágase tu voluntad y no sea como yo quiera», después […] el ángel de Dios pasó lista y ella respondió: «Heme aquí»[99].

Aquí se describe a la muerte como un llamado y una partida. El conocimiento de la cercanía de la muerte es la partida a un mundo mejor; por ello, la moribunda muere cantando. Así, la muerte no es nada más ni nada menos que un sueño.

> El pastor […] el Señor levantó su espíritu, mientras se cantaba el himno «Firmes y adelante», entre glorias y aleluyas descansó en los brazos del Señor […] siempre le gustó cantar el coro: «El camino es escabroso y los pies sangrantes van»; porque él se sentía muy cansado. «Hoy cesó su trabajo, pero sus obras con ellos siguen»[100].

El himno «Firmes y adelante» es considerado el himno oficial de las Iglesias evangélicas en general y particularmente es muy enfatizado por los pentecostales, por su carácter marcial[101]. Este canto expresa la vida como una guerra donde el creyente es un soldado;

---

98 *RFP*, n° 744 (agosto de 1991), p. 19.

99 *RFP*, n° 788 (abril de 1995), p. 22.

100 *RFP*, n° 765 (mayo de 1993), p. 6.

101 El himno «Firmes y adelante» («Onward Christian Soldiers») es un himno propio de todas las Iglesias evangélicas protestantes, y fue escrito en 1864 por el pastor anglicano Sabine Baring-Gould, con música de Arthur S. Sullivan. La traducción al castellano es de Juan Bautista Cabrera, gran escritor y poeta protestante presbiteriano español.

Jesús, el capitán, y el diablo, el enemigo. En este relato también se destaca un corito[102]: «El camino es escabroso y los pies sangrantes van». Aquí se expone no solo una concepción belicosa de la vida, sino también la precariedad de la vida al caminar con los pies descalzos y sangrantes.

Para las muertes esperadas:

> El pastor [...] en su gravedad su espíritu estaba en contacto con el Señor y le dice a su esposa que se iba a las 8:00 horas, que tenía que hacer un viaje, dando a entender que se acercaba la hora de su partida, pidió que se cantara el himno n° 115 y parte de su familia que estaba a su lado lo cantaron por varias veces, después quiso que se cantara el coro: «Me voy con Él, me voy con Él», este siervo de Dios alza su mano como recibiendo algo y trayéndolo a su boca, haciendo lo mismo por tres veces y a la tercera vez, el ángel de Jehová pasa lista y su espíritu vuela a las moradas eternas[103].

Lo señalado por algunos autores europeos sobre la expulsión de la muerte de los ambientes familiares y hogareños (Aries, 1982; 2000; Thomas 1991) no es aplicable ni generalizable al pentecostalismo, donde, si bien hay cambios en las actitudes y representaciones de la muerte, no hay expulsión ni escondimiento de ella: se continúa enfrentándola

[102] «El "corito", término derivado de "coro", era un tipo de cántico breve, de fácil aprendizaje y memorización, surgido inicialmente de antiguas *gospel songs* (siglo XIX), y que consistía solamente de cuatro versos que contenían un par de frases que solían repetirse. Con el tiempo habría de adquirir autonomía propia comenzándose a escribir estribillos independientes. La brevedad de los mismos permitía un fácil aprendizaje y rápida memorización, transformándolos, incluso, en cantos personales en medio de los quehaceres cotidianos. Con melodías y armonías sencillas y contemporáneas, su uso llegó incluso a desplazar el canto de los himnos tradicionales y allanó la incorporación de la guitarra, especialmente en aquellas Iglesias más conservadoras y que se resistían al uso de este y otros instrumentos considerados "del mundo". Su popularización y penetración en las Iglesias se vio favorecida, también, por la difusión de música evangélica por la radio *La Voz de los Andes*, en Quito (fundada en 1931, siendo la primera emisora misionera cristiana del mundo), y otras radios comenzaron a difundir en toda América Latina hacia fines de la década de los 50, promocionándose a compositores y músicos latinos como Alfredo Colom y Manuel Bonilla, entre otros. Este estilo corístico de la música pentecostal fue atingente para predicar en las calles, para enseñar a cantar a los neófitos por su fácil aprendizaje y para los jóvenes, quienes veían, en estos coritos, música más contemporánea, rápida y alegre; por último este estilo musical vio facilitada su difusión y masificación en los años 70 con la incorporación de los radiocasetes» (Maldonado, 2008).

[103] *RFP*, n° 922 (junio de 2006), p. 6.

con seriedad, y cuando se trata de la muerte de un anciano, se enfrenta con alegría y se convierte en un acontecimiento familiar.

Morir sonriendo:

> Pasó a formar parte de la Iglesia Triunfante […] avisado ya por el Señor de su partida […] insistió a los suyos que no le llevaran a un hospital […] Así un héroe de la fe que todo lo dio por su Iglesia amada […] Las últimas palabras fueron: «He acabado mi carrera, he guardado la fe»; y con la misma sonrisa de siempre […] partió el pastorcito amado a los brazos del Señor[104].

La vida de este predicador itinerante es una vida de sacrificio que pagó el precio de los inicios: hambre, frío, calor y cansancio como modelo de quienes deseen seguir el pastorado pentecostal. Por ello la muerte es imaginada como logro de las satisfacciones prometidas, descanso y premiación. En cuanto a los días previos a la muerte, el elegido por ella tiene el privilegio de hacer los correspondientes preparativos e incluso, como héroe que arenga a su tropa, insta a sus correligionarios a seguir predicando, solo que «quienes han sido testigos de estos últimos momentos no olvidan estas últimas palabras cargadas de emotividad» (Aries, 1982, 22; 2000, 24).

En los relatos mortuorios son muy importantes las biografías:

> La niñez de nuestro pastor fue muy dura y llena de sufrimientos. Debido a los vicios de su padre, carecían de pan y de abrigo, muchas veces tuvo que huir de la casa para librarse del maltrato […] Para poder subsistir debió fabricarse un lustrín y trabajar por las calles, llevando el pan a escondidas para su madre[105].

La muerte es la posibilidad de conocer la vida de las personas, vidas miserables, llenas de precariedad, desamparo y violencia, que esperan la muerte como tiempo y espacio de libertad:

> Estando enfermo, el Señor le mostró un valle fértil, con árboles frutales y una hermosa mansión en la que le fue manifestado que allí habitaría con los suyos. Entendiendo que el Señor se lo llevaría, días antes de partir, hizo los nombramientos de

[104] *RFP*, n° 627 (noviembre de 1981), p. 2.
[105] *RFP*, n° 907 (marzo de 2005), p. 22.

> los cargos para la Iglesia correspondiente al año 2005 […] el martes 18 de enero, antes de partir se despidió de su familia y antes de expirar movió su mano como despidiéndose de los suyos […] sabemos que nos reuniremos con él en las santas moradas que nos tiene preparadas nuestro bendito salvador. Allí nos espera[106].

La casa del pastor siempre fue la casa pastoral, la casa de la congregación, la extensión del templo. Aquí un pastor pentecostal «moribundo es partícipe de los preparativos de su propia muerte» (Aries, 2000, 40). La muerte anunciada es también una compensación a los sufrimientos de la vida. Las historias de vidas traumáticas, precarias, explotadas y abandonadas de los conversos pentecostales, sobre todo las del padre ausente, son otros aspectos frecuentes en todos los relatos. El discurso pentecostal resultaba significativo, pues implicaba tener la familia que no tuvo y la presentación de Dios como el padre ideal y al pastor como el padre simbólico.

> Al pastor […] Dios le dio testimonio de su partida y él dijo: «Esta noche me voy con el Señor» […] El Señor está en el culto y después pasará a buscarme. A las 22:30 horas Dios pasó lista y puso fin a su fiel carrera […] a una hermana de la Iglesia […] el Señor le mostró la habitación donde estábamos con la familia, de pronto la habitación se ilumina y aparece un ángel con un libro y abriéndolo llama: «Pedro Mundaca» y su espíritu sale a los cielos […] levantó sus manos, dio glorias a Dios y se durmió en completa paz[107].

La muerte es viaje y vuelo a la casa propia. Al ser la muerte anunciada y esperada, es importante la ritualidad de morir cantando, pues así se le quita todo elemento terrorífico. Es más, se le presenta como una mensajera, un ángel blanco y acompañado de luz que viene a buscar al anunciado. Por ello se la enfrenta sin aflicción, ni cánticos lúgubres, sino de victoria. Esto porque se trata de la muerte de un enfermo y anciano.

Otro relato destaca algo similar:

[106] *RFP*, n° 907 (marzo de 2005), p. 22.
[107] *RFP*, n° 763 (marzo de 1993), p. 6.

> Durmió en el Señor el hermano Víctor Merino, después de una larga enfermedad. Este hermano, conociendo la hora de su partida, llamó a su pastor para recibir la unción […] luego llamó a su esposa y se despidió de ella y se fue con el Señor. El Señor consuele a su esposa y la haga fiel hasta reunirse con él en los cielos[108].

Aquí se muestra cómo las personas, teniendo conciencia de la muerte, la enfrentan como un acontecimiento feliz, al igual que el canto del cisne, mueren cantando y al presentirla solicitan el ungüento mortuorio. Como sea, la muerte se constituye en algo sabido.

> El pastor […] durmió en Jesús […], pero su espíritu está allá con la «gran nube de testigos» […]. En sus últimas horas dijo: «Voy a morir con las botas puestas y quiero que pidan unas palabras al Señor» […] y la última palabra fue: «Porque yo sé que me conduces a la muerte, y a la casa determinada a todo viviente[109].

«Morir con las botas puestas» es una expresión frecuente en los relatos pentecostales, que alude a morir predicando como los soldados que morían en la guerra en medio de la lucha y con el calzado puesto:

> Estaban sus hijos alrededor de su cama, escuchando sus últimos consejos y palabras de aliento que les daba, diciendo mañana me voy, estoy listo para irme con el Señor. Toda la noche rodeado de sus amantes hijos, les dijo que leyeran entre todos el Salmo 8, luego les pidió que todos le dieran un beso, les dio la mano y les dijo hasta luego […] y como si alguien lo hubiera venido a buscar dijo, ahora me voy, ya es la hora, y se durmió en la paz de su Santo Dios[110].

El pastor muere predicando a sus colegas pastores, a sus visitantes y a su familia. Así la muerte es viaje y sueño. Pero por sobre todas las cosas el morir se constituye en una espectáculo familiar, afectivo e íntimo; un morir mirando la muerte cara a cara, sin miedo ni terror, sino como la preparación para viajar a un lugar anhelado.

---

108 *RFP*, n° 182 (mayo de 1944), p. 11.
109 *RFP*, n° 661 (septiembre de 1984), p. 6.
110 *RFP*, n° 661 (septiembre de 1984), p. 6.

También se destaca algo en relación a las mujeres:

> El ángel del Señor pasó lista, y llamó a su sierva […] en el día anterior a su muerte la visitaron nuestras hermanas enfermeras, oraron con ella, luego la ungieron en el nombre del Señor. Al retirarse nuestras hermanas, dijo a su hija: «Las hermanas me pusieron la corona». Ella sintió que era su corona, la cual estaba llena de perlas[111].

En este relato, junto con la unción mortuoria se resalta otro aspecto del principio pentecostante del pentecostalismo clásico: la promesa diferida de la corona sobre los ganadores de almas, ya que cada alma ganada o cada persona convertida al pentecostalismo es una perla para el ganador de almas.

Esta promesa ayudó profundamente al crecimiento del pentecostalismo chileno, al considerar la predicación y el ganar adherentes como un trabajo que será recompensado en el cielo. La mayor recompensa celeste será por cada persona ganada para el movimiento pentecostal. Esto resultaba significativo para aquellos tiempos cuando los pentecostales, siendo pobres en su mayoría, ganaban muy poco dinero a costo de su trabajo, ya que centraban todo su interés en el cielo. Ganar adeptos en este contexto significa una inversión en el cielo, por lo tanto, la motivación para predicar adquiere un valor preliminar para perderle miedo a la muerte. Por ello la muerte es una coronación por una vida dedicada a la predicación. Un tercer elemento es la presencia de las «hermanas enfermeras», vinculadas a las Dorcas, eran las mujeres que se dedicaban a predicar, visitar e impartir sanidad a los enfermos. Por ser un grupo de mujeres numerosas, se dividían las tareas y entre ellas aparecen las mujeres enfermeras, quienes se dedicaban a los enfermos: orando, ungiendo, haciendo cadenas de oración, ayunando por ellos, además del rol de visitar a los enfermos y atender sus necesidades. Las Dorcas son las que llevan a cabo un fuerte rol social en el pentecostalismo (Slootweg, 1989; Andrade, 2008; Orellana, 2009).

El siguiente relato expone un elemento significativo de la cultura pentecostal: sufrir lo que llamamos la *pentecosfobia*:

---

111 *RFP*, n° 794 (octubre de 1995), p. 2.

> En 1962 los cultos comenzaban a las 20:00 horas y terminaban a las 3:00 o a las 4:00 de la mañana, y asistían unas 70 personas […] luego nos trasladamos a Santa Margarita (1969), los dueños y los arrendatarios eran todos católicos y no admitían ni siquiera que se predicaran en las calles […] los cultos los hacíamos en unas bodegas grandes, todas las noches, nadie sabía que éramos evangélicos, así que nos invitaban a los rodeos, a las fiestas, nosotros nunca aceptamos. Un día supieron quiénes éramos y se juntaron para decidir qué harían con nosotros, determinaron desterrarnos, los animales los arriarían con los tractores y rampas, nos irían a botar a la orilla del río; alguno de los familiares supieron y lamentaron llorando el ser evangélicos […] se enfermó la única hija que tenía el presidente del asentamiento, los doctores la desahuciaron […] trajeron a la niñita a nuestra casa y toda la familia oramos por la pequeña que estaba moribunda, después de la oración se enderezó y se sentó. Se fueron muy contentos […] después trajeron otra guagua que estaba hospitalizada durante cuatro meses, y también se sanó. Después de esto, ya no nos echaron y nos dejaron predicar y hacer los cultos[112].

Se expone la pentecosfobia sobre todo en la predicación callejera y el poder de la comunidad para la expulsión de un grupo de personas por sus creencias distintas. Sin embargo, la oferta de sanidad es el principal recurso para tolerar y aceptar la predicación pentecostal, cuando alguien ha necesitado de la oración por los enfermos y ha sanado. Sobre la cultura pentecostal se exponen las características cúlticas de su festividad y la frecuencia de las reuniones, además de la oración intercesora, la imposición de manos, las cadenas de oraciones, la predicación callejera y la visitación a los enfermos.

Pese a que el pentecostalismo ha cambiado en su imaginario sobre la muerte, cuando se trata de líderes y de personas adultos mayores las representaciones clásicas continúan:

> El pastor […] recibió testimonio de que el Señor lo llamaría a su presencia, comenzó a preparar la Iglesia, diciendo que estaba preparado para responder […] cuando se realizaba una vigilia, los hermanos pasan uno a uno a despedirse de su pastor, en medio de un ambiente de tristeza y recogimiento. Minutos más tarde, rodeado de su esposa, hijos y familia el

[112] *RFP*, n° 819 (noviembre de 1997), p. 23

> ángel del Señor pasó lista y nuestro amado pastor, vuela a las mansiones eternas […] la despedida, en medio de cánticos, con pañuelos en alto, vibró un triste: ¡Hasta pronto, mi pastor![113].

Ante el anuncio de la muerte, se inician ritos preparatorios para la partida. Ante el vaticinio de la muerte se realiza un velatorio y funerales con serenidad. En este escenario la muerte es concebida como un vuelo, un traslado a la casa propia, que son mansiones. Por ello los funerales se celebran en medio de cánticos. La muerte es un verdadero viaje.

Lo que más resaltan muchos de los relatos mortuorios es la cantidad de templos construidos, fundamentalmente a partir de 1980, evidenciándose una visión materialista de la espiritualidad:

> Un gran siervo del Señor, distinguido por su amor y fidelidad […] con un tremendo amor a la obra y trabajador incansable en construir templos al Señor […] inició obras en El Escudo, Pucopí, El Encanto, Santa Elvira, El Edén del Poncho, Cancura, El Dama, Entre Lagos, Agua Buena-Puyehue, Las Cascadas, Las Nieves, Corral del Sur, Franke, Moyano, etc.[114].

Otro relato destaca también la predicción de la muerte de los pastores:

> Al pastor […] su llamado a la presencia de Dios, era su gran anhelo y lo manifestaba en las predicaciones a su congregación, en forma reiterada […] su anciana madre antes de morir le estrecha su mano y le dice: «Hijo, prepárate»; minutos después duerme en el Señor […] después de un mes de la partida de su madre, el ángel del Señor pasa lista al pastor, llamándole a su presencia, falleciendo en un accidente[115].

La muerte es un llamado esperado, una experiencia anhelada. Una muerte profetizada por su propia madre, por lo cual la hija prepara todo para entregar a los sucesores.

En síntesis, la muerte biológica es un fenómeno siempre trascendental. Por ello los pentecostales antes de que ocurra comienzan a

113 *RFP*, n° 889 (septiembre de 2003), pp. 6-7.
114 *RFP*, n° 889 (septiembre de 2003), pp. 6-7.
115 *RFP*, n° 829 (septiembre de 1998), p. 86.

resaltarla a través de los símbolos, metáforas y ritos, para no vivirla solamente como un puro universo físico, sino en un universo simbólico. Dada la magnificencia de la muerte, ella no se puede enfrentar con la realidad de un modo inmediato; no se puede verla, como si dijéramos cara a cara. En lugar de tratar con ella misma, en cierto sentido, se alude constantemente a ella. Como destacan algunos autores, se envuelve en formas lingüísticas, imágenes artísticas, símbolos míticos, metáforas (Thomas, 1983; Morin, 2003). Este proceso de metaforización tiene que ver con

> los procesos de defensa contra la muerte en dos niveles: un mecanismo biopsíquico inconsciente, que incorpora, así sea fugazmente, a la vivencia de morir imágenes de vida; y el de las justificaciones racionales que, a partir de esas representaciones, inventa un más allá de la muerte expresado simbólicamente en un conjunto de creencias (Thomas, 1991, 77).

Así la muerte adquiere «una connotación doble con la creencia en la inmortalidad» (Malinowski, 1974, 53). De esta manera, «una misma conciencia niega y reconoce la muerte: la niega como aniquilamiento (como fin absoluto), y la reconoce como acontecimiento» (Morin, 2003, 24) con la idea de inmortalidad. Precisamente la muerte se envuelve a través de las metáforas y de ritos de vida, para no huir de ella ni aterrarse.

La muerte representada en ritos mortuorios y funerarios

Las representaciones de la muerte son observadas en los distintos ritos mortuorios. Es allí donde se materializan y se ponen a prueba. Muchos de los estudios realizados desde la antropología de la muerte se han hecho desde esta dimensión. La muerte abre para los sobrevivientes una etapa lúgubre (Hertz, 1990; Durkheim, 1992), en donde se evocan poderosos sentimientos (Rosaldo, 1989). Para el caso del pentecostalismo, los ritos funerarios son, como diría Geertz, «ceremonias serenas, sin demostraciones de aflicción, casi lánguidas, una breve aceptación ritualizada de que las relaciones con

el muerto ya no son posibles» (Geertz, 2005, 139). Pero sí se expresan profundos sentimientos de alegría porque el muerto se ha ido al lugar prometido, anhelado, soñado y esperado. En este sentido, el funeral pentecostal adquiere una profunda significación proselitista. Aún la muerte sirve para evangelizar; aún en su muerte el pentecostal gana almas, porque la muerte genera vida para la comunidad religiosa.

En este apartado de la muerte representada en ritos mortuorios y funerarios desarrollaremos tres aspectos: la muerte como acto público, los funerales como rito de predicación y los funerales como tiempo de legitimación política.

La muerte como acto público

Diversos pensadores europeos (Morin, 2003; Vovelle, 1988; Huizinga, 1961; Thomas, 1983) consideran la muerte como un acontecimiento público en una sociedad medieval y premoderna, y a partir del siglo XIX, destacaron que esta comienza a transformarse en un acto privado y para el siglo XX se constituye en un fenómeno medicalizado y hospitalizado. Sin embargo, insistimos, a pesar de los cambios que se han generado en el pentecostalismo con respecto de la muerte, las muertes sabidas, anunciadas y esperadas siguen siendo actos públicos. Por ello consideramos que las investigaciones realizadas por estos autores son realidades de Europa, Estados Unidos y América Latina vinculadas al primer mundo, pero en aquellos grupos indígenas, migrantes o religiosos, como el pentecostalismo, no se puede generalizar o aplicar lo propuesto por los autores arriba mencionados. Como se destaca en este relato:

> Partió a las moradas eternas, nuestro pastor […] para estar a la presencia del Señor. Al momento de partir estaba rodeado de sus hijos, pastores y hermanos que acompañaron al anciano pastor […] la Iglesia de hoy llora a un gran padre espiritual, pero nos consolamos que pronto nos reuniremos con él en los cielos[116].

[116] *RFP*, n° 900 (octubre de 2003), p. 12-13.

Como hemos señalado anteriormente, los relatos mortuorios destacan las biografías de las personas y nos ayudan a conocer parte de la cultura pentecostal:

> El pastor […] es destinado a predicar el 23 de enero del año 1944 a Valdivia […] apenas se supo en Valdivia de la llegada de un pastor pentecostal, Satanás organizó sus huestes y comenzó una persecución en su contra. Por las noches apedreaban la pieza en donde se hacían las reuniones, pero él oraba a Dios y le pedía que por cada piedra que caía en el techo, un alma se convirtiera al Evangelio, alcanzando salvación para la gloria de Dios. El enemigo no se amedrentaba, y en la noche del 26 de marzo de 1944, mientras esperaba a los hermanos, un hombre lo atacó con un puñal hiriéndole en una pierna, la sangre le corría por su cuerpo, mientras él dirigía la reunión[117].

En el relato anterior, que es más extenso en el original, se manifiesta otro aspecto de la *pentecosfobia*, un fenómeno muy fuerte en la década de 1940 que se materializa en la lapidación de los lugares de culto pentecostales, que aún no eran templos, solo la pieza-templo del pastor. Los pentecostales desarrollaron habilidades como ver en la violencia y la agresión una obra de Satanás, y no de las personas. Era Satanás quien inducía a las personas a la agresión y la violencia y no la sociedad intolerante. El anhelo inmediato, como dijimos anteriormente, era que «por cada piedra recibida, un alma ganada» y por «cada alma ganada, una perla en la corona del cielo». La pentecosfobia era integrada al principio pentecostante. La construcción de esta memoria pastoral es para resaltar la muerte como descanso y premiación, esperada y anhelada por los ancianos, un acontecimiento público tanto de la familia como de la congregación.

> Nuestro pastor […] rodeado de sus hijos, hijas, yernos, nueras y nietos, se levanta de su lecho de enfermo y pide que lo sienten en un sillón al centro y lee el salmo 23: «Jehová es mi pastor nada me faltará» […] toda su familia allí reunida repitió junto a él este salmo […] Luego pidió que todos se fueran a dormir y que quedara solo una de sus hijas, para que lo acompañara para su nueva casa, donde él iba a vivir y siendo las 3:10

[117] *RFP*, n° 900 (octubre de 2003), p. 12-13.

> horas, en un sueño lleno de paz, en forma apacible durmió. Para despertar a la presencia de Dios a los 78 años […] a su velatorio en Arauco asistieron el señor alcalde de la comuna de Arauco y sus restos fueron trasladados con escolta de Carabineros […] en Carahue asistieron autoridades comunales como el señor alcalde, algunos concejales y personas ilustres del pueblo, acompañaron a este paladín[118].

El lecho de muerte es un lugar familiar y público, donde se da un acto dual y contradictorio, que se mueve entre la tristeza y la alegría. La muerte es recibida como un tiempo alegre y un viaje a la casa propia, un tiempo de eterno descanso; de ahí que se la represente como un sueño. Una vez más los funerales son tiempos y espacios para la legitimidad política. Así la vida es una guerra, de ahí la representación de paladín, y la muerte como un tiempo de paz. Se manifiesta una permanente necesidad de parte de la IEP del reconocimiento político; que las autoridades políticas, especialmente las autoridades municipales, asistan a los ritos funerarios. Aquí se ve su contradicción, ya que ellos permanentemente se autodeclaran apolíticos.

Los lechos de muerte como espacios públicos: «Nuestra hermana […] sus hijos la rodeaban, le escucharon decir: «Ahora sí que me voy, cúbreme en tu sangre, Señor Jesús» y durmió en los brazos del Amado de su alma. La maravillosa y dulce paz del Señor ha llenado nuestro corazones»[119]. Esta mujer es una matriarca que guió a su familia por las sendas del pentecostalismo. Su lecho de muerte es una plaza pública de la familia y de la Iglesia, un tiempo para arengar a la familia para ser pentecostales activos.

La muerte es un viaje y un sueño a los brazos de Dios:

> De repente abrió sus ojos y miró hacia arriba como si viera una visión. Levantó su mano y decía: «Ya voy, ya voy» […] como una vela que se acababa suavemente se apagó su vida y su espíritu voló a los brazos del ángel […] La pieza donde estábamos con ella era algo tan liviano, tan dulce, como si un aire celestial inundara todo; digo dentro de mí: «Solo faltó una melodía celestial […] y pasó a formar parte de la Iglesia Triunfante[120].

[118] *RFP*, n° 878. (octubre de 2002), p. 18.
[119] *RFP*, n° 846 (febrero de 2000), p. 18.
[120] *RFP*, n° 682 (junio de 1986), pp. 12-13.

Fue una mujer que tenía que caminar y sacrificarse para ir al templo y predicar en la calle. Esta mujer, como esposa de pastor, tenía su casa como la extensión del templo, no solo tenía trabajo con sus hijos, sino también el de atender a los distintos hijos espirituales que había en la Iglesia. Atender y hospedar a los distintos pastores que pasaban por la ciudad como escala en dirección a otras ciudades. La vida de sacrificio tenía sentido por la promesa de victoria y triunfo que significaba la muerte. La muerte era un triunfo sobre la vida, porque la muerte era la vida. Así, la muerte es un vuelo.

> A un día de su partida, su esposa e hijos se reunieron con él en torno a su lecho. Después de orar juntos y entregarse a la voluntad del Señor, el pastor se despidió de su esposa y de cada uno de sus hijos, dándoles su última exhortación y valientes palabras de ánimo. En ese momento bendijo a cada uno de sus hijos y aún a un nieto en el vientre de su nuera. Su rostro hermoseado por la presencia del Espíritu y sus ojos brillantes expresaban una profunda paz y alegría de llegar a la meta con la frente en alto. En ese instante tiene una hermosa visión que comparte con los suyos: «Una corona adornada con unas flores como no hay en el tierra. Me voy para juntarme con mi gringuita», refiriéndose a su pequeña hija que ya está con el Señor […] exhaló su último aliento con un rostro lleno de paz[121].

En este caso, la muerte es un encuentro con los seres queridos que le han antecedido. Es un tiempo-espacio de conciencia, de memoria y de reconocimiento, donde los familiares se reconocen y se aman. Cuando la muerte es anunciada se constituye en un tiempo y un espacio de paz, ya que se trata de un anciano: una muerte esperada.

> El dormitorio fue invadido por un calor muy especial y la hermandad e hijos que oraban alrededor del lecho del siervo de Dios sintieron la presencia divina […] el enfermo en ese momento miró como queriendo despedirse y alzó los brazos al cielo para ser llevado por los ángeles a las mansiones eternas[122].

La muerte se resalta como un fenómeno muy significativo porque es vida eterna, conciencia, libertad, premiación, coronación y

[121] *RFP*, n° 914 (octubre de 2005), p. 2.
[122] *RFP*, n° 615 (octubre de 1980), p. 12.

meta suprema. Sin embargo, a pesar de su importancia, la muerte no es un fenómeno inmortalizado en obras monumentales o arquitectónicas, incluso ni siquiera el cementerio es un espacio significativo. Lo único importante es la memoria oral y escritural (que veremos más adelante). Al igual que los otros relatos, cuando la muerte es por enfermedades extensas, desahucio y ancianidad, el lecho es un espacio público y ambiguamente doloroso, pero una expiración esperada.

Los funerales como rito de predicación

Aunque los pentecostales enfrenten la muerte con serenidad y se la representen como viaje paradisíaco, la muerte de un miembro es la pérdida de un integrante y entre las principales motivaciones del pentecostalismo está crecer cuantitativamente como legitimidad carismática, social y política. Por ello se deben aprovechar todas las instancias de predicar y buscar nuevos conversos, y entre las mejores ocasiones está la muerte: aprovechar el miedo que existe en el catolicismo popular a la muerte, para empujarlos a creer en el discurso pentecostal como algo atractivo para los tiempos de la mayor crisis de la vida, que es la muerte (Rosaldo, 1989; Geertz, 2005; Malinowski, 1974).

El funeral como espacio de evangelización:

> Fue llamada a la presencia del Señor la hermana […] 40 años trabajó en la obra del Señor y 36 ayudó y colaboró con su esposo-pastor […] ella y varios hermanos habían tenido amonestaciones y revelaciones sobre su partida, fue así que Dios la llamó a sus moradas eternas […] Buena oportunidad para predicar el Evangelio […] Confiamos en que el grano de trigo que fue echado a esa tierra nos dé lindos frutos, ya que linda fue la semilla echada[123].

La muerte no solo es revelada a la mujer, por ser la esposa del pastor, una persona importante para la congregación, sino también a los feligreses. Esto produce que el deceso sea un acontecimiento sabido y preparado psicológicamente para los familiares, quienes la enfrentan con serenidad. El velorio y los funerales son transformados en un

[123] *RFP*, n° 513 (mayo de 1972), p. 12.

tiempo cúltico, en donde la muerte genera vida y la comunidad se reproduce, es decir, frente al óbito los familiares tienen la oportunidad de escuchar el mensaje pentecostal y son interpelados a convertirse.

Ante el deceso de una persona adulta, aún no anciana, al ser una muerte anunciada, se la puede enfrentar con serenidad:

> Fue llamada a la presencia del Señor nuestra amada hermana […] su partida, Dios se le había manifestado […] Sus funerales fueron muy concurridos […] Donde cantaron alabanzas, donde se nos presentó una preciosa oportunidad para testificar al Dios que servimos[124].

La comunidad acompaña con cánticos de liberación y victoria, de contenidos alusivos a que la mujer fue a vivir a lugares dorados y edénicos. Estas mismas representaciones de la muerte permiten que las actitudes sean serenas, con demostraciones de esperanza y consuelo. Esto genera impresiones y admiración de cómo estas personas pueden enfrentar un acontecimiento tan terrible para los católicos, mientras que los evangélicos y pentecostales la enfrentan con tanta serenidad. Esto es aprovechado para predicar y llamar a los visitantes a la conversión. Así la muerte genera vida a la comunidad: al tiempo que se ha perdido uno de la comunidad, llegan otros nuevos.

En última instancia, si bien los ritos funerarios están pensados explícitamente para el finado y la honra de su cuerpo humano como cadáver:

> Fue llamada a la presencia del Señor, para formar parte de la Iglesia Triunfante, la muy amada hermana […] unos días antes de su muerte me dijo: «Yo estoy preparada para irme con el Señor». Sus funerales fueron muy concurridos, algo nunca visto en Carahue, lo que dio lugar para que se diera el mensaje del Señor[125],

la «función última del rito funerario es sanar y prevenir los distintos sentimientos como: aliviar el sentimiento de culpa, tranquilizar, consolar, revitalizar» (Thomas, 1991, 116).

[124] *RFP*, n° 516 (mayo de 1972), p. 17.
[125] *RFP*, n° 707 (julio de 1988), p. 8.

Los funerales como tiempo de legitimación política

La relación pentecostalismo y política siempre ha sido controversial. Algunos señalan la huelga, neutralidad y la demonización de la política por parte de los pentecostales (D'Epinay, 1968; Tennekes, 1985); otros señalan el caso de algunas Iglesias, como la Iglesia Metodista Pentecostal, que manifestaron abiertamente su apoyo a la dictadura militar (Chacón y Lagos, 1987). Otras Iglesias, como la Iglesia Evangélica Pentecostal, que dicen ser neutrales (Sepúlveda, 1988), expresan públicamente su apoliticismo y la demonización de la política, pero cuya posición se tradujo en un capital político y social de confianza de la dictadura militar, a fin de ocupar cargos políticos en alcaldías y juntas de vecinos entre las comunidades aimaras (Guerrero, 1994). Pensamos que el pentecostalismo chileno ha expresado siempre un discurso ambiguo y contradictorio frente la política: por un lado manifiesta su rechazo y demonización de la política (antipolítica); por otro lado defiende un apoliticismo, que en realidad es una forma de hacer política, pero de carácter conservador; y por otro lado busca su legitimación, como se evidencia en algunos relatos funerarios. Generalmente las autoridades políticas son invitadas a los ritos funerarios de pastores importantes de la ciudad, y cuando estas asisten son destacadas, «a pesar de que el mundo está regido por demonios y que quien se mete en política, firma un pacto con los poderes diabólicos» (Weber, 2001, 156).

Los pentecostales se enardecen contra los políticos, porque la política genera una fascinación perversa para la religión, pero los valoran y destacan cuando se hacen presentes en un velorio o funeral:

> Ya sintiendo el llamado del Señor pidió que lo ungiera y mientras recibía la unción se fue con el Señor […] La Iglesia con gran dolor y en silencio lloró su partida […] En el velorio se hizo presente un representante del señor gobernador y de igual manera otras visitas[126].

Un elemento significativo, incluso negado para esta época, es la presencia de representantes políticos de la dictadura militar en los funerales. Esto ocurre en 1981, el tiempo más crítico en el

[126] *RFP*, n° 627 (noviembre de 1981), p. 10.

enfrentamiento de la dictadura con la sociedad chilena. Es cuando «el morir es transformado en un problema político» (Geertz, 2005, 148).

> Nuestra amada hermana Sebastiana Gómez Mamani […] Ella predicó el Evangelio, junto con su esposo el pastor Braulio Mamani, en su idioma nativo, el aimara, dándole la fuerza para predicar, junto al suscrito, una extensa región de la frontera chileno-boliviana, en un área de varios miles de kilómetros. Esto se hizo por amor al Señor, de a pie o en bicicleta. En aquel tiempo eran lugares inaccesibles, no había hermanos pentecostales […] no importaban las distancias, el frío, las incomodidades (muchas veces durmiendo a la intemperie), con el fin de que las almas al recibir la Palabra de Dios fueran salvadas […] sus funerales se efectuaron en Cariquima, haciéndose presente el alcalde de dicha localidad, funcionarios municipales y educacionales y el respeto de todo el pueblo[127].

Aquí aparece como invisibilizada la muerte de la esposa del pastor Braulio Mamani, el iniciador de la obra pentecostal entre los aimaras chilenos en 1957 (Riviere, 2004, 259). En este relato se destaca también el rol pastoral y misionero de la esposa, rol no reconocido en el pentecostalismo criollo chileno para las mujeres, quienes solo son esposas. A Braulio Mamani junto con Sebastiana Gómez Mamani[128] se les puede considerar como los líderes más

[127] *RFP*, n° 914 (octubre de 2005), p. 2.

[128] La figura del pastor Braulio Mamani de la cultura aimara será significativa, ya que él se transformará en un «mítico héroe» para el pentecostalismo aimara. El pentecostalismo que encarnó el «héroe Mamani» y que llevó a Cariquima, en el año 1957, tuvo dos características particulares del contexto histórico urbano, que marcó el pentecostalismo aimara: fue la Iglesia Evangélica Pentecostal, perteneciente al pentecostalismo criollo, que trasladó al ámbito rural e indígena la «guerra santa» que tenían el pentecostalismo y el catolicismo en las ciudades. Y, además, un converso aimara es más insidioso en su discurso que alguien exógeno a la misma cultura. La conversión numerosa de los aimaras se extendió hasta Bolivia. Así lo expresan algunos relatos como este: "El cielo infinito que inspira y el terrenal otoño que agoniza fueron testigos de un hermoso hasta luego, de una hermosa flor del jardín del Señor, que en vida la llamamos Olga Martha Villca Viza. Nacida el 23 de febrero de 1956, en la localidad de Sabaya, Oruro. Siendo apenas una niñita de 10 años conoció al Señor, fue el día 4 de diciembre de 1966 […] el 20 de mayo, ya muy delicada, a la salida del sol me dijo: "Llegué a la meta". ¿Cómo es eso?, la inquirí. ¿Significa algo? "Puede ser", me contestó. Entonces me confió que estaba disputando una carrera y que llegó primero. Con osadía le dije: ¿Estás preparada, mi amor? Me contestó: "Estoy lista". Su rostro estaba lánguido, pero forzaba una sonrisa, propia de las hijas del Señor. El día 24, a las 5:00, aproximadamente, voló a la hora indicada para estar con su amado, por quien tanto se esforzó aún a expensas de su propia vida […] le hemos dicho: ¡Hasta luego, hasta pronto, hasta vernos, Olguita!". *RFP*, n° 780 (1994), p. 2.

importantes en la IEP, después de Elena Laidlaw y Willis Hoover, pues ellos pentecostalizaron gran parte de la zona aimara del norte de Chile y sur de Bolivia. Dado que ellos eran aimaras y predicaron en aimara, rescataron y valoraron la lengua aimara tan desvalorizada en esos momentos; sin desconocer su intolerancia frente a espacios y creencias indígenas que ellos consideraban idolátricos: una intolerancia manifestada en la primera generación de conversos, de toda religión. Es por ello que a contar de los años 1990 se ha manifestado esa reconciliación entre pentecostalismo y cultura aimara (Mansilla *et al*., 2014).

Al igual que en otros ritos funerarios de líderes, se busca e invita la asistencia de autoridades políticas, con el fin de buscar el apoyo explícito a los evangélicos. Es notorio que las autoridades políticas eran invitadas, o asistían, solo cuando se trataba de autoridades y líderes locales de las Iglesias evangélicas:

> Partió a las moradas eternas […] Soportó una larga y dura enfermedad con resignación, y paz de Dios, demostrando su fe indeleble en Cristo […] también hizo uso de la palabra el alcalde de la comuna […] quien hizo resaltar los méritos y bondades de nuestro pastor[129].

Los alcaldes durante el gobierno militar eran militares, exmilitares o bien civiles de confianza conocidos no solo por ser prodictadura, sino también por su anticomunismo. Por lo tanto, el hecho de que el alcalde resalte los méritos y bondades del pastor, se refiere más bien a su silencio político y que se haya dedicado solo a hacer lo que los militares dicen que deben hacer los sacerdotes y pastores: predicar el Evangelio y no meterse en política.

También en los relatos mortuorios se destaca el rol social que algunos líderes evangélicos hacían:

> El pastor de la Iglesia de La Unión […] Durante su ministerio se ganó el respeto de sus vecinos, su Iglesia y el reconocimiento de las autoridades y todos los sábados atendía una reunión en la cárcel de la Unión, llevándoles el mensaje del Evangelio y sus manos no iban vacías[130].

[129] *RFP*, n° 602 (octubre de 1979), p. 12.
[130] *RFP*, n° 647 (julio de 1983), p. 10.

En este relato, se destaca un elemento significativo que es la obra social que el pentecostalismo viene haciendo desde la década de 1930, como trabajar con los presos, una obra conocida como la Iglesia Tras las Rejas.

La invitación a los alcaldes obedece a una búsqueda de acercamiento y reconocimiento que los pastores buscaban desde que se hacían cargo del templo: «Durmió en el Señor nuestro amado pastor […] es preciso destacar la presencia del señor alcalde de la ciudad, quien enfatizó el reconocimiento de las autoridades por la obra desarrollada por este sencillo siervo de Dios»[131]. En la evidencia de este reconocimiento político por parte del alcalde no se señala cuáles serían estos aportes a la comunidad. En épocas de democracia, los alcaldes, diputados o senadores solo asisten a funerales de pastores cuando estos tienen Iglesias numerosas, es decir, no asisten tanto por el reconocimiento al pastor, sino para ser reconocidos y después ganar votos en las reelecciones.

Con el retorno de la democracia se inició una nueva relación entre política y religión evangélica, entre gobierno y evangélicos, esto es, el reconocer la trayectoria de los pastores evangélicos, pero solo de aquellos que participan en la Confraternidad de Pastores de la ciudad:

> El ángel del Señor pasó lista llamando a su santa presencia a nuestro amado pastor […] fue un gran varón, incluso para nuestra ciudad, conocido y respetado por su abnegada labor realizada a favor de las almas, lo que impulsó a las autoridades a declararlo: «hijo ilustre de esta ciudad», el 13 de febrero de 1996 […] una alta autoridad dijo: «He perdido a mi amigo y mi consejero» […] a sus funerales concurrieron las máximas autoridades comunales: el señor alcalde […] y el magistrado […] entre otros[132].

Este testimonio presenta dos aspectos de la legitimidad política hacia el pastor pentecostal: ser reconocido como hijo ilustre de la ciudad y la presencia de las autoridades políticas en los funerales.

[131] *RFP*, n° 770 (octubre de 1993), p. 14.
[132] *RFP*, n° 863 (junio de 2001), p. 15.

La declaración póstuma de un pastor como hijo ilustre de la ciudad será un tema recurrente en las distintas ciudades, estrategia utilizada por los alcaldes (a partir de la llegada de la democracia en 1990) con aquellos pastores de congregaciones grandes en la respectiva ciudad.

No se cree en manifestaciones de la naturaleza previas a la muerte, pero sí en revelaciones divinas, personales o comunitarias, porque el conocimiento del día de la muerte es considerado como un momento que solo le concierne a Dios. El velorio se hace más bien como una festividad, donde abundan los cantos religiosos, cenas y el compartir, pero alejados y ausentes del alcohol y el tabaco. Una vez que al muerto se le ha sepultado, ya no hay más responsabilidad sobre él, su espíritu se fue al cielo y su cuerpo, a la sepultura. No hay mayores cuidados al cuerpo del difunto y de la sepultura, porque será resucitado en tiempos de la venida visible del Mesías, llamada arrebatamiento, doctrina central del premilenarismo inminente. El «ritual mortuorio fuerza al hombre a que venza su repugnancia, domine sus temores, haga que su devoción y afecto triunfen y, con ellos, la creencia en una vida futura, en la supervivencia del futuro» (Malinowski, 1974, 56).

Para el caso de la muerte de un pentecostal, morir es una responsabilidad de la comunidad pentecostal. Siguiendo a Evans-Pritchard, sería «la escasez y no la abundancia lo que vuelve generosa a la gente» (Evans-Pritchard, 1940, citado en Adler, 1980, 205) y según nuestra observación, «el dolor hace más unido al grupo». Esto se da en el tipo de pentecostalismo comunitario, porque allí «cuando un miembro sufre, todos sufren y cuando uno llora, todos lloran»[133], debido a que nadie está libre del dolor y la pérdida. Es decir, la muerte de un miembro pentecostal revitaliza la vida de la comunidad: la muerte produce vida. Por otro lado, la comunidad pentecostal no solo cooperaba con los ritos mortuorios, sino también reemplazaba al proveedor del hogar cuando este moría, con alimentos recolectados por los feligreses. También liberaba a la mujer del luto vitalicio propio del catolicismo e instaba a las viudas jóvenes a casarse de nuevo, para que haya un nuevo proveedor. De esta manera se cumplía la promesa

[133] Primera Carta a los Corintios, cap. 12:26. Versión Reina Valera, 1960.

pentecostal de que Dios es padre de huérfanos y esposo de viudas, lo cual era asumido por la misma comunidad como proveedora supletoria y el pastor como esposo y padre simbólico.

El horror ante los límites absolutos de la muerte, que acecha aun en el acto cotidiano más sencillo y ante el hecho de que en el Chile de las primeras décadas del siglo XX los hombres y mujeres del pueblo morían entre los veinticinco y treinta años de edad, sin importar si fueran pentecostales o no, indujo a los pentecostales a buscarle sentido a la muerte, y a través ella a la vida. Por lo tanto, en la medida en que el pentecostalismo fue resolviendo sus dilemas organizacionales, desde su éxodo obligado a las ciudades en las dos primeras décadas de su existencia, se vio impelido a reflexionar sobre la muerte y lo hizo metaforizándola.

Este discurrir frente al acoso de la muerte significó preguntarse: ¿qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Qué hay después de la muerte? ¿Hay diferencia entre los muertos pentecostales y los no pentecostales? ¿Es posible conocer los indicios de la muerte? Con estas cavilaciones, el pentecostalismo fue construyendo —desde la Biblia— una posición institucional frente a la muerte, la que luego se socializó por medio de la enseñanza, la predicación desde el púlpito y de las revistas. A través de la muerte y del morir es posible conocer el fundamento *pentecostante*, pero también la *pentecosfobia* existente en la sociedad chilena.

Un elemento significativo del fundamento *pentecostante* fue la necesidad de hacer manar representaciones del cielo, recrear un espacio posmortuorio, un tiempo-espacio perfecto donde hubiese abundancia de aquello por lo cual se suspiraba en la tierra. Un espacio después de la muerte donde los muertos pentecostales serían recibidos como verdaderos héroes de guerra, héroes que serían galardonados con la vida eterna, especialmente si morían predicando. De esta manera, los pentecostales le perdieron el miedo a la muerte, incluso esperaban la muerte con cantos marciales, la anhelaban y la buscaban como un tesoro, pero sin recurrir al suicidio. En términos prácticos, significó dotar a los vivos de un sentido, poco visto, frente a la muerte y, con ello, brindar alivio y tranquilidad a los parientes

de la persona muerta, quienes tenían la firme convicción de que la muerte es una breve separación, y que pronto habría un encuentro familiar en el cielo que duraría por toda la eternidad.

Saber cómo los pentecostales se representan la muerte es conocer cómo se representan la vida. Conocer las representaciones sobre la muerte es conocer elementos significativos de la cultura pentecostal, desde una entrada inversa a todas las investigaciones realizadas hasta ahora sobre los pentecostales. La muerte los consolaba y los hacía vivir; concebida como el fin de la vida terrena, pero a la vez la única esperanza de mejorar su vida, sobre todo en momentos en que Chile fue una tierra frecuente de sangre y de muerte, de hambre y de miedo. La religión pentecostal vino a ser el refugio redentor de individuos populares despreciados socialmente, quienes no abandonaban con la conversión su cultura de origen (católica, campesina, indígena), sino que la engarzaban con las nuevas creencias del pentecostalismo, dando lugar a la cultura pentecostal. Estas personas, desde ese momento, eran doblemente discriminados: ahora lo eran por ser rotos-canutos, o indios-canutos, o inquilinos-canutos o chilotes-canutos. A estas personas, vasallas de la miseria, el pentecostalismo les puso en sus bocas una de las palabras más enigmáticas: la muerte. Esta sibilina palabra, con sus sinónimos, representada igualmente por el caduceo o la guadaña, por la espada o por el báculo, vino a simbolizar la verdadera vida para los conversos. La muerte fue para los pentecostales, parte del discurso *pentecostante* que mantuvo casi todo el siglo xx, y que los condujo a ser una alternativa religiosa significativa y visible.

Capítulo dos
Las representaciones posmortuorias: el infierno y el cielo

han existido distintos visitantes a los infiernos, como Ulises, Virgilio o Dante, y cartógrafos del infierno como Platón, Agustín de Hipona (2009), Milton (2005) o Bunyan (2003). El infierno ha sido representado como un lugar subterráneo, oscuro, fétido, atormentado por el fuego y donde las personas emiten alaridos de dolor, y cuyo castigo es eterno. Platón y Agustín de Hipona son los padres del infierno filosófico-teológico, mientras que Virgilio y Dante lo son del infierno popular (Choza y Wolny, 2004). Podríamos decir que Agustín y Dante son los constructores del imaginario infernal católico, así como Milton y Buyan lo son del infierno del protestantismo puritano. El pentecostalismo tendrá sus propios visitadores y visionarios del infierno.

El infierno es una representación de la ontología del mal, es la forma mítica de concebir el mal y de representar los miedos colectivos, que cambian histórica y culturalmente. Cada pueblo y cada religión,

> con su propia idiosincrasia, siente la necesidad de tener un lugar de castigo. Está gobernado por una lógica y por unos sentimientos humanos; depende estrechamente del espíritu de invención de las personas, que se han superado a sí mismas para imaginar lo que podría ser el sufrimiento absoluto (Minois, 2005, 329).

El infierno cristiano, tal como ha tenido vigencia en el mundo occidental, es principalmente una manufacturación agustiniana. Agustín logra hacer descripciones espeluznantes, destacando que «aquella terrible *gehenna* que la Biblia llama igualmente estanque

de fuego y azufre, que atormentará a los cuerpos de las personas condenadas, y de los demonios y los espíritus sin cuerpo, para recibir tormento y pena eterna» (Agustín de Hipona, 2009, 641). La Iglesia católica hará oficial la postura de Agustín de Hipona sobre el infierno y la divulgará a través del primer Catecismo de Trento en el año 1566: el infierno será eternamente un espacio torturante. Estas descripciones del infierno están presentes hasta que entra en vigencia el nuevo Catecismo del año 1992 (influido por el Concilio Vaticano II).

Estas descripciones aterradoras serán parte no solo de las creencias, sino también de las predicaciones frecuentes de los pentecostales. Es una descripción similar al catolicismo de la colonia española, donde «el infierno constituía el plato fuerte de la predicación. Era un lugar de castigo eterno: cadenas, fuego y plomo derretido. Aquel fuego no se apaga, más bien cada día aumenta y los diablos atormentan con puñales y con dagas» (Jordá, 1978, 289). Estas imágenes fueron avivadas por las creencias pentecostales y por predicaciones y lecturas enfáticas de los predicadores callejeros. Sin embargo, el pentecostalismo también bebió de las fuentes ígneas del protestantismo místico, a través de las traducciones que hace Hoover y publica en las revistas *Chile Pentecostal* y, luego, *Fuego de Pentecostés*. En esta amalgama de avernos, solo podría resultar el infierno pentecostal, imposible de extraer de las profundas pesadillas. Más aún cuando también hubo pentecostales que bajaron una y otra vez al infierno acompañados de ángeles, lo cual es destacado en distintos relatos, que veremos en el próximo capítulo.

En el cristianismo podemos encontrar cuatro posturas sobre el infierno: 1. La perspectiva metafórica sostiene que el infierno es un tormento eterno, pero que el sufrimiento es más mental que físico. El fuego no es literal, sino figurado, y el dolor es causado más por un sentido de separación de Dios que por tormentos físicos. 2. La perspectiva universalista, que es una visión revisionista del infierno, que imagina el infierno como una condición temporaria de castigos escalonados que finalmente conducen al cielo. Los universalistas creen que finalmente Dios triunfará en su propósito de conducir a

todo ser humano a la salvación y la vida eterna, de modo que nadie, en realidad, será condenado en el juicio final, ya sea al tormento eterno o a la aniquilación. 3. El infierno como aniquilación es la creencia de que la aniquilación final de los perdidos se basa en cuatro consideraciones bíblicas principales: (i) la muerte como castigo del pecado; (ii) el vocabulario bíblico sobre la destrucción de los malvados; (iii) las implicaciones morales del tormento eterno; y (iv) las implicaciones cosmológicas del tormento eterno. 4. Por último, podemos encontrar una visión literalista, que señala que el infierno es un lugar de fuego, de castigo eterno y que los castigos sobre el individuo serán proporcionales a la responsabilidad, el conocimiento y el grado de maldad en la tierra. Esta postura es justamente la del pentecostalismo.

Estas imágenes horrendas del infierno hacían de la muerte una experiencia temible y horrible, por lo que, en el caso del catolicismo, colocaba al moribundo en una situación de dependencia del sacerdote, y por consiguiente de la Iglesia. Mientras el protestantismo consideró el imaginario infernal como creencias supersticiosas, en el pentecostalismo, en cambio, el infierno es un destino de los incrédulos y desertores, pero que los creyentes nunca deben dejar de mirar en su viaje al cielo. El infierno es considerado como la muerte horrenda, es el espacio simbólico más temido entre los muchos símbolos crípticos, porque ahí está el fin de la esperanza. El infierno es muy bien descrito en las predicaciones, sueños y profecías, donde abundan el fuego, la oscuridad, la sed y los vigilantes torturadores.

Tanto los sentimientos como los espacios posmortuorios son parecidos, lo que cambia son los nombres y los símbolos con los cuales se les representa (Minois, 2005; Patch, 1956; Valle, 1999). Así, la muerte como conciencia es un fenómeno universal (Morin, 2003; Thomas, 1983; Geertz, 2005), por ello se pueden encontrar expresiones similares entre los filósofos griegos, los egipcios, los judíos, los indígenas de América o los testimonios pentecostales; sin embargo, al ser la muerte simbolizada culturalmente, cambian las representaciones, los símbolos y los mitos. El infierno es también parte del discurso *pentecostante* porque ese es el destino de los opresores

y explotadores de la tierra y por tanto viene a ser el consuelo de los explotados y oprimidos. Pero es también una protesta, ya que las descripciones infernales se parecen a las realidades fabriles.

Como en casi todas las religiones, junto a los espacios de castigos, también están los espacios de premio. El cielo es la muerte anhelada. Es el espacio de la liberación total y absoluta. Es un lugar donde no hay necesidades, solo satisfacciones. La creencia en el cielo hace que la vida sea más llevadera y la muerte, algo menos dramática para los oprimidos y explotados. Como destaca Patch, «desde siempre el ser humano ha alimentado, en la visión o en la fantasía, extraños pensamientos sobre un espacio idílico, acerca de un misterioso país al cual lo empujan sus anhelos» (Patch, 1956, 11). La creencia en estos célicos espacios sirve a los oprimidos para enfrentar una cruda realidad terrena. Por ello los marxistas critican la creencia en el cielo porque induce a los pobres a esperar un bienestar empíreo y pierden el interés en la posibilidad del cambio terrenal y social. En ese sentido, la religión, sobre todo el pentecostalismo, era considerada como una religión que adormece la conciencia política y social de las masas. Más bien hay que pensar la creencia del cielo como una crítica a la tierra, que no solo es una protesta simbólica, sino que también es otra forma de protesta política. Sin embargo, «el ser humano tiene ideas muy concretas sobre una edad de oro en el medio perfecto, o bien sobre una utopía o alguna comarca a donde llegará después de la muerte si se porta bien» (Patch, 1956, 11).

En otras tradiciones culturales, al espacio célico se le llama isla de los bienaventurados, que

> es de tradición celta y luego la simbología tradicional la ha recogido como imagen del paraíso terrenal y residencia venturosa de los muertos; un paraíso donde hay árboles perfumados y numerosas joyas engastadas en los muros de un palacio testimonian el encuentro con algo venturoso (Valle, 1999, 1267).

La creencia paradisiaca supone un aliento a los espíritus expoliados. Estimula también las fuerzas humanas para resistir y sobreponerse a las adversidades de su entorno social; por ello,

entrar al paraíso no es algo de fácil acceso, sino que hay que pasar por distintos ritos de pasos. Supone también quitarle el terror a la muerte, sobre todo en épocas de muerte precoz. En este sentido, vale también aquí, el mito de la isla de los bienaventurados que, «otras veces llamada isla de los felices, forma parte de una amplia concepción, extendida por todas partes, según la cual la humanidad ha vivido, vive o vivirá en una situación más dichosa de lo que vive en la actualidad» (Martínez, 1999, 244).

La idea de cielo o paraíso significa siempre un espacio áureo fuera de la tierra, cuya creencia siempre ha sostenido el cristianismo. En cambio la idea de isla de los bienaventurados o isla de los felices también es un espacio dorado, pero en la misma tierra, lo que induce a pensar que el mundo no es un espacio tan malo, pues está la posibilidad de que existan lugares de eterna fulguración. Esta es la misma idea que sostenían los griegos cuando hablaban de Campos Elíseos como «un lugar de residencia de los héroes, un espacio que está situado en el océano, con clima suave, donde solo sopla céfiro y en donde la vida es apacible» (Arcos y Curbelos, 2001, 78). No obstante, en otras culturas estos lugares auríferos estaban solo reservados a los héroes de guerra, la casta sacerdotal y, en otras, a los faraones.

Para la concepción patrística, «el cielo será el destino final de la ciudad de Dios, la bienaventuranza eterna será un descanso sabático, con amor y adoración perpetuos, en donde se vivirá con cuerpos glorificados y con mansiones» (Garret, 1996, 807). Esta sociedad perfecta, según los pentecostales, está reservada para los oprimidos que aceptan la redención crística. Pero creer que el paraíso está fuera de la tierra significa que todo ha sido corrompido; la única posibilidad es la salida del mundo, primero simbólica, luego real, a través de la muerte. Pero ya sea que el cielo sea como isla o como espacio ultraterreno, los seres humanos se niegan a creer que la vida sea puro padecimiento y dolor para los oprimidos y después, con la muerte, la nada. Los seres humanos tienen la capacidad, no solo de reproducir y destruir, sino también de inventar un espacio para creer en la posibilidad, negada en esta vida, de ser felices en otro lugar, que no es la muerte, sino otra vida.

Esta sociedad perfecta, conocida como el reino de los cielos, «era un lugar del cual los visionarios dieron descripciones sorprendentes y cuyas bellezas inspiraron durante siglos a iluminados, pintores, escultores y músicos» (Delumeua, 2003c, 754). En la Edad Media, con la aparición de las urbes, el cielo comenzó a ser imaginado como una ciudad amurallada, tal como eran las ciudades de ese entonces. Esa es la imagen que queda hasta hoy, pues algo similar encontraremos en los distintos relatos pentecostales: una incorporación entre urbe y campo. Sin embargo, la casuística medieval destacaba una vista clara entre el cielo y el infierno, donde los beatos disfrutan del sufrimiento de infaustos, mientras aumentaba el sufrimiento de los habitantes del infierno viendo la felicidad de los benditos en el cielo.

La idea de cielo «llegó a su culminación en el siglo XIX: la unión de Dios y el alma después de la muerte fue reemplazada por la idea del amante con el amado; con la idea de progreso técnico se creyó en la llegada a la plenitud de la sociedad ultramundana» (McDonnell y Lang, 2001, 812). Pero la nostalgia del jardín del edén, como destaca Delumeua, dio paso progresivamente a la esperanza en un nuevo paraíso terrenal, esperanza que tiene menos que ver con la religión y más con la noción de progreso (Delumeua, 2003b). La razón reemplazó a la fe; la tierra, al cielo; el progreso, a la escatología, y la fábrica, a la iglesia; de allí en adelante, el jardín se transformó en mito, para las Iglesias históricas, pero una realidad siempre presente para la religión popular.

En América Latina la imagen de «paraíso es una imagen que se perpetúa en la literatura: la esperanza, el amor, la solidaridad y las ansias de libertad. Un paraíso que muchos escritores latinoamericanos todavía encuentran en su casa, su pueblo, su gente y su cultura» (Martínez, 2007, 52-53). América Latina ha sido como la Mesopotamia del pasado: un lugar de paraísos, una «tierra donde fluye oro y plata», pero reservado para los colonizadores; en cambio, a los nativos les espera la servidumbre incluso en su propio paraíso. El mito lo inventaron los mismos colonizadores. Para los colonizadores, América resultó ser una tierra paradisiaca, aquella

tierra fantástica e imaginada, primero en la literatura y en la pintura medieval y renacentista, y ahora vivida. Una vasta tierra a merced de quien quisiera tomarla: no igual al cielo, pero cercano y, gracias al trabajo de los indígenas esclavos, se podía modelar mejor.

Al igual que en América Latina, en Chile «la influencia del cielo es europeo: es un cielo poblado de ciudadanos blancos y rubios» (Salinas, 2000, 3). Los paraísos latinoamericanos y los cielos pentecostales son ricos en especias y recursos ecológicos, sonoros, fáunicos y áureos, pero las características fenotípicas de los habitantes que pueblan estos terrenos míticos los muestran como rubios, masculinos y blancos. La genética medieval de los habitantes paradisiacos permanece hasta hoy.

En las creencias célicas está el «constante grito de: ¡hay salvación! Por ello hay renacimiento en las decadencias, hay esperanza en las crisis y la promesa de un paraíso esperando» (Hernández-Pacheco, 2004, 134). En el Medievo fue cuando más se exaltó la esperanza edénica, pero con la Reforma Protestante estas creencias menguaron, ya que para ellos, «el cielo no fue un tema central como lo fue la tierra» (Garret, 1996, 807). El protestantismo, al centrar la confianza regeneradora del individuo, creyó en mejorar las condiciones del ser humano en la tierra. La doctrina del progreso reemplazó la doctrina de la escatología. Las condiciones de la vida podían ser mejoradas, por lo tanto, los seres humanos anhelarían vivir y vivir más años en la tierra. Para el protestantismo, la creencia infernal o celestial no fueron más que imágenes bucólicas de la idea de progreso. En cambio, para el pentecostalismo, las fábricas no eran más que sombras espectrales de lo que verdaderamente era el infierno. De este modo, los pentecostales pintaron el mundo popular de colores tan sombríos que no valía la pena vivir, por las miserables condiciones que mostraban. De igual forma, menos aún, valía la pena morir, porque allá esperaba el infierno. ¿Qué les quedaba a los pobres? Solo quedaba la aciaga comunidad pentecostal. Por dentro abundaba el control y el miedo, aunque ceñidos de afectos y consuelos, y por fuera rodeados de miseria y desprecio.

La muerte horrífica: el infierno pentecostal[1]

El imaginario del infierno resulta ser tan horroroso que los pentecostales vivieron la vida pensando más en el infierno que en el cielo. Hay descripciones más abundantes del infierno que del cielo: las predicaciones abundan sobre el averno. El pentecostalismo, según los antecedentes revisados e interpretados, tiene una visión literal del infierno. En este apartado desarrollaremos ocho representaciones encontradas sobre el infierno como espacio posmortuorio: remordimiento y culpa; negarse y autonegarse; un lugar cercano; el eterno retorno del mal; la ubicuidad del mal; el reverso de la vida terrenal; un lugar de monstruos, y un destino soslayable.

Remordimiento y culpa

Para tener los sentimientos de remordimiento y culpa se necesita tener conciencia del tiempo y del espacio: la conciencia como el conocimiento que un ser tiene de sí mismo y de su entorno. La conciencia es el estado cognitivo y sensitivo que permite la interacción, interpretación y asociación con los estímulos externos denominados realidad. La conciencia asociada a los habitantes del infierno tiene memoria y culpabilidad, lo que hace que los castigos sean más torturantes.

Mientras Willis Hoover[2] dirige las revistas *Chile Pentecostal* (1922-1926) y *Fuego de Pentecostés* (1927-1936), los relatos del infierno son tomados de revistas norteamericanas, lo que muestra que el pentecostalismo es un fenómeno autónomo, pero con fuerte

[1] Este apartado fue publicado parcialmente en: Mansilla, Miguel (2013), «Miedo, control y disuasión en el pentecostalismo chileno. Las representaciones del Infierno en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile entre 1928-1950», en Mondragón, Carlos y Carlos Olivier (coords.), *Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina* (México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe CIALC. UNAM), pp. 147-174.

[2] En esta revista (*RFP*) es común, o por lo menos mientras la dirige Willis Hoover, poner solo las iniciales del autor del relato y no el nombre y el apellido, como se hará posteriormente. Esto era una forma de resaltar el mensaje y no al mensajero, visto como mero instrumento divino y así no fomentar la vanidad y evitar que las personas, con el propósito de figurar en las revistas, fueran vanidosas.

influencia del pentecostalismo norteamericano. En segundo lugar, los que relatan son visitantes de los infiernos, tal como lo hicieron en el pasado Ulises o Virgilio: «En la puerta del infierno había un ser muy conocido mío; nos habíamos criado juntos; y al verme dijo: "Sácame de este lugar", y levantó sus brazos arriba; mas a mí no me fue permitido hablar»[3]. Un tema frecuente de los visitantes pentecostales al infierno es que en ese lugar los oprimidos no pueden hablar, solo reclamar. Porque del reclamo y del dolor se alimentan los monstruos. «Más adentro vi almas lamentarse en forma desesperada; vi a una niñita como de 9 a 10 años renegando de las entrañas de su madre en tal forma que me es imposible hablar»[4]. En este infierno también se encuentran los niños, porque todo aquel que tiene conciencia y no vive un parámetro moral, según lo propuesto por los pentecostales, es responsable y arrojado a esos horrendos lugares. «De un lado las almas sedientas me pedían agua y su continuo clamor era: "Mójame la lengua, mójame la lengua"[5]. El agua no solo es necesaria para la vida, sino que además es el elemento más básico y abundante: que no haya agua implica un lugar empobrecido por los poderosos: es una tierra erosionada.

El infierno se presenta como un lugar torturante porque las personas tienen conciencia y memoria de las oportunidades que tuvieron en la tierra; la ausencia del agua hace que las personas no mueran de sed como en la tierra, sino que aquí vivan eternamente con sed, tengan memoria del agua, la deseen, la necesiten y no la beban. «Vi también a una mujer despedazando un vestido de seda granate; vi y sentí el ruido de la seda al ir despedazándose; y decía desesperadamente: «Por este vestido estoy en este lugar». Yo la miré con horror»[6]. Las personas viven en el infierno la vida que vivieron en la tierra, reproduciéndose día tras día, por la eternidad, lo mismo que les hace recuerdo del porqué están allí. Aparecen los monstruos híbridos que atormentan a los habitantes de los infiernos. Aquí la persona vive para morir cada día, por la eternidad. La muerte

3 *RFP*, n° 3 (marzo de 1928), p. 4.
4 *RFP*, n° 3 (marzo de 1928), p. 4.
5 *RFP*, n° 3 (marzo de 1928), p. 4.
6 *RFP*, n° 3 (marzo de 1928), p. 4.

aquí implica dolor, tormento y tortura. «Me tomé el atrevimiento de hablar y dije: "¡Quién les pudiera dar agua!". Al resonar estas palabras se presentó otro ser a semejanza de rey y con voz áspera e imperiosa dijo: "¿Quién habla así?" y temblaron los infiernos»[7]. El infierno es descrito como un lugar donde nadie puede hablar, opinar o dialogar: solo hay interpelaciones o soliloquios. El diálogo es sospecha de intromisión, de conspiración y liberación. Se parece a los espacios fabriles en tiempos de dictadura.

> Repetiré solo unos pocos de esos gritos que oí en esas negras horas de profundo espanto: El grito de uno era: «Viendo, no quise ver; oyendo, no quise oír»; «porque quise estoy aquí»; «lo escogí, lo escogí, lo escogí…»; «soy esclavo de Satanás por toda la e-ter-ni-dad» […] «escrito está, amadores de los placeres más que amadores de Él» […] «me rogaba, no quise oír, no quise» […] «no, las obras no pueden salvar; obras no pueden salvar» […] «me decían que no hay infierno, pero estamos aquí para permanecer para siempre» […] «no quise oír su voz» […] «una vida moral nunca puede salvar, no hay justo todos pecaron» […] «Demasiado tarde, demasiado tarde. Yo pensaba arrepentirme algún día, demasiado tarde» […] «esto es insoportable, pero tendremos que soportarlo para siempre»; «¡Oh, el ajenjo y la hiel, le he expuesto a vituperio» […] «Borra mi alma. Termina mi existencia» […] «los malos serán lanzados al infierno»; «atormentado día y noche estoy» […] Así, durante las cuatro largas horas de visión, contemplé y oí el terror y tormento de estas almas sentenciadas. Semejante «lloro y crujir de dientes» sobrepasa la imaginación más viva. Le pregunto: ¿dónde pasará usted la eternidad?[8].

El fuego no es el único castigo en el infierno, sino que además aparecen el remordimiento y la conciencia. El remordimiento es la mirada retrospectiva de la posibilidad sin retorno. Es lo que señalan los condenados: que merecen el castigo. En el infierno todo es muerte, todo mata: mata la conciencia y mata el remordimiento, mientras que en la tierra, las predicaciones pentecostales reclamaban que se mata a la conciencia y se mata el remordimiento. Estas mismas

7 *RFP*, n° 3 (marzo de 1928), p. 4.
8 *RFP*, n° 89 (febrero de 1936), pp. 2-3.

visiones e imaginarios del infierno eran los que los pentecostales predicaban en las calles.

El fuego está enraizado en el concepto metahistórico de la culpa; el fuego deviene destructor de toda virtud de la culpa. La «configuración del infierno está atravesada por la culpa» (González, 1997, 355). Esto se aprecia en los relatos: «Se me permitió ver algunos de los muchos terribles horrores del infierno. ¡Oh, es un lugar temible! […] he aquí un océano de fuego con muchas personas en él […] ¡Cuán horrible! Hasta donde alcanzaba la vista había fuego, y gente»[9]. El fuego es un vínculo firmemente asociado al mundo del demonio. El diablo está amparado de la ignición por un atuendo de ofidio. Ahora no solo hay fuego, sino que es tan intenso y profundo como el océano.

> ¡Oh, cuánto sufrimiento y miseria! No hay palabras para explicar lo que yo vi y oí. Algunas personas estaban llorando; otras, gimiendo lastimosamente y pidiendo «¡agua, agua!». Algunos se sacaban los cabellos; otros crujían los dientes; otros se mordían las manos y los brazos[10].

Los predicadores aparecen constantemente como responsables de la presencia de las personas en el infierno. Este es un énfasis en la responsabilidad por predicar y ganar nuevos conversos.

Para los pentecostales estaba la promesa paradisíaca como ganador de almas, pero también estaba el infierno para aquellos que no se interesaban en predicar:

> Reconocí a un joven, colegial mío, su madre era religiosa y creíamos que fue salva, pero él se levantó y dijo, «mi mamá está aquí también» […] Había otros que yo sabía que habían muerto tal como vivieron, perdidos en pecados. Una mujer estaba maldiciendo, pero al ver que era inútil dijo con gemido: «Antes el maldecir me aliviaba, pero aquí no». Otra que estaba más cerca le dijo: «Has escogido tú este lugar». Pero ella dijo: «No he escogido; los predicadores no nos advirtieron de los terrores del infierno. No nos hablaron de la gloria del cielo,

[9] *RFP*, n° 73 (octubre de 1934), p. 4.
[10] *RFP*, n° 73 (octubre de 1934), p. 4.

> pero yo creía que tenía gozo en la tierra. Si nos advirtieran del infierno, no habría venido yo aquí»[11].

Permanentemente los pentecostales predicaban que la religión no salva, por ello los pentecostales se autodefinen como una comunidad *pneumocéntrica*. Aquí aparece una crítica subyacente al protestantismo y al catolicismo. Los castigos infernales son peores para aquellos que no predicaban el Evangelio: «Otra alzó fuego en sus manos y llenó su boca; y con un gemido de agonía lo botó con un soplo […] clamó ¡agua!, ¡agua! […] dije "no, yo quiero salir; nunca más quiero ver este terrible lugar de tormento"»[12].

El infierno, como discurso con sus respectivos símbolos, era constantemente predicado en las calles; se hablaba poco del cielo, pero mucho del infierno. Así, el miedo y la amenaza eran estrategias para predicar y ganar nuevos adherentes. Estas predicaciones generalmente se hacían haciendo preguntas, interpelando a los oyentes o lectores: «¿Quién podrá soportar el fuego del infierno? Este fuego atormentará todos los miembros del cuerpo por toda la eternidad […] la ciudad de las lágrimas, el abismo de los dolores. Allá no existe escalera para subir, solo para bajar»[13]. Para los oyentes, los símbolos y descripciones infernales eran conocidos, porque eran propios de la religión popular, así que los pentecostales no predicaban nada nuevo, sino que solo sacaban de la profundidad de la memoria esos fantasmas de fuego como algo eterno:

> Dios me permitió que yo vaya, en visión, a ese lugar terrible y tenebroso, donde el gusano de ellos no muere, y el fuego nunca se apaga. ¡Qué lugar tan terrible! Allí solo escuchaba gritos pidiendo socorro, la voz de millones y millones se perdía en el abismo. ¡Qué lamento tan grande![14].

El infierno evoca los sufrimientos y los dolores de la tierra, porque para el pobre, el oprimido y el explotado, la tierra es infernal.

---

11 *RFP*, n° 73 (octubre de 1934), p. 4.
12 *RFP*, n° 73 (octubre de 1934), p. 4.
13 *RFP*, n° 716 (abril de 1989), p. 11.
14 *RFP*, n° 716 (abril de 1989), p. 11.

El infierno como crítica, y como destino de los poderosos, era parte del discurso *pentecostante*.

Junto con el fuego, el hedor era otra realidad infernal: «Vi cómo unos eran sumergidos en una lava que hervía constantemente y de mal olor donde solo reinaba oscuridad y tinieblas. Yo estaba en un pedazo de tierra, de allí contemplaba el sufrimiento de los que irán al castigo eterno»[15]. El infierno es una eternidad de lo mismo: nada cambia, nada se transforma, nada se revoluciona. Es una eternidad del mal y del dolor. Paradójicamente, junto con el fuego están la oscuridad y la fetidez:

> El diablo quería sumergirme en esa lava ardiente. Allí las temperaturas son muy elevadas y hay un detalle, el fuego del infierno es oscuro, que no da luz, que quema sin alumbrar. Tan asustado estaba, pero siempre clamando a Dios, cuando de repente, vi unas manos blancas muy grandes que me tomaron y me sacaron de aquel lugar terrible[16].

Negado y autonegado

El pentecostalismo procurará, de una u otra manera, salvar la creencia sobre el infierno en las masas populares de la época, las que todavía seguían creyendo; esto es así porque, con la baja escolaridad, era escasa la influencia modernista. Como se destaca en el relato que sigue: «En estos últimos tiempos hay muchos que no quieren creer en otro fuego más terrible, es decir, el infierno. No quieren creer en el eterno castigo, en la suerte temida del pecador arrepentido»[17]. Ante la corriente modernista que comenzaba negando el infierno, solo quedaba la creencia popular del infierno y había que salvarlo de las arremetidas. «Lector: no seas engañado. La negación de la eternidad es la mentira de Satanás»[18]. Y lo que es aún peor, el rol del diablo es negar la existencia de tal lugar. El poder del diablo y del infierno consiste en negar su propia existencia.

---

15 *RFP*, n° 716 (abril de 1989), p. 11.
16 *RFP*, n° 716 (abril de 1989), p. 11.
17 *RFP*, n° 85 (octubre de 1935), p. 9.
18 *RFP*, n° 85 (octubre de 1935), p. 9.

Se trata de una lucha entre el fundamentalismo y el liberalismo bíblico:

> La Biblia lo describe como: «La ira que ha de venir»; «el tormento eterno»; «la eterna perdición»; «el gusano nunca muere ni el fuego nunca se apaga»; «el lago ardiendo con fuego y azufre» [...] ¡escápate por tu vida! ¡Huye de la ira que ha de venir!, ¡ahora o nunca! ¡Ahora, no más tarde! Más allá de la muerte no hay purgatorio, no hay arrepentimiento; más allá de la sepultura, no hay restauración, no hay esperanza. Ahora es el tiempo aceptable; ahora es el día de Salvación[19].

Es el mensaje del mal, del dolor, la miseria, la explotación y la opresión. Así, mientras hay personas que niegan la existencia del infierno, también los poderosos y explotadores niegan la existencia de ese infierno que han producido para oprimir y explotar. Una de esas ideas infernales es considerar la pobreza y la miseria como suerte de cada uno o un producto de la flojera o la inmoralidad. Así como los patrones niegan que exploten a sus trabajadores, también el diablo niega que haya infierno. Al contrario, los que favorecen a los trabajadores no niegan el infierno, sino que describen su crudeza:

> El mismo Salvador no nos ha ocultado el terrible fin de aquellos que no creen en el infierno [...] Él nos muestra que los tormentos, después de la muerte, son la suerte de aquellos que desprecian a Dios; él ha dicho que el fuego de la *gehena* inextinguible y que el gusano de ellos nunca muere [...] Y cuando describe el juicio dice: «Estos (los malos) irán al tormento eterno; y los justos, a la vida eterna»[20].

Aquí el relator presenta una visión literal del infierno. Esta visión señala que el infierno es un castigo real de fuego para el alma, por la eternidad.

El diablo es presentado como el dueño del infierno. El diablo, como dijo Milton, «en el infierno reina con seguridad, y para él, reinar es una ambición digna, aun cuando sea sobre el infierno, porque

[19] *RFP*, n° 85 (octubre de 1935), p. 9.
[20] *RFP*, n° 145 (diciembre de 1940), p. 11.

más vale reinar en el infierno que servir en el cielo» (Milton, 2005, 18). Por ello Satanás es visto como rey o príncipe de las tinieblas.

> Su rostro mostró horror y angustia que iba cada momento en aumento. Luego, en una voz de terror exclamó: «¡Oh, vienen, vienen; no los dejen que me lleven!». Toda la sala parecía afectada de una presencia maligna. Se podía sentir la misma atmósfera del infierno, y la horrible influencia del príncipe de las tinieblas[21].

El infierno es el espacio de su reinado, pero necesita arrastrar a las personas de la tierra a su espacio averno. Angustia, miedo, agonía, espanto y terror son los sentimientos interpretados ante el terror del visitante a los espacios infernales. Es el inconmensurable horror ante el poder descomunal:

> El llanto de la niña era espantoso […] Estaba sentada allí con mirada de angustia, apretándose las manos o agarrándose del pelo y dando toda la evidencia de la agonía de su alma. A ratos daba gritos espeluznantes y parecía estar luchando con algún enemigo que solo ella veía. Gemía, diciendo una y otra vez, «estoy perdida, estoy perdida», o gritaba en terror: «¡Oh, estoy en el infierno! ¡Oíd aquellos ayes y aquellas llamas!»[22].

Los pentecostales enfatizan que el diablo gobierna no solo en el infierno, sino también en el mundo (tierra), dirige los poderes políticos y económicos, gobierna a las personas que creen en él, en tanto que Dios solo gobierna y dirige a aquellas personas que creen en Él, y a las Iglesias que viven y practican el Evangelio. Sin entrar a dilemas de la teodicea, cabe preguntarse ¿por qué el mal, para el pentecostalismo, es tan inconmensurable? ¿Por qué le asigna tanto poder al diablo, y el infierno posee tal nivel de tormento? ¿Por qué el pobre es ontológicamente irredento ante la miseria y la condena? De otro lado, ¿por qué el bien es tan exiguo y lacónico? ¿Por qué el Dios (es decir, las representaciones de Dios) de los pentecostales es tan limitado en el mundo y en la sociedad? Esta teología de un Dios indiferente y ausente de los conflictos sociales, políticos y económicos

[21] *RFP*, n° 77 (febrero de 1935), p. 4
[22] *RFP*, n° 77 (febrero de 1935), p. 4

ha producido una falta de compromiso e indiferencia con la sociedad. Se predica, específicamente, de un Dios que se retira del mundo para permitir que gobierne el mal. Una divinidad tan ágil en castigar lo malo en sus seguidores, pero tan insuficiente para premiarlos, ha generado una crisis en la generación actual de pentecostales. Una generación de creyentes que ve cómo a los escépticos, descreídos, incrédulos y crédulos de las creencias religiosas les ocurre lo mismo. A todos les toca el mismo bien y el mismo mal, que no hay diferencias: lo único que vale es la autovalía. Por el contrario, ser pentecostal es estar siempre en desventajas sociales, económicas, culturales e intelectuales. El discurso pentecostal es un discurso que no da sentido ante las crisis de fe, certidumbre y precariedad del mundo. Es decir, el asignarle un poder abismal al mal, tanto que oscurece el bien, ha mellado la fe pentecostal.

El infierno es la pérdida de la esperanza: «El pastor le hablaba de la esperanza, pero ella respondía: "No hay esperanza. Ya es tarde. Estoy perdida", y gritaba y cubría los ojos como para no ver la horrible visión que se presentaba»[23]. Todo lugar y tiempo en donde se pierda la esperanza se constituye en un infierno. Mientras haya vida hay esperanza. La muerte es la pérdida de la esperanza. Los que van al cielo no necesitan esperanza: todo lo bueno se vuelve real, en tanto que a los que van a al infierno se les quita todo, hasta la esperanza, y todo lo malo se hace real:

> Entonces dijo en tono de ruego: ¿todavía hay esperanza? Al recibir una respuesta afirmativa hizo una pequeña oración: «Oh, Dios, vuelve a mi corazón». Ya fue roto el dominio de la potestad diabólica; su alma fue librada de las garras de la muerte. Gradualmente su rostro se transformó en gloria y paz[24].

Por ello en la tierra se viven los mismos sentimientos de angustia, miedo, espanto y terror que en el infierno, la diferencia es que en la tierra hay esperanza y en el infierno no. Por lo tanto, allí donde se pierde la esperanza: existe el infierno.

---

23 *RFP*, n° 77 (febrero de 1935), p. 4

24 *RFP*, n° 77 (febrero de 1935), pp. 4-5.

Un lugar cercano

El infierno es un exceso de la tierra, y la tierra tiene un exceso de infierno. El infierno tiene sus anexos en la sociedad donde puede conseguir nuevos habitantes; por ello, entre la sociedad y el infierno hay una línea delgada que los separa como un puente, una escalera y una puerta. Es más fácil bajar al infierno que subir al cielo. Swedenborg describe el infierno como un lugar fétido y repugnante. Los habitantes del infierno están vestidos de harapos sucios y asquerosos, sus rostros son negros, otros como pequeñas antorchas y otros con grandes úlceras. Los habitantes del infierno ya no pueden ser salvados y están en una eterna condena. Los demonios y espíritus infernales también influyen sobre los vivos para que vivan una vida disoluta y así atraerlos hacia el infierno (Swedenborg, 2000, 473-478). La tierra se parece más al infierno que al cielo, sobre todo para los pobres que son explotados y oprimidos desde el trabajo. La relación entre cielo e infierno en la tierra es inversamente proporcional: cuando aumentan las puertas del cielo (barriadas, comunidades), disminuyen las puertas del infierno (bares, trabajos explotadores, barrios de miserias.). Sin embargo, con la naciente secularización, laicismo y anticlericalismo, las puertas del cielo disminuirán paulatinamente. Se relata sobre el valor que tuvo un joven para hincarse a orar en una taberna:

> Cuando se levantó de rodillas comenzó a cantar. Después hizo una exhortación. Quince se convirtieron al Señor aquella noche. Aquella posada que por la tomadura, el juego y el baile se había hecho un infierno, llegó a ser casa de oración, verdadera puerta del cielo. Se formó una congregación y un avivamiento se extendió por todos los contornos[25].

Un baile es un tiempo-espacio concebido como una actividad mundana y, por lo tanto, maligna y de perdición. Un lugar de bailes es concebido como una ventana al infierno. En el relato anterior, hay una notable tradición protestante entre los asistentes (este es un relato traducido del inglés), porque si esto hubiera sido en Chile, existirían dos posibilidades: el pentecostal entra y comienza a orar en

[25] *RFP*, n° 2 (febrero de 1928), p. 4.

un baile, lo golpean y lo echan fuera, por fanático y canuto; o bien, por el contrario, un pentecostal nunca hubiera entrado a un «lugar de perdición» como un baile: hubiese preferido dormir afuera. Sin embargo, se presenta este relato para exponer que aún en un «lugar de perdición» como en una casa de baile se podía predicar y la gente, salvarse del infierno. Así la casa se transforma, de «una puerta del infierno» que era por la música, el baile, los juegos y el alcohol, en una «puerta del cielo» por la predicación, la oración y la conversión.

Pero el infierno no oprime solo en los espacios de trabajo y de ocio, sino también en el descanso: «Después que dormí, el diablo vino con rabia y me dijo que le había servido por tantos años que no me iba a largar. Me agarró por la garganta y me asfixió [...] Me llevó arrastrando [...] a un puente que atravesaba un río, y por el otro lado todo era tinieblas»[26]. El puente funciona como vínculo entre la tierra y el infierno, el pasado y el futuro. El diablo es el rey del infierno y tiene poder para influir en la tierra. Entre la tierra y el infierno solo lo separa un puente o una puerta. Entre el trabajo y el descanso hay una separación intersticial, es decir, también el espacio de ocio puede ser de explotación y también puede ser un tiempo de perdición. «Puso un pie en el puente cuando de repente vino una Persona en Blanco y se puso en el camino, y con autoridad mandó al diablo "suéltala, porque es mía". Inmediatamente Satanás me entregó y se retiró»[27]. La autoliberación individual es imposible para los prisioneros y explotados, solo es posible con la intervención de la comunidad.

> Una gran puerta de hierro se abrió violentamente y yo pasaba por ella [...] había recorrido alguna distancia cuando me encontré en la ribera de un ancho río [...] No había permanecido mucho rato en la orilla del río cuando percibí que unos remos azotaban el agua, y mirando, he aquí que venía una embarcación y en ella una persona que bogaba hacia donde yo estaba. Quedé sin habla. El extraño me miró un instante y me dijo que venía en mi busca, agregando que saltara dentro de la embarcación y que remara hasta la otra orilla. Obedecí.

[26] *RFP*, n° 41 (mayo de 1931), p. 7.
[27] *RFP*, n° 41 (mayo de 1931), p. 7.

> No hablamos una palabra. Ansiaba preguntarle quién era él y en dónde me encontraba. Parecía que mi lengua se había adherido a mi paladar; no podía articular palabra. Finalmente llegamos al lado opuesto. Salté del bote y el guía se perdió de mi vista[28].

Oscuridad, puerta de hierro y río con dos riberas son símbolos que evidencian el determinismo del mal y de la muerte, donde no hay escapatoria porque cualquiera de las dos riberas que se tome lleva al infierno. La antesala del infierno es noche, pero sin gran oscuridad, donde una barca con remos traslada a los pasajeros que se dirigen al infierno. El fletero conoce el momento exacto en que hay que ir a buscar a un eterno pasajero. La conversación entre el fletero y el nuevo habitante está prohibida. Para evitar cualquier desobediencia dialógica hay que enmudecer a los pasajeros y así evitar arruinar la sorpresa infernal. Para deslegitimar a los líderes o rebeldes se recurre a la calumnia, que es considerada «un engendro del infierno, hermana de la noche, compañera de la envidia, aliada del odio, irreconciliable enemiga de la verdad y del amor [...] perseguiste y sigues persiguiendo a la Iglesia de Dios; pero recuerda que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella»[29]. El infierno no es un lugar apartado y hermético de la tierra. El infierno influye en la vida de los vivos para arrástralos hacia sus fauces. De ahí surge la calumnia contra el pentecostalismo; pero ellos se autoconciben como la Iglesia de Dios. La pentecosfobia es interpretada como algo que se gesta en el mismo infierno por Satanás. No obstante, tampoco el infierno está alejado de la vida misma de los pentecostales ni de sus templos: el infierno como muerte horrorosa posee un poder ubicuo.

El eterno retorno del mal

El infierno es un espacio donde los acontecimientos, pensamientos, sentimientos y experiencias se repiten infinita e incansablemente. Es el eterno retorno de lo mismo: el eterno retorno del dolor, del

[28] *RFP*, n° 77 (febrero de 1935), pp. 9-10.
[29] *RFP*, n° 77 (febrero de 1931), p. 7.

sufrimiento, del castigo y de la miseria. El cuerpo es destruido para renacer, como ave fénix, para pasar por lo mismo: dolor, sufrimiento y castigo. Es el eterno renacer de la muerte.

La vida consiste en caminar: hay dos caminos que a veces se tornan de límites difusos y ambiguos. En esa «liminalidad está el camino de la muerte» (Turner, 1988, 102), aquel que lleva al infierno, en donde viven, si a eso se le llama vivir, los espíritus que tienen siluetas de cuerpos, aunque más bien son desparpajos espantajos harapientos que constantemente se reconstruyen para volver a ser atenazados y destruidos. «Al borde del abismo, contempló su profundidad donde las tinieblas estaban espesas y pesadas. Los demonios la rodeaban y procuraban lanzarla abajo al abismo espantoso […] los gritos y miradas de espanto eran la evidencia de esas terribles luchas»[30]. Es un mundo obscuro, tenebroso, abismático y mortífero, un mundo que tiene submundos escalonados, en donde la tortura y el castigo son proporcionales a las responsabilidades políticas, sociales y económicas que se asumieron en la tierra. Cuanto más abajo, más densas y espesas son las tinieblas y la miseria; los demonios rodean a las personas para que no puedan escapar y salir del abismo espantoso; esto tiene asidero social en los barrios de miserias.

No solo hay demonios visibles que rodean a los fantasmas humanos, sino además un poder invisible que impele a los espectros a seguir sufriendo:

> No hay palabras que pudieran expresar y describir las escenas horribles, la miseria y angustia de las almas perdidas que estaban allí en ese lugar […] lloraban y crujían los dientes, desagarrando el pelo y rasguñando sus caras con las uñas hasta que corría la sangre[31].

El poder invisible se alimenta de los lamentos y alaridos de los que sufren. Son las «imágenes macabras de la muerte» (Huizinga, 2003, 196) en el destino a la muerte, con horror socialmente relacionado al fuego para mantener el control de la comunidad sobre el individuo.

---

30 *RCHP* (octubre de 1921), sin referencia (sr.)

31 *RCHP* (octubre de 1921), sr.

Desde la visión *pentecostante*, estas representaciones horrendas se observan en la sociedad. El abajo no tiene que ver con las condiciones morales, sino más bien económicas y sociales: cuanto más abajo está el ser humano en la jerarquía social, su espacio social más se asemeja al infierno: pobreza, miseria, opresión, hambre o violencia que atormentan al ser humano. No hay justicia ni auxilio para la miseria: «Los demonios eran fieles para cumplir la aplicación de tormentos y constantemente estaban arrastrando a sus víctimas, que gritaban de temor, y echándoles en medio de ese horror de miseria»[32]. Compañías innumerables lloran y crujen sus dientes, se desgarran la piel, rasguñan sus caras con las uñas, hasta correr la sangre. Las personas viven en el infierno como vivieron en la tierra, los que mueren en la guerra siguen guerreando sin cesar y desangrándose sin cesar. La angustia aumenta con el tormento infligido por los demonios.

Ese «sentimiento de horror» (Lepp, 1967, 165) frente al infierno es el repudio al infierno fabril, la miseria de las viviendas y la desesperanza frente a la pobreza. La impresión más viva que quedó en la visitante era que el infierno estaba ensanchándose para dar lugar a las multitudes que caminaban hacia allí. Constantemente, el príncipe de los demonios instaba a sus colaboradores a mayor actividad, y les animaba a decir: «La cosecha será grande, la cosecha será grande»[33]. Los pobres, y específicamente los pentecostales, no ven salida en este infierno, es un abismo sideral eterno, que ni siquiera la muerte los libera, porque «la muerte es tan problemática como la vida» (Lewis, 1970, 59). Al parecer la muerte libera al individuo, pero en realidad al morir entra en una doble problemática: por un lado con los ritos velatorios y funerarios, escollo que queda para los familiares, y, por otro, el temor al más allá: «Las almas perdidas estaban procurando, pero en vano, escaparse para dar voces de alerta a sus amigos de la profunda angustia que les esperaba si rechazaran la misericordia de Dios»[34]. De igual forma que en la tierra, en el infierno existe un poder jerárquico, donde hay demonios-jefes o jefes endemoniados

[32] *RCHP* (octubre de 1921), sr.
[33] *RCHP* (octubre de 1921), sr.
[34] *RCHP* (octubre de 1921), sr.

que van apilando a las personas al abismo para dejar espacio para las nuevas almas que van llegando. El infierno es un abismo vivo que, como la hiedra venenosa, crece y se ensancha en la medida en que van llegando más víctimas. A la llegada de nuevos habitantes se le denomina cosecha, y ello porque los demonios infernales influyen sobre los vivos, los estimulan, los engañan para que se dirijan al infierno: son su cosecha. En tiempos de hambre, golpes militares, guerras y dictaduras, el infierno se torna más fructífero.

El cielo y el infierno tienen sus apólogos para aumentar sus habitantes, y el infierno siempre va a ganar en términos de interesados en descender: para llegar al cielo hay que creer en él y reunir los requisitos. En tanto que para ir al infierno no es necesario creer en él; incluso, ser indiferentes a su existencia es mejor; además, el único requisito del infierno es que no tiene requisitos. Lo peor del infierno es que las personas que están ahí tienen conciencia y memoria que los atormentan más y más, y sus habitantes desean que sus seres queridos no vayan a ese lugar de tormentos, pero los visionarios y viajantes al infierno son considerados como locos a los que muy pocos les creen. Por ello el infierno tiene mucha mayor facilidad de crecer y ensancharse. En el infierno, la muerte engulle a la vida.

La ubicuidad del mal

Esta ubicuidad se evidencia en que los guardianes y vigilantes infernales están en todas partes, e incluso controlan y conocen los pensamientos de los vigilados, se alimentan y se fortalecen en el dolor y en la tortura de sus custodiados. El mal es absoluto y omnipresente. Es un lugar donde Dios no existe, por lo tanto, como señala Dostoievski, «si Dios no existe, tampoco existe la virtud, porque todo está permitido» (Dostoievski, 2003, 576). Entonces, si Dios no existe, la justicia carece de fundamento, los juicios sobre lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto ya no tienen validez y objetividad: todo queda a criterio del patrón, que se transforma en amo. Por tanto, lo malo se convierte en bueno y lo bueno en malo. De esta manera, el poder del infierno reside en la desesperanza, porque como rezan

las creencias populares: «Lo último que se pierde es la esperanza», «cuando se ha perdido la esperanza se ha perdido todo» o «mientras hay esperanza, hay vida». Por ello, allí donde se pierde la esperanza comienza el reinado de la muerte infernal, y allí donde está el poder infernal, está la ubicuidad del mal: «Al borde del infierno se escuchaban. ¡Oh, los gritos de agonía de las almas en el tormento […] ¡Sin esperanza! ¡Sin Dios!»[35]. Los predicadores, para que sean más eficientes en su trabajo misionero, son llevados a visitar el infierno para que tengan mayor celo en su trabajo.

Los predicadores son verdaderos Dantes guiados por su Virgilio que viajan al infierno y observan los estados espantosos de los condenados al fuego eterno. Estos espantos son cuerpos incinerados imperecederamente. «Es de volverse loco en el solo oír esas repeticiones constantes. Pero eso no es nada en comparación con las espantosas expresiones de condenación que salían de esas gargantas afiebradas, expresiones cargadas de terror, remordimiento y agonía»[36]. Lo que es peor es que estos espantajos eran predicadores que no tuvieron el celo y la pasión para predicar. A pesar de que Marcuse diga que «no sería la razón la causa del miedo a la muerte, sino la falta de ella» (Marcuse, 1970, 196), si entendemos la razón en Marcuse como la creación de la organización social en la que los individuos regulan su vida de acuerdo con las necesidades verdaderas. Pero ¿cuál razón, cuáles necesidades o cuál organización social: la del patrón o la del obrero? Entonces es esa razón no solo la que germina el miedo a la muerte, sino además la que produce la muerte misma.

Era el horror al infierno lo que incentivaba a predicar, más que la celestial coronación. Por lo tanto, se buscaban testimonios de viajantes al infierno en cualquier parte para publicarlos en las revistas:

> Un hombre entre el auditorio exclamó: «No hay infierno; el infierno está aquí en la tierra». El predicador respondió: «Usted se equivoca por tres razones: primero, por allí está el río Támesis; no hay río ni agua en el infierno. Segundo, allí, al

[35] *RCHP*, nº l (octubre de 1921), sr.
[36] *RCHP*, nº l (octubre de 1921), sr.

> frente, en ese salón, el Dr. Dixon está predicando el Evangelio, en el infierno no hay Evangelio. Tercero, yo y otros cristianos estamos aquí. En el infierno no hay cristianos»[37].

Hay dos cosas que no hay en el infierno: agua y verdad. El agua simboliza la vida, y la verdad, la libertad. En el infierno la muerte es horrenda, porque el ser es despojado de sus elementos esenciales: vida y libertad.

Como señala Minois, en cuanto a que «esta vida sea el infierno es una creencia agnóstica. El infierno, para la sensibilidad gnóstica, es la existencia. El mundo material es de naturaleza infernal» (Minois, 2005, 102). Es así como los pentecostales conciben la vida terrena: un infierno. Pero no porque sea esencialmente lo material, sino porque este mundo material está reservado justamente a unos pocos, mientras la mayoría era arrojada y condenada a la miseria. Solo viviendo en la comunidad religiosa, dirigida por el Espíritu Santo, esta infernal vida puede ser más llevadera. El mundo disfrutado por esos pocos «es un lugar de agitación absurda, sometido a las potencias malhechoras, parece una fortaleza cerrada, rodeada de muros y de fosos, una cloaca, una prisión tenebrosa, un desierto, un caos, transposición a esta vida de las imágenes del infierno clásico» (Minois, 2005, 102).

Es una concepción pesimista donde el mal siempre vence al bien: la muerte siempre supera a la vida, y el infierno, al cielo. Hasta «las leyes de la naturaleza son infernales. El orden del mundo es malo, sobre todo el tiempo, que es una marcha absurda a la muerte, en la que cada instante destruye al anterior» (Minois, 2005, 102). Así el mayor bien sería evitar ser lo menos malo posible. Hacer de la tierra, de la sociedad y del barrio lo más alejado posible al infierno: «Estás en el infierno», me dijo un demonio con una lanza: *Para ti toda esperanza se ha desvanecido […] Cuando atravesaste la montaña hasta aquí, oíste los* ayes *y lamentos de los condenados que pedían agua para refrescar sus lenguas. A lo largo de aquel paso hay una puerta que conduce al lago de fuego*[38]. Ahora aparece en escenario una figura masculina empuñando una espada con una mano, pero sin

[37] *RFP*, n° 55 (ebrero de 1932), p. 8.
[38] *RCHP* (mayo de 1924), sr.; *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 18 (junio de 1929), p. 4.

sostener una balanza ni la venda en los ojos: solo la fuerza. Símbolo del patrón donde su voz era la ley. Lo más terrible es ver cómo los demás disfrutan, mientras el sufriente está condenado eternamente: sin ayuda de nadie. Los otros son solo atormentadores:

> Antes que seas conducido a ese lugar de tormento, del cual nunca más saldrás y en donde no hay esperanzas para los que entren allí, se te permitirá permanecer en esta llanura, como una gracia que se concede a todas las almas perdidas para que mediten en lo que debieron disfrutar, en vez de sufrir[39].

Es un lugar donde no hay esperanza. Las almas no solo son vigiladas y tienen guardianes que conocen hasta lo que piensan, sino que además a las personas se les quita su fuerza para no huir, en el caso que lo quieran intentar. En el infierno no hay esperanza ni agua: una doble primacía de la muerte.

El reverso de la vida terrenal

El infierno se muestra como una retroproyección proyección invertida de la tierra: los habitantes del averno viven las experiencias que vivieron en la tierra, pero sin la satisfacción. Es un lugar «donde los muertos sienten envidia de los vivos porque son malos» (Morin, 2003, 165). Es el espacio de la absoluta necesidad y muerte absoluta, donde las personas se mueren de sed, dolor y hambre, para volver a vivir y morir eternamente de lo mismo.

El infierno es también el espacio de la represión sobre el cuerpo femenino, en el que se coacciona el uso de la bisutería, el corte del cabello, las faldas cortas y la exposición de las piernas. El infierno es presentado como un lugar de fuego y oscuro, en donde las personas viven dolorosamente lo que hicieron en la tierra y caminan sobre fierros encandecidos como pasarelas[40]. Se muestra un fuerte control hacia el cuerpo femenino.

---

39 *RCHP* (mayo de 1924), sr.; *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 18 (junio de 1929), p. 4.

40 Estas expresiones también se encontraban en los libros apócrifos en el siglo II. En el texto apócrifo del Apocalipsis de Pedro se señala: «Las mujeres engalanadas por cometer adulterio estaban condenadas a ser colgadas de los cabellos sobre el hirviente barro y los varones adúlteros colgados de los pies y metidos de cabeza en el cieno» (Blázquez, 2002).

> Jesús las vio y dijo: «Con vuestro polvo y pintura y con la exposición de vuestra carne habéis arrastrado hombres al infierno. Id a encontrarlos allá». Él indicó al ángel negro, que estaba a su izquierda, que se hiciera cargo de ella, y una por una bajaron por la escalera angosta [...] Al bajar ellas por aquellas escaleras angostas obscuras y en forma de caracol, las piedras negras se convertían en brasas vivas. ¡Oh, cómo gritaban y aullaban aquellas muchachas, pero no podían escapar porque había dos paredes negras, una a cada lado![41].

El lado derecho se vincula con el futuro, la destreza, abierto, con normalidad y legitimidad. Como destaca Hertz, para «la mano derecha son los honores, las lisonjas y las prerrogativas. Por el contrario, la mano izquierda es despreciada y reducida al papel de auxiliar, sin que nada puede hacer por sí misma, más que asistir, secundar y sujetar» (Hertz, 1990, 105). El lado izquierdo se relaciona con el pasado, lo siniestro, reprimido, es una involución normal e ilegítima. «El lado izquierdo se identifica en la cultura mesopotámica —*fundamento cultural del Antiguo Testamento bíblico*— con la muerte y el inconsciente. El lado derecho se vincula con la conciencia» (Cirlot, 1969, 169). La representación de la muerte con la izquierda y la vida con la derecha llega a los pentecostales a través de la lectura bíblica.

No obstante, este texto también muestra la concepción del cuerpo femenino que el pentecostalismo iba construyendo:

> En cuanto entraban las muchachas, todas se fueron parando en un semicírculo en frente de la hornilla y ambos ángeles empezaron a mirar a las muchachas y enseguida tomaron ceniza ardiendo y las ponían en sus caras en lugar de polvo; y luego brasas vivas en los labios y las mejillas para pintarlas. ¡Oh!, cómo chillaban y gritaban aquellas muchachas, pero estaban absolutamente indefensas; no podían hacer ninguna resistencia y una por una tuvo que pasar por este procedimiento[42].

Era una imagen coercitiva y totalmente sancionadora sobre la corporalidad femenina, especialmente el cuerpo de la mujer joven.

41 *RCHP* (mayo de 1924); *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 18 (junio de 1929), p. 4.
42 *RCHP* (mayo de 1924); *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 18 (junio de 1929), p. 4.

¿Por qué se elaboraban y construían estas imágenes tan drásticas y dramáticas sobre el cuerpo de la mujer joven?

> Después de esto seguimos por una escalera angosta de caracol que parecía llevarnos al mismo centro de la tierra y seguimos hasta llegar al lago de fuego [...] y el ángel negro mandó a las muchachas que pasaron por encima de estas cañerías y tuvieron que hacerlo [...] Abajo podían verse las cabezas de hombres flotando en el fuego líquido. El ángel dijo a las muchachas: «Vosotras habéis anhelado la admiración de estos hombres. La tendréis por toda la eternidad» [...] Jesús estaba allí y las muchachas de la escuela conforme las habíamos dejado. Jesús volvió a mí y me dijo: «Ahora, hija, ¿continuarás tú usando polvo y crema?». Le contesté: «No, Señor, nunca, nunca»[43].

Esta es una escena de la recompensa y el castigo. El hecho de andar con la cabeza inclinada y orando implica un acto de dependencia constante de Dios a través de los ritos más significativos y valorados en el mundo protestante y pentecostal: la oración, la lectura bíblica y la predicación del Evangelio a otros. «Jesús le dijo: "bienvenido seas, cansado peregrino" e indicó al ángel blanco a su derecha y luego vinieron por la escalera blanca dos brillantes blancos y luminosos ángeles; uno traía una corona y el otro una túnica blanca»[44]. La vida solo adquiere sentido en tanto se vive desde la ritualidad religiosa, solo así «el aniquilamiento de la muerte no es nada, puesto que ya era todo, puesto que la vida misma es fatuidad, vanas palabras, ruidos de cascabeles» (Foucault, 2006, 31). El énfasis en la predicación hacia esta nada, esta fatuidad mortal como algo que podía ser llamado vida: de otra manera todo era solo un infierno.

> Los otros veinte predicadores estaban allí esperando su sentencia. Jesús miró a cada uno de ellos y luego dijo: «Vosotros habéis engañado a la gente; id allá donde vuestras congregaciones, los están esperando». Indicó al ángel negro a su izquierda y los predicadores descendieron por aquella escalera angosta, negra y en forma de caracol[45].

---

43 *RCHP* (mayo de 1924); *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 18 (junio de 1929), p. 4.
44 *RCHP* (mayo de 1924); *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 18 (junio de 1929), p. 4.
45 *RCHP* (mayo de 1924); *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 18 (junio de 1929), p. 4.

El rol fundamental de un predicador es vivir y predicar la verdad: es decir, ser consecuente con lo que predica, para salvar a otros del infierno. Esto implica vivir la vida como algo pasajero, de ahí la expresión *cansado peregrino*. Frente a ello recibe la premiación eterna, por transformar la muerte en vida.

> Las piedras negras se volvían brasas ardientes. Por fin se abrieron puertas a la derecha y cada ministro entró a su iglesia o congregación [...] Era como una iglesia, solamente que las paredes eran de fierro calentado al rojo. La congregación estaba allí en sus bancas, y cuando entró el ministro todos a una vez exclamaron: «Te estábamos esperando; ¿qué es lo que nos vas a predicar ahora?». El ministro dio un fuerte alarido y dijo: «¡El infierno es una realidad! Llamó al orden a la congregación y dijo: «Cantemos un himno». Abrieron sus libros y comenzaron a cantar: pero en lugar de voces salían agudas lenguas de fuego[46].

La salvación se concibe como un don perdible, se recibe gratis, pero hay que mantenerla con dignidad y consecuencia moral. Los predicadores, aparentemente, serían como heraldos que tienen asegurada su salvación, siempre y cuando prediquen día a día. ¿Salvarse de qué? Del horror a la muerte, es decir «del dolor de los funerales, el terror a la descomposición y la obsesión por la muerte» (Morin, 2003, 30). Entonces predicar significa «mostrar el espectáculo de la muerte, enseñando a los humanos que ya no son más que muertos» (Foucault, 2006, 32).

Este cuadro muestra a los predicadores desidiosos como aquellos que reciben los peores castigos. El infierno se manifiesta como reflejo de fuego, un duplicado de hierro candente, un templo-réplica donde se predica, se tiene una Biblia, se canta, pero todo bajo el sufrimiento y el dolor. Los predicadores que se van al infierno serán doblemente castigados, por su responsabilidad frente a sí mismos y frente a sus congregaciones. El infierno es estímulo para que los predicadores pentecostales sean empujados a predicar. El infierno

[46] *RCHP* (mayo de 1924); *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 18 (junio de 1929), p. 4.

es el fuego que debería encender la pasión por predicar, cuando no lo logra el fuego del Espíritu Santo.

> Las llamas del infierno son una experiencia actual, no en algún porvenir lejano, sino ahora […] Los que no crean que exista el infierno están cogidos en una trampa que los conducirá allí. En la eternidad la reversión es algo sorprendente. En la tierra, Lázaro era el mendigo, y el rico se hizo sordo. En la Eternidad el rico era el mendigo y Lázaro por fuerza se hizo sordo. Aquí el rico negó una migaja en la lengua, y allí Lázaro negó una gota de agua en la lengua. El rico veía al mendigo sufriendo y no le alivió. En la eternidad Lázaro veía al rico atormentado y no podía aliviarlo. La gran sima moral en esta vida se hace en la otra mayor e intransitable. Lázaro perdió todo lo que tenía en este mundo, pero con ello perdió la mundanalidad y se despertó en llamas. No hay escape del infierno para uno que no se arrepintió antes de morir[47].

Un elemento desarrollado en el pensamiento patrístico, y heredado por el pentecostalismo desde la lectura literal de la Biblia, es que el cielo y el infierno son espacios míticos separados por un abismo, pero que se pueden visualizar mutuamente para un mayor castigo de los que están en el infierno viendo la felicidad de los premiados, especialmente de aquellos que conocieron. Una vez más aparece, como parte del infierno, la memoria y la conciencia, el remordimiento y la culpabilidad, pero en un mundo sin esperanza. El infierno es presentado como el espacio de la inversión: donde los ricos serán pobres y los hedonistas sufrirán. A los opresores y explotadores les espera la muerte eterna. Esta execración hacia los ricos ha sido común en el cristianismo, pues literalmente se entiende que los ricos para entrar al cielo tienen que pasar por el ojo de una aguja, es decir, la imposible posibilidad de que un rico entre al cielo, desde la visión de los pobres.

Esto consolaba a los pobres, especialmente a los pentecostales, debido a que Chile es un país históricamente desigual. Como destacan Garretón y Cumsille,

[47] *RFP*, n° 164 (febrero de 1942), pp. 4-5.

> la desigualdad en Chile no ha variado sustancialmente respecto del pasado ni tampoco variará sustancialmente en el futuro y se expresa en el carácter clasista del país, siendo sus dimensiones principales la socioeconómica, la educacional y la ciudadana (Garretón y Cumsille, 1994, 5).

Ante esta fatalista desigualdad, se cree en una justicia divina que le será negada al rico, no por su dinero, sino por su inherente injusticia social, y se le condenará al infierno, donde verá el bien que se les entregará a los pobres. Los pentecostales siempre percibieron, al igual que los otros pobres, «principalmente al Estado y los empresarios, como responsables frente a la desigualdad» (Garretón y Cumsille, 1994, 5), pero, además, sumaron a la jerarquía católica como impulsora de la desigualdad social.

El infierno es un lugar donde el recuerdo del pasado produce remordimiento. La conciencia del destino actual en el fuego eterno, repetido por eternidades, se suma a otras torturas. «El infierno es un lugar de tormento en donde "el gusano nunca muere y el fuego nunca se apaga" [...] se conserva la sensibilidad, el recuerdo y la conciencia de los hechos pasados. Los condenados entran allí para no salir jamás»[48]. Las personas serán castigadas con sus deseos y prácticas terrenales, pero con la insatisfacción eterna del ardiente deseo y la profunda insatisfacción que generan los deseos no cumplidos. Según Cruz, «estas creencias sobre el infierno también se encontraban presentes en el Renacimiento» (Cruz, 2006, 96). Es la ontología de la insatisfacción que aparece con mucha frecuencia en los relatos:

> Su mayor tormento es no poder satisfacer sus malévolos deseos que aún existirán en sus vidas no regeneradas. Allí los avaros y usureros tendrán la avaricia en su corazón, sin que tengan el relumbrar del objeto, porque no hay comercio, ni lujos, ni placeres mundanos en el infierno [...] para todos igualmente arderá el fuego y el azufre[49].

Alcohólicos, taberneros, legisladores corruptos y empresarios son los favoritos para estas escenas horripilantes y mortuorias. De alguna

[48] *RFP*, n° 170 (abril de 1943), p. 8.
[49] *RFP*, n° 170 (abril de 1943), p. 8.

manera, estas descripciones mefistofélicas del infierno también eran un recurso eficiente para que el alcohólico converso al pentecostalismo dejara de beber:

> Allí los comerciantes de hombres con el alcoholismo, legisladores que sostienen leyes del tráfico de licores, fabricantes extranjeros, cantineros y destiladeras de licores finos ya no tendrán el placer de negociar para seguir arruinando gente, pues no habrá alambiques ni una sola gota de agua fresca para aliviar el fuego que nunca se apagará. El dinero usurpado impíamente del bolsillo de los borrachos arderá con tufo nauseabundo a cárcel y a corrupción en las narices de sus viles comerciantes[50].

Esta es la época de la famosa propuesta abstencionista. Por ello se manifestaba un fuerte rechazo a los taberneros. No solo se condena a los ideólogos del alcoholismo, sino también a los alcohólicos: es decir, nadie es inocente, ambos son víctimas sacrificiales del infierno. «Los borrachos, formando un ejército grande de degenerados, locos, nerviosos y embrutecidos, tendrán un gemir lastimero y confuso con sed insaciable de beber, pero ya no habrá copa ni botella ni garrafa en el infierno»[51].

Como destaca Pérez, «la lógica de lo monstruoso en el Infierno cumple la función de ordenar lo heterogéneo, desactivar lo que tiene de malvado. La imperfección se manifiesta en el desorden, pues este es imagen del mal» (Pérez, 2007, 4). Pero esta monstruosidad está dirigida hacia las mujeres, especialmente a las madres como responsables del hogar. «Jesús las miró con rostro severo e inmutable, indicó al ángel negro y dijo a las mujeres: "Id y ved a dónde habéis mandado a vuestras hijas". El ángel negro les señaló la escalera por donde debían bajar hasta el centro de la tierra»[52]. No solo el alcohol era un líquido luciferino en el pentecostalismo, también lo eran la música y el baile profano. Por esta razón, los centros de bailes se asocian a lo teratológico. Al asociar baile con lo monstruoso, «es

[50] *RFP*, n° 170 (abril de 1943), p. 8..
[51] *RFP*, n° 170 (abril de 1943), p. 8.
[52] *RCHP* (mayo de 1924); *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 18 (junio de 1929), p. 4.

para considerarlo como engendro del desorden, imagen de la deformidad: enemigo de lo bello» (Pérez, 2007, 4).

> Era un hermoso salón de baile, y había allí de sesenta a ochenta niñitas como de siete a doce años de edad que estaban bailando los bailes de última moda […] todas las niñas estaban desnudas, y una inmensa víbora envolvía todo el cuerpo de cada una de ellas, y la cabeza se balanceaba del cuello de cada niña […] allí sobre una especie de plataforma estaba un dragón, o serpiente monstruo; la cola extendía por algunos pies sobre el suelo, y el resto del cuerpo estaba enrollado formando la figura de un número ocho, y en medio de esa inmensa figura estaba su cabeza […] Él me dijo: «Vuelve y di a mi pueblo todo esto»[53].

La música sacra-pentecostal es considerada como divina, santa y bella, algo que no se baila, sino que se danza bajo la dirección del Espíritu Santo. En cambio, siendo el baile y la música secular algo monstruoso «son considerados como materializaciones del pecado y sirven para comprender el horror de este a través de su contemplación, así como para castigar a los que se apartan de los designios divinos» (Pérez, 2007, 5). Sin embargo, a pesar de que etimológicamente dragón signifique serpiente, el primero adquiere un tenor muy distinto. Se define como una especie de gran reptil, con cuatro patas, dos alas y una o más cabezas horribles, que expulsa fuego por las narices o por la boca y es terriblemente devorador. El dragón es la representación del diablo y la serpiente y los demonios vinculados a la sensualidad.

> Por encima del infierno y a cierta distancia, vi una hermosa ciudad, acerca de la cual habla la Biblia. ¡Cuán maravillosamente hermosas eran sus murallas de jaspe! Dilatándose de aquí para allá a la distancia, contemplé hermosos valles cubiertos de hermosas flores. Yo también admiré el río de la vida y el mar de cristal. Vastas multitudes de ángeles atravesaban las puertas de la ciudad, cantando, ¡oh!, ¡qué hermosos cánticos entonaban! Entre ellos vi a mi madre, que había muerto hace algunos años víctima de un ataque al corazón, a causa de mi perversidad. Ella me miró y parecía que me hacía señas

[53] *RCHP* (mayo de 1924); *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 18 (junio de 1929), p. 4.

> para que fuera donde estaba ella, pero yo no podía moverme. Parecía como que un gran peso me sujetaba del suelo. Luego, una brisa suave trajo a mí la fragancia de esas hermosas flores y entonces pude, mejor que antes, escuchar las melodías que producían las voces de los ángeles; y dije: ¡Oh! ¡Quiero ser como ellos! Mientras bebía esta copa de bienaventuranza ella se me escapó repentinamente de mis labios, y volví de mis visiones. Fui despertado de mi hermoso sueño por un huésped de la morada obscura, quien me dijo que era tiempo de entrar a considerar mi futuro destino. Imperativamente me ordenó seguirle[54].

Antes de entrar a los castigos eternos hay un momento en que el condenado debe reflexionar sobre la posibilidad de una vida distinta que lo habría llevado al cielo, presentado como la antítesis del infierno: una hermosa ciudad, murallas de jaspes, hermosos valles y flores, el río de la vida, mar de cristal, multitud de ángeles juntos cantando, brisa fresca con fragancia de flores y la presencia de la madre en tal paradisíaco lugar. Es el plus al castigo y a la muerte. Es la miserable intensificación de la miseria.

Un lugar de monstruos

Los vigilantes y guardianes del infierno son fiscalizados por híbridos animales, humanos que muestran su poder castigador y torturador. Esto implica que los habitantes infernales pierden su connotación de humanos y se transforman en monstruos. Este punto se relaciona con la monstruosidad que muestran capataces y patrones fabriles y de fundos. Se deshumanizan explotando y oprimiendo a sus trabajadores, transformándose en híbridos y perdiendo toda su sensibilidad por los obreros.

> Parecía algo así como un hombre, pero mucho más grande que cualquier ser humano que se haya visto jamás; cuando menos medía unos tres metros de estatura, con grandes alas adheridas a su espalda. Era negro como el carbón que yo sacaba de la mina, y estaba completamente desnudo. Tenía una larga lanza

[54] *RFP*, n° 77 (febrero de 1935), pp. 9-10.

> en su mano, el mango del cual debería tener unos cinco metros de longitud. Sus ojos relampagueaban como dos carbones encendidos. Sus dientes blancos como perlas, parecían tener cada uno una pulgada de largo. Su nariz, si puede llamarse así, era enorme, ancha y chata. Sus cabellos eran recios, espesos y largos, que caían sobre sus fornidos hombros. Su voz se asemejaba más bien al rugido del león que a cualquier cosa […] Yo me estremecía como las hojas de un álamo temblón al verle. Tenía una lanza asida como para arrojarla en mi dirección. Con una voz terrible que todavía me parece oír, me ordenó que lo siguiera: era él quien me guiaría en el viaje. Lo seguí. ¿Qué otra cosa podría hacer? […] En esta muralla perpendicular pude leer claramente estas palabras: «Este es el infierno» […] Por algún tiempo anduvimos por medio de la obscuridad egipciana […] En todo el trayecto oía profundos lamentos, y podía distinguir el grito de «¡agua, agua, agua!» Habiendo llegado a otra puerta, pude oír a la distancia, como a medio millón de voces que pedían «¡agua, agua!»[55].

El infierno tiene un vestíbulo donde todavía hay posibilidad, aunque mínima, para salir de él; porque aún está la posibilidad de los dos caminos: el ancho y el angosto. El ancho lleva a la oscuridad; donde ya no hay posibilidad de elegir. Se está impelido a elegir la luz que brilla en el fondo, aunque no es luz, sino el reflejo del fuego infernal, atizado por los monstruos híbridos, y donde los únicos libres son los demonios y los monstruos, gigantes alados cuyo color negro representa sus caracteres malignos. Estos poseen una visión profunda, conocen los pensamientos de los hombres y las mujeres que vigilan, son feroces, poseen garras, huelen como cerdos y tienen voz de mando como un león, además de fuerza y poder, representados en sus lanzas.

Los monstruos son guías y guardianes: guían a las personas hacia su destino eterno y existe un sinnúmero de puertas de fierro para no escapar. Las personas están desnudas al interior; sus voces, pensamientos, recuerdos y planes son conocidos, nada se esconde al conocimiento de los vigías y torturadores: todo lo saben y lo conocen. ¿De dónde viene esta imagen, no solo incandescente, sino también esperpento irónico y trágico del infierno? Es porque hay

[55] *RFP*, n° 77 (febrero de 1935), pp. 9-10.

veces, como dice Ricoeur, «que la muerte sería más real que la vida misma, al margen de la prosopopeya del mal absoluto» (Ricoeur, 2008, 49). La muerte se tornó más real que la vida y más infernal que celeste en las minas salitreras, carboníferas, en las haciendas y durante el periodo de dictadura de Pinochet, cuando el poder del patrón y del militar era insondable e imponderable.

En el infierno lo que abunda es el fuego y lo que falta es el agua. Allí donde abunda la opresión y la libertad es raptada, en nombre del orden, hay un infierno.

> ¡Oh!, aquí estaba el lago de fuego. Ante mí podía ver, tan lejos como me lo permitían mis ojos, un lago lleno de fuego y azufre. Enormes olas de fuego se arrollaban unas a otras, y grandes llamas de fuego se lanzaban una contra la otra, y saltaban en el aire como las ondas del mar durante una furiosa tormenta[56].

Es el poder terrible del abismo del que no se puede salir. En donde el dolor es ubicuo, ineluctable e inexorable. Son lugares repletos de puertas y abundan los guardianes y guías para castigar a los que pretenden escapar. La idea no es solo torturar el cuerpo, sino el espíritu, para destruir toda resistencia y rebeldía.

> Sobre las crestas de las olas podía ver a muchos seres humanos que se debatían desesperadamente, los que luego eran arrastrados nuevamente hacia las profundidades del lago de fuego. Cuando eran llevados por sobre estas tremendas olas, aterraba oír las blasfemias que lanzaban contra Dios y causaba congoja oír sus lastimeros gritos pidiendo agua[57].

El pentecostalismo era una religión urbana, de los márgenes de la ciudad; sus miembros eran campesinos, indígenas y peones que fueron expulsados u obligados a migrar a la ciudad: experimentaron lo peor en el campo y vivían lo peor de lo urbano en las ciudades, donde la muerte extendía sus alas para llevarse a todos, especialmente a los niños, padres y madres. Eran los huérfanos de los sistemas económicos, políticos y religiosos: nadie los socorría. Frente a ello, se rebelaban contra todo sistema religioso, ya que

[56] *RFP*, n° 77 (febrero de 1935), pp. 9-10.
[57] *RFP*, n° 77 (febrero de 1935), pp. 9-10.

este pretendía defenderlos y protegerlos, pero en realidad protegía al patrón.

> Leí estas aterradoras palabras: «Esta es tu condenación; eternidad que nunca se acaba» [...] me encontré de pronto sumergido en el lago de fuego. Una sed indescriptible de agua se apoderó de mi ser, y estaba pidiendo agua cuando mis ojos se abrieron en el hospital de la prisión[58].

Era un lugar en que, cuando los habitantes se convertían al pentecostalismo, adquirían conciencia de ser espectros urbanos y «solo los espectros se acuerdan de la muerte, porque habían sobrevivido a la muerte, pero aún no sabían hasta cuándo sobrevivirían realmente» (Ricoeur, 2008, 53), dado que se hace muy difícil sobrevivir al infierno del hambre, la miseria y la explotación. Además los caminos sinuosos del averno se tornan infranqueables. Es el eterno poder de la muerte que quema, pero es soportable en comunidad.

Por otro lado, está el infierno metafísico, el destino de los predicadores ególatras e indolentes. Nadie está libre del infierno. No solo van los malhechores que nunca se arrepintieron, o los cristianos inconsecuentes, sino los predicadores negligentes. Ellos debían predicar el Evangelio cada día, en cada lugar, incluso en el trabajo. Aquí se destacan dos dimensiones del ser *pentecostante*: en primer lugar hacer de cada creyente, sea hombre o mujer, un predicador del Evangelio. En segundo lugar, cargar sobre los hombros de los predicadores la responsabilidad de las almas de los inconversos. Si esta responsabilidad se abandonaba por un día, dado que la muerte era inminente, el infierno era su indudable destino, por la abulia frente al deber. La premisa era el que sabe hacer lo bueno y no lo hace, conlleva más castigo que el que hace lo malo.

> Hace solamente una hora desde que he muerto y ahora estoy condenado. ¡Condenado! ¿Por qué? No es porque no he predicado el Evangelio, ni porque no he sido usado en la obra, porque tengo a muchos que dan testimonios de haber recibido la verdad de mis labios; es porque he ido tomando

[58] *RFP*, n° 77 (febrero de 1935), pp. 9-10.

> para mí los aplausos de los hombres en lugar de buscar la honra que viene de arriba[59].

El infierno es la condenación y persigue fantasmagóricamente a los pentecostales. Por ello viven cada día con la posibilidad de su existencia y destino porque, aun en el bien, el mal está enmascarado. Contrariamente a lo que dice Jankélévitch, que «el hecho de no poder decir a dónde voy hace que la vida parezca infinitamente preciosa, que sea milagrosa y profundamente misteriosa» (Jankélévitch, 2006, 48), el pentecostal no se preocupaba tanto de ir al cielo, sino, de no ir al infierno. Para ello tenía que cumplir su mandato: predicar el Evangelio. De este modo, el infierno también le asigna sentido a la vida. Paradójicamente el sinsentido da sentido. Es la creencia que esta vida ha sido una cárcel de fuego, donde realmente el hambre quema el estómago y hace ceniza los huesos. Entonces debería haber un huerto libre donde los pobres, hambrientos y sin hogar tengan todo lo que no tuvieron en esta mazmorra llamada vida. Pero también debe haber un lugar donde los opresores sean confinados eternamente, un lugar de fuego. ¿A caso sería justo que un rico opresor y explotador vaya al cielo como lo dice la religión de ellos? De igual forma ¿no sería también injusto que un pobre vaya al infierno? Por ello los predicadores deben desvelarse por redimir a los pobres de ese ígneo lugar.

Fue el miedo al infierno, más que el amor al cielo, lo que motivó a los pentecostales a vivir predicando. Para el pentecostal la vida era un sermón y el mundo, un púlpito. Su mayor miedo era que la muerte los sorprendiera sin estar predicando: la buena muerte era morir predicando.

Un destino soslayable

En el pentecostalismo se resaltan comunidades de refugio, como la Iglesia y la familia, contra la influencia del infierno. Al interior de cada comunidad existen los redentores responsables de librar a las

[59] *RFP*, n° 67 (abril de 1934), p. 3.

personas del infierno: son los padres y los predicadores. Estos cargan sobre sus hombros la responsabilidad de redimir a los condenados. Además, a aquellos que han sido liberados hay que recordarles constantemente elegir entre el fuego del Espíritu Santo en la tierra o el fuego del infierno en la eternidad. La responsabilidad de los condenados será exigida a los guardianes institucionales en la eternidad.

> Dios dijo ¡no!, usted no puede ir al cielo porque ha hecho mucho mal […] Usted volverá a la tierra, pero yo le volveré a llamar pronto. Cuando regrese a la tierra tiene que llamar a los predicadores […] para que le enseñen lo que tienen que hacer para entrar al cielo[60].

La sanidad era una oferta pentecostal frecuente, pero también se encuentran algunos relatos sobre resurrección. Aquí se destaca una segunda oportunidad, después de estar condenada. Se trataba de una persona nativa que se había convertido al protestantismo, pero no había abandonado la brujería. Así el relato del infierno como un lugar de fuego eterno se transforma en un recurso de control para la conversión.

La posibilidad de perder la salvación es uno de los fundamentos teológicos del pentecostalismo. Nada es seguro. Todo es perdible, incluso la salvación. Por ello había una obsesión por los indicios irrefutables de estar salvados y solo eran indubitables cuando se predicaba: ganar a una persona para el pentecostalismo era el signo irrebatible de la salvación.

> Una joven que había sido cristiana se apartó de Dios […] Su padre y madre no le hablaron, pero pensaban hablarle en el día de su cumpleaños. Su profesora en la escuela dominical vio su condición, pero tampoco le habló. La niña enfermó y murió sin Dios. ¡Qué funerales más tristes![61].

Esto acarreaba efectos sociales, en el sentido de que la seguridad de la salvación no estaba garantizada, sino que dependía de la conducta individual. Un pentecostal cada día se preguntaba ¿cómo

[60] *RFP*, n° 2 (febrero de 1928), p. 6.
[61] *RFP*, n° 1 (enero de 1928), p. 7.

saber si estoy libre del infierno? Algo similar a lo que vivieron las calvinistas, siglos antes, «¿cómo saber si se era salvo? ¿Cuáles eran las señales de la salvación?». Así como para el calvinista la bendición material era indicio de salvación (Weber, 1998), para un pentecostal lo fue el resultado del trabajo espiritual (predicar, orar, leer la Biblia, ayunar y vigilar), esto es, ganar un converso: «El pastor procuró leer la Biblia en el servicio fúnebre, pero no pudo. Él tampoco había hablado a ella sobre su alma. La mamá vino llorando y le dijo: ¿pastor, puede usted decir que hizo lo mejor posible para ella? Pidamos a Dios que nos perdone»[62].

Un alma convertida era sinónimo de certeza absoluta de salvación para un pentecostal. Nacer en un hogar evangélico no hace evangélico. Ello brinda las condiciones sociales facilitadoras, pero no asegura la salvación:

> La profesora de la escuela dominical tuvo un sueño del día del juicio. María estaba allí y también un ángel que estaba buscando el nombre de ella en un libro. El ángel dijo que no podía hallar su nombre en el Libro de la Vida. Con un grito de desesperación, María con su dedo señaló a su padre, madre, pastor y su profesora de escuela dominical y fue llevada a las tinieblas de afuera donde hay lloro y crujir de dientes[63].

Por ello se establece una simbiosis entre Iglesia y familia para socializar en los valores religiosos a los niños y niñas. Aunque se haya nacido en un hogar evangélico y se haya asistido a la iglesia, si la conducta moral no fue adecuada, la persona, aunque sea niño o niña (preadolescente), de todos modos se va al infierno. Aunque el pastor, la profesora de escuela dominical y los padres sean salvos y se vayan al cielo, su responsabilidad les pesará por la eternidad: es el individualismo salvífico en extremo.

Los heraldos y profetas del infierno son vistos como los bomberos de la ciudad que salvan a las personas del fuego. La redención es para pobres y ricos, sabios e ignaros. No obstante, los únicos que aceptan ser salvados del fuego y la muerte eterna, propuesta por los

[62] *RFP*, n° 1 (enero de 1928), p. 7.
[63] *RFP*, n° 1 (enero de 1928), p. 7.

pentecostales, son los pobres; porque la mayor parte del siglo xx el pentecostalismo fue una religión de pobres y para pobres. Pero en este derrotero de salvar almas, el fuego fue uno de los elementos más importantes para el movimiento pentecostal, más que cualquier otro símbolo: más que el agua, la tierra o el aire (también símbolos espiritualizados):

> Se relata de una gran demostración en las calles de Nueva York en la que marchaban doce mil personas. A la cabeza de la procesión había tres grandes carros de turismo llenos de gente, hombres, mujeres y niños. En uno había un juez de la Corte de Apelaciones, y en otro un muchacho harapiento de la calle. En los costados de los carros estaba esta leyenda: «Todas estas personas han sido salvadas de incendios por los bomberos de Nueva York». Entonces, siguiendo los carros, marchaban los hombres que los habían salvado, adornados con sus medallas, mientras los cientos de miles de espectadores les aplaudían. Contemplad el gozo eterno que llenará los corazones de aquellos que, siguiendo a su Señor, sin mirar las consecuencias, han pasado su vida «arrebatando a los hombres del fuego»[64].

Como destaca Thomas, «el fuego es a la vez devorador, destructor y purificador por excelencia» (Thomas, 1983, 552). El fuego fue un recurso del principio pentecostante en una doble connotación: era el infierno y el Espíritu Santo. Ambos mataban: el primero mataba el alma y el segundo mataba la mundanidad. El fuego del infierno era un castigo y el fuego del Espíritu era una dádiva divina. Ambos poderes ígneos fueron un espoleo para predicar, ya sea para liberarse o fortalecerse. El fuego del Espíritu era el agasajo en esta vida y el fuego del infierno, el castigo en la muerte. De este modo las llamas fueron el ímpetu que potenciaron el crecimiento y la visibilidad del pentecostalismo chileno. Con todo, la atenuación del fuego ha conllevado al debilitamiento del principio pentecostante, y por lo tanto al estancamiento del pentecostalismo; de este modo, se han constituido, en lo que ellos más temían: ser tibios. La tibieza ha atenuado las flamas por la predicación y el temor por el infierno, por lo tanto, es la indiferencia y la valoración por el mundo, que ya no

[64] *RFP*, n° 87 (diciembre de 1935), p. 7.

es tan infernal, lo que ha menguado la fogosidad. Esa tibieza se ha materializado en la búsqueda del reconocimiento social y político, que finalmente ha sido el último extintor del fuego pentecostal.

El cielo: la muerte anhelada[65]

El pentecostalismo se constituyó en una contrautopía al erigirse con un pesimismo radical, un rechazo profundo a la sociedad-mundo, concibiéndola como sinónimo de suciedad. Esta sociedad era para los pentecostales un absurdo que no ofrece ninguna promesa viable porque todo estaba corrompido por el espíritu humano. El ser humano es ontológicamente malo y las metáforas fáunicas que mejor lo representan son las de lobos y serpientes. Las personas, al ser naturalmente malas, aunque quieran hacer el bien no pueden, y además, es iluso todo esfuerzo que pretenda cambiar la sociedad, cuando la capacidad de cambiarse a sí mismos es imposible. Solo la obra redentora de Jesús y la obra guiadora del Espíritu Santo pueden inducir parcialmente a la persona al cambio. Es un cambio parcial, porque ninguna persona está segura de su salvación: puede caer en cualquier momento. Un converso es un potencial «hijo pródigo». El mal es ubicuo: está fuera y al interior del ser humano; está dentro y fuera del pentecostal, y por consiguiente está dentro y fuera de la comunidad pentecostal. Ante este pesimismo antropológico, al concebir el ser humano como maligno y la sociedad como irredenta, la única posibilidad que quedaba es la esperanza de la muerte. Pero ¿qué hacer mientras llega la muerte? o ¿qué hacer para que la muerte del mundo no absorba al creyente? Hacer de la comunidad pentecostal una sombra de la comunidad celeste.

Para la concepción pentecostal, el cielo es el destino final, es la ciudad de Dios, que se caracterizará por el compañerismo con los miembros de la familia y con los santos bíblicos, así como con Dios.

[65] Una parte de este apartado se publicó en: Mansilla, Miguel, «Muerte, esperanza y protesta en el pentecostalismo chileno. Las representaciones del cielo en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile», en *Sociedad y Religión*, vol. XXII, nº 37 (2012), pp. 123-166.

Entonces, morir cumpliendo el deber significa ir al cielo. Por ello enfrenta la muerte con resignación, y con una mezcla de alegría y dolor por la esperanza de vivir en el cielo. La muerte es siempre un acontecimiento presentido o sabido de antemano por ellos.

> Mi esposa […] me dijo que sentía el llamado de Dios. Me dijo: «El Señor me va a llamar, yo lo siento acá dentro de mí»; para mí esto fue una sorpresa muy grande, y de ahí en adelante Dios la fue preparando durante 10 meses. El 6 de septiembre viajamos a Chile, el 13 de septiembre Dios la llamó a su presencia[66].

La seguridad de ir al cielo es lo que hace que el pentecostal le pierda el miedo a la muerte. La creencia en el cielo hace que la muerte sea un tránsito, un rito a la verdadera vida:

> La preparación para ir al cielo es creer en Cristo, aceptarlo como el único Salvador y servirle hasta la muerte […] Algunas palabras de moribundos […] Martín Lutero: «En tus manos encomiendo mi espíritu; tú me has redimido, Dios fiel». Juan Wesley: «Lo mejor de todo, Dios con nosotros». Juan Buyan: «Nos encontraremos pronto para cantar la canción nueva y quedarnos siempre en un mundo sin fin». D. L. Moody: «Tengo paz perfecta, descanso solo en la sangre de Cristo. La encuentro muy suficiente para poder entrar en la presencia de Dios». Carlos Simeón: «Espero como el primero de los pecadores, por la misericordia de Dios en Cristo Jesús, la vida eterna». Reflexionemos en torno a estos testimonios dónde está la diferencia del que sirve a Dios y el que no sirve[67].

La proyección idealizada de la vida en el cielo hace que la vida en la tierra se represente como mortífera. ¿Por qué tal nivel de pesimismo? Lo hemos reiterado con insistencia: son las mismas condiciones de vida que les tocó vivir a los sectores populares, y en particular a los pentecostales, la mayor parte del siglo xx: miseria y explotación por ser pobres, y estigma y discriminación por ser evangélicos (*pentecosfobia*), pero que pudieron resistir por su sentido *pentecostante*. Por otro lado, ellos no veían esperanza social ni política. Esta concepción pesimista tenía ciertas condiciones objetivas: algunos antecedentes de la época nos muestran ciertos aspectos.

---

66 *RFP*, n° 634 (junio de 1982), p. 8.
67 *RFP*, n° 875 (julio de 2002), p. 10.

Salvador Allende, ministro de Salud en 1939, dice: «La estadística demográfica habla implacablemente y explica por qué en Chile la gente enferma más y muere más pronto que en casi en ninguna otra parte del mundo» (Allende, 1939, 38)[68]. Los historiadores Collier y Sater señalan que por los años de 1960 «los chilenos vivían más, pero no necesariamente mejor. La desnutrición, de hecho, seguía siendo un problema. En la provincia de Santiago, la más rica del país, el 60% de la población sufría de desnutrición entre 1968 y 1969» (Collier y Sater, 1998, 251). El hambre, la deshabitación, las malas condiciones laborales y las vestimentas andrajosas eran una realidad. Por lo cual, la búsqueda de los pentecostales del ascetismo alimentario (ayuno) e indumentario (humildad) ayudaba a los pobres a transformar sus privaciones en virtudes.

Es por ello que los pentecostales, en la medida en que mejoran sus condiciones de vida, piensan menos en el infierno y en el cielo, quieren vivir más en la tierra, incluso luchar para que su mundo individual y familiar sea mejor. Eso fue lo que sucedió en el año 1000 con el cristianismo, según Lomnitz (2006, 118). D'Epinay también señaló algo similar al decir: «Los premilenaristas, fundada en la espera del reino, resisten difícilmente la prueba del tiempo» (D'Epinay, 1983, 99). El cielo y el infierno solo serán temas de interés para aquel tipo de pentecostalismo que aún sigue viviendo un tipo de comunidad con condiciones de marginalidad y exclusión social; en la medida en que el creyente mejora sus condiciones de vida, desea menos el cielo y quiere vivir más en la tierra.

A continuación veremos seis representaciones posmortuorias paradisiacas, que en realidad son la explicación fundamental del porqué los pentecostales no le tenían miedo a la muerte. La respuesta es: porque se representan el cielo como espacio político, espacio

[68] Salvador Allende también destaca: «Entre nosotros, existen problemas de salubridad en cuyo origen intervienen deficiencias de alimentación que se manifiestan en elevada mortalidad infantil; deficiencia de estatura, peso y de forma del esqueleto; frecuencia de la tuberculosis y de otras enfermedades infectocontagiosas. Con los antecedentes expuestos creemos haber demostrado en forma incontrovertible la afirmación que hacíamos de que en nuestro país las condiciones de vivienda son pésimas y en consecuencia tienen decisiva influencia en nuestros cursos de morbi-mortalidad» (Allende, 1939, 47).

festivo, espacio de eterna jubilación, capital simbólico, espacio de eterna felicidad y fin del hambre.

El cielo como espacio político

Lo político no tiene que ver solo con el poder o la participación en las elecciones, sino también con la elaboración de utopías, proyectándose a una ciudadanía plena:

> Nuestras viviendas están en los cielos […] la palabra vivienda se puede traducir de distintas maneras, veamos estas tres: conversación, ciudadanos y Estado. Por ejemplo, si nuestra vivienda, o sea nuestra vida, realmente está en los cielos, entonces nuestra conversación manifestará interés en las puras cosas celestiales[69].

El cielo es un espacio donde hay un trono de rey y alrededor mansiones, palacios y grandes casas donde las personas por el hecho de ser hijos e hijas de Dios serán ciudadanos. «Un ciudadano de cierto país habla según sus costumbres y su idioma. Así también si nosotros somos verdaderamente ciudadanos del cielo, nuestros intereses se concentran en las cosas celestiales y será natural conversar sobre ellas»[70]. Como señala Delumeau, el cielo «es un lugar donde lo mío y lo tuyo no existe y donde la naturaleza se ofrece generosamente a todos» (Delumeau, 2003a, 221).

Se piensa en un reinado justo, igualitario y pacífico donde el diálogo y los acuerdos son el fundamento. «Sin embargo, al examinar nuestras conversaciones diarias, vemos que hablamos poco o nada acerca del cielo y la venida de Cristo […] debemos acostumbrarnos al lenguaje que Dios exige de nosotros»[71]. El cielo es concebido como un poder político, económico, social y cultural que suple y desplaza el poder del Estado nacional por ser este permisivo a la opresión y explotación de los pobres. En el reino celeste no hay pobres ni ricos, todos son iguales:

---

69 *RFP*, n° 639 (noviembre de 1982), p. 13.
70 *RFP*, n° 639 (noviembre de 1982), p. 13.
71 *RFP*, n° 639 (noviembre de 1982), p. 13.

> No somos ciudadanos de este mundo […] somos ciudadanos del cielo […] antes éramos esos pentecostales que irrumpíamos en ¡aleluya! y alabanza a Dios, pero poco a poco la vida celestial se ha ido apagando por la vida terrenal y nuestra conversación es más de los acontecimientos del mundo que de las cosas del cielo[72]. ¡

Sin embargo, pese a las evocadoras promesas, se observa que en la década de 1980 el cielo ya dejó de ser una espirituosa promesa para los creyentes pentecostales. Aquí observamos la secularización interna del pentecostalismo, en el sentido de que temas como el cielo y el premilenarismo ya no son materias dominantes; esto se percibe cada vez con mayor claridad. Es la nostalgia del cambio del anhelo de ciudadanía del cielo por la del mundo.

Entrar al reino del cielo tiene sus condiciones específicas. Significa vestirse con la indumentaria apropiada. «No importa que creamos estar en la verdadera y única Iglesia del Señor. Si no nos hemos desvestido de la vieja y pecaminosa naturaleza no tendremos parte con la verdadera Iglesia del Señor, la cual aquí milita en pureza y santidad de vida[73]. Cuando muere un creyente pentecostal, su entrada al cielo es directa, no pasa por ninguna prueba o peripecia, como la que destaca Patch, al decir: «Los viajantes al cielo pasan por puentes levadizos y estrechísimos que se elevan sobre terribles ríos» (Patch, 1956, 329). En el imaginario pentecostal, el cielo es una villa, una combinación de ciudad y campo, que en medio tiene un trono rodeado de jardines, ríos y calles áureas. Ya no hay pruebas que sortear, porque las pruebas se vivieron en vida. El cielo pentecostal es una síntesis entre lo mejor de la ciudad y del campo, donde lo que importa es el individuo en comunidad: «No creáis que, porque pertenecéis a esta grande Iglesia (madre Iglesia) o aquel otro grandísimo movimiento, vais a ser salvo y reconciliados con Dios. Antes bien, si no os arrepintiereis, todos pereceréis de igual manera»[74]. Se critica constantemente al catolicismo que se arroga el ser la religión

---

72 *RFP*, n° 639 (noviembre de 1982), p. 13.
73 *RFP*, n° 36 (1931), p. 7.
74 *RFP*, n° 36 (1931), p. 7.

verdadera, y al protestantismo misionero, por su crítica constante al pentecostalismo:

> Por lo tanto, quitaos el aparato y máscara religiosa y convertíos a Dios de corazón, y así seréis salvos de la ira que vendrá, y seréis coherederos con Cristo Jesús […] si usted no ha abandonado el pecado y costumbres sucias idólatras y supersticiosas, carece de poder así, no solo para convertir y transformar, sino hasta para prevalecer contra los furores del mismo infierno[75].

Mientras el catolicismo siempre ha acusado al protestantismo y al pentecostalismo de herejes, sectas o hermanos separados, el pentecostalismo acusa al catolicismo de máscara religiosa, idolatría y superstición. Así aparece una comparación entre la verdadera y la falsa Iglesia. La verdadera Iglesia transforma y cambia al individuo, la Iglesia falsa deja ser al individuo abandonado en sus vicios:

> La Iglesia de Dios es la que alberga al pecador arrepentido, convirtiéndolo en una nueva criatura y así desvistiéndolo de la naturaleza pecaminosa. Buscad esta transformadora y santa Iglesia. La hay. Es conocida en este mundo por su santidad y reducido número de fieles. «Pocos son los que andan por el camino angosto»[76].

La verdadera Iglesia conduce a sus feligreses al cielo, la falsa, al infierno; la verdadera es transformadora del individuo, la falsa es conservadora y abandona a sus creyentes; la verdadera es pequeña en número, la falsa es numerosa; la verdadera conduce a sus feligreses por el camino del sacrificio, la falsa, por el camino del placer.

Esto es parte del ser *pentecostante*, legitimarse como la religión de los pobres. Una religión donde los pobres encuentran un lugar, un espacio donde son personas, dejan de ser anónimos, vivien respetados como personas y como alternativa comunitaria, una sombra del cielo y una protección contra el infierno:

> Andando en la luz llegaremos al Cielo […] Nuestro viaje es al cielo, caminamos pues con Jesucristo en unión con Él, pero hagámoslo con mucha precaución, ojalá no corras por delante,

[75] *RFP*, n° 36 (1931), pp. 7-8.
[76] *RFP*, n° 36 (1931), p. 8.

> ni te quedes muy atrás de él, si así lo haces, te encontrarás viajando como en penumbras, sin protección y guía […] más nosotros avancemos por el camino que es Jesús, y con toda seguridad llegaremos al cielo[77].

El pentecostalismo se presenta como una religión cerrada al mundo, pero abierta al pobre. Por ello el cielo es imaginado como «un jardín cercado, espacio de felicidad protegido contra la bajeza del mundo pecador, un refugio contra la injusticia» (Delumeau, 2003, 230). Se le concibe como el espacio de la conciencia y de la convivencia. Es el espacio de la comunidad. «Fui llevada al cielo […] Vi también allí una hermana muy conocida. Ambas nos miramos y nos sonreímos, mas no nos fue dado hablar. Había también un hermano muy conocido de la Iglesia, mas este estaba muy a la orilla y temblaba»[78]. La creencia en el cielo «es la nostalgia del Jardín del Edén» (Delumeau, 2003b, 20), es la añoranza de lugares y tiempos de la igualdad, la libertad, la abundancia y el ocio. Es la nostalgia de un espacio-tiempo imaginario que nunca existió: excepto en el mito y en la utopía.

Es una protesta contra el trabajo esclavizado: en el cielo no se trabaja. Se confunde con lo lúdico, el cántico, el paseo y el descanso: «Miré y vi un trono blanco, a semejanza de un gasómetro, y vi una escala en forma de caracol. Yo corrí para subir, más en ese momento un ser con una espada en la mano, levantó el brazo como para impedírmelo y dijo: "No es tiempo todavía"»[79]. Es una nostalgia por el campo previo al patrón, donde la tierra era de todos y de nadie a la vez. Frente a esta nostalgia, la muerte no resultaba cruda porque tenían la esperanza de encontrarse con los familiares y hermanos en el cielo. Permanentemente aparece la imagen del trono blanco como la residencia de Dios, la imagen de Dios como rey. El cielo es una monarquía. Es una monarquía protegida contra la injusticia y la invasión. La espada es un elemento de hierro, símbolo de severidad, lucha y permanencia, y el cielo significa un lugar restringido y selectivo.

---

77 *RFP*, n° 780 (agosto de 1994), p. 10.
78 *RFP*, n° 3 (1928), p. 4.
79 *RFP*, n° 3 (1928), p. 4

El cielo es imaginado como una ciudad amurallada y la puerta está resguardada por ángeles guardianes (Patch, 1959; Delumeau, 2003b). Las murallas resguardan el Palacio de Gobierno Celeste o la Casa de Gobierno Estrellado para que no entren los expropiadores, sino solamente los expatriados de la tierra. «Volé hacia arriba, y mientras volaba lo hacía en sentido de caracol y cada vez me remontaba más y más. De repente vislumbré un hermoso edificio, y pensé que sería el palacio de Dios»[80]. El cielo tiene muchas características físicas, pero «las más recurrentes son la presencia de la música, instrumentos musicales y cantos» (Dulumeau, 2003, 315). Es un espacio de eterna festividad, ocio y descanso, donde trabajar es cantar y cantar es trabajar.

> En ese momento mientras hablaba me vino a la memoria el himno n° 63 y comencé a cantarlo. Cuando estaba cantando oí en derredor de la sala sonidos de instrumentos que tocaban al son del himno, y el Señor me dijo: «¿Oyes? Donde te han oído alabar, ellos también alaban al Señor[81].
>
> Al terminar el himno pedí permiso al Señor para ir donde estaban los hermanos que se habían venido de la tierra, porque yo conocía a muchos de los que habían partido de la tierra para venir del cielo: «Sí, me respondió Él, aquí hay miles y miles de hermanos que están alabando al Señor y en estos momentos están danzando y glorificando a Dios. Tú tienes que volver a la tierra porque aún no es tu tiempo que vengas aquí»[82].

El trabajo es festivo y lo festivo es trabajo; descansar es trabajar y trabajar es descansar. En el cielo representado por los pentecostales el trabajo adquiere connotaciones ontológicas y liberadoras de la opresión patronal y fabril. Por ello como la tierra tiene algo del infierno, la comunidad pentecostal tiene algo del cielo: el trabajo espiritual se vincula con la libertad, la cooperación y la voluntad. El trabajo se relaciona con la música. La música es uno de los componentes principales de los servicios religiosos pentecostales. Sirve como

[80] *RFP*, n° 78 (1935).
[81] *RFP*, n° 78 (1935).
[82] *RFP*, n° 78 (1935).

una forma especial de comunicación con lo sobrenatural. Permite compartir sentimientos de pertenencia e identidad grupal. Aunque se manifiesta un sistema jerárquico expresado en la orquesta, es también, la necesidad de cooperación y solidaridad entre las personas.

En el cielo, los ciudadanos siderales se visten de blanco como espacio de los libertos de la opresión.

> Vi al Señor rodeado de muchos ángeles. Me mostró una casa muy grande con puertas muy angostas, y todo lo que vi era blanco [...] de repente me vi vestida con un vestido blanco muy sencillo [...] El Señor me dice: «Aunque te pongas las mejores joyas y adornos no entrarás al cielo»[83].

Y la imagen del cielo con presencia de casas con puertas angostas significa que su entrada está marcada por el individualismo: el individuo se salva solo. La comunidad no asegura la salvación, solo puede guiarlo, enseñarlo y corregirlo. La salvación depende única y exclusivamente del individuo. Aparece nuevamente el blanco como sinónimo de realeza, pureza y triunfalismo. ¿Triunfo sobre qué? Sobre la opresión, como destaca Morin, esto significa que, «dado que el muerto ya no es nada, no puede reconocer la soberanía de su vencedor» (Morin, 2003, 70). El blanco está relacionado con lo que no tiene brillo, pero tiene destellos luminosos y no cromáticos. Se vincula con lo absoluto, simboliza lo primero y lo último, el principio y el fin, el nacer y el morir, el alfa y el omega, el renacimiento y la vida eterna. Libre de la muerte. ¿De qué muerte?

> De la servidumbre, en efecto, que produce los efectos cívicos de la muerte: porque el vencido está muerto para toda afirmación individual, pero este cadáver viviente, aunque esté reducido al estado de útil animado, poseerá la mínima individualidad para reconocer su nada y la soberanía de su señor (Morin, 2003, 70).

En las ritualidades religiosas, como el bautismo, se viste a los novicios de blanco para simbolizar la limpieza y pureza de sus conciencias. Así, el blanco «representa el lugar paradisíaco donde se vuelve a la inocencia y la pureza» (Csendes y Korn, 2008, 567).

[83] *RFP*, n° 3 (1928), p. 3.

Mientras más identidad manifiestan los creyentes con el movimiento religioso, más blanca sería su vestimenta. La identidad es percibida como compromiso con la oración comunitaria, la predicación callejera y el discipulado de nuevos creyentes. La forma de blanquear y purificar la vida es haciendo estas actividades y así entrar al cielo. La blancura con la inocencia y pureza alude a la idea de blanquear la vida de los pentecostales, quienes en su vida anterior a la conversión habían sido alcohólicos, delincuentes o pendencieros y los juzgaban por su forma de vivir y no les escuchaban su predicación.

El rostro de los redimidos es níveo y luminoso producto de la alegría. Aunque esta aseveración de ver personas blancas en el cielo es también una influencia europea del cielo: donde no hay rostros indígenas ni negros, solo blancos. Así los mismos morenos terminan internalizando la visión de cielo de los blancos:

> Una blanca luz glorificaba los rostros de los redimidos. Vi a misioneros y obreros que habían trabajado entre los abandonados de las ciudades […] con gavillas de su cosecha […] los que habían sufrido más por la causa del Señor, eran los que tenían los rostros más resplandecientes[84].

Reiteradamente el blanco es anunciado. La pureza «contiene cinco líneas de significado. El primero es el concepto de ingenuidad, pureza, poder sobrehumano, poder sobre la muerte y sobre las fragilidades humanas, y por último el candor, derivado del latín candidez, que es blanco» (Tristán *et al.*, 2007, 41). No obstante, este atributo del rostro radiante de luz era un premio al énfasis evangelizador y proselitista del pentecostalismo. El cielo es un espacio mágico de igualdad y justicia. Sin embargo, existe estatus social de acuerdo con la capacidad predicadora, así como con la cantidad de conversos obtenidos en la tierra. Al igual que el miedo al infierno, la promesa paradisíaca incentivaba el carácter proselitista y evangelizador del pentecostalismo. Un movimiento religioso reciente, sin memoria histórica, debía legitimarse con la cantidad de adherentes. La predicación, ya sea por miedo al infierno o por amor al cielo, era lo esencial.

[84] *RCHP* (octubre de 1921).

El cielo como espacio festivo

La música cumple una función central en el pentecostalismo, tanto en las ritualidades del culto como en la vida cotidiana. Esto ha sido destacado por los investigadores sobre el pentecostalismo (Garma, 2000, 63-85; Castillo, 2003, 175-195; Mansilla, 2006; Guerra, 2009, 133-150; Barrios, 2009, 152-171).

En las Iglesias pentecostales la música cumple varias funciones vitales. Para Garma, «los himnos y «coritos» junto con la lectura bíblica permiten la alfabetización» (Garma, 2000, 69). En sociedades campesinas e indígenas con procesos tardíos de escolarización, los templos pentecostales cumplieron funciones alfabetizadoras a través de la música y le lectura de la Biblia. Garma también destaca: «Los cantos les dan, a su vez, un tono festivo a los servicios. La alegría que promueven se puede entender como una recompensa a la vida sobria que se les exige a los conversos» (Garma, 2000, 69). La alegría expresada en los cultos pentecostales contrasta con lo que señala Vergara, cuando dice: «Es conocido el ascetismo de nuestros hermanos (evangélicos), que se les trasluce en su cara, generalmente sin sonrisa. También es proverbial su ausencia de toda manifestación de regocijo humano» (Vergara, 1962, 241). Esta seriedad frente a la vida cotidiana se debe a la desconfianza frente al mundo, y la alegría en el culto es la alegría que brinda la comunidad, que pese al pesimismo ontológico, en los ritos del culto se libera el cuerpo y el espíritu para terminar en alegría desbordante. Esto, a su vez, implica nuevas fuerzas para enfrentar la hostilidad del mundo. De esta manera, «la música de los rituales ofrece una diversión familiar sana para los adeptos y les ofrece un medio para soportar momentos de tedio o tareas difíciles» (Garma, 2000, 69). De esta manera, la comunidad pentecostal era concebida como un microespacio celeste, y por el cual el cielo sería una proyección idealizada de la comunidad. La emotividad es el elemento que sobresale continuamente en las liturgias pentecostales. La música crea el ambiente y los textos garantizan el contenido temático de sanidad, avivamiento, adoración, etc., cuya finalidad es otorgar las condiciones necesarias para la manifestación del Espíritu Santo y su actuación dentro de la Iglesia. Entonces el canto pentecostal se caracteriza por la interpretación permanente de la experiencia religiosa de las personas (Castillo, 2003, 186-188).

La música de los himnos y los cantos es vista como una característica esencial del paraíso.

> Una señorita educada y culta, profesora de escuela, falleció el mes pasado. Cuando se acercaba la muerte, y en la agonía, exclamó: «¡Qué música más bella! Oh [...] ¿No los oye cantar?». Esta señorita nunca había sido lo que llaman una «fanática religiosa», sino una sencilla buena cristiana sin ostentación ni aparato de su piedad como si fuera especial[85].

El hecho de resaltar la escolarización de la persona que tuvo esta visión es para legitimar que la visión paradisíaca no se debe a un delirio analfabeto, acusación frecuente a los pentecostales, sino que incluso se puede ver en personas cultas y escolarizadas en quienes predomina el raciocinio.

Los cultos pentecostales son celebraciones: «Fui llevada delante de Dios [...] en ese momento miré hacia el trono y vi qué inmensa multitud de ángeles que danzaban, reían, cantaban: había muchos instrumentos y músicos que tocaban, diferentes unos de otros»[86]. A esto se debe el que la comunidad religiosa sea presentada como una sombra del cielo, el cual es visto como un espacio festivo permanente, en donde la risa y la danza son aspectos relevantes. La religiosidad del templo arrojó el sentido del humor a lo profano, la seriedad lo asoció a lo divino y lo humorístico a lo humano: sin embargo, sueña con un mundo festivo, risueño, alegre y cómico.

> ¡Qué gloria! No había reposo un momento, todo era alabar a Dios [...] El Padre llama a un ángel y le dice que me lleve a mí al medio, donde participé en danzar como por un resorte hasta que caí de rodillas [...] yo danzaba con los ángeles rodeada de mi esposo y mis cinco hijos[87].

El pentecostalismo traslada la alegría de las tabernas y de festividades populares a las ritualidades del culto. Como destaca Morin, «la vía celeste expresa la necesidad de una conciencia ya madura que desea huir de la contingencia mortal, de las determinaciones

[85] *RFP*, n° 26 (1930), p. 5.
[86] *RFP*, n° 75 (1935), p. 11.
[87] *RFP*, n° 75 (1935), p. 11.

prácticas, para vivir por fin una vida separada y libre» (Morín, 2003, 157). Así el cielo es representado como un tiempo festivo, carnavalesco y con regocijo bullicioso, con el regreso de los hijos pródigos y esclavos del paroxismo del horror patronal a la comunidad celestial. Esa misma alegría que se debía manifestar y practicar en la comunidad pentecostal con los conversos y retornados.

El buen humor está vinculado a la buena disposición de hacer las cosas y, figurativamente, está relacionado con la genialidad y la jovialidad. Es una forma de entretenimiento y de comunicación humana, cuya intención es que la gente sea feliz y se ría. Es una de las grandes contradicciones del pentecostalismo: ¿cómo reír en un mundo que ellos consideraban tan malo? La risa no era en sí misma un acto redentor, sino más bien consecuencia de un acto redentor. La risa se producía cuando un alcohólico se rehabilitaba, alguien sanaba, algún creyente encontraba trabajo o la comunidad alimentaba a algún hambriento. Otras formas de buen humor se producían en los momentos de éxtasis y oración. La forma máxima de buen humor era cuando una persona se convertía en pentecostal.

Los pentecostales hicieron una clara diferencia entre baile y danza. La danza es percibida como «algo sagrado, extático y celeste» (Delumeau, 2003, 342), mientras que el baile como algo profano, orgiástico y sensual. En ese sentido solo se resaltaba la danza en éxtasis[88]. Como destacan Jaramillo y Murcia

[88] Es necesario hacer una distinción clara entre baile y danza. Para los evangélicos, y en particular los pentecostales, el baile es algo demoníaco o, por lo menos, mundano; sin embargo, la danza tiene que ver con el alma y con el espíritu, por lo tanto, nos parece plausible lo que destacan Jaramillo y Murcia: «Cuando se habla de danza, no se está haciendo referencia de igual forma al baile; pues en el primer caso, tiene albergue el conjunto de emociones, sentimientos, ideas y pasiones expresados; y en el segundo caso, se refiere al medio a través del cual se ponen en escena tales aspectos. Baile es aquella parte que hace de la danza una realidad, en la cual una persona entra en su mundo. La danza al querer expresar un acto simbólico como el amor, la pasión, las costumbres o el modo de ser de un individuo o de una comunidad, lo hace por intermedio del baile o bailes. Se puede observar una diferencia entre danza y baile. Pese a que los dos se complementan y están íntimamente relacionados. Sin embargo, aunque la danza se hace visible por medio de bailes, no siempre se baila para comunicar algo en sí, sino que se puede bailar por alegría, diversión y desfogue de energía; por el contrario, la danza comunica un estado vívido, el cual va más allá del simple juego (sin querer decir con esto que el que danza no juega; pues también se puede jugar con gran significación y no solo por divertirse) siendo, a su vez, más extensa y holística que el baile» (Jaramillo y Murcia, 2002, 1-3).

> la danza es un espacio que permea en sí misma la posibilidad del sentimiento en tanto es encuentro con la emoción y la pasión, reconquista de lo espiritual y lo corpóreo o trascendencia espiritual del cuerpo, y en tanto escenario de sufrimientos y alegrías, de angustias y calma, de voces y silencio (Jaramillo y Murcia, 2002, 1).

La danza pentecostal es una manifestación del Espíritu Santo, y quienes la ejercitan fundamentalmente son las mujeres. «Seguimos adelante, y principié a oír música. Nadie puede imaginarse cuán maravillosamente dulce era la música. Había números incontables de ángeles tocando a voces cánticos de gloria. Yo quería quedarme allí para siempre»[89]. La danza es una forma de «comunicación y expresión por excelencia, un mundo de nuevos lenguajes, los cuales expanden su flexibilidad y alcance en todas las culturas (Jaramillo y Murcia, 2002, 1). «Jesús me dijo: "Mira", y miré y he aquí que se abrieron las puertas. Nunca he visto cosas más hermosas que aquellas puertas. Fueron resplandecientes; no como la nieve, sino como la luz, y fueron adornadas de joyas que brillaban más que diamantes»[90]. Las ritualidades, especialmente las de paso de un mundo a otro son muy significativas. Se pasa de un mundo objetivo y externo a un mundo subjetivo e inmaterial, poco apreciable por los sentidos. Es el paso del mundo de la existencia a la esencia. Es pasar de la miseria a la riqueza, de la explotación a la liberación.

> Entramos, y adentro oí cánticos de niños, algunos tendrían hasta siete años de edad, y desde ese porte hasta criaturas, todos correteando y palmoteando con sus manitos, cantando: «Hosanna en las alturas». Sus caritas brillaban de amor y alegría, y mientras pasaban cerca de las puertas, Jesús les hacía cariño[91].

En el relato en extenso, muestra un importante número de niños en el cielo. La alta presencia de la niñez en el cielo viene a responder también a este tiempo donde existía una alta tasa de natalidad, ausencia de control de natalidad y alta tasa de mortalidad (Allende, 1939).

---

89 *RFP*, n° 73 (1943), p. 5.
90 *RFP*, n° 73 (1943), p. 5.
91 *RFP*, n° 73 (1943), p. 5.

Al interior de la comunidad había otros ritos que simbolizaban esta distinción esencial: «alma nueva», «miembro probando», «miembro en comunión» o «miembro en plena comunión». También había ritos de pasos para los líderes: «obrero probando», «obrero», «pastor probando», «pastor», «pastor presbítero», etc. El paso de una a otra modalidad significaba el cumplimiento de condiciones, promesas y ritualidades asociadas:

> Una mesa llena de coronas (diademas), algunas llenas de joyas o estrellas, otras teniendo pocas y algunas no tenían ninguna. Más allá vi a los apóstoles de Jesús y quise hablar con ellos, pero Jesús dijo: «No: ahora tendrás que regresar. Vuelve y cuéntalo sin cesar»[92].

En esa época los nacimientos eran legitimados como queridos por Dios. Frente a la pregunta ¿cuántos hijos van a tener? se daba la respuesta «los que Dios quiera». La niñez también se entendía desde los procesos que pasaban los conversos: «concepción», «dolores de parto», «partos», «nacimiento», «bebé espiritual», «niñez», «cristiano maduro», etc. La atención a las visitas era enfática, porque esas personas eran consideradas como «bebés espirituales» que necesitaban de «leche» y «alimentos espirituales», propios de las «almas nuevas». Aparecen muchas coronas como símbolos de premiación para aquellos pentecostales que realizaban trabajo de evangelización. Cada persona conversa era una joya para el predicador. La corona era sinónimo de redención y adopción divina, mientras que las perlas en las coronas representaban a los conversos ganados. Como dijimos anteriormente, de ahí que un pentecostal llamaba a su discípulo «mi perla». Pero esto implicaba tres aspectos: la premiación misionera, la importancia de la persona para la comunidad y la responsabilidad del uno por el otro, el «ser guarda del hermano».

> Me puse a llorar y rogarle que me deje quedar, pero poniendo su mano en mi cabeza con la sonrisa más dulce que jamás haya visto, dijo: «Vuelve, y cuéntalo a tu pueblo. Diles a todos que vengo pronto, entonces tendrás gozo». En ese momento me desperté; nunca he sabido cómo regresé. El cielo es un

[92] *RFP*, n° 73 (1943), p. 5.

> lugar maravilloso, hermoso y alegre, cuya descripción fiel no puedo contar[93].

Otro elemento significativo es la aparición de los temas del mesianismo y milenarismo, tan presentes en el discurso pentecostal, como veremos más adelante.

El cielo es visto como la patria celestial y un país que está protegido del mal. «Llegamos al fin a una explanada donde había un portón blanco y muy grande; era el cielo. Durante el camino quería preguntar el porqué de esos alambres que atravesaban el camino, pero sentí dentro de mí no preguntar»[94]. Las bandas resaltan patriotismo, ciudadanía y sentimientos guerreros. En las bandas resaltan los himnos y las marchas, se caracterizan por utilizar instrumentos de viento y de percusión, lo que implica el rechazo a la tecnología, aludiendo la tecnología como algo profano, mientras de los instrumentos musicales se resaltan los aspectos artesanales, campesinos y de peregrinaje: «Vi allí la gloria de Dios con toda su maravilla; había multitudes de miles y miles que cantaban gloria al Cordero de Dios; las bandas celestiales con instrumentos de oro precioso; maravillas que duraron toda una noche entera»[95]. Por ello los himnos y los coros pentecostales resaltaban la marcialidad que entendía la vida como una lucha constante entre el bien y el mal. La prédica se entendía también como una batalla entre Dios y el diablo. «Vi a muchos ladrones redimidos por la sangre del Cordero [...] Me acerqué para conversar con él, y sus ropas eran tan hermosas que quise tocarlas, pero él no me lo permitió»[96]. La existencia de ladrones redimidos se refería a la idea de que los delincuentes, alcohólicos y pobres eran los preferidos de Dios, porque allí se manifestaba el poder transformador y regenerador del Espíritu Santo que otras religiones no podían evidenciar: «Cuando estábamos para partir apareció mi bendito Padre Celestial lleno de su bendita gloria. Levantó la mano y dijo: «Trabajad en la tierra»[97]. La llegada de estas personas a la

[93] *RFP*, n° 73 (1943), p. 5.
[94] *RFP*, n° 8 (1928), p. 4
[95] *RFP*, n° 8 (1928), p. 4
[96] *RFP*, n° 8 (1928), p. 4
[97] *RFP*, n° 8 (1928), p. 5.

comunidad pentecostal era una verdadera fiesta cuando se convertían. Eran consideradas como las perlas de más alto valor, diamantes en bruto. «Partimos, y en el camino encontramos los mismos alambres, y llegamos. Pero antes que se fuera le pregunté qué era eso de los alambres. Él me dijo que esos eran las dificultades que hay en el camino»[98]. El trabajo espiritual (la predicación) se entendía como muy dificultoso. «Cuando terminó la visión, vi que estaba en cama. Entonces me hinqué y me puse a orar, y después les prediqué el Evangelio a toda la sala, y a las monjas, doctores, mozos y todos, y nadie me estorbó, ni siquiera protestó»[99].

El cielo como espacio de eterna jubilación

En los relatos pentecostales el cielo es visto como la utopía del ocio y una sociedad sin trabajo.

> La muerte es una cortina espesa y obscura que esconde de la vista mortal de aquella región desconocida [...] a veces algunos moribundos, al ver aquella cortina alzada, se detienen por un momento antes de pasar a su morada eterna, para decir a los que quedan lo que ven más allá[100].

El trabajo es entendido, sobre todo en la primera mitad del siglo XX, como una carga y un castigo que terminará con la muerte, siempre y cuando la persona vaya al cielo: «Algunos hablan de coros angelicales y música sublime, reconocen a amigos que les dan la bienvenida, y aún mientras el alma deja el cuerpo una luz gloriosa del otro mundo se reflexiona cara a cara y una sonrisa celestial [...]»[101]. Trabajar es sufrimiento, ignominioso, abyecto, caliginoso y sombrío. Esta concepción del trabajo se inserta dentro de la concepción premilenarista, donde se enfatiza la vida como un éxodo simbólico en el cual la principal característica es el desierto, donde solo se cuenta con la ayuda de la Divina Providencia. La vida es esa noche lóbrega

98 *RFP*, n° 8 (1928), p. 5.
99 *RFP*, n° 8 (1928), p. 5.
100 *RFP*, n° 95 (1936), p. 7.
101 *RFP*, n° 95 (1936), p. 7

que se cruza sin temor, porque ya viene el día de la vida eterna en el cielo, viviendo en mansiones gloriosas, promesas incomparables para aquellos que no tenían casa propia:

> Así el crepúsculo de la vida,
> No hay temor para los que saben que amanecerán en gloria, y pueden cantar:
> Y cruzaré la noche
> Lóbrega sin temor
> Hasta cuando venga el día
> De perennal fulgor
> ¡Cuán placentero entonces
> Con Él será morar
> Y en la mansión de gloria
> Con mi Jesús reinar!
> Salvo en los tiernos brazos
> De mi Jesús seré;
> Y en su amoroso pecho
> Siempre reposaré[102].

Aquí encontramos que la identidad pentecostal todavía no estaba asociada al *ethos* del trabajo que más tarde describiría Manuel Ossa (1991).

> ¡Cuán diferente será el estado del creyente en el cielo de lo que es aquí. Aquí nace para trabajar y sufrir cansancio, pero en el país de la inmortalidad, la fatiga nunca se conocerá. Ansioso de servir a su Maestro, halla sus fuerzas insuficientes a su celo; su clamor constante es: ¡Ayúdame a servirte, oh, Dios mío![103].

Más bien el trabajo es visto como una condena.

La vida en sí misma es como tierra de oscuridad, lóbrega, de sombra de muerte y sin orden, y cuya luz es como una densa tiniebla: «Para el cristiano, el día caluroso de cansancio no durará para siempre, el sol está cerca del horizonte. Se levanta otra vez en el día más brillante que jamás haya visto, sobre un país en donde sirve a

[102] *RFP*, n° 95 (1936), p. 7
[103] *RFP*, n° 141 (1940), p. 11.

Dios día y noche, y, sin embargo, descansan de sus trabajos»[104]. La vida del ser humano es una brega sobre la tierra, donde la vida del creyente y la del jornalero son similares: ambos suspiran por la sombra, esperan el reposo de su trabajo, muchas veces viven meses de calamidad y noches de trabajo cuando ni siquiera el estar acostado satisface. Porque al acostarse, se desea levantarse, más la noche es larga, y se está lleno de inquietudes hasta el alba. Fenece la esperanza y ahí recién se reflexiona en que la vida es un soplo, ya que el duro trabajo es la única esperanza de vida de la persona, que la vida es muy corta:

> Aquí el descanso es parcial; allí es perfecto. Allí todos descansan, han alcanzado la cumbre de la montaña, han ascendido al seno de su Dios. Más alto no puede ir. ¡Ah, obrero cansado! Piensa en el gozo celestial de tu experiencia feliz cuando descansarás para siempre. ¿Puedes concebirlo? Será descanso eterno: un poco de reposo que queda, aquí mis mejores goces llevan la triste inscripción mortal sobre su frente; pero allí, todo es inmortal[105].

Como señala Morin, «el cielo no tiene, en efecto, otro sentido que el de ser verdadera patria del hombre en la que ya no está determinado ni dominado por nada extraño, donde las escorias de este mundo no tienen cabida, donde la lucha contra el mundo encuentra un final y nada le es negado» (Morin, 2003, 158). Se concibe como un lugar donde

> el arpa no se enmohecerá, la corona no se marchitará, el ojo no se apagará ni desfallecerá el corazón, y el ser entero del redimido será del todo absorbido en goce infinito. ¡Feliz día, feliz día, cuando la mortalidad será absorbida por la vida y el domingo eterno habrá empezado![106].

Esta es la esperanza del obrero: el eterno descanso, donde nunca más volverá a trabajar por necesidad, porque será libre. El trabajo obligatorio es un mal necesario para vivir en la tierra, pero el encanto

[104] *RFP*, n° 141 (1940), p. 11.
[105] *RFP*, n° 141 (1940), p. 11.
[106] *RFP*, n° 141 (1940), p. 11.

del cielo es el descanso del trabajo obligado. El cielo es el fin del trabajo mortífero.

La edad de oro del pasado humano se perdió en el tiempo inmemorial y trajo el dolor y el sufrimiento, que ha sido menguado por distintas comunidades, pero ahora está la comunidad pentecostal como una sombra del Edén perdido: «El Edén está aquí todavía; abramos los ojos y miremos esta tierra maravillosa [...] Pensemos nosotros los que amamos al Señor, los que tenemos su luz; lo que sería esta tierra, sin el pecado, si este mundo fuera un reino, el Reino de Dios»[107]. La vida comunitaria es una sombra paradisíaca. Las personas que se convierten al pentecostalismo dejaban la vida disoluta y delictiva, iban a la escuela con la intención de lograr una alfabetización básica, solo para aprender a leer la Biblia:

> No habría necesidad de mantener miles y miles de soldados en pie de guerra, ni marina de guerra, ni fábricas de armas, municiones, astilleros, etc. No necesitaríamos policías, ni jueces, ni tribunales, ni cárceles, ni reformatorios o cualquier establecimiento penal[108].

El pentecostalismo contribuyó a socializar ciudadanos responsables de sí mismos. Para ellos, no era bien visto recurrir a la ayuda del Estado. Pedir algo a las instituciones estatales era considerado como acto idolátrico, falta de fe y desconfianza en Dios: «Tampoco hospitales, sanatorios, farmacias, doctores, casas de locos, grandes colegios y universidades para educar a los doctores, practicantes, enfermeros, etc.»[109]. La expresión «Jehová es mi pastor» era un realidad vivida, que solo se podía expresar a través de la ayuda de la Iglesia o una provisión inesperada de alguien. La mendicidad era uno de los actos más pecaminosos. Incluso la asistencia al hospital no era bien visto, el enfermo se sanaba al interior de la Iglesia: el culto era espacio y el tiempo de la cirugía y la terapia.

---

107 *RFP*, n° 49 (1931), p. 7.
108 *RFP*, n° 49 (1931), p. 7.
109 *RFP*, n° 49 (1931), p. 7.

> No usaríamos cerrojos, llaves, cajas de fondos, puertas de seguridad, murallas contra robos, etc. No se conocerían los pleitos, abogados, escribientes, etc. Ni cantinas, bares, casas de maldad y todos los negocios parecidos como loterías, sorteos, rifas, etc. No habría necesidad de leyes y más leyes, contribuciones, impuestos, aduanas, junto con los ejércitos de empleados en enseñar, aplicar y multar a los que no las cumplen, y aún ni se sentirían las violentas agitaciones políticas con el fin de nombrar los que dictan las leyes que jamás cesan de crear otras nuevas[110].

Es la utopía social: si todas las personas se convierten al pentecostalismo, no habría delincuencia, ni hospitales, ni juegos de azar, ni siquiera existirían las guerras o las protestas políticas porque reinaría la paz y la justicia: es decir, el cielo en la tierra.

> No es el trabajo la causa de la ruina actual de este mundo, sino el pecado, y el solo remedio es el Evangelio […] Así el trabajo, aun en el Edén, era una bendición; así nosotros los que hemos gustado del «árbol de la vida», trabajemos como Adán en sus primeros días, con la sonrisa en el alma con la presencia permanente de Dios[111].

El trabajo era expiatorio. No se rechaza el trabajo, sino las condiciones de miseria y explotación laboral. Lo que empuja a los pentecostales a enfatizar la dicotomía del trabajo: el trabajo material (agobio) y el trabajo espiritual (liberador).

> El año, el día, la hora y el momento pronto llegarán para terminar su vida en esta tierra. Entonces comenzará o la felicidad en el cielo o el terrible llanto en el infierno. Una vez llegando a estos lugares, no hay manera de regresar a esta tierra. Estará usted allí para siempre, para toda la eternidad. Tenga pues cuidado cada uno de asegurar su entrada al cielo. Es el Señor Jesucristo el único que puede limpiarnos de todo pecado y darnos la vida eterna para gozarla en la gloria con Él[112].

---

110 *RFP*, n° 49 (1931), p. 7.
111 *RFP*, n° 49 (1931), p. 7.
112 *RFP*, n° 97 (1936), p. 4.

El cielo como capital simbólico

Como destaca Bourdieu, «el capital simbólico es una propiedad percibida o utilizada por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten distinguirla y reconocerla, conferirle algún valor» (Bourdieu, 1997, 108). La creencia del pentecostalismo en el cielo como tierra prometida se transformó en el recurso simbólico para los desheredados y explotados que componían las Iglesias pentecostales para enfrentar la pobreza y la miseria.

> Me dio un ataque y morí, y mis hermanas se pusieron a orar, y yo en esos momentos andaba en el cielo con unas ropas blancas y largas, y mis brazos eran alas, allí volaba por unos jardines muy hermosos y llegué a unos palacios, donde habían hermanas que se han ido con Cristo, y me encontré con mi hermana Jetrudis […] allí danzamos todas de la mano, pero qué felicidad que no se puede explicar[113].

¿Por qué puede resultar importante estudiar el cielo? Weber señala que «el contenido específico de la idea de salvación por un más allá puede significar más bien la liberación de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre, o la liberación del absurdo desasosiego o caducidad de la vida en cuanto tal» (Weber, 1997, 419). El cielo es concebido como un espacio urbano-rural:

> Había ríos hermosos, jardines tan preciosos […] cuando estuve en el espacio, miré hacia la tierra y la veía negra […] me dijo el Señor: «Hija, tienes que volverte a la tierra, porque me tienes que servir más todavía», y en un momento estuve en mi lecho, y en mi cuerpo, y volví a la vida, gracias a sus misericordias[114].

En este sentido el interés de conocer la importancia de la creencia del cielo por parte de los pentecostales nos ayuda a entender ¿qué era lo que ellos veían es ese espacio edénico? ¿Qué funciones sociales, políticas y económicas cumplieron tales creencias doradas? Por ello, como destaca el mismo Weber: «La nostalgia por el cielo tiene interés

[113] *RFP*, n° 623 (julio de 1981), p. 7.
[114] *RFP*, n° 623 (julio de 1981), p. 7.

especial para nosotros en cuanto trae consigo consecuencias prácticas para la conducta en la vida» (Weber, 1997, 419). La creencia en el cielo, con todas sus bondades, servía de fármaco frente a la miseria. Pero también, un encanto para el desencanto de las luchas políticas y sociales.

> Hay que aprender a andar por la estrechez del camino con la fe inquebrantable en aquel que dijo: yo seré contigo, aunque andemos por los valles de sombras y de muerte, sabiendo que las tribulaciones son necesarias […] En la Iglesia se siente el gemido del que va sangrando de dolor, del que sufre cristianamente por amor a aquel que le tomó por soldado, las oraciones con lágrimas y llantos de los padres por sus hijos para que ellos entren por la puerta estrecha: aquí está la bendición[115].

El camino al cielo, es decir la vida, es entendida como camino angosto o valle de sombra de muerte. Por ello, es necesario ayudar a los oprimidos y explotados a darle otro significado a su miseria y no caer en el pesimismo, y ser arrastrado por el alcoholismo, el fatalismo o la indiferencia.

El cielo como espacio de eterna felicidad

El cielo fue el capital simbólico que permitió disminuir el miedo a la muerte para que los pentecostales se enfrentaran a ella frente a frente y con exultante alegría. El cielo fue presentado como un lugar adonde todo el mundo quiere ir y de donde los muertos no desean volver nunca más.

> La niña moribunda abrió los ojos y hablando con claridad y rostro lleno de gozo dijo: «He vuelto para decirles que he visto. He visto […] ¡Oh, es maravilloso, es maravilloso!». Y se fue. Más tarde, al contárnoslo la madre, dijo: «Ya no puedo llorar, sino alabar» […] Asombrados vieron que su rostro era radiante de gozo[116].

[115] *RFP*, n° 689 (enero de 1987), p. 10.
[116] *RFP*, n° 26 (1930), p. 5.

Por esta razón, para el pentecostalismo la persona muere y ya no hay nada que hacer; el muerto no tiene poder ni para hacer el bien ni el mal. Las personas, cuando mueren, van al cielo o al infierno, según su conducta de vida, y no regresan. Los muertos tienen conciencia y no quieren ni pueden salir del espacio celestial donde están. Se elimina toda necrolatría. Esto les permite como grupo religioso romper con la tradición y la herencia religiosa, sobre todo con la imaginería santoral del catolicismo. Los muertos no tienen poder, los humanos son santos (se consagran a una causa buena) mientras viven, no cuando mueren. El santoral conlleva al poder sacerdotal y la administración religiosa institucional.

> Abrió los ojos con una mirada de admiración y sorpresa, extendiendo la vista más allá del cielo raso. Entonces la mirada cambió en una mirada de bienvenida y vino una expresión de gozo indescriptible; entonces de repente alzó los dos brazos y bien extendidos, como para dar la bienvenida a alguna persona, exclamó con una voz clara: ¡«Ahora por siempre Jesús!»[117].

Eran épocas cuando «los moribundos morían en sus camas, rodeados de sus familiares y de los niños» (Elías, 2009, 43) y en que la pieza del moribundo era un espacio público. El viaje al cielo es vivido como un sentimiento y una experiencia previa al partir y con la misma intensidad de alegría, felicidad y éxtasis. «—¿No tiene miedo de morir? —¡Oh, no! —contestó ella—, estoy vestida para las bodas del Cordero. No me cerrarán las puertas, porque estoy preparada. Él me ha vestido con el traje magnífico de la salvación y me ha cubierto con el manto de justicia»[118]. Las credenciales al cielo significan brindar a la persona de los atuendos requeridos para entrar a la ciudad celestial. Las «bodas del cordero» es el código que utilizan los pentecostales para hacer referencia a la venida invisible de Jesucristo, es decir, es la posición premilenarista: mientras se desencadena en la tierra el apocalipsis, el cielo es un espacio de festividad y matrimonio entre Jesús y la Iglesia mística (D'Epinay,

[117] *RFP*, n° 26 (1930), p. 5.
[118] *RFP*, n° 38 (1931), p. 5.

1972; Schäfer, 1992), esto es, el cuerpo de cristianos y cristianas que lograron cumplir las demandas bíblicas.

Este es un milenarismo arcano en donde aparece el cielo como una ciudad pacífica y gloriosa. «Tuve un sueño anoche […] soñé que la hora había llegado, que por tantos años he procurado estar preparado a afrontar la hora de mi muerte. Y era como yo pensaba, porque era como el Señor la prometió. No tuve nada de miedo»[119]. Una de las mayores manifestaciones de la libertad es la pérdida del miedo de la muerte y del morir. «¿Cómo tener miedo? Mi pieza estaba llena de ángeles y todos me hablaban y yo les amaba y sé que me amaban a mí […] algunos de ellos metieron sus brazos debajo de mí y nos fuimos. Más allá de los cerros, de las nubes, por los cielos estrellados»[120]. Esta ciudad está llena de jardines y música, es multinacional y multirracial. El cielo es un espacio de conciencia y familiar. «¡Y cómo cantaban! Nunca he oído cosa semejante. Más allá seguimos caminando hasta que uno de ellos dijo, mire, allí está el cielo […] No puedo decirle lo que sentí al estar a la vista del cielo […] todo era tan lleno de paz, tan puro, tan hermoso, tan glorioso»[121].

> Al acercarnos vi abrirse las puertas, y con aumento de rapidez entramos en la ciudad. ¡Y qué bienvenida! Todos tan alegres, todos parecían vestidos de alegría. La alegría estaba en la fragancia de las flores, la música de las arpas, el cántico de toda lengua, el apretón de mano —de alegría— porque yo había llegado[122].

Las puertas abiertas y el apretón de mano como bienvenida y confianza se vivenciaba en las comunidades religiosas. Estos afectos se les representaban como la fragancia de las flores del jardín.

> Hallé allí a todos mis hijos, ninguno de ellos perdido […] y después de un tiempo, no sé cuánto, vi a los ángeles que me trajeron a mi querida esposa. La amé más que cuando estábamos en la tierra. Era más linda que cuando nos casamos. Nos sentamos juntos bajo el árbol de vida y anduvimos por

119 *RFP*, n° 61 (1933), p. 4.
120 *RFP*, n° 61 (1933), p. 4.
121 *RFP*, n° 61 (1933), p. 4.
122 *RFP*, n° 61(1933), p. 4.

> el lado del río que corre del trono [...] luego caminamos por las calles[123].

El cielo se presenta como reflejo de la Iglesia ideal. La comunidad pentecostal se presenta como sustituta del cielo en la tierra. La cordialidad y la bienvenida celeste eran lo que se vivía en las Iglesias pentecostales.

El cielo como fin del hambre

La crisis salitrera (1915-1929) y la Gran Depresión (1929-1932) adquirieron en Chile proporciones devastadoras. Los salarios descendieron cerca de la mitad durante el período 1929-1933, mientras que la desocupación alcanzó más de 12%. Las estrategias populares para enfrentar el desempleo y el hambre fueron a través de albergues para cesantes y las ollas comunes. Chile fue el país al que más le afectó la crisis por diez años, es decir, hasta 1939. Luego, este fenómeno se repitió durante la dictadura militar (1973-1989). Estas condiciones sociales y económicas tan adversas generaron profunda desesperanza y contribuyeron a poner las miradas en el cielo como la única posibilidad del fin del hambre y la miseria.

El cielo es un espacio del fin del hambre, la enfermedad y el sufrimiento: «¡Qué lugar más hermoso es el cielo! El sitio donde está Cristo [...] En su presencia tendremos plenitud de gozo; nadie sentirá allí hambre ni sed; el dolor habrá desaparecido para siempre, y Dios hará secarse las lágrimas de nuestros ojos»[124]. Es un espacio de la nominalidad y familiaridad, donde las personas dejan de ser anónimas, invisibles y despreciadas, y tienen un nombre, pertenecen a la familia de Dios. Pasan de indio a hermano, de campesino a hermano, de pobre a rico, de marginal a ciudadano, etc.:

> Hay muchos que, por la gracia de Dios, saben que van a estar allí, y aún ahora están deseando ir allá para ver el rostro de aquel Salvador vivo que murió por ellos. Bien podemos exclamar: ¡Oh, qué hogar, qué dulce hogar!/ Cristo en su amor, nos

[123] *RFP*, n° 61(1933), p. 4.
[124] *RFP*, n° 61(1933), p. 4.

> llevará/ Para habitar la Gran Mansión/ Que preparado está/ Mas ni la falta del dolor/ Ni la presencia de paz/ Podremos comparar con ver/ ¡Señor Jesús! Tu faz. Haga Dios que todos los que leen estas líneas se encuentren con nosotros en aquel Hogar, y que juntos allí cantemos alabanzas a Jesús durante el día eterno sin cesar, pues que solo por Él podemos llegar al Hogar tan feliz[125].

Es muy interesante que el aspecto que aparece con más frecuencia es el fin del hambre. Esto era una gran preocupación para los pentecostales. Por ello muchas referencias estaban vinculadas a la comida: la Biblia como alimento, como pan, como leche, como miel, etc.

Algunos relatos señalan la importancia de este cielo como fin del hambre, producto de vidas hambrientas:

> Su infancia fue muy pobre debido al alcoholismo de su padre, muchas veces él salió a buscar el pan para su madre y su hermanos. Abrumados por los problemas, a su temprana edad, decide quitarse la vida y es en ese momento cuando escucha la voz de Dios que le dice: «No te quites la vida porque para ti hay una vida mejor» […] fue llevado a descansar con Dios al paraíso, cumpliéndose por él dicho en su agonía: «La muerte es como un sueño», y que Dios se lo llevaría de esta forma[126].

En este relato, el cielo es una ciudad cuya llegada depende de las condiciones que se exigen en la tierra para llegar, entre ellas, dejar los vicios, como naipes, alcohol, cigarros, películas y bailes. «Ustedes quieren ir al cielo. Pero escuchen con solo querer no van a llegar nunca […] Usted tiene que emprender la marcha […] deje todo […] Bote los naipes, los dados, las copas, los cigarrillos, las conversaciones y chistes sucios, las películas, los bailes»[127]. Todas estas credenciales para llegar al cielo tienen implicancias prácticas en la vida cotidiana, como, por ejemplo, un mejor uso del dinero. En la crisis social, los jinetes del Apocalipsis se hacen patentes: hambre, guerra, enfermedad y muerte, que se convierten en espectros muy reales. La precariedad de la vida se concibe como un éxodo con dirección a la tierra

[125] *RFP*, n° 63 (1934), p. 7.
[126] *RFP*, n° 881 (2003), p. 18.
[127] *RFP*, n° 38 (1931), p. 5.

prometida en donde fluye leche y miel. Esto explica que Israel fuera el modelo más cercano con el cual se identificó el pentecostalismo. Ahora aparece el hebraísmo pentecostal y la sociedad chilena fue concebida como Egipto, de la que había que emigrar.

> Salga al camino real con la espalda a todos los antiguos amigos y clame a Dios [...] entonces ya ha emprendido la marcha. Él ve que usted está abandonando el pecado y comienza a tomar nota. Está interesadísimo. Y cuando le oye clamarle, y sabe que su corazón está en el asunto [...] Él vendrá a usted. Él vendrá a su lado para ayudarle a emprender la marcha[128].

Esta es una protesta simbólica, en un doble sentido. Primero, el pasado de los pentecostales es el catolicismo, por lo cual el pasado es asumido como muerte. Se dice con frecuencia: «Antes cuando estaba en el mundo estaba muerto en delitos y pecados». En cuanto a la muerte biológica, los «moribundos» dicen conocer el mañana, porque el ayer es la muerte y el futuro es la vida. Segundo, se construyen dos espacios mortuorios: los pentecostales van al cielo y los católicos van al infierno. La muerte es vida eterna, conciencia, libertad, premiación, coronación, espacio donde el viajante desea y quiere estar. No es necesario tenerles miedo a los muertos, porque ellos no quieren regresar a la tierra a visitar a sus familiares vivos: ¿quién quiere regresar del cielo, donde se vive la vida plena, a la tierra, donde se vive la contradicción muerte-vida? Pero tampoco los muertos tienen el poder para volver a la tierra. Los cadáveres no tienen poder sobre los vivos: ni hacen bien ni mal. Así el cielo, espacio de los muertos, será la meta suprema para los pentecostales, en tanto el infierno como fuego, prisión, castigo, terror, para los no-pentecostales: un lugar donde los muertos no quieren estar; por ello siempre quieren volver a la tierra.

La peor de las muertes imaginadas por los pentecostales es el infierno, concebido como una entidad espantosa. Las imágenes dantescas del infierno cumplían tres funciones. Primero, una función disuasiva porque al describirse el averno como un lugar de fuego, oscuridad y sufrimiento, disuade cualquier acto pecaminoso y práctica

[128] *RFP*, n° 38 (1931), p. 5.

de vicios. Segundo, como punición simbólica: el infierno es para los otros, los pirrónicos, aquellos que no creen en el mensaje pentecostal. Por último, es un dilema del más allá. La idea de predicar sobre el averno era exponer las «penas del infierno» y terminar predicando sobre los laureles paradisíacos. De este modo, los transeúntes no tenían duda en la elección y terminaban aceptando la oferta pentecostal.

En la concepción *pentecostante*, el infierno no era solo un espacio infausto para el más allá; era también la condición experimentada por las personas como producto de la pobreza, la miseria y la explotación. Esto se veía aumentado por la enfermedad, el desempleo y la pérdida prematura de algún familiar. Los conversos daban testimonio de su vida anterior como una vida infernal. El infierno tenía una existencia real para los pobres; por lo tanto, muchas de las descripciones infernales del más allá eran más bien una proyección del infierno del más acá. El infierno es la muerte eterna (mientras que el cielo es la vida eterna). Es el espacio en donde la explotación y la opresión son absolutas: no hay derechos, ni justicia, ni libertad. Los pentecostales podían enfrentar la muerte cara a cara y sin miedo, porque estaban seguros de estar libres de aquella muerte horrenda, reservada para los que no creen ni viven según los principios bíblicos. El infierno es muy temido por su similitud terrenal y por lo tanto experimentado en carne y hueso. El terror que genera sirve para el control social; el infierno es el espacio de la doble muerte.

Mientras que en la otra dimensión del ser *pentecostante*, el cielo es el espacio deseado porque es el fin del hambre, la existencia de la justicia, la igualdad y la libertad: allí los desheredados tendrán casas y mansiones, es el fin del trabajo, no habrá más enfermedades, ni sufrimientos, es el fin de las lágrimas y donde no se escuchará nunca más la voz del capataz. El cielo es la muerte transformada en vida. Existen dos tipos de cielo: la comunidad pentecostal como la imagen celeste en la tierra, este es el cielo viático; y también está el cielo diferido, en el que solo entrarán los pentecostales virtuosos. Esta concepción paradisíaca viene a cumplir dos roles fundamentales en el discurso religioso: como esperanza y consuelo para soportar la injusticia social, la opresión y la miseria; y el otro rol, como control

social sobre el alcohol, la sexualidad extramarital, la violencia y el ocio; el cielo viático es vida y muerte. Para vivenciar el cielo viático hay que morir a través de los distintos ritos de la muerte simbólica, como el bautismo y la santa cena; los tiempos pasado y presente son muerte. Pero el paraíso viático es vida para aquellos que vivencian los ritos y logran aceptar el paraíso diferido.

Si el infierno es el fuego, el cielo es el agua: los símbolos más representativos de la cultura pentecostal. El cielo y el infierno fueron los dos espacios posmortuorios que potenciaron el discurso pentecostante para predicar: el cielo les proveyó del denuedo y el infierno del constreñimiento; el cielo brindaba la coronación, y el infierno, el tormento. En el fondo, fue la creencia en el infierno, el miedo y el terror que provocaba ver las personas en tan horrendo lugar, lo que instaba a predicar: ganar un alma para ser pentecostal significaba librarlo del infierno. Los visitantes del infierno fueron los más fieros pregonadores del Evangelio: el fuego les daba el celo y la pasión proselitista. Los pentecostales más celosos avanzaban de espalda al cielo, mirando al infierno para no perderse en ningún momento. Solo la muerte liberaba de tan execrable incertidumbre. Si las experiencias infernales que se vivían en la tierra ya eran horrendas, cuánto más pasar una eternidad en la hoguera. Fue la pedagogía del fuego lo que hizo crecer a los pentecostales. Fueron las llamas eternas las que encendieron el ardor de ganar a Chile para Cristo.

El discurso sobre la muerte buscaba un sosiego psíquico sobre el óbito, para que la fe no entrara en crisis cuando tuviera que enfrentarse al gélido abrazo de la parca. Al dotar al cielo de tanta bondad y destacar que la premiación paradisiaca sería proporcional al compromiso evangelizador en la tierra, y que cada alma ganada sería una perla de esa corona prometida, el aguijón de la muerte perdió su espanto. La muerte ideal, la buena muerte, era morir predicando; de ahí que la predicación se transformara en el sentido de vida de cada creyente. Dar un último suspiro predicando, era lo último que se deseaba hacer antes de expirar. Estas laureadas descripciones del más allá dotaron al pentecostalismo de un recurso no buscado, la muerte, para su inusitada capacidad de evangelización y crecimiento. Tanto era así, que cada creyente, cada converso, quería vivir para predicar y morir predicando.

Capítulo tres
La muerte a través de la memoria

las representaciones de la muerte son heterogéneas, aun dentro de un mismo grupo religioso; de esta manera, no es lo mismo la muerte de un niño que de un joven, de un enfermo que de alguien que goza de buena salud, una muerte esperada que una muerte trágica. Hay otras notables diferencias: no es lo mismo la muerte de una persona simple de un grupo o de una sociedad que la muerte de un líder reconocido. Las mujeres y hombres ordinarios desaparecen en el olvido y se convierten en eternos anónimos: mueren dos veces. En tanto que los muertos honorables son perennes; cuando mueren, sus nombres permanecen en la memoria grupal: viven dos veces.

La Iglesia Evangélica Pentecostal es enfática en publicar las conmemoraciones de sus muertos ilustres como remembranza individual y familiar. No solo se enfatiza la elegía, sino también las conmemoraciones, como forma de memoria colectiva. Esto es muy significativo porque «sin memoria el sujeto se hunde, vive únicamente en el instante, pierde sus capacidades conceptuales y cognitivas, su identidad se desvanece» (Candau, 2001, 57). Una vez que ellos logran institucionalizarse necesitan construir su mito fundacional, a través de historias vividas, imaginadas y sentidas desde el presente. Por tanto recurren

> a la memoria como aquella capacidad de conservar determinadas informaciones, remitiendo ante todo a un complejo de funciones psíquicas con el auxilio de las cuales el ser humano está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas (Le Goff, 1991, 131).

Con la constitución de esta memoria se comienza a honrar a los muertos honorables para dejar huella de su pasado y del liderazgo

carismático, como una forma de construir el ser pentecostal desde la imaginación del pasado. Porque, como destaca Candau, no existen ni memoria estrictamente individual, ni memoria estrictamente colectiva (Candau, 2002), sino que se trata de una construcción social de la memoria. No hay que confundir la memoria con la identidad, pues

> se debe tener en cuenta que el estatuto ontológico de la memoria colectiva es profundamente diferente del de la memoria individual: la primera tiene por soporte psicológico una facultad, en cambio, la segunda se refiere a una representación (Giménez, 2009, 21).

Como destacan algunos autores, la memoria colectiva es un conjunto de representaciones del pasado que un grupo produce, conserva, elabora y transmite a través de la interacción entre sus miembros. No se trata solo de las huellas que el pasado ha dejado en el presente, sino de lo que se ha producido precisamente para ser transmitido a generaciones sucesivas (Rosa *et. al.*, 2000; Giménez, 2005). Se recuerda, rescata y transmite lo que en el presente es relevante y útil para la generación actual. Este proceso es lo que «forja la *mnéme* (memoria) del grupo, lo que establece el continuo de su memoria, lo que forma una cadena de eslabones en lugar de desenrollar de una sola pieza un hilo de seda» (Yerushalmi, 1998, 19).

La memoria enmarca y articula las corrientes de pensamiento que han sobrevivido a las múltiples peripecias del pasado, actualizándose, eso sí, modificadas en función de los retos e intereses del aquí y el ahora, en la experiencia del presente (Duch, 2002; Pennbaker *et. al.*, 2000). La elaboración de la memoria por parte del grupo supone aspectos como que la elaboración está condicionada por la sociedad y la cultura en la que está enmarcada, y es elaborada por los individuos y para los individuos socialmente situados. La memoria es selectiva. Como destaca Lavabre: «La selectividad de la memoria no es otra cosa que la capacidad de ordenar el sentido del pasado en función de las representaciones, visiones del mundo, símbolos o "nociones" que permiten a los grupos sociales pensar el presente» (Lavabre, 2006, 8). Esta normatividad social de la memoria, como entre los pentecostales, se produce cuando el grupo ya ha vivido un

largo tiempo de existencia y las nuevas generaciones desconocen los sacrificios del pasado, disfrutando de los beneficios del presente. Los muertos ilustres, las fechas relevantes para el grupo, símbolos y elaboraciones distintivas, que en la actualidad están en crisis, es lo que se quiere revivir y revalorizar. Esto porque toda memoria cumple funciones sociales, culturales y psicológica a través del «pasado mitificado convocado para justificar representaciones sociales presentes» (Lavabre, 2006, 8).

La función social de la memoria para los pentecostales, específicamente para los líderes, es para suscitar una identidad convergente. Esto resulta complejo para ellos, por su carácter iconoclasta de los líderes, para evitar la idolatría. Resulta que a partir de la memoria hay que descollar los símbolos históricamente denostados. Por eso, ante la heterodoxia y la crisis de la identidad, urge una convención del pasado, del presente y lo que se quiere en el futuro. De esta manera, como destaca Gilberto Giménez, la memoria es un elemento esencial para la identidad individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, debatidas entre la fiebre y la angustia (Giménez, 2009). Como señala Candu: «La pérdida de la memoria es una pérdida de la identidad. Sin memoria, el sujeto se hunde, vive únicamente en el instante, pierde sus capacidades conceptuales y cognitivas. Su identidad se desvanece» (Candu, 2001, 57).

Tanto la memoria como la identidad hunden sus raíces en el pasado, interpretadas en el presente y proyectadas en el futuro. Tener identidad es tener memoria, y tener memoria es tener identidad. De esta manera, memoria, identidad y muerte se vinculan en el sentido de que los seres humanos se niegan al anonimato, a la transitoriedad y pasar por desapercibido. Es una solidaridad con los muertos, no solo por mantener viva la memoria de ellos o cohesionar la identidad grupal de hoy, sino lo es también para que los que viven hoy, cuando mueran mañana, no mueran en el olvido, sino permanezcan en la memoria de las generaciones venideras. Se siembra memoria para cosechar memoria.

La memoria del fallecido es la idea de no dejar morir o desaparecer al muerto, aunque la muerte signifique una separación física.

Pero la unión psicológica, mental o simbólica continua hasta que los vivos la hagan vivir y permanecer, o hasta que la memoria del muerto sea útil para los vivos. La memoria pentecostal se construye a partir de la memoria de los muertos honorables, símbolos patriarcales y matriarcales del movimiento, símbolos de autoridad que se confunden entre los espacios eclesiástico y familiar. No obstante, hay una clara diferenciación memorial entre los símbolos patriarcales y matriarcales, sobre todo entre pastores y pastoras (esposa de pastores), ya que las memorias femeninas son resaltadas fundamentalmente por su roles domésticos.

En cuanto a la memoria patriarcal, sobre los pastores, se elaboran lápidas funerarias, poesías elegíacas, cenotafios y acrósticos mortuorios, en los que se destacan dos dimensiones: el pastor representando mitos fundacionales y las imágenes supletorias. En primer lugar, en cuanto al vínculo de los pastores a mitos fundacionales, destacaremos tres mitos: pastor-héroe, pastor-vicario y pastor-monumento. En relación con las imágenes supletorias, desarrollaremos tres representaciones: el pastor-maestro, el pastor-padre y el pastor obrero. En segundo lugar, en cuanto a la memoria de los padres, veremos que está muy ligada a la imagen de la masculinidad; de este modo, encontramos aquí tres metáforas sobre el padre: la metáfora del jornalero, la metáfora del soldado y la metáfora del agricultor.

En cuanto a las memorias matriarcales, primeramente, en aquellas referidas a las pastoras (esposas de pastores), destacaremos que los pentecostales manifiestan una paradoja frente a ellas: son altamente valoradas como predicadoras, pero sus voces son vedadas desde el púlpito. Se constituyen en seres profanos, que se les niegan sus voces y sus palabras desde el púlpito. Ellas son desposeídas de credibilidad y de confianza, es como que el Espíritu Santo desconfiara de ellas por ser mujer (aunque se argumenta bíblicamente). Tampoco se las reconoce como pastoras, en lo formal y administrativo, pero su decisión es fundamental para el pastorado de su esposo y su rol de pastora informal es altamente valorado. En primer lugar, destacaremos cinco representaciones: esposa de pastor, copastora, predicadora, madre y visitadora social. En segundo lugar, en cuanto a la memoria de madres-esposas, veremos que los pentecostales derriban la divinidad mariana, como lo hace el protestantismo en general, y resaltan

la divinidad de Jesús, pero la mujer continúa con los estereotipos tradicionales. En cuanto a lo formal, se siguen resaltando aspectos maternales y conyugales, a pesar de que los mismos relatos muestran que hay otros aspectos de la mujer pentecostal que son valorados como el de ser predicadoras y pastoras (esposa de pastor). Es decir, las mujeres tienen posibilidades de ir al cielo cuando mueran, en tanto sean predicadoras y pastoras, y no por ser esposas y madres. Luego presentamos cuatro representaciones que se destacan en las memorias maternas: agricultora, obrera, madre y esposa.

Los muertos honorables

A la memoria de los pastores y pastoras se construyen lápidas funerarias, poesías elegíacas, cenotafios y acrósticos mortuorios. En este sentido, la Iglesia Evangélica Pentecostal, y también otras denominaciones pentecostales, ha producido, a través de sus revistas, un panteón de héroes[1] y, en menor medida, de heroínas, con el fin de resaltar la cultura pentecostal como un grupo religioso *pentecostante* que ha tenido que recorrer un largo éxodo por el desierto de la intolerancia religiosa como forma de *pentecosfobia*, la pobreza, la explotación y la miseria en Chile. Aparece, entonces, la teodicea del sufrimiento, en la cual el pastor y la pastora son modelos del ser pentecostal, y con sus muertes se resaltan sus biografías como memoria colectiva.

> Los cristianos particularmente no erigimos monumentos, no recurrimos a la piedra, al mármol o al bronce que ocasionalmente traigan a nuestra memoria al recuerdo de los hombres y los hechos que cimentaron la vida del cristianismo en nuestra

[1] Un héroe generalmente está vinculado a un nacimiento milagroso, pero humilde, algunas de cuyas manifestaciones son sus primeras muestras sobrehumanas, su rápido encumbramiento a la prominencia del poder, sus luchas triunfales contra las fuerzas del mal, su debilidad ante el pecado de orgullo y su caída por traición, o el sacrificio que desemboca en su muerte. Para encumbrarse al poder debe superar pruebas, carreras, batallas o vencer gigantes mediante su habilidad, su astucia o fuerza moral o física. La existencia de los héroes es muy importante para grupos oprimidos, ya que representan nuestros esfuerzos humanos para resolver problemas existenciales con la ilusión de una ficción eterna (Henderson, 1984, 109-110).

> tierra. Podríamos decir «cada uno lleva el monumento en el corazón». Pues mientras la Obra crece y se fortifica y día a día se cosechan los frutos con relativa facilidad, recordamos y damos gracias a Dios por esos hombres, que tiempos más difíciles se pusieron frente al enemigo para obedecer el mandato de Jesús[2].

Lo que encontramos aquí es una poética de la muerte: un realce al monumento inmaterial; un realce a la memoria poética, pero no a la estatua. La poesía y la muerte son vínculos muy antiguos y tratados en distintas investigaciones[3]. Al interior de la poética mortuoria la más conocida es la elegía, muy utilizada en la cultura bíblico-judaica del Antiguo Testamento y practicada también durante la Edad Media. En ella el poeta construye un canto —a veces un verdadero llanto— por la muerte de algún ser amado[4]. De ahí la importancia de utilizar también la elegía como una forma de elaborar la memoria.

La poética mortuoria pentecostal se caracteriza por su particularidad asociativa. Su principal herramienta es la metáfora, es decir, la expresión que contiene implícita una comparación entre términos que naturalmente se sugieren unos a los otros, o entre los que el poeta encuentra afinidades y enfatiza encubiertamente las imágenes de la vida. Las metáforas pentecostales aluden a la dualidad de la

---

2 *RFP*, n° 127 (mayo de 1939), p. 7.

3 Olivio, José. 1997, «Elegía y sátira en la poesía de José Asunción Silva». Ponencia de la sesión especial en conmemoración del primer centenario de la muerte de José Asunción Silva, XXXIV Congreso Anual del CCP, *Círculo: Revista de Cultura*, vol. XXVI, pp. 117-126; Barceló, Carmen. 2000, «Poesía y Epigrafía. Epitafios Islámicos con elegía desde Sijakin a Almería», en revista *Anaquel de Estudios Árabes*, n° 11. Universidad Complutense. España; Martín, Fernando. 1989, «Canciones de amor y muerte en la poesía latina del Renacimiento», en revista *Minerva: Revista de filología clásica*, Universidad de Valladolid, nº 3 (1989), pp. 267-288; García, María. 1993, «Un Compendio de Tópicos Elegíacos: el duelo de Berceo», en revista *Berceo*, n° 125. Instituto de Estudios Riojanos La Rioja, España, pp. 33-50; Poeta, Salvatore. 1992, «El proceso del luto y el proceso elegiaco en las tres versiones de "A un poeta muerto" de Luis Cernuda», en Antonio Vilanova (coord.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona, vol. 3 (1992) 21-26 de agosto de 1989, pp. 191-200.

4 «Los tonos emocionales que de modo natural acompañan a la elegía son, graduándolos desde los más suaves a los más desgarrados: la tristeza, la nostalgia, el dolor sin paliativo, la ansiedad, la angustia, la desesperación. Aun para el creyente, esa fe en la posibilidad de trascender la vida supramundana del espíritu supone borrar, en el ámbito de la existencia empírica ya consumada, todo rastro, todo hecho que, en esta ladera, haya sentido, erróneamente, como signos de verdad y permanencia» (Olivio, 1997, 119-132).

vida-muerte, en donde la vida es lucha, trabajo y poder de unos pocos sobre muchos. Por ello, se construyen imágenes de líderes a través de metáforas castrenses, obreras, ganaderas y de viticultura. El deceso de estos pentecostales ilustres también se representa en metáforas de viajes, de vuelos y oníricas, cuyo fin es descanso, premiación y coronación.

La poética mortuoria del pentecostalismo se materializa fundamentalmente en acrósticos[5]. A través de estos recursos poéticos se enfatiza el vínculo familiar, elegíaco y conmemorativo de líderes religiosos y familiares. De esta manera, los acrósticos[6] son expresiones poéticas que manifiestan tristeza, nostalgia y dolor frente a la muerte de un ser querido y admirado. Ante el dolor de la pérdida se selecciona lo mejor de la persona mientras vivía, se idealiza y se

---

[5] Los acrósticos alfabéticos son artificios didácticos usados para la memorización, en este caso, de principios religiosos y vida de seres queridos. Existen distintos tipos de acrósticos: didáctico, oracular, acción de gracias, de plegaria y litúrgicos. Los acrósticos, al igual que el anagrama, el monograma, el logogrifo y los enigmas son escritura en clave, que pudieron servir para expresar ideas de manera encubierta, como ocurrió en el cristianismo durante las persecuciones. La explicación del origen y su revitalización en un momento determinado queda fundamentada en un intento de esconder o difundir una ideología, pero la utilización literaria suele quedar pronto garantizada y se desarrolla a lo largo de la historia hasta el presente, aunque de forma discontinua. Pero en estos tiempos, deducimos que puede ser más clara la finalidad didáctica, de memorización del citado modelo o texto de referencia, al menos en determinados ejemplos (De Cozar, 1991).

[6] La Biblia y los textos sagrados, dada la frecuencia de acrósticos alfabéticos, son un claro índice, por su antigüedad, del papel que estos juegan en la literatura religiosa hebrea. Los salmos especialmente ofrecen variados ejemplos de los diversos tipos, desde los de plegaria y acción de gracias, como los salmos 34 y 111, o el 9 y 10 (que aunque imperfectos, son también acrósticos) hasta los de tipo litúrgico, como los salmos 37, 112, 119, entre otros. Entre los salmos que resumen los atributos divinos, resulta curioso el salmo 145. En este, el centro de cada una de las 22 líneas o versículos, recoge una definición de Dios, al tiempo que parece ser un centón de fragmentos bíblicos. De este tipo de acrósticos alfabéticos es también el capítulo primero de Nahum (1-2:3), incluyendo las 22 letras del alfabeto hebreo, desde el *aleph* al *samekh*. Estas formas parece que fueron incluso más frecuentes en la época tardía hebrea, dentro ya del período talmúdico. En cuanto al acróstico alfabético de petición o plegaria como los primeros cuatro capítulos del Libro de las Lamentaciones. El primero y segundo de estos están formados por 22 estrofas de tres líneas cada una, la primera de las cuales constituye el acróstico. El capítulo tercero, tiene igual número de estrofas y líneas, pero en este caso cada estrofa (en sus tres líneas) viene en acróstico. La variante en el capítulo cuarto consiste en tener solo dos versículos cada estrofa, siendo parte del acróstico el primero de ellos. También en los salmos 33 y 118 los versículos vienen encabezados por cada una de las letras del alfabeto hebreo, y dentro del tipo que parece orientado a la enseñanza, el elogio a la mujer virtuosa incluido en Proverbios 31:10-31 (De Cozar, 1991).

sublima, transformándose en memoria. Así la poética pentecostal se transforma en memoria de los personajes paternos y maternos y, en menor medida, de personajes significativos para el movimiento religioso popular. Poética que también resalta el sentido pentecostante, por un lado, y la experiencia pentecosfóbica, por otro lado.

En la representación de la muerte a través de la memoria, destacaremos cinco memorias patriarcales y maternas: pastores y mitos fundacionales, las imágenes supletorias del pastor, la memoria de los padres, la memoria de las pastoras y la memoria de las madres-esposas.

Pastores y mitos fundacionales

En Chile encontramos variados trabajos sobre los pastores pentecostales (D'Epinay, 1968, 1973; Tennekes, 1985; Guerrero, 1994; Guevara, 2009), así como también encontramos relatos autobiográficos (Palma, 1988) y biográficos (Ossa, 1990). Estos trabajos describen el rol que los pastores cumplieron para la Iglesia Evangélica Pentecostal, durante su vida. El pastor también cumple un rol muy importante —paradójicamente— con su muerte, se transforma en modelo de identidad pentecostal. No obstante, como ya lo hemos señalado, el hombre es reconocido como pastor, pero no la mujer, la que, aunque hace trabajos pastorales, solo es reconocida como esposa de pastor. Por ello, en la construcción de la memoria, quienes poseen el monopolio de la memoria son los hombres. Solo hay que revisar algunas revistas para que encontremos mayormente memorias masculinas: «En memoria del recordado pastor presbítero Feliciano Peña»[7]; «En el cuarto aniversario del fallecimiento del recordado y amado pastor Severo Ibacache»[8]; «Recordando las obras de un siervo de Dios. José Contreras»[9]; «Recordando al superintendente Manuel González»[10]; «Superintendente, pastor presbítero Manuel González»[11]; «Presbítero José Morales. El día 16 de agosto de 1983, se cumplieron dos años de la partida en el Señor del amado pastor»[12].

7 *RFP*, n° 619 (1981), p. 8.
8 *RFP*, n° 648, p. 10.
9 *RFP*, n° 664 (1984), p. 10.
10 *RFP*, n° 686 (1986), pp. 10-11.
11 *RFP*, n° 821 (1998), p. 12.
12 *RFP*, n° 651 (1983), portada.

En cuanto a la memoria de pastores y mitos fundacionales destacaremos tres representaciones: el pastor-héroe, el pastor-vicario y el pastor-monumento.

El pastor-héroe

El héroe posee muchas características que los pentecostales destacan de sus pastores: «Son luchadores triunfales contra las fuerzas del mal, su debilidad ante el pecado del orgullo, su caída ante la traición y el sacrificio heroico que desemboca en su muerte» (Henderson, 1984, 109). La gran mayoría de la biografía de los pastores, más que las pastoras, son historias conflictivas. Muchos pastores, antes de fundar nuevas Iglesias y denominaciones, trabajan junto con otro pastor, del cual se separan.

> Enluta sus columnas con motivo de la partida a la mansión celestial, del que fue su director pastor Víctor Pavez Toro, acaecida el martes 28 de noviembre (de 1933) [...] Fiel luchador cristiano, vivió para sus semejantes en la más amplia concepción de la palabra. Noble en su ideal espiritual, sin alardes, sembró siempre la Palabra de Vida en todos los sitios y a todos los hombres. Vio coronado sus esfuerzos en muchas almas salvadas por Jesucristo. Su recuerdo vivirá en estas páginas que como él desean que la plenitud del Espíritu Santo viva en todos los corazones. ¡Buen siervo y fiel, has entrado en el gozo de tu Señor![13].

Los dichos «no hay muerto malo» o «más bueno que un muerto» pueden ser doblemente aplicados al pastor-héroe. Una vez que ha muerto su vida se vuelve sagrada por sus seguidores: no pasa ninguna neblina de duda ni error en la memoria. Si alguna vez cometió errores, lo hizo por amor al otro. Un pastor-héroe se caracteriza por sacrificar su vida en aras de la salvación de otros: vive y muere para los demás. Como destaca Morin, «la vida de un héroe es una constante lucha con la muerte» (Morin, 2003, 196).

El pastor es considerado como un capitán valiente que tiene una causa vitalicia: salvar almas.

[13] *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 1.

> Un recuerdo […] su muerte (del pastor Hoover) traza el fin de su trabajo, sus penas y aflicciones, pero también el comienzo de la nueva vida en el cielo, vida de encanto y alabanzas sin fin […] fue un gran pastor, que supo pastorear el rebaño que Dios le había encomendado[14].

Este salvamento implica, a la vez, una lucha contra las huestes de maldad. No solo su causa es dual, sino también su carácter: posee una voluntad de hierro para su lucha, una decisión indómita e implacable con sus adversarios. Pero también tiene un carácter suave como la seda con los débiles y oprimidos: «Yo le vi gemir por una ovejita que se había salido del redil, lo vi buscándola con tesón por los suburbios de la ciudad, de noche y por cerros. Pero él no veía las dificultades, sino solo que esa oveja necesitaba ayuda y se la daba generosamente»[15]. Es un servidor de los explotados. Lo que se hace a través de estos relatos es construir una memoria del pastor que permita «conservar determinadas informaciones, remitiendo ante todo a un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas» (Le Goff, 1991, 131). Se resaltan sus virtudes como

> su sencillez en el servicio cristiano, que lo hacía vivir sin acepción de personas. Continuamente podía vérsele por las calles centrales de la ciudad, con personas pudientes o con los humildes de su grey […] Esto nos revela que seguía las huellas de su Maestro y Señor[16].

La finalidad de actualizar y construir este imaginario pastoril desde la memoria tiene la finalidad de elaborar un deber ser del pastor. ¿Cuál debe ser el carácter de un pastor? Debe ser un héroe, un ser templado, equilibrado y con determinación. Los pastores deben ser de hierro y de piel, un corazón de piedra y de carne, ser frío y caliente, impávido e indulgente ser paloma y serpiente. El bienestar de los pastores-héroes debe ser la búsqueda del bienestar de los oprimidos.

---

14 *RFP*, n° 93 (diciembre de 1933), p. 11.
15 *RFP*, n° 93 (diciembre de 1933), p. 11.
16 *RFP*, n° 93 (diciembre de 1933), p. 11.

El pastor Hoover es el que más aparece bajo esta representación, quien ocupa distintas páginas de la revista: *in memoriam* Rev. Williams C. Hoover[17]; Rev. Willis C. Hoover. Fundador de la obra pentecostal[18]; *in memoriam* Rev. Willis C. Hoover. Fundador de la obra pentecostal en Chile. Homenaje a su memoria en el 6° aniversario de su muerte[19]; a la memoria del reverendo Willis. C. Hoover Kurk, primer pastor y superintendente de la Iglesia Evangélica Pentecostal. En el 50° aniversario de su fallecimiento 1936-1986[20]; Rvdo. Willis C. Hoover[21]; cariñosamente a la memoria del pastor Hoover[22]; *in memoriam* Rev. Willis C. Hoovers. K.[23]; *in memoriam*. Rev. Willis C. Hoover K.[24]; traslado de los restos mortales del fundador de nuestra misión Rev. pastor Willis C. Hoover K. y algunos de sus familiares en los 50 años de su muerte[25]; reminiscencia en el homenaje a la memoria de su 45° aniversario desde su ascenso a las mansiones eternas[26].

> Herido en la espalda […] Se dice que en una ocasión llegó la noticia al cielo que estaba por llegar su fiel y valiente ministro de Cristo. Muchas buenas batallas había peleado en la tierra este buen hombre contra las fuerzas del mal, y se decía que había recibido muchas heridas feas. Por fin sucumbió encabezando una compañía de soldados cristianos. Las huestes del cielo salieron en masa a recibirle y hacerle honor. Pero al acercarse el espíritu de este así llamado veterano de muchas cicatrices, apareció enteramente ileso y perfecto, de manera que se asombró mucho esa grande compañía. Entonces se notó que la herida mortal la había recibido en la espalda. ¿Será posible que tantas veces hayas dado la espalda a los enemigos de Cristo que siempre has sido herido así? Se le preguntó. «No —contestó el espíritu de las muchas cicatrices—, no es así».

17 *RFP*, n° 149 (1941), p. 7.
18 *RFP*, n° 182, p. 1.
19 *RFP*, n° 160 (1942), p. 7.
20 *RFP*, n° 681 (1986), p. 5.
21 *RFP*, n° 115 (1938), p. 5.
22 *RFP*, n° 115 (1938), p. 7.
23 *RFP*, n° 127 (1939), p. 7.
24 *RFP*, n° 138 (1940), p. 4.
25 *RFP*, n° 696 (1981), pp. 8-9.
26 *RFP*, n° 621 (1981), p. 4.

> Pero mientras la Iglesia de Cristo se movía como un ejército potente, todas estas heridas las recibí en mis espaldas de las mismas tropas que estaba capitaneando. Mientras yo por medio del escudo de la fe, me he guardado de los dardos encendidos del maligno, he sufrido todo esto de las flechas de los santos de tu Señor, que tienen estas costumbres de herir a sus jefes desde atrás. Aún con frecuencia lo hacen por diversión, ya son pocos los que han sido llamados por tu Señor a capitanear su ejército cuyas espaldas no han sufrido de los dardos de aquellos, y muchos, como yo, han sucumbido a muerte de tales heridas traicioneras[27].

El pastor, como capitán, dirige tropas que luchan por salvar almas y pelean contra el diablo y el mundo, enemigos de las almas de las personas. No obstante, la mayor amenaza de un pastor pentecostal está al interior de su misma congregación, fundamentalmente entre sus ayudantes. Por dos motivos: en primer lugar porque los pentecostales consideran la crítica (discernir, separación) y la discusión (sacudir, separar) como malignas. No obstante, el miedo trae consigo la pena, pues a los líderes pentecostales les ocurre lo que temen: separación y división. El no dar lugar a las separaciones argumentativas y dialógicas trae la separación de hecho. En segundo lugar, la historia de las Iglesias pentecostales ha sido la historia de separaciones. La historia de un pastor generalmente ha sido la separación, y teme que algunos de sus ayudantes también se separen de él. La separación trae la división de la congregación. La historia se repite: Hoover produjo la separación, y Umaña se separó de él, llevándose la mitad de las Iglesias y pastores. Esto ha ocurrido, tanto en el pentecostalismo criollo como en el pentecostalismo misionero. Sin embargo, el cisma se ha constituido en una virtud. La separación trae la competencia por las almas, quien gana más conversos, quien crece más y quien tiene más Iglesias y templos más grandes, es considerado más virtuoso espiritual.

Encontramos otros relatos de luchadores como:

> Se fue un esforzado luchador […] el ángel del Señor pasó lista al amado hermano Emeterio Cortés […] se entregó de lleno al

[27] *RFP*, n° 21 (septiembre de 1929), p. 7.

> trabajo de la evangelización de las almas perdidas convirtiéndose en un incansable pregonero y sufrido batallador […] Por eso, qué alegría sentimos cuando la palabra de Dios nos dice: «Cuán hermosos son los pies del fiel cristiano»[28].

Cuando se produce una «bocanada de memoria, esta implica el deseo del sujeto, pero solo puede expandirse en el tejido de las imágenes y del lenguaje» (Candau, 2002, 66). La memoria del pastor es que era un trabajador y un soldado, pero además se intenta sustentar que, aunque era el capitán, no era el que mandaba, sino el que daba el ejemplo de servicio y trabajo. De esta manera, la memoria del pastor se imagina como un ser sufrido, que recibe expresiones lapidarias que hieren su espíritu, y como no se las dicen cara a cara, sino en forma de murmullo, se constituyen en piedras y flechas que dan en la espalda y marcan la vida del líder. Un pastor está destinado a sufrir heridas de sus propios correligionarios.

En este sentido la memoria de un pastor se elabora a partir de los códigos lingüísticos pentecostales:

> A la memoria de Willis Hoover. ¡Cómo imitaba a su maestro! Más de una vez le vi llorar con profundo dolor por las ovejas que se extraviaban del camino, mostrando cómo debemos llorar los pastores que en realidad llevamos el Espíritu de Cristo […] cada oportunidad nos servirá de ejemplo![29].

La gran diferencia entre el pastor, concebido como un servidor de Dios, y los servidores seculares es que el pastor es un hombre que se permite llorar en el silencio de la noche, en la soledad o en el espacio de la confianza. Llora por el dolor del abandono y es asumido como modelo del deber ser de un pastor pentecostal, pero también como modelo de masculinidad. Su vida es el camino a seguir, es el tipo de vida que deben vivir los demás líderes y creyentes pentecostales. Con estos relatos podemos ver que «los estudios sobre memorias demuestran que la gente tiende a no recordar sucesos u objetos comunes que no han tenido impacto personal o importancia adaptativa» (Pennbaker *et al.*, 2000, 234). En la gran mayoría de

[28] *RFP*, n° 511 (1972), p. 7.
[29] *RFP*, n° 93 (diciembre de 1933), p. 5.

los relatos, no aparecen historias en donde los pastores sean bien tratados, valorados o admirados, sino destinados a sufrir, héroes trágicos, determinados a hacer un trabajo de muchos años de esfuerzo y sacrificio, del que solo al final verá los réditos.

El pastor-héroe es también considerado como pastor-general de un ejército que lucha contra huestes del mal. Se destacan otras representaciones como las metáforas arbóreas y metáforas ventosas, que explican un suceso destructivo al producirse sentimientos de desolación y angustia a la comunidad religiosa, cuando muere el pastor: «Hay un sentimiento trágico en los corazones (por el pastor Hoover). ¿Qué sucede? No es un roble añoso el que ha caído en el campo de batalla, esgrimiendo su espada hasta el último instante de su vida»[30]. Particularmente la muerte del pastor Hoover generó sentimientos de catástrofe y tragedia, porque él fue considerado el único patriarca e iniciador del movimiento (excluyendo a Elena Laidlaw). La comunidad ahora quedaba sola y a merced de las circunstancias, por lo que el dolor y la desolación son los sentimientos propicios de estos momentos (Durkheim, 1992; Hertz, 1979; Rosaldo, 1989).

Aplicando una metáfora climática se dice: «No es un huracán violento el que cruza de norte a sur del país agitando los corazones en latidos de dolor. ¡Es una sola noticia la que va en veloz carrera, poniendo en los corazones pesar y lágrimas! ¡Ha partido el pastor Hoover!»[31]. A la Iglesia Evangélica Pentecostal se le habían muertos sus dos grandes líderes (Hoover y Pavés): el patriarca y su discípulo. Al ser una Iglesia nueva, con poco más de 20 años de existencia, quedaba sin líderes y sin «personalidad jurídica», porque la Iglesia Metodista Pentecostal se había quedado con ella en manos del pastor Manuel Umaña.

> ¡Ha muerto el superintendente de la Iglesia Pentecostal! Así como en su vida estremeció de felicidad y alegría a millares de corazones al darles el mensaje del cielo, hoy con su muerte los estremece de dolor, pues hiere ese verdadero amor que supo inspirar en cada ser![32].

30 *RFP*, n° 93 (diciembre de 1933), p. 10.
31 *RFP*, n° 93 (diciembre de 1933), p. 10.
32 *RFP*, n° 93 (diciembre de 1933), p. 10.

Esto genera una sensación apocalíptica y una crisis de sentido de vida comunitaria, y lo único que logra salvar esta terrible situación es el énfasis evangelizador, no solo a nivel nacional, sino también internacional. La vida tiene sentido en la medida en que se evangeliza a otros. La buena muerte se transformó en morir predicando; el crecimiento como signo de elección divina y la predicación en la calle como símbolo pentecostal:

> La noticia (del pastor Hoover) me ha llenado de dolor […] Vivió abnegado para otros, luchó como valiente, jamás retrocedió ante el ímpetu del adversario, subieron hombres sobre su cabeza. Despreciado de muchos […] prosternó su vida ante la voluntad divina y pasó el umbral de la puerta hermosa […] le dan la bienvenida en presencia de millares de ángeles y arcángeles[33].

La ambigüedad rodea a los héroes. Su muerte es una alegría silenciosa para sus adversarios y un dolor explícito para sus seguidores. Es amado por los seguidores y odiado por los otros. No se puede mantener sentimientos neutros frente a ellos, se les odia o se les ama, se les valora o se les desprecia. El héroe es también un personaje trágico, ya que al interior de sus propios seguidores es de donde emergen los enemigos que les generan mucho daño. Sin embargo, estas situaciones logran fortalecer más al pastor-héroe porque asimila su vida como un pequeño mesías que está destinado al sacrificio, el dolor y la tragedia; no obstante, su muerte trae pasión y cohesión a sus seguidores que desean imitar su vida, para seguir en la misma senda: «Sacrificarse para otros».

Por todo esto, la elaboración, por parte de la Iglesia Evangélica Pentecostal, de la memoria del pastor Hoover fue bastante exitosa, porque es quizás uno de los líderes pentecostales más conocidos a nivel mundial, en detrimento de otros líderes tan importantes como los pastores Pavés, Umaña, Ríos, Mora o Elena Laidlaw. Coadyuvó también a este reconocimiento mundial el hecho de que Hoover escribió sus memorias, que sirven de historia del movimiento, algo

[33] *RFP*, n° 93 (diciembre de 1933), p. 6.

que no hacen los otros líderes. En esta memoria hooveriana, recuerda a algunos y olvida a otros. Como destaca Le Goff:

> Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de los grupos y de los individuos que dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva (Le Goff, 1991, 135).

En la elaboración de esta memoria también se ha olvidado el trabajo de Nellie Laidlaw, conocida como la «hermana Elena», y lo poco que se ha recordado de ella es su vida licenciosa, como veremos más adelante. La memoria de Hoover es a la vez un olvido del rol de la mujer en el nacimiento del movimiento pentecostal chileno.

En la elaboración de la memoria institucional, el pastor es un héroe trágico que se mueve en la ambigüedad significativa de la muerte. «Le oímos repetir (al pastor Pavés) aquellos versos que aprendiera allá en su niñez […] ¡No te aniquile desventura tanta. Sé como la campana bien templada. Que por cada golpe que recibe, se estremece y canta!»[34]. El héroe, a través de un proceso de iniciación, ha llegado a una conciencia nítida de que la muerte es el límite vital de la condición humana, y de que la vida le destina golpes duros. De ahí esta comparación del hombre con una campana, que cada golpe violento que recibe lo transforma en música. El pastor-héroe es recordado por su vida de lucha, pero los que viven deben luchar también contra un nuevo fantasma, el del olvido y la pérdida de la memoria, que es la peor de las desgracias: el olvido significa la doble muerte. Por ello hay que luchar por mantener vivo el recuerdo del pastor-héroe. La memoria es considerada como una flor que lucha contra el yermo y las batallas de la vida para mantener viva la memoria y no ser devorada por las fauces del olvido y la indiferencia (Candau, 2001; Le Goff, 1991).

> Y en este mes en que todo el mundo va al camposanto a dejar un recuerdo a los seres queridos que ya no viven: coronas, guirnaldas y flores, yo también quiero dedicar esos pensamientos

[34] *RFP*, n° 74 (diciembre de 1933), p. 5.

> al que fue mi padre espiritual y que fluye en mi mente a su recuerdo. Son las siemprevivas, que no se marchitan, ni con el calor del día, ni con las amarguras de la lucha y con gratitud ofrendo a nombre de sus hijos espirituales en el primer año de su ausencia[35].

Hoover y Pavés son considerados como pastores-héroes, tal como lo describimos más arriba, porque siguen el camino heroico, ya que «sufre una pérdida que hace que salga en búsqueda de lo perdido; tiene un mentor o un ayudante que lo empuja a la aventura; sufre pruebas que le permiten superar el mal; escapa de los villanos o de su guarida; se reintegra a la sociedad con un nuevo estatus y se produce un final feliz (Prat, 2005, 183-199).

El pastor-vicario

La vida del pastor es concebida como sacrificio. Alguien que sacrifica salud, familia, trabajo, privacidad, tiempo y espacio en función de su causa elegida. En las revistas aparecen relatos y memorias similares de pastores con fuerte énfasis en la década de 198(0)?. Después desaparecen las muertes simples para dar espacios solo a la memoria de pastores y pastoras: reseña biográfica del pastor Mercedes Rivas[36]; biografía del pastor Aladín Fuentes Álvarez[37]; biografía del pastor David Aguirre[38]; semblanza del tercer superintendente Enrique Morgues[39]; biografía del pastor Héctor López[40]; biografía del pastor Segundo Castillo[41]; biografía del pastor Honorio Mella[42]; biografía del pastor Cornelio Jofré[43]. De esta manera, el tiempo y «el espacio recordado tiene la misión de seleccionar los recuerdos, presentarlos y tejer la trama de una memoria colectiva, que solo tiene

35 *RFP*, n° 74 (diciembre de 1933), p. 5.
36 *RFP*, n° 788 (1995), p. 22.
37 *RFP*, n° 812 (1997), p. 19.
38 *RFP*, n° 815 (1997), p. 6.
39 *RFP*, n° 819 (1997), p. 8.
40 *RFP*, n° 788 (1995), p. 26.
41 *RFP*, n° 793 (1995), p. 8.
42 *RFP*, n° 849, p. 14.
43 *RFP*, n° 816 (2001), p. 27.

en cuenta la continuidad mítica. Y se dejan de lado fisuras, rupturas e inmensos espacios de sombra» (Duvignaud, 1979, 68).

Sin embargo, su vida vicarial obtiene como recompensa, en esta vida, una comunión con Dios: está en comunión con Dios, se convierte en un amigo de Dios, dialoga con la deidad, tal como era en el tiempo primigenio, en el espacio dorado.

> Después de una penosa enfermedad […] ha sido llamado a la presencia de Dios el querido luchador cristiano pastor Víctor Pavez […] vivía en intima comunión con Dios. Era humilde […] Ese espíritu lo infundía a los suyos y así llegó a levantarse con un numeroso grupo de colaboradores abnegados y hábiles en la obra del Maestro[44].

Frente a su vida sacrificial la muerte es el premio final. Al presentar su vida como una nostalgia por el tiempo primigenio, ahora él viaja al Edén eterno. Por ello su muerte no es un fracaso, sino una ganancia. Su deceso se transforma en un acontecimiento público, pero también ambiguo: es ganancia para el héroe y una tragedia para la comunidad. Como señala Mauss, «no puede haber sacrificio sin sociedad» (Mauss, 1970, 69) y por lo tanto no hay sociedad o religión sin sacrificio, sea este real o simbólico.

El mayor sacrificio del pastor era no tener vida familiar privada. Su vida era pública y la entregaba al servicio de su Iglesia.

> Siguió creciendo la obra hasta que al partir de esta vida dejó una Iglesia de varios miles de almas salvadas y transformadas. Su abnegación en visitar, en aconsejar, en cuidar no tenían límites; levantándose a cualquier hora de la noche para atender a sus hermanos que requerían su servicio[45].

Su casa era el templo y el templo era su casa; su familia era la congregación y su congregación era su familia. Su congregación eran sus hijos y sus hijos eran parte de su congregación. Su tiempo y su espacio los sacrificó para su Iglesia, y pertenecen a ella sus días y sus noches.

---

44 *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 2.
45 *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 2.

La vida del pastor es representada con metáforas castrenses donde el pastor es el capitán de la milicia, el que va delante de todos haciendo y mostrando el camino para predicar y ganar conversos. Es el cocinero del escuadrón que alimenta a su feligresía. Es el médico de la tropa que atiende a los enfermos. Es el heraldo de la mesnada que arenga a sus séquitos y les avizora el triunfo y el galardón eterno.

> «Sus visitas eran como las de un padre, deseadas por todos, grandes y pequeños. Su paciencia con los inconstantes y flacos resultaba en afirmar a muchos. Su sabiduría en el consejo resultaba en vidas santas. Su ejemplo en abnegación era un estímulo para los dejados»[46].

Aquí se construye el deber ser del pastor pentecostal. Estos pastores son modelos de la IEP para medir y exigir a las nuevas generaciones estos parámetros pastorales. Su vida, su familia, su privacidad ya no les pertenece. La vida del pastor pertenece a la Iglesia: ese es otro drama del pastor pentecostal del cual no se puede librar.

Refiriéndose al pastor Hoover, destacan: «Nada había de tristeza ni de abatimiento. Me retiré con la esperanza de verlo restablecido [...] se durmió tranquilamente. Al amanecer, despertó como a impulsos de un llamado. El ángel llamó su nombre. Abrió los brazos, exclamó Jesús y se fue con el Señor»[47]. Así como la vida del pastor es pública: también lo es su muerte. Su lecho de muerte es un acontecimiento espectacular donde los asistentes observan, no la muerte ni la expiración, sino la partida hacia una coronación vitalicia. Los pastores pentecostales son paladines que nacen y mueren en público. Sin embargo, hay otros pastores, como destacó Manuel Ossa, que «murieron en la más absoluta pobreza» (Ossa, 1990, 203) y soledad. Pero en general los pastores, su muerte y nacimiento, su cuna y ataúd son vistos como acontecimientos domésticos y familiares. Los relatos muestran los últimos momentos de estos pastores en su lecho de muerte como momentos dramáticos y de expectación, no son vistos como momentos de horror y terror, sino de expectación como otros ritos de pasaje.

---

46 *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 2.
47 *RFP*, n° 93 (junio de 1936), p. 9.

Frente a la muerte todos los seres humanos habitan en una ciudad sin muralla, ya que tan grande es la ignorancia de ellos, tan grande su locura, que algunos por temor a la muerte son empujados al miedo mortuorio.

> A los cielos ha volado nuestro querido pastor (Pavez)
> A recibir la corona y el níveo manto,
> De los vencedores en Cristo y fieles siervos del Señor
> Y yo mientras escribo, veo a los mártires cristianos
> Y entre ellos a mi pastor, y a todos los ancianos
> Que cantan aleluyas y hosannas en el cielo.
> Donde toda grey que es fiel emprenderá el vuelo[48].

Saber morir libera al ser de toda sujeción y toda compulsión, ya que implica conocer mejor la muerte (Epicuro, 2000, 73). Tal como lo destacara Irma Palma, en los distintos relatos presentados, las vidas de los pastores pueden ser interpretadas como hijos del rigor y hechos a pulso (Palma, 1988). Ante esa precariedad de vida, solo sueñan con un mundo de libertad, descanso y abundancia, algo que la sociedad les negó a ellos no por ser pastores pentecostales, sino por ser pobres, obreros, campesinos, pescadores artesanales o indígenas: los excluidos de siempre.

La metáfora del atleta[49] nos ayuda a entender las representaciones de la vida religiosa como una lucha, una pelea o una competencia por predicar y ganar conversos.

> Ya su carrera (pastor Hoover) ha terminado, ha recibido su galardón […] Ha acabado la carrera, ha guardado la fe, por los demás le está guardada la corona de justicia, la cual le dará

48 *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 5.

49 La presentación de esta metáfora es similar a la figura conocida del mundo griego antiguo, donde los participantes debían competir en el decatlón y el heptatlón. Eran competencias masculinas que consistían en diez pruebas durante dos días que exigen fortaleza y versatilidad física. Las actuaciones de los atletas en las diversas pruebas se miden contra una puntuación ideal de 10 mil puntos. La puntuación mayor acumulada determinaba al vencedor. Los ganadores eran coronados con una corona de laureles. Así la vida era entendida como decatlones y heptatlones, y con cada persona a la que se le predicaba y con cada converso se lograban mayores puntajes en el cielo.

> el Señor […] La partida de nuestro amado pastor ha dejado un hueco difícil de llenar[50].

La memoria pastoral se construye como un ejemplo de la pérdida del miedo frente a la muerte y el morir. La idea es construir «memorias fuertes, poderosas, unificadoras y jerarquizadas» (Candau, 2001, 199). A partir de la elaboración de estas memorias de pastores sacrificados, la feligresía pentecostal fue muy exigente con sus pastores: disponibilidad total de tiempo y espacio (podía ser interrumpido en su hogar en cualquier momento, incluso en la amanecida), abnegación y sacrificio (los pastores eran valorados por su pobreza y miseria). El pastor era el padre siempre disponible, una especie de divinidad humana constantemente abordable.

> ¡Señor!, lo llevaste a tu preciosa morada y hoy se encuentra a tu lado (el pastor Hoover), victorioso y feliz; con vestidos muy blancos y cabeza adornada de perlas preciosas, de escogidos matiz. ¡Señor, lo llevaste porque tiempo ya era que cesarán sus días de constante luchar; y también era justo que su larga carrera terminará de pronto y se fuera a gozar […] se alberga un profundo dolor; ¡Cuántos hemos sentido! ¡Cuántos hemos llorado![51].

Los grandes acontecimientos de la vida se exteriorizan en forma de vestimenta, «el blanco se asocia con la pureza» (Tristán *et al.*, 2007, 41) y la victoria sobre la muerte. La expresión «cabeza adornada de perlas preciosas» se refiere al principio pentecostante que por cada converso al pentecostalismo el predicador o predicadora añadía a su corona una perla en el cielo. Mientras que las expresiones: constante lucha y larga carrera expresan la dureza del trabajo pastoral. Como señala Tennekes: «Los pastores pentecostales después de haber sido consagrados como tales, siguen ganándose la vida en su ocupación habitual, hasta que la comunidad es lo suficientemente grande como para sustentarlo en lo económico» (Tennekes, 1985, 20). El trabajo pastoral es difícil, porque a este se suman las condiciones subproletarias del trabajo y las dificultades que encuentra

[50] *RFP*, n° 93 (diciembre de 1933), p. 11.
[51] *RFP*, n° 93 (junio de 1936), p. 9.

en la misma Iglesia, por más que reciba los diezmos. No obstante, cuando su feligresía crecía, recién podía disfrutar del estatus y la movilidad social que implicaba ser pastor, sobre todo cuando había otras congregaciones en distintas partes de la ciudad y la región.

> Te fuiste a las mansiones luminosas pastor Pavez,
> Tu grey ha llorado mucho, mucho, mas otra vez
> Te verá en la Iglesia Universal en el cielo,
> Cuando uno a uno tendamos el vuelo…
> Hacia Dios que nos llama al hogar celestial
> Y adelante del Trino Excelso que en trono real
> Pulsemos nuestras liras, modulemos el nuevo canto
> Rindiendo nuestras coronas al Santo de los Santos![52].

Aquí el cielo es presentado como el trono real en donde se elevan canciones y cantos, en que cada persona presenta sonatas y rinde sus coronas como reyes vasallos a un Rey de reyes. A pesar de volar a un espacio mítico y de ensueño, debido a la importancia que tiene un pastor para su comunidad, su partida es llorada y añorada.

El pastor-monumento

A los pastores se les recuerda como aquellos «buenos muertos» (Candau, 2001; Le Goff, 1991) que hacen indestructibles los nombres de sus héroes, transformándolos en finados de renombres, exaltados continuamente por los feligreses como personajes dignos de imitar y seguir sus sabios y prácticos consejos. Fueron hombres que se hicieron a pulso, hombres de hierro, pero con miradas dulces y voces tiernas. Se transformaron en hombres de hierro a consecuencia de la miseria, la pobreza, la discriminación y su misión eterna. Fueron esos finados ilustres los que permitieron que los pentecostales fueran un grupo religioso visible en Chile.

[52] *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 4.

Tú estás con nosotros
A la memoria de nuestro amado pastor Víctor Pavez Toro

No ha muerto, no, no ha muerto
¡Ni siquiera se ha ido!
Siempre está con nosotros el pastor querido
De su fidelidad nos ha legado un libro abierto
Y sus ojos amorosos nos sonríen como antes
¡Siempre está con nosotros!
No hay horas, no hay instantes en los días…
Al recordarle en la urna creíamos que dormía;
¡Dormía! ¡Sí! Sus mansos ojos entornados,
Era su sombra solo. Su sombra taciturna
Que noble mano amiga depositó en la urna
¡Su cuerpo, no su espíritu, de Jesús su ideal![53].

Se necesita de la remembranza y la semblanza, de la vida de los pastores, para concientizar a las generaciones de pentecostales del precio de la decencia y la ciudadanía, para no olvidar a aquellos que lucharon con «la alborada del estío y de la noche polar» (Weber, 2001, 163) de la pentecosfobia. Por ello evocan siempre a estos muertos ilustres, para que su gloria póstuma reafirme la cultura pentecostal e incentive a otros «para hacerse de un nombre y abrirse un espacio en la posteridad, con la esperanza de no desaparecer en el olvido» (Candau, 2001, 65).

Mas él vive con nosotros, preside las reuniones
Nos habla con potencia, dirige nuestras canciones
Se presiente en la Iglesia, aprisco cálido como hogar,
Donde el apóstol de Jesús nos enseñó a amar
Inspirado por Dios Padre, desde el púlpito familiar
Su presencia, que nos habla, sin hablar que nos guía,
Que envuelve nuestras almas en salmos de poesía
Melancolía y tierna como un rayo de luna…

[53] *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 5.

> ¡Hablaste de tu Dios con voz de trueno y como niño de cuna!
> ¡Señor Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo![54].

La dualidad de los pastores les persigue aún en su muerte: están muertos pero viven, están en silencio pero hablan, están ausentes pero presiden, tienen voz de trueno, pero son tiernos como niños. En eso consiste la memoria: en la transformación y «en el embellecimiento de recuerdos desagradables: cuando son rememorados, estos son aliviados de la angustia y del sentimiento de tensión provocados por el carácter incierto de la situación vivida» (Candau, 2001, 64). En la memoria se transforman los errores en virtudes, se olvidan los errores como algo negativo y se recuerdan como positivos. Influyen más con su muerte que con su vida.

A pesar de la persistencia de la dualidad de la memoria del pastor como muerto honorable, ahora es la feligresía la que mantiene viva la memoria, imagen y recuerdo del líder. «Ya ha transcurrido un año […] Un año hace que el ángel de Dios pasó lista y llamó el nombre de Víctor Pavez y él respondió: Heme aquí […] Buen siervo y fiel, entra en el gozo de tu Señor […] su espíritu voló a la mansión celestial»[55]. El pastor Víctor Pavez es reconocido, al igual que los pastores Hoover y Umaña, como uno de los fundadores del pentecostalismo chileno: «Su espíritu convive entre su pueblo que guiara como padre espiritual desde la fundación de la Iglesia. Sus enseñanzas perduran, sus sermones son recordados con cariño. Hasta nos parece oír sus exhortaciones vibrantes»[56]. Fueron líderes que hicieron historia, pero además «se hicieron de un nombre que les ha permitido abrirse a la posteridad y no desaparecer en el olvido» (Candau, 2001, 66). Mientras que una calle de la ciudad de Santiago conmemora el nombre de Umaña, el nombre del pastor Hoover quedó grabado en cada investigación que se ha hecho del pentecostalismo a nivel mundial.

La memoria colectiva «implica recordar, un compartir y una distribución de recuerdos entre individuos que se comunican, cooperan

[54] *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 5.
[55] *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 5.
[56] *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 5.

y entran en conflicto entre ellos en contextos definidos por códigos simbólicos y prácticas sociales que se sostienen mutuamente» (Paolicchi, 2000, 282). Pero la memoria también implica olvido, se recuerda lo bueno mitificado y lo malo desplazado: «Olvido [...] Quizás, más de alguno, enredado en los quehaceres diarios, ha olvidado su deber, su ejemplo, de evangelista (del pastor Pavez), incansable, formidable luchador en contra de las legiones de Satanás»[57]. Pero en esta lucha por la memoria, se olvidan a los olvidados de siempre, pues en general los pastores más recordados son los del centro del país; se recuerda más a los pastores urbanos que a los rurales, a los no-indígenas más que a los indígenas y por supuesto a los hombres más que a las mujeres.

El pastor Pavez, con una denominación grandiosa de lo simbólico resalta: «¡Nunca dejará de haber incomprensivos, ingratos y desleales! Pero la inmensa mayoría de sus hijos vive con sus espíritus. Trabajan sin tregua, sin flaquezas ni desmayos por alcanzar aquellas 10 mil almas que fue su última inspiración»[58]. Recordar significa

> establecer una relación con el propio pasado y con otros por parte de agentes individuales situados históricamente, los cuales, tanto recordando como pensando, comunicando o actuando, construyen su propio ser y co-construyen un mundo compartido con los otros (Paolicchi, 2000, 283).

Es decir, a partir de la elaboración de estas memorias se destaca también la importancia geográfica, étnica, de clase, generacional y de género que se le intenta dar hoy al movimiento pentecostal. Las memorias colectivas «no son solo representaciones, son también actitudes prácticas, cognitivas y afectivas que prolongan de manera irreflexiva las experiencias pasadas en el presente, como memoria-hábito» (Rosa *et al.*, 2000, 23). A partir de la memoria se reconstruyen la misión institucional y el mito fundante: «Vamos a buscar las almas en los arrabales del vino y la miseria para traerlos a los pies de Cristo, su amado Salvador. Sus pruebas, ¿debemos recordarlas? Sí, porque también son nuestras pruebas, y porque aún los del alma

[57] *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 5.
[58] *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 5.

negra profanan su memoria»[59]. El olvido es peor que el silencio: el silencio mata, pero el acto de conmemoración lo puede resucitar. Sin embargo, el olvido es ingrato, invisibiliza, destruye y sepulta los nombres en el hades. Por ello hay que luchar y combatir las nubes infernales del olvido. La mejor forma de mantener la memoria de un nombre, sea de un pastor o un laico, es continuando su causa. Esa causa es el decatlón pentecostal, la lucha por lograr diez mil convertidos.

El miedo latente es que la muerte del líder o patriarca sea la muerte del movimiento pentecostal. Eso era lo que esperaban los adversarios. Mantener la memoria del pastor Hoover implica también mantener viva la continuidad del movimiento pentecostal. Por ello se hace tan necesaria y fundamental la construcción de un mito fundacional.

> Remembranza […] Cuántos han dicho o pensarán que con la muerte del pastor Hoover, la Iglesia pentecostal terminará, pero exageran en su pensamiento, como en el movimiento de 1909, al que le daban meses o un año de vida. Estos no tienen fe en Dios; pues Él vive hoy como en 1909, y mi confianza y mi fe en el Altísimo me hacen decir que su Iglesia vivirá hasta que el Cordero venga en busca de ella[60].

Tres columnas de la Iglesia Evangélica Pentecostal:

> Rev. Willis Collins Hoover […] sufrió persecuciones de todas clases, pero sirvieron para confirmarle en la obra, y miles de almas han conocido a Cristo mediante este avivamiento […] Caminó con el Señor 47 años, una de sus últimas oraciones fueron: «Señor, dadnos otro avivamiento como el que nos diste, si fuera posible sin los errores y las extravagancias que le acompañaron, pero en todo caso dadnos otro avivamiento». Durmió en el Señor el 27 de mayo de 1936 en Valparaíso[61].

Aquí se refiere al drama, conflicto y rupturas que trajo el movimiento pentecostal en el protestantismo chileno.

---

59 *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 5.
60 *RFP*, n° 93 (diciembre de 1933), p. 6.
61 *RFP*, n° 516 (mayo de 1972), p. 12.

> Rev. Guillermo Castillo Moraga [...] sufrió una dura prueba derramando muchas lágrimas, pero salió airoso demostrando mucha resignación cristiana en la adversidad. Entre algunas de sus muchas experiencias en la escuela que Dios le concedió, relató lo siguiente, que cierta vez no tenía el sustento para su familia, llegó la hora de almuerzo y no había nada, reunió a los suyos en la mesa y les dijo: «No tenemos el alimento material pero sí el espiritual», sacó su Biblia leyó un pasaje y les habló de las misericordia de Dios; enseguida hicieron un culto familiar y muy contentos oraron al Señor. Al otro día estaba en lo mismo en la mesa; en eso golpearon la puerta y una persona mandaba al señor Castillo un canasto con varios alimentos; gozo y lágrimas por el amor de Dios; de allí para adelante no faltó la provisión [...] caminó 49 años con Dios, reposó en los brazos de su maestro el 7 de marzo de 1949 en La Calera, a la edad de 69 años[62].

El pastor es presentado como símbolo de ayuno, oración y predicación. Pero también como símbolo de transformar el hambre y la miseria en virtud.

> Rev. Pedro Morgues Bernal [...] destacándose como un buen soldado de Jesucristo esforzado y aguerrido [...] en el año de 1930 fue presentado y enviado como primer misionero a la Argentina, en la ciudad de Córdova; 19 años de dura lucha, como pastor misionero en ese país. Predicando el santo Evangelio con denuedo junto a su esposa [...] Un día le sucedió lo siguiente: él estaba pobre, y vino un niño enviado por una vecina más pobre que él, para pedirle pan. No tenía ni para él, pero le dijo: espérame un momento, y miraba al niño no queriéndolo mandar sin pan; meditaba qué hacer, en eso ve unas tablas que tiene en la casa y se pone a hacer una banca. El niño seguía esperando, en eso vienen unas señoras y ven que está fabricando una banca, le dicen: «¡Qué bonita la banca, señor Morgues, ¿la vende?». «Sí, señora, la vendo»; le pagaron su valor. Luego que se fueron le dijo al niño: «Ahora anda a comprar tu alimento». Le dio el pan que le pedía y le quedó para los suyos [...] e sorprende el ángel y le pasa lista [...] el 5 de septiembre de 1968. Parte al descanso con nuestro Salvador, a los 68 años de edad[63].

---

62 *RFP*, n° 516 (mayo de 1972), p. 14.

63 *RFP*, n° 516 (mayo de 1972), p. 14.

En los relatos memoriales encontramos una actitud casi tanatofílica de los conmemorados, una actitud frente a la muerte distinta de la sociedad en general. En las referidas memorias también hay una constante preocupación no solo de mantener viva la memoria de los pastores con el fin de mantener viva la imagen heroica de los fundadores, sino también mantener viva la continuidad institucional del movimiento pentecostal. De esta manera, tanto las memorias de los muertos ilustres como de la institución ilustre recuerdan un pasado infeliz que solo fue conquistado a fuerza de pulso, para tener un presente visible y un futuro prometedor.

La memoria hace su pasado accesible a los feligreses, a través de procesos de recuerdo que son el resultado de la actividad de huellas de experiencias pasadas al servicio de acciones actuales. «Así surgen sistemas de notación, poemas, historias, rituales y monumentos como formas de mantener la memoria, de hacer accesibles experiencias que caen mucho más allá del limitado espacio de tiempo de la vida de cada individuo» (Rosa *et. al.*, 2000, 44). La memoria es transmitida a «través del lenguaje, símbolos, mitos y metáforas que sirven de mecanismos para construir experiencias comunes, consensuadas, capaces de cautivar. Tener memorias consensuadas y duraderas implica un importante grado del compartir social de los acontecimientos» (Pennebaker y Crow, 2000, 232). Así, la vida y la muerte de los pastores se transforman en vidas loables, admirables e imitables.

Las imágenes supletorias del pastor

No concordamos con la comparación que hace D'Epinay (1968, 114-115), según la cual el pastor pentecostal viene a reemplazar al patrón. El autor tenía una concepción endulzada y romántica del patrón con el inquilino, porque no conoció la crudeza de tal sistema. Tampoco los pastores-misioneros influyeron mucho, porque en realidad fue una influencia inversa: los pastores pentecostales no querían ser como los misioneros. Por lo demás, no todos los pastores tuvieron la oportunidad de conocer a los misioneros. Más bien, la influencia que tuvieron los pastores pentecostales fue la del modelo bíblico

(en esto tiene mucha razón D'Epinay), pero, fundamentalmente, asumieron los roles de la sociedad tradicional: el campesino, los obreros, el padre y, finalmente, el pescador artesanal. En los campos, los pastores pentecostales no fueron patrones, sino campesinos; en la ciudad no eran patrones, sino obreros; y para las congregaciones en general fueron figuras paternas: proveedores de bienes simbólicos, y a medida que se extendió el pentecostalismo hacia el sur y al norte de Chile por las caletas pesqueras, su modelo fue de pescadores. Cada uno de estos modelos era reforzado por la Biblia.

Como campesinos, los pastores utilizaron distintas metáforas agrícolas y climatológicas: «buena tierra» o «mala tierra», «trigo» o «cizaña», «tiempo de siembra» o «tiempo de siega», «lluvias espirituales» o «sequías espirituales», «frío espiritual» o «calor espiritual». Las personas eran tierras que tenían que ser trabajadas por los sembradores para plantar la semilla que era la Biblia. Luego los conversos, como buena tierra, debían producir predicando el Evangelio a otros y ganando conversos. Esto era muy bien entendido en el contexto campesino. Como pescador, las metáforas marinas también eran aplicadas a la evangelización, extraídas, también, de la Biblia. La existencia de la persona era considerada como una barca en cuyo interior estaba la persona con su rol. La vida, sus condiciones y circunstancias, era el mar y su bravura o su calma. Entonces el pescador tenía que surcar el mar como pescador buscando almas que pescar, siempre en un mar embravecido. Según las condiciones de vida de los pescados, cuanto más difícil era su conversión, como el caso de un alcohólico, más al fondo del mar estaba el pez. Por lo tanto, la profundidad del mar también hacía más adversa la pesca. Los lobos marinos (el mundo y Satanás) se querían comer al pez. Además había distintas trampas que debía sortear el pez antes de llegar a la barca.

Como padres, los pastores adoptaron un rol supletorio con los hombres. El pastor se presenta como guía y modelo de masculinidad y padre enseñando la responsabilidad frente a la familia y la vida. En el contexto minero, los pastores eran obreros que fueron a salvar obreros, y, sin embargo, contradictoriamente, no creaban conciencia

de clase, pues desincentivaban los sindicatos, las movilizaciones, las protestas y las huelgas, actividades consideradas como actos demoníacos. Con todo, el pastor de la IEP, aunque no tenía ni quiso tener conciencia de clase (a diferencia de otras denominaciones como la Iglesia Wesleyana o Ejército de Chile), siendo que era de la misma clase que los obreros, utilizaba el mismo lenguaje fabril: obrero de Dios, siervo de Dios, hermano o cuerpo de voluntarios.

En cuanto a la memoria de las imágenes supletorias del pastor, destacaremos tres representaciones: el pastor-maestro, el pastor-padre y el pastor obrero.

El pastor-maestro

La comunidad necesita un líder visible o, al menos, una figura-guía identificable. Pero además los grupos religiosos oprimidos necesitan de un maestro carismático, aunque este no sea como ellos, pero será más valorado cuando se transforma en uno de ellos.

> Muy gratos y dulces recuerdos guardo en mi memoria (del pastor Hoover), desde sus primeras visitas a nuestros campos del sur. Varias veces le acompañé a caballo […] ¡Que agradable compañía sentíamos en el camino! Los hermanos cesaban en sus faenas diarias para recibir esta visita deseada. ¡Cuánto gozo en todo los corazones![64].

El pastor como maestro (Tennekes, 1985, 20) es valorado por la utilización de un discurso accesible a los campesinos. La llegada del maestro significaba un tiempo distinto, era pasar del tiempo profano al tiempo sagrado. Un mensaje carismático, que llega a los corazones, a las emociones de la personas. El ser un mensajero ungido lo vincula a la tradición hermética, poseyendo la capacidad de moverse en el mundo de lo divino y de lo humano. Por esto el pastor pentecostal servía de mediador, hacía de puente entre dos realidades: la de arriba y la de abajo, el trabajo material y el trabajo espiritual y entre lo rural y lo urbano. Sus palabras eran como verdadero

[64] *RFP*, n° 93 (junio de 1936), p. 8.

caduceo, símbolo de equilibrio entre polaridades. Para la tradición hermética lo importante no es el mensajero, sino el mensaje; pero para la tradición pentecostal lo más importante era el mensajero, pues era el investido del poder del mensaje.

> La historia de su vida (del pastor Víctor Pavez) forjaría un libro: resumamos: fue limpia y esplendorosa como un día de verano. Los protervos, desleales y envidiosos no lograron eclipsarla. ¡Fue un ungido de Dios! Sus palabras desde el púlpito caían como latigazo sobre los hipócritas, como fuego sobre los tibios y claudicantes, como caricia sobre los pecadores con ansias de ser salvos, como padre sobre los desamparados y tristes, como amigo para los decepcionados y como hermanos para los fieles[65].

La utilización de la metáfora estival se vincula como el mito veraniego. El verano es cuando el sol está en la cima de su poder, y es asociado con las imágenes del triunfo del héroe y de la receptividad femenina. Esto encarna la idea de la unión y del fruto del cielo y de la tierra a través de la muerte del héroe, y de la solidaridad entre el cielo y la tierra en la germinación de la semilla (predicación). Siendo el hombre condicionado por el medio ambiente, no puede dejar de sentir admiración por el verano, sobre todo en una zona lluviosa (como el centro y sur de Chile). El verano se presenta como el clima ideal para la conservación de la salud, el trabajo y el esparcimiento. Esa relación ser humano/ambiente/clima permite aplicar la metáfora del estío adaptada al pastor, por medio de la cual su vida es presentada como una verdadera climatoterapia, helioterapia y cromoterapia, porque su vida había traído salvación y salud a muchas personas.

La metáfora estival resalta efectos beneficiosos sobre el raquitismo[66], pero en el pentecostalismo se hacía referencia al raquitismo espiritual, el cual que era superado por el alimento espiritual de la Biblia, la que además mejora el apetito. Otro de sus beneficios es su efecto estimulante al ánimo. Por ello la helioterapia se utiliza como remedio contra la ansiedad o depresión, así como contra otros

[65] *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 4.

[66] El raquitismo es una enfermedad que se desarrolla durante la infancia por la falta de la vitamina D, proveniente del sol.

trastornos de este tipo. No obstante, los héroes también tienen sus antihéroes. El opuesto del verano es el invierno, del sol es la oscuridad. Esta oposición implicaba la «frialdad espiritual» por sobre el «calor espiritual» o, algo más profundo, el «frío espiritual». Los adversarios siempre intentan eclipsar el calor del sol.

El pastor-padre

Es conocido de todos que entre las características de la familia chilena está la del padre ausente. Las perspectivas del «huachismo» (Salazar, 2006; Montecino, 1993) son las que mejor exponen esta situación y condición. Siempre existió el desprecio hacia el huacho, quien representa un estigma, una mancha para la familia, es hijo de nadie, un don nadie o hijo del Trauco[67]. Sin embargo, cuando una persona se convertía al pentecostalismo se producía una reconciliación mítica y social con el símbolo del padre. Es de tradición bastante antigua «considerar a Dios como el padre del mundo o el padre de los hombres, que debe ser reconocido y honrado según el modelo familiar» (Foucault, 2006, 415). Por esto, los pentecostales resaltaban a Dios como un Padre perdonador y castigador, un Padre firme que representa la ley y el orden. Pero ellos no solo presentan a Dios como «padre de huérfanos», sino también como «esposo de las viudas». Como destaca Ricoeur,

> gracias a esta extraña mutación de dos figuras de parentesco, la corteza de la literalidad de la imagen se rompe y el símbolo se rompe. Un padre que es un esposo ya no es un genitor, ni tampoco un enemigo de sus hijos; sino que el amor, la solicitud y la piedad vencen a la dominación y la severidad (Ricoeur, 2006, 439).

Pero también se vinculaba al pastor con el símbolo del padre y del hermano.

Por ello, muchos jóvenes soñaban y se proponían como meta ser pastor, como también las mujeres jóvenes soñaban con casarse

[67] Hijo del Trauco se refiere al mito del hijo de padre desconocido, que en Chiloé se recurría al mito del Trauco, cuando una joven no decía quién era el padre.

con pastores y las madres soñaban que sus hijas sean esposas de pastores. También a las personas «inconversas» se les llamaba «hijos pródigos» o «hijos descarriados» o «huérfanos espirituales».

Un recuerdo inolvidable que nunca se olvidaré.
Se fue mi pastor Morales a la mansión celestial.
Un día llegue del campo a su Iglesia de Parral,
Me recibió con cariño más que un padre terrenal.
Siendo un huasito chileno como es nuestra tradición,
Pero al Dios a quien servimos no hace ninguna excepción.
¡Oh! Qué feliz yo me siento por escribir estas líneas, y
De pensar que Dios me amara aquí en mi tierra querida.
Aquí estoy todavía predicando su Evangelio,
Para que muchos incrédulos también lleguen a los cielos.
Mi pasado que viví sin Dios pasé penas y confusiones.
Así paga el diablo al hombre frutos de la «desilusión».
Tenía veinticuatro años, soltero sin compromisos,
En el lapso de cinco meses mi Señor fue propicio.
En un buen día de julio del año cuarenta y nueve,
Me puse en el sacrificio por el cual nací de nuevo.
Una noche de luna y también llena de estrellas,
Mi bendito Señor me inundo con su presencia.
El Señor me perdonó y también me bautizó.
Me inscribió allá en los cielos. A la orilla de un estero.
Los testigos que allí había se unían en una bella oración,
El recibir de lo alto aquella tan dulce salvación.
Más tarde llegue a mi casa con gozo en mi corazón,
Abrazando a mi mamita y pidiéndole perdón.
Seguí adelante luchando con la ayuda del Señor,
Para más tarde ser guía en mi campo donde estoy.
Ahora soy ayudante, igual estoy contento,
Porque nunca he caminado por ser visto y tener puesto.
La viuda de mi pastor el Señor la tiene aquí, en la tierra.
Tampoco puedo olvidarle fue una madre para mí.

Quiero ser fiel a mi Cristo y trabajarle con anhelo,
Para ver a mi pastor allá en el reino de los cielos[68].

Esa es la memoria del pastor que se quiere resaltar: la de un padre. Se habla de él como padre terrenal, porque Dios es visto como «Padre celestial». Como padre terrenal, el pastor es un proveedor de alimento material y espiritual. El padre terrenal es también un modelo de liderazgo al que hay que imitar y después suceder en el pastorado cuando el pastor muera, aunque en este caso aún no había ocurrido, y el hijo espiritual, a pesar de su conmemoración, tiene un sesgo de malestar, porque seguía siendo el ayudante de pastor. Pero así como hay un padre espiritual también hay una madre espiritual. Ahora el hijo espiritual quiere seguir el camino trazado por el pastor: fidelidad a la misión trabajando y predicando para morir e ir a reunirse con su pastor al reino de los cielos. Con todo, esta relación de vástago también traía conflictos, especialmente cuando se trataba de ver quién de los hijos sucedería al padre en el pastorado y, como muchas otras experiencias de poder, el hijo que quedaba como pastor intentaba matar (espiritualmente) a sus hermanos, o desterrar de la Iglesia a aquellos que competían con la herencia pastoral. Esto se intensificaba cuando había una doble filiación: hijo sanguíneo e hijo espiritual. Esta lucha fratricida ha sido uno de los motivos de grandes cismas en el pentecostalismo chileno. El más conocido es la rebelión del pastor Umaña contra el pastor Hoover. Por ello, algunas denominaciones pentecostales, como la Iglesia Evangélica Pentecostal, establecieron como norma el constante traslado de pastores de una congregación a otra, para evitar estos vínculos cismáticos.

El padre espiritual es también un pastor obrero, y el hijo espiritual es un obrero ayudante que espera transformarse en un pastor obrero con la muerte de su padre y mentor, aunque esa situación no se diera. «Se fue […] a ocupar el sitio preparado por Aquél que lo llamó a ser su discípulo y su siervo. Desde su juventud hasta los últimos días, conservó aquella virtud perenne emanada del Maestro,

[68] Vilches V., Gilberto A., «Iglesia de Parral», en *RFP*, nº 660 (1984), pp. 15-16.

servir a sus semejantes aun a sus enemigos. ¡Fue el servidor de todos![69]. El pastor, por vivir al lado del templo pentecostal, era visitado por las personas que iban a buscar ayuda. Y como la finalidad del pastor era ganar su alma para Cristo, activaba todos los recursos disponibles para ganarlo, lo que implicaba normalmente hospedaje, vestimenta, comida, trabajo, cuidados y atenciones. El sacrificio y la autonegación por los otros era el lema tácito: «Para él no había días calurosos o noches de horas invernales, cuando una voz doliente lo llamaba, iba gozoso a darle una palabra que el Señor le inspirara. Su llegada a los hogares era recibida y saludada con regocijo y sus más tiernas caricias y besos eran para los pequeñuelos que se sentían felices en sus brazos paternales. ¡Fue el amigo de los niños!»[70].

El pastor como padre significaba no solo alguien que enseña y aconseja, sino también es considerado un ser afectivo y autoritario, algo muy alejado de un padre sanguíneo de la época, por ello es visto como padre espiritual, quien aprendía a través del padre místico. «¡Qué de recuerdos conservo en los 21 años que viví junto a él (pastor Hoover)! ¡Cuántos consejos y enseñanzas recibí! ¡Qué de caricias me dio como su hijo espiritual! ¡Fue mi verdadero padre! Sin recelo le confiaba mis cuitas íntimas y mi rostro radiante señalaba después la victoria obtenida»[71]. El pastor es concebido como un hombre adulto compasivo, sacrificado, responsable, trabajador y presencial. Era un padre ideal para el hijo descarriado y un esposo ideal para aquella mujer que tenía un esposo alcohólico: el pastor era visto como el ideal de masculinidad y paternidad. Otros relatos señalan:

> Biografía del pastor Reinaldo Saavedra […] trabajó y obedeció siempre como mirando al Invisible, siempre supo ganarse el amor y el respeto de la Iglesia, fue un siervo del Señor muy cariñoso, su mesa fue la mesa de la Iglesia, del necesitado y de los siervos de Señor […] fue un pentecostal hasta los huesos […] este gran siervo del Señor concluyó su carrera con las botas puestas, sin claudicar, sin retroceder, hasta que su vida fue tronchada por una larga enfermedad, luchó con

[69] *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 4.
[70] *RFP*, n° 63 (diciembre de 1933), p. 4.
[71] *RFP*, n° 93 (diciembre de 1933), p. 6.

> ella en forma abnegada, durante mucho tiempo hasta caer y no levantarse más. El ángel de Señor pasó lista por su ungido, en presencia de uno de sus hijos, para pasar a formar parte de la Iglesia triunfante [...] autoridades de la comuna estuvieron entre los asistentes en sus funerales[72].

El pastor obrero

Modelos como Hoover o Pavez serán los paradigmas de pastores que los pentecostales esperan formar y tener entre para sus congregaciones. No obstante, hay una escuela de pastores en la primera mitad del siglo xx, en distintas denominaciones pentecostales, que son los pastores de la austeridad y del sacrificio.

> A la memoria del recordado y amado pastor Emeterio Morales en el 14to aniversario de su fallecimiento.
>
> Al cumplir varios años, él se fue de nuestro lado para estar con el Señor,
> Su recuerdo siempre vive en nuestros corazones.
> Lágrimas se asoman al recordar sus oraciones.
> El Señor, que desde el cielo mirándolo estaba,
> Quiso tenerlo más cerca para que descansara,
> Porque mucho trabajó en la viña del Señor.
> Buscando almas para que encontraran salvación.
> Él se fue de esta tierra para estar con el Señor,
> A recibir su corona y también su galardón
> Porque fue un obrero fiel en la viña del Señor[73].

En estos párrafos conmemorativos encontramos representaciones sobre el pastor y la dualidad vida-muerte. En cuanto al pastor, hay dos elementos: el pastor obrero y el pastor viticultor. Ambas imágenes se contraponen a otras imágenes de líderes religiosos vinculados al profesional religioso. El líder pentecostal es presentado como un

[72] *RFP*, n° 885 (2003), p. 8.
[73] Gallardo de Núñez, Rosa, en *RFP*, n° 634 (1984), p. 16. Buin.

trabajador, un jornalero o un obrero: es un trabajo precario, manual, cuya paga recibe al finalizar el día y que solo le sirve para sobrevivir. La imagen del obrero se vincula a la construcción del templo y la vida espiritual de los creyentes. La de trabajador vitivinícola alude a la idea de la Iglesia como un viñedo donde cada converso es un vástago, al cual el viticultor trabaja y cultiva, como un retoño, para transformarlo de la naturaleza silvestre a la cultivada, de la naturaleza mundana a la naturaleza pentecostal.

En estas representaciones sobre el pastor pentecostal encontramos lo que Candau destaca como «la prosopopeya memorialística, que implica la idealización del finado como personaje modelo, en la que se disimulan los defectos y se magnifican las virtudes, seleccionando los rasgos dignos de imitar» (Candau, 2001, 140). Por ello, a pesar de que la vida es representada como trabajo y cansancio y la muerte, como descanso y premiación, la vida de tal o cual pastor tiene mucha relevancia, porque en la vida terrena el trabajo más honorable se produce a través de la predicación y la salvación de almas, en donde los errores se transforman en virtudes. El pastor es un campesino, un labrador que cuida de la Iglesia, concebida como campo del que Dios es el dueño.

> A la memoria de nuestro amado (pastor) superintendente Manuel González Saldívar
>
> También dijo el rey a sus siervos:
> ¿No sabéis que un príncipe y grande ha caído hoy en Israel?
> Un príncipe entre los príncipes partió al paraíso de Dios.
> Su vida inmortalizó, en la obra del Señor.
> Cuando abrazó la fe, ofrendó su alma a Dios.
> Su nombre quedó grabado en millares de salvados.
> Manuel Francisco González Saldívar,
> Mi superintendente amado, que en 25 años pasados
> Llenos de amor y bondad, nos enseñó la verdad.
> Sembró amor y con amor fue amado,
> Supo respetar, y en su investidura fue respetado.
> Supo corregir enseñando a todo el pastorado

Porque Dios era el superintendente designado.
Sus consejos fueron armas de doctrina espiritual.
Sus palabras fueron nobles, como padre sin igual,
Que en las pruebas y en las luchas, sonrió a la adversidad
Porque en su alma vivió Cristo, con su legado de paz.
Cuando Dios lo perdonó, un voto a él le entregó,
¡Señor! Te serviré hasta la muerte,
Y guardó su fe, ferviente, hasta triunfar con Jesús.
En sus años caminando Dios lo llama al pastorado,
Tan grande honra ha alcanzado, que el espíritu lo ungió.
Al sentirse designado hizo voto a su misión,
¡Señor! Mi vida daré por el Evangelio.
Salió rumbo al extranjero, un misionero de Dios.
Crio ovejas y corderos, en los pastos del Señor,
Cuidó a la recién parida y sus heridas curó,
Cargó sobre sus hombros a la descarriada,
Dejándola a las plantas de Dios.
Como superintendente, pastoreó la grey de Dios.
Para todos los pastores tuvo palabras de amor,
Con su voz suave y sonriente, cautivó los corazones,
Dejando ejemplos imborrables a todas las congregaciones.
Hoy y siempre lo tendremos, porque su alma inmortal
La Iglesia Evangélica Pentecostal nunca debe abandonar,
Sus enseñanzas grabar, sus consejos no olvidar
Del espíritu de Dios, que llenó su corazón.
Vivió la honra de Dios, por los años que él le dio.
Fueron sus días contados, y el ángel lista pasó,
Respondió el pastor amado, ya es la hora, hasta pronto,
Ya me voy, a la casa de mi Padre, a vivir con el Señor.
¡Qué legado más grandioso, nos dejó el pastor amado!
A su Iglesia y a sus hijos el camino señalado.
Y nos espera en los cielos, junto a todos los salvados,
Donde nunca habrá más llanto, ni despedida, ni adiós.
Porque el cordero inmolado, será la lumbrera eterna
Que en el cielo y tierra nueva, brillará con su presencia,
Y con ángeles y arcángeles, serafines, querubines,

Cantaremos por los siglos aleluyas, Gloria al Padre,
Gloria al Hijo y Gloria al Espíritu.
Amén de los escogidos, amén de los que han vencido[74].

Aquí encontramos tres metáforas del ser pastor: pastor obrero, pastor agricultor y pastor ganadero. Las tres representaciones se vinculan con imágenes campesinas, develando los tiempos en que la mayoría de los conversos pentecostales procedían del campo (1930-1980); estos no encontraban lugar en el campo ni tampoco en la ciudad, y son personas imaginadas como ovejas sin pastor, perdidos, descarriados y necesitados de un pastor para ser guiados. Se necesita de un obrero para que les construya casa, y un agricultor para que los cultive. Así el pastor es una síntesis de todos los oficios campesinos, alguien que cuida, alimenta, cultiva y guía a las ovejas, los corderos y los frutos. Los pastos son las distintas predicaciones, las recién paridas son los ganadores de conversos y las ovejas heridas son aquellas personas que llegan a la Iglesia enfermas y/o alcohólicas, y son ayudados y atendidos personalmente por el pastor. El pastor, como superintendente, enseña a otros pastores a realizar su labor, por ello es pastor de pastores.

El pastor es presentado también como príncipe que viaja a la tierra prometida para recibir la corona y el reino prometido. Mientras que su vida en la tierra ha sido inmortalizada por ganar a distintas personas para el pentecostalismo, ahora hay personas que mientras vivan lo conmemorarán. Su vida pastoral fue concebida como ofrenda divina. El pastor es un maestro que es metaforizado como un sembrador que siembra amor y verdad: sembró corrección y enseñanza, sus consejos fueron armas para combatir el mal, las pruebas fueron recibidas con alegría y sonrisa porque tenía paz en su corazón.

Desde las imágenes de estos pastores inmortales, en la mayor parte de las Iglesias pentecostales de Chile, no solo de la IEP, se produce «una emulación de los grandes líderes del pasado y se constituyen en una tanatocracia que serán siempre apuestas identitarias para el grupo» (Candau, 2001, 141). El legado son las congregaciones

[74] Pastor José Concha Ríos, en *RFP*, nº 661 (septiembre de 1984,), pp. 10-11. Vallenar.

y templos que fundaron, los discípulos que instruyeron y los hijos que tuvieron, muchos de los cuales siguieron la senda del pastorado; ellos son quienes se encargarán de mantener viva la memoria. Es el caso de Juan Canut de Bon, que era metodista: los pentecostales lo han constituido en el símbolo de la identidad pentecostal de Chile, del cual se desprende el ser canuto.

> Acróstico al amado pastor Luis Noguera
>
> Libertado y salvado
> Un día fuiste por Jesús
> Incansable y abnegado
> Su palabra sembraste con virtud
>
> Nos quedamos como ovejas sin pastor
> Oh, qué triste es la separación; pero
> Gloriosa esperanza aguarda mi corazón
> Un día verle a mi amado pastor, allá
> En la nueva Jerusalén
> Recibirás un hermoso galardón
> Allá por tu abnegación y valor
> Nos veremos en la eternidad. ¡Amén![75]

Dos metáforas son significativas aquí: el pastor agricultor y el pastor ganadero. El pastor es aquel que guía, alimenta y cultiva la vida de los conversos. Es por ello que la muerte del pastor como líder deja la sensación de caos organizacional, una crisis en el presente y un futuro incierto. A pesar de que los pentecostales le asignan un sentido liberador y paradisíaco a la muerte, la separación genera dolor y tristeza. Como el muerto no puede volver, pues no existe ningún tipo de oración mortuoria capaz de traer a los muertos, lo único que queda es que los vivos vayan al lugar de los muertos:

> En memoria de mi amado pastor Rosalino Parada Retamal, fallecido el día 25 de abril de 1977.

[75] Carmen de González, en *RFP*, n° 610 (1980), p. 16. Iglesia de Quillota.

Responsable fuiste siempre en tu labor.
O*h, qué justo premio te dará mi salvador*
Siempre fuiste tenaz y luchador
Ayudaste al débil con amor
Levantaste al caído en las pruebas
Impartiste consejos a los tristes y decaídos
Nada de la tierra te aniquilaba
Obrero digno fuiste en tu misión.

Peleaste la buena batalla
Amor fraternal sembraste
Repartiste el pan espiritual con mucho agrado
Amante, tierna y cariñosa fue tu mirada
Dentro de tu corazón, abrigaste siempre los desvelos por tu Iglesia
Acudir en ayuda del desvalido fue tu mayor anhelo.
Recuerdos imborrables han quedado de tu misión

En este mundo corriste con paciencia, llevando el mensaje del Señor
Tierno y cariñoso fuiste aun con el niño
Ahora te has ido para esperarnos más allá
Momentos antes de partir, conversaste con tu pastor
Allá en el cielo tendrás tu galardón
La puerta de los cielos te fue franca, para llegar a la presencia del Señor[76].

Son cuatro las metáforas que hay aquí: pastor soldado, pastor obrero, pastor campesino y pastor panadero. La imagen del soldado con mirada dura frente a la adversidad, pero con mirada dulce y suave con el sufriente; un agricultor que siembra semillas de amor; un cocinero que prepara y da comida, especialmente el pan (la Biblia), un alimento muy importante para la dieta de los pobres. En general, la memoria del pastorado pentecostal es «una conmemoración del sufrimiento lo que constituye un sentido

[76] Braulia Alejandra Acevedo, en *RFP*, nº 633 (1982), p. 14. San Felipe.

apelando a lo sensible. La defensa de la identidad y el sentimiento de pertenencia exigen ese peso de lo trágico sentido y transmitido» (Candau, 2001, 148).

Aquí se trata de un pastor que ha muerto hace cinco años y aún se le conmemora, se le rememora por su responsabilidad en el trabajo religioso, su tenacidad y lucha, solidaridad con el débil, animador del caído, instructor y consolador de los tristes y decaídos, fuerte en la adversidad y obrero digno. Su memoria permanecerá imborrable en su misión. Frente a la tarea dura de atender la Iglesia, espera el galardón y la recompensa celeste y al ser un obrero fiel, la puerta abierta de par en par le espera.

> A la memoria de nuestro amado superintendente, pastor presbítero Manuel Francisco González Saldívar (q.e.p.d.), fallecido el 20-7-1984.
>
> Misionero fuiste en tierras lejanas.
> Amable y sencillo te vimos pasar.
> Nunca desmayaste, como fiel soldado.
> Unidad siempre buscaste.
> En brazo de aquel a quien tanto amaste.
> Lucirás en tus sienes por siempre jamás.
>
> Fuerte y valeroso cual bravo espartano
> Raudo en tus obligaciones cual siervo de Dios
> Anciano, abnegado ejemplo dejaste que
> Nosotros todos debemos imitar
> Caminando siempre, mirando al Invisible.
> Intentando siempre crecer más y más
> Solo así podremos un día no lejano
> Contigo en la gloria gozar y alabar.
> Oh, Señor, ayúdanos para aquel día alcanzar
>
> Gozo y regocijo ha habido en los cielos.
> Otro valiente a formar la Iglesia Triunfante.
> Número ascendente cada día va.

Zafiro escogido de tu Creador.
Amado y honrado fuiste en tu Iglesia.
Lindas enseñanzas dejaste tras sí.
En todo momento serán recordadas.
Zafiro escogido por Dios tu Señor.

Salvado y sellado fuiste aún joven.
Amistoso y franco fuisteis con tu grey.
Los siervos de Dios que tú apacentasteis
Dignos ejemplos que siempre han de seguir.
Imitando siempre tus sabios ejemplos.
Velando y cuidando la grey del Señor.
Anciano, abnegado ejemplo dejaste.
Rutas nos legasteis que debemos seguir[77].

Dos metáforas destacan: la del pastor soldado que lucha para redimir a las almas atrapadas por el diablo, como un soldado de elite espartana; y la de un servidor de Dios que sirve a sus hermanos de la congregación. En la década de 1980 todavía se resaltaba la memoria del dolor y del sufrimiento, porque «estas experiencias compartidas dejan huellas durante mucho tiempo por aquellos que las padecieron o cuyos seres queridos la padecieron, modificando profundamente su personalidades» (Candau, 2001, 147). Pero lo que se muestra no es solo lo que se vivió o se ha vivido, sino también lo que se continúa viviendo, porque la vida sigue siendo una lucha también, y la muerte como un descanso. Así, «la memoria trae al presente las ofensas, las heridas, para impedir su desaparición e interrumpir de alguna manera, la impunidad del poder» (Calveiro, 2006, 363).

Poema al pastor Nicolás Florentino Villarroel

«Mi querido pastor, sé que te has ido y me parece mentira.
No sé cómo sucedió, lo cierto es que ya no estás.
Mis ojos están lagrimosos, mi corazón herido,
Pero ¿qué hacer? La voluntad de Dios fue esa

[77] Hilda R. de Gutiérrez, en *RFP*, nº 671 (1985), p. 9. Iglesia de San Felipe.

Lo único que me queda ya es el anhelo de volverte a ver en el más allá,
Donde siempre estarás en la congregación de los santos.
Fue hermoso haberte conocido, tus mensajes y todo lo que nos enseñaste
Lo guardaremos en el corazón, ojalá podamos siempre acatar aquellos consejos.
Tu recuerdo, querido pastor, estará siempre en nosotros,
Esperaremos el maravilloso día de volverte a ver.
No se cómo decir lo que siento, sé que te has ido.
Aunque me duela, no debo estar triste, sino contento,
Orgulloso de saber que peleaste la buena batalla.
Viviremos solamente esperando la inmensa dicha
De verte junto al incomparable Dios y Salvador nuestro
Esperaremos llegar al hermoso paraíso que Dios nos tiene preparado.
La Iglesia de Ovalle te agradece lo que hiciste por ella
Recibe, pues, por tu inmenso amor, el galardón del eterno Redentor.
La vida inmensurable, la bendición del Padre, Hijo y Espíritu Santo[78].

Las representaciones de la muerte ya estaban cambiando en la década de 1980 para el pentecostalismo, morir ya no era una experiencia feliz y gozosa, era más bien un dilema paulino[79]: el beneficio de vivir en pos del trabajo religioso o la ganancia de morir. En relatos de años anteriores la muerte era una ganancia, una alegría y una felicidad. Ahora aparece la experiencia de la pérdida y el duelo. Aquí se da el duelo en etapa de aceptación y resignación como propósito divino: el pastor murió, seguramente de una manera inesperada

[78] Ramón Arce, en *RFP*, n° 637 (1982), p. 13. Ovalle.

[79] Se trata de la declaración paulina, que aparece en distintos relatos pentecostales: «Porque para mí el vivir es Cristo, y el morir es ganancia. Mas si el vivir en la carne resulta para mí en beneficio de la obra, no sé entonces qué escoger. Porque de ambas cosas estoy puesto en estrecho, teniendo deseo de partir y estar con Cristo, lo cual es muchísimo mejor; pero quedar en la carne es más necesario por causa de vosotros. Y confiado en esto, sé que quedaré, que aún permaneceré con todos vosotros, para vuestro provecho y gozo de la fe» (Carta a los Filipenses 1: 21-25. Nuevo Testamento).

porque aún cuesta creerlo, por lo tanto, se acepta la muerte como inevitable. «Hay paz y aceptación de la muerte, cuando se le pierde el miedo» (Kubler-Ross, 1985, 14). En este relato hay dolor por la muerte, se evidencia un proceso de secularización de la muerte. La muerte es vista como interrupción y frustración de los proyectos divinos. Luego aparece la memoria como otra forma de vida y que no permite la muerte del pastor. No obstante, a pesar de los beneficios de vivir, no han desaparecido las representaciones bélicas de la vida. Por ello aparece la metáfora castrense al describir al pastor como un ser que lucha en la vida contra la huestes de maldad. Ante la muerte de un soldado que pelea y muere en el campo de batalla no hay tristeza, sino dolor-resignación y tristeza-alegría.

En memoria de mi pastor y padre, en el 2do aniversario de su muerte.

José fue tu nombre
Obrero en la viña del Señor
Siervo de Dios elegido
Esposo y padre, amante hombre.

Estuviste siempre listo
Fuerte y aguerrido
Rompiste barreras difíciles
Alabaste siempre a Cristo
Indicaste el camino al perdido
Nunca olvidaremos esos sabios consejos.

Obediencia y sumisión fue tu lema
Yugo suave y ligero Cristo te puso
Abrazaste el ministerio con abnegación
Regaste los campos con tu sudor
Zarzas había que sembró el traidor
Ofrendaste todo, y te llevó el Señor.

Olvidarte nunca podremos
Y esperanza segura tenemos

Arriba pronto nos reuniéremos, do
Reina el amor y junto al Cordero
Cizaña alguna suerte no tendrá[80]
Obra terminada de Cristo el Rey de Paz[81].

Cuatro metáforas se destacan en este acróstico: viticultor, servidor, soldado y campesino. El viticultor es quien trabaja como jornalero en la viña (Iglesia), o mejor dicho como temporero, moldeando los sarmientos. El servidor es el jornalero que sirve en la Iglesia y en su hogar. Es modelo para otros para que caminen en las sendas divinas. El soldado es un hombre fuerte, aguerrido y obediente de los designios divinos. La lucha es invisible, se desconocen los propósitos divinos, pero se sabe que nada es al azar, todo tiene sentido y significado divino. El campesino es quien realiza un trabajo duro, en el que su sudor es el capital del esfuerzo y la tenacidad. Todas estas metáforas aludidas al pastor son parte de la propuesta *pentecostante*, al vincular la memoria del pastor al servicio, a la identidad sometida y dominada. Es la idea de que el pentecostalismo pertenece a una religión de los pobres y «comparte con ellos un pasado lacrimoso y una memoria del sufrimiento comparado» (Candau, 2001, 149).

A nuestro recordado pastor Osvaldo Castillo Palma, al cumplirse 8 años de su partida.

Oh, dulces años felices
Siempre recordándote estamos
Vuestra labor fue sin límites
A tu lado siempre nos cobijamos
Lumbrera fuisteis mientras duró tu carrera
Distes siempre consuelo al triste
Oh, sencillez antigua y bienhechora

Caminaste sin cesar por duro sendero
Al amparo del que siempre te guio

[80] En el texto original es Oyarzo, ya que cizaña se escribió zizaña.
[81] Pastor Máximo Oyarzo, en *RFP*, n° 63 (1982), p. 9. Purranque.

Sabiendo que al fin de la jornada
Tendrías el pago prometido
Inspiraste amor y confianza
Luchaste con amor por las almas perdidas
Lleno de consuelo pudiste descansar
Otra vida sin dolor te esperaba

Partiste al lugar de los salvados
Aunque muy amargo para nosotros fue
La tierna llamada tú escuchaste
Mirando al cielo dijiste: ¡Heme aquí!
Alabado sea el Dios que te llevó[82].

Aquí hay cinco metáforas referidas a la memoria del pastor. Una es la metáfora arbórea, que permite cobijar a los desamparados caminantes del calor y las lluvias de la vida; la metáfora del atleta permite concebir la vida como una carrera cuya meta es la muerte; la metáfora del peregrino, quien trabaja solo para subsistir y cuyo verdadero trabajo es la predicación (Palma, 1988; Sepúlveda, 1999); la metáfora del jornalero, quien recibe solo un pago transitorio y de sobrevivencia, en tanto que el verdadero pago está más allá de esta vida, en el cielo; y la metáfora del soldado, que concibe la vida como una lucha. Estas distintas metáforas continúan en la década de 1980, mostrando la vida como desgaste, cansancio, pasajera, injusta y de lucha, en tanto que la muerte es la verdadera carrera en cuyo final se llega al mundo verdadero del eterno descanso. Sin embargo, la partida del legendario pastor es dolorosa y triste para la congregación.

La metáfora del soldado es frecuentemente destacada por los pentecostales en el contexto de la dictadura militar. Al soldado se le concientiza insistiéndole que él sirve a su patria y que debe dar la vida por ella. Pero, en realidad, los soldados son sirvientes de los oficiales y mozos guardianes de las viviendas residenciales de los altos mandos. Sus trabajos eran: lustrabotas, lavacopas, limpiainodoros o letrinas.

[82] Alfonsina Rivas de Acuña, en *RFP*, n° 613 (1980), p. 15. Villa Regina, Cipolletti.

Hacen ayunos como sobrevivencia y trabajan en los caminos y calles como obreros. Los soldados, especialmente los que hacían el servicio militar que duraba dos años, eran menos que subproletarios, porque solo ganaban para su alimentación e indumentaria y siempre viviendo vidas de vasallaje. De esta manera, para entender la metáfora del pastor-soldado, hay que recurrir a esa información. Por ello, como también lo demostraron Humberto Lagos y Arturo Chacón, el pentecostalismo tuvo éxito entre los suboficiales: cuanto más abajo se estaba en la jerarquía castrense, más pentecostales había (Lagos y Chacón, 1987).

In memoriam. El joven pastor Torres Carril

En La Unión fue su pastorado
Pero en los cercanos días de abril
El Altísimo Dios lo ha llevado.
Cuando visitaba a los ancianos
Demostraba mucha compasión.
No iban vacías esas manos
Llevaban siempre bendición.
Sobre las ovejas del Señor
No tenía señorío ni autoridad.
Las pastoreaba con lástima y amor
Y usaba el cayado con suavidad.
A Jesucristo nuestro Salvador
Todos juntos a Él le pedimos
Que nos conceda otro pastor
Igualmente como el que tuvimos[83].

Se muestra la muerte prematura de un pastor, aunque no señala las causas de la muerte. Se considera la muerte en términos etiológicos como un acto divino. La vida del pastor es recordada por su capacidad solidaria, benéfica y servicial. Su autoridad carismática fue

[83] Nota: Este hermano tiene más de 90 años y es un muy antiguo miembro de nuestra Iglesia. Pedro Aros, en *RFP*, n° 647 (1983), p. 16. Río Bueno, La Unión.

reconocida por su compasión, afectividad, suavidad y en el ejercicio fraternal de su poder eclesiástico. Por ello los pentecostales llamaban a su pastor «mi hermano pastor». La memoria de un pastor implica también el modelo que un nuevo pastor debe considerar. Así, la memoria del pastor anterior será un modelo, pero también una medida con la cual siempre será medido por los fieles antiguos; por lo tanto, el nuevo pastor deberá luchar para ganar nuevos conversos, si quiere ganar respeto particular sin necesidad de ser constantemente comparado con la sombra del pastor anterior.

La memoria del pastor muerto condiciona el liderazgo del nuevo pastor:

> No desmayamos; antes aunque nuestro hombre exterior se va desgastando el interior, empero, se renueva día a día. Obrero infatigable, abnegado y leal [...] permaneció firme con la mano en el arado hasta el fin de su llamado. Hoy descansa en la mansión de los redimidos por la sangre de Cristo[84].

En eso consiste aquí la invención de la memoria pentecostal: elaborar la conciencia de clase religiosa, pues eran obreros, expresión tan repetida en los relatos mortuorios. La idea de esta memoria consiste en recordar el origen social de los pentecostales, pero también las peripecias sociales en el crecimiento, extensión y visibilidad del pentecostalismo como minoría religiosa. La idea de esta memoria del sacrificio es para recordarles a las nuevas generaciones lo que significaba ser pentecostal en Chile y mantener así una identidad fuerte.

Esa es la paradoja del contexto de intolerancia: aunque un niño, un joven o un trabajador pentecostal quisieran olvidar o bajarle el perfil a su identidad religiosa, los demás lo recuerdan de una u otra manera. Por ello la identidad pentecostal se hace más fuerte en contextos de intolerancia, y se hace más débil en momentos de aceptación y valoración social. Uno de los motivos por los cuales el pentecostalismo crece en contextos de crisis, es porque suficientes pentecostales que se sienten tan desvalorizados y discriminados redefinen esa situación con la victimización. Estas personas están dispuestas a dar su vida por predicar, dejando todo: familias, trabajo, barrio o ciudad, en

[84] *RFP*, n° 110 (diciembre de 1937), p. 7.

búsqueda y en lucha por una sociedad mejor, que los pentecostales siempre vieron y siguen viendo, en el cielo. De esta manera, la víctima por excelencia de la memoria pentecostal fue el pastor.

La memoria de los padres

En este apartado desarrollaremos la memoria de los padres, a los cuales sus hijos recuerdan describiéndolos con metáforas como el jornalero, el soldado o el agricultor, lo que viene a destacar la transformación de la masculinidad que genera el pentecostalismo, la que se puede conocer de manera directa en la poética de la muerte.

Junto con la memoria del padre está la imagen de la masculinidad. Las investigaciones sobre el género y la masculinidad en el pentecostalismo chileno (Slootweg, 1989; Montecino, 2002; Mansilla, 2007c; Lindarth, 2009) señalan que el pentecostalismo genera una redefinición de la masculinidad. La masculinidad pentecostal se caracterizaba por el abandono del alcohol, la violencia, las groserías y el mal vestir, e integraba el valor del trabajo, la responsabilidad con los hijos y el control de su sexualidad.

> A la memoria de mi querido e inolvidable esposo y padre.
>
> Ayudaste al débil con amor
> Responsable fuiste en tu labor
> Mas tú fuiste hombre fiel.
> A tu Dios y a tu Iglesia
> Nunca en las luchas desmayaste
> Dios por eso te premió
> Obrero de valor.
>
> Palabras y consejos compartías a los tuyos
> Amor fraternal sembraste
> Siervo de Dios incansable
> Tu fe te ha hecho vencer
> Esposo ejemplar fuiste
> No retrocediste en las pruebas.

Padre, ya no estás entre nosotros
Ahora te has ido para esperarnos más allá
Siervo útil incansable
Terminaste tu carrera
Esperando la llegada de nosotros
Nos alentaste para juntarnos en el más allá[85].

Encontramos aquí tres imágenes sobre el padre: la metáfora del jornalero, que trabaja con responsabilidad, valentía y tenacidad frente a la obra Dios; la metáfora del soldado, que luchó sin desmayo ni retrocedió, que no perdió la conciencia ni se descarrió, que fue pentecostal a pesar de que todo su entorno luchaba para que no lo fuera, y la metáfora del agricultor, que sembró amor fraternal. Esto último puede parecer solo poético, pero uno de los aspectos que más atraían a los asistentes primerizos a los cultos pentecostales era la idea de hermano, que rompía con cualquier otra diferencia étnica (indígena) o de clase (compañero). Pero no era solo «la idea fría y distanciada del hermano empleada por el pastor europeo» (D'Epinay, 1968, 81), sino de «mi hermano», de alguien que se responsabiliza por él o por ella.

La imagen que atraviesa todas las otras es la de «siervo de Dios», un hombre que servía, que iba al frente de todo, no delegaba, sino que estaba disponible para todos. La idea era: primero la Iglesia y después la familia; siempre estaba dispuesto para todos, a cualquier hora que llegara alguien a pedir ayuda. Un «siervo de Dios» significa servidor de los demás. El siervo-esposo es un hombre proveedor, hecho responsable y educado por el pentecostalismo. El hombre pentecostal es socializado como alguien afectivo y responsable que da su palabra y la asume: es un hombre educado para sufrir y vencer las adversidades (Mansilla, 2009; Lindarth, 2009). El padre-siervo y el padre-forastero ha muerto, los familiares ya lo han aceptado y asimilado, y ahora quieren partir, es decir, morir también para estar juntos con él por la eternidad.

[85] Su esposa e hijos, en *RFP*, nº 641 (1983), p. 15. Iglesia de Salamanca.

A mi querido padre Luis Chandía Chandía

Luchaste sin descanso en esta vida
Unido a tu esposa y once hijos
Inculcando el bendito Evangelio
Satisfecho a los cielos has partido.

Abrazaste con tu esposa el Evangelio
Mirando por la fe al Salvador
Aconsejaste a tus hijos con ternura
Recordándoles que amaran al Señor
Obteniendo de este modo salvación.

Como cristiano, trabajador abnegado
Haciendo siempre la voluntad del Señor.
Anhelando siempre ser mejor cada día.
No importándote ni el frío ni el calor
Dios desde los cielos te llamó
Iniciándose así tu despedida
Al lugar que Jesús te preparó.

Como el profeta Samuel respondiste
Heme aquí, soy tu siervo, mi Señor.
Avivaste en Chillán a tus hermanos
No me esperen, ¡me voy con el Señor!
De Los Ángeles a los cielos fue tu viaje
Invitado por tu eterno Salvador
A los brazos de Jesús mi buen Señor[86].

Aquí un hijo construye la memoria de su padre como un hombre en una dualidad: familia-Iglesia y vida-muerte. En la dimensión familia-Iglesia se representa bajo tres metáforas: soldado, servidor y obrero. Un luchador, vinculado a su esposa y su familia, un hombre religioso, padre tierno, trabajador abnegado y consecuente. En la

[86] Joel Chandía Riquelme, en *RFP*, nº 635 (1982), p. 13. Los Ángeles.

dualidad vida-muerte, la vida es lucha, miseria y trabajo, en tanto que la muerte es el viaje al hogar eterno.

A la memoria de nuestro querido padre
Crisanto Méndez Padilla

Cómo quisiéramos seguir tus ejemplos
Reconociendo tu ardua labor,
Iglesia de Yungay y visitas, tu danza miraban
Saturada por el amor del Salvador
Aleluya, aleluya, al Cordero entonaste
Notando la nítida gloria del buen Redentor
Tú sabías que en un momento como ese,
Otra vida te daría el Salvador.

Mientras tus hijos miramos
Ejemplo sin igual de valor
Nunca nadie podrá separarnos
De este camino tan lleno de amor
Empuñando con fe nuestras armas
Zarpar quisiéramos al lugar donde tiene el Señor.

Perennes son nuestras vidas
Avisado nos tiene el galardonador
Dándonos muestras, está el mundo entero,
Inminente es el retorno del Señor;
Lugares ya nos tiene preparados
Luego estaremos nuevamente juntos,
Alabando al gran Salvador[87].

El padre aquí es un obrero y un soldado. La vida es cansancio y lucha, pero la Iglesia representa un tiempo y un espacio de liberación y descanso, ya que «el tiempo sagrado es de liberación y el tiempo secular, una prisión» (Durkheim, 1992, 389). Se presenta a un padre que canta y danza al interior del templo, extasiado por el Espíritu Santo, una manifestación propia de las mujeres pentecostales,

[87] Pedro Damián Aguirre, pastor de Cipolletti, en *RFP*, n° 672 (1985), p. 15.

pero que el hijo no se avergüenza de señalar que su padre lo hacía como una forma de ser «instrumento de Dios». En la dualidad vida-muerte, la muerte se vincula con la metáfora del navegante, la que alude a la muerte como un viaje marino en el que se incluyen las aguas de la muerte, la barca del traslado y el galardón como premio y recompensa.

A mi querido padre Hugo Ávalos Páez

Honraste siempre a tu padre y madre
Un día temprano te perdonó el Señor
Gozosa y henchida estaba tu alma
Oh, padre mío, cuando Jesús te salvó.

Anduviste largos caminos sembrando el Evangelio
Velando y orando por nosotros cada día
Almas para Cristo dejaste en tu Iglesia
Luchaste día a día hasta levantar un templo
Oh, qué gozo ese día tu alma inundó
Satisfecho de juntar a todas las gavillas.

Por eso, padre mío, nunca te olvidaremos
Aunque jamás te veremos en esta tierra
Está en nosotros el ser fieles para encontrarnos en la gloria
Zarpar allá quisieran tus hijos para vernos en los cielos[88].

Este acróstico muestra los signos de la conversión al pentecostalismo como lo son la alegría y el gozo, los que son como señales del cambio de vida. Luego muestra la importancia de las ritualidades en la vida del padre: oración, vigilia y predicación. También la importancia que tiene para el padre la construcción del templo. Para un obrero pentecostal, su mayor logro era la construcción del templo, incluso un logro mayor que la construcción de su propia casa. Este es uno de los aspectos más relevantes de los pastores, reconocido o reclamado por sus hijos, gran parte del siglo XX: ellos se preocupaban de edificar y construir un templo, pero no su casa. Por ello,

[88] J. Avalos C., en *RFP*, n° 675 (1985), p. 11. Combarbalá.

cuando llega la década de 1990, a algunos pastores se les reconoce la construcción de varios templos con sus respectivas casas pastorales, pero nunca construían su propia casa o una casa para su familia. Es una característica de los pastores pentecostales en general. Pero al mismo tiempo también se constituye en precariedad, ya que al dejar de ser pastor, vivía en la extrema pobreza: sin casa y sin sueldo. Esto empuja a muchos pastores a dirigir sus Iglesias hasta su muerte, pero la mayor precariedad la vivía la viuda del pastor, porque al dejar de ser la esposa del pastor o la pastora, su congregación ya no la seguía sustentando.

En la dualidad vida-muerte, ser agricultor concibe el proselitismo como la siembra de trigo, las personas convertidas, como gavillas de trigo, y la Iglesia Pentecostal, como un sembradío. El soldado-obrero lucha y combate para construir el templo-fortín en cuya misión la vida no es fácil. Así, el templo era el fuerte espiritual que cumplía una función militar defensiva y ofensiva contra los designios diabólicos, especialmente contra el más conocido de todos: el alcohol. En las imágenes de la muerte están presentes la metáfora del navegante que viaja al cielo para vivir en la gloria de la paz, el descanso y la justicia.

En memoria de nuestro querido padre…

Amaste la Obra de Dios
Reliquia fuiste en nuestra Iglesia
Trabajaste unido a tu esposa
Una morada te espera más allá
Recuerdos hermosos nos dejaste
Obtuviste el descanso eterno.

Caminaste por la senda de Cristo
Alentaste siempre a los caídos
Sufriste por el santo Evangelio
Testimonio de tu partida nos dejaste
Irradiaba en tu rostro serenidad y paz
La Biblia fue tu fiel compañera

La puerta de los cielos te será abierta
Oh, qué digno ejemplo nos dejaste.

Fuiste fiel soldado de Jesucristo
Recordaremos siempre tus sabias enseñanzas
Esperarás la venida del Señor
Durmiendo con los santos
Estarás esperando solamente que
Suene la trompeta final[89].

Una vez más aquí se confronta la vida y la muerte con dos imágenes: el obrero espiritual que trabaja incansablemente predicando el Evangelio, pero ahora es un trabajador que aparece junto con su esposa. Para el obrero pentecostal, trabajar en la obra evangélica significa hacerlo junto con su esposa, no se concibe un obrero célibe. También para la vida se insiste en la metáfora del peregrino (Palma, 1988; Sepúlveda, 1999; Mansilla, 2009a), donde se concibe la vida como un éxodo simbólico hacia la muerte. En la metáfora castrense la vida es lucha entre el bien y el mal, Dios y Satanás, el espíritu y el cuerpo, etc.

Se aprecia también el premilenarismo pentecostal, pues se concibe la muerte como un acto individual a través de la muerte y como un acto social a través del arrebatamiento. Acá, el premilenarismo inmanente, que veremos más adelante, es una muerte por la vejez, por lo tanto, es un acaecimiento esperado y anhelado, un acto público, esperando el sonido de la trompeta que hará sonar el ángel de la muerte. Aún permanece la «conciencia del recuerdas que vas a morir que acompaña a la proclamación de la eternidad de la vida de fe en la asombrosa potencia de esa promesa de lucha contra el efecto incapacitante de la muerte» (Bauman, 2007, 48).

Como vimos, no hay diferencia en las representaciones del pastor y del padre, porque para el pentecostal el pastor era el padre espiritual en la Iglesia y el padre era el pastor en el hogar; el pastor era la cabeza de la Iglesia y el padre, la cabeza del hogar. El gran aporte del

[89] Sus hijos, en *RFP*, nº 629 (1982), p. 11. Iglesia de Buin.

pentecostalismo como religión fue domesticar al hombre, trayéndolo al hogar, haciendo de él un padre presente, responsable y afectivo. Por ello sus hijos varones pueden elaborar una poética mortuoria de una memoria feliz, aunque igualmente sacrificada, de su padre.

La memoria sobre las pastoras y mujeres relevantes pentecostales

Entre los pentecostales las mujeres son muy recordadas como madres y esposas, pero como líderes son invisibilizadas y olvidadas. Un caso paradigmático es el Elena Laidlaw (conocida como la hermana Elena). Sobre ella se han escrito muchos pedazos de historia, extraídos del libro de Willis Hoover, pero todos con el fin de resaltar sus errores, pero nunca para reconocerla como líder. La memoria de Elena quedó marcada por el olvido de Hoover y de los otros líderes del movimiento pentecostal, que no se interesaron en escribir y conservar sus aportes en la fundación y expansión inicial del movimiento. Incluso en una reafirmación fundacional del pentecostalismo chileno, en medio de la crisis de separación, en una declaración que realizan 9 pastores en 1927, reconocen a Willis Hoover y Víctor Pavez como fundadores del movimiento pentecostal[90], borrando a Elena, e incluso opacando la participación de otros líderes importantes. El olvido está relacionado con la opacidad, mientras que la memoria se relaciona con la luz.

De igual forma los investigadores y especialistas del pentecostalismo reproducen lo dicho por Hoover y otros investigadores pioneros del movimiento pentecostal, pero nadie se interesa en lo no dicho, por lo no escrito, para preguntarse ¿qué pasó con Elena? En este sentido, Kessler logra decir algo al respecto. A partir de testimonios orales de hijos de los líderes iniciales, como Víctor Pavez Ortiz, destacó que «Nellie terminó sus días como drogadicta e irredenta» (Kessler, 1967, 121). Si esto es así, ¿por qué sucedió? ¿Por qué Elena dejó de ser líder? ¿Por qué una vez que se constituye el movimiento pentecostal, Elena se torna invisible e innombrable? Inicialmente se

[90] *Fuego de Pentecostés*, n° 54 (1927), p. 1.

podría decir que fue Hoover quien la excluyó como líder y luego como feligresa, porque «a final de ese año (1909), Hoover finalmente repudió a Nellie» (Kessler, 1967, 121). De igual forma, el obispo metodista Bristol destaca: «Elena fue repudiada por Hoover y por los otros que la consideraban profetiza» (Hoover, 2002, 163). Una vez que el movimiento pentecostal fue difundido y alcanza autonomía, Hoover le quita su respaldo a Elena. Pero esta exclusión Hoover no la hace solo, sino que en consonancia con los otros líderes pentecostales, que antes la consideraban un instrumento del Espíritu Santo, pero ahora la perciben como una mujer peligrosa, aunque Elena Laidlaw «siguió yendo a reuniones todas las noches durante dos semanas con los disidentes. Durante este tiempo, 16 personas más recibieron el bautismo del Espíritu Santo» (Hoover, M., 2002, 298). Entonces ¿qué sucedió? Nadie dice nada. ¿Por qué Elena fue olvidada de la memoria fundacional del pentecostalismo?

Podemos deducir que Elena, como líder, permitía la libertad extrema en las manifestaciones del Espíritu Santo. El pastor Oyarzún, de la Alianza Cristiana, una década después, señala:

> En sus reuniones las manifestaciones fueron a tan alto grado, que ellos mismos se escandalizaron y principiaron a poner coto al alboroto. En el culto todo era confusión y desorden, unos cantaban como gallos, otros ladraban, otros danzaban, otros pretendían tocar instrumentos de cuerda, otros caían gritando; sus cuerpos eran insensibles; otros confesaban sus pecados, mandados por el espíritu. Maridos confesábanse adúlteros con personas de allí presentes y las mujeres igualmente. Esto hizo que casi hubieran desgracias mayores, por lo que luego se prohibió estas confesiones, que corrompían a los chicos y horrorizaban a los grandes (Oyarzún, 1921, 52).

Aquellos que estuvieron dispuestos a ir hasta la cárcel con Elena ¿por qué la excluyeron? Cuando Elena era conducida a la policía,

> tras ella iban todos sus partidarios dispuestos a quedarse detenidos en la policía; lo que el prefecto no permitió, pero insistieron y al fin se les permitió que queden algunas mujeres para acompañarla, la noche la pasaron orando y cantando gozosas de que fueran presas por la causa del Señor (Oyarzun, 1921, 51).

Y qué sucedió con las mujeres que la apoyaron, aquellas que también habían recibido las manifestaciones carismáticas, porque «la profetisa Elena, con otras profetisas menores que la acompañaban, pusieron de manifiesto en la congregación su poder espiritual» (Oyarzún, 1921, 51). Incluso uno de los que más la apoyaron inicialmente fue Víctor Pavez, «quien fue despedido de su posición como ayudante de pastor porque había apoyado a la hermana Elena» (Hoover, M., 2002, 167). Fue despedido de la Iglesia Metodista Episcopal y también de la casa pastoral que ocupaba. ¿Por qué permitió que la excluyeran y olvidarán? La desidia de Pavez contribuyó a la semilla del olvido.

Elena, «después de los acontecimientos de 1909 y su gira por el sur de Chile en 1909-1910, fue discontinuada como miembro en plena comunión de la Iglesia Metodista Episcopal, el 30 de abril de 1910» (Snow, 2014). Una vez que Hoover toma el liderazgo, y la dirección del movimiento pentecostal no solo excluye a Elena, sino también fue reduciendo el rol de la mujer al mínimo, para evitar que en el futuro aparezcan otras líderes que socaven la autoridad masculina, se establece «un patrón de liderazgo: los hermanos tenían que obedecer a los pastores» (Bullón, 1998, 66). Tanto fue el liderazgo masculino fuerte y autoritario que estableció Hoover «que se creó la tendencia de un culto a la personalidad pastoral» (Bullón, 1998, 68) y elimina, incluso, la posibilidad de que la esposa del pastor sea llamada pastora (Vergara, 1962; Rasmussen y Helland, 1987). Pero no fue la totalidad de Elena a la que se olvidó, sino que quedó en la memoria lo infame y se olvidó lo noble de ella, con la finalidad de excluir el liderazgo femenino del mito fundacional pentecostal.

De esta manera, los hombres utilizaron a Elena para promover el pentecostalismo entre las Iglesias protestantes y una vez que lo lograron, Elena ya no fue útil y entonces fue excluida del liderazgo y posteriormente de la memoria pentecostal. Quienes la defendieron la olvidaron y quienes la desprestigiaron la guardaron en la memoria. Entonces, Elena fue transformada en

> no haber sido nadie en la historia, no haber intervenido en los acontecimientos o no haber desempeñado ningún papel

> apreciable en la vida de las personas importantes, no haber dejado ningún indicio que pueda conducir hasta ella. Únicamente tiene y tendrá existencia al abrigo precario de las (pocas) palabras (Foucault, 1996, 82).

La vida de esta mujer estuvo marcada por el dolor, la tragedia y el olvido. Su nombre fue arrojado a la oscuridad del silencio y del olvido, mientras que el de Hoover, a la luz de la memoria. Sobre cualquier mujer que quiera seguir la senda revolucionaria, influyente y de adalid religiosa, caerán las imprecaciones que cayeron sobre Elena y recibirá el castigo ejemplar: ser expulsada (del metodismo), excluida (del movimiento pentecostal) y olvidada (del mito fundacional). Su familia fue su único refugio, «durante el resto de su vida mantuvo contacto estrecho con su hermana y sobrino en Santiago. Se casó, pero no tuvo hijos. Falleció el 10 de diciembre de 1952. Falleció en el Hospital Salvador de «absceso pulmonar y absceso del cerebro. Su sepulcro está en el Cementerio General de Santiago» (Snow, 2014). Los pentecostales ganaron millares de almas en Chile, pero invisiblemente perdieron el doble: descuidaron el alma de su fundadora, pero también perdieron el espíritu de liderazgo de miles de mujeres. Ganaron su alma, pero castraron espíritus revolucionarios como el de Elena.

No obstante, pese a la descalificación de Elena, por lo menos fue nombrada y escrita y «podemos regocijarnos como si se tratara de una venganza de la suerte, que permite que estas gentes absolutamente sin gloria surjan en medio de tantos muertos, gesticulen aún su aflicción o su invencible empecinamiento sin cesar» (Foucault, 1996, 82). El juego del poder la sacó del anonimato, y de otra forma no habría registro de ella, aunque sean escasos; por lo tanto, para salir del olvido necesita ser recordada, volver al corazón de los acontecimientos, para traerla a la memoria junto con las otras mujeres, rescatarla del anonimato y darle vida nombrándola, recordando sus obras, sus temores y sus sueños.

De esta manera, los pentecostales negaron a sus lideresas y cofundadoras, en el caso de Elena, quizás fuera por vergüenza de que sea una mujer o bien por un pasado marcado, posiblemente, por el

alcoholismo, la prostitución y la miseria. Antes, prefirieron recordar a Hoover: hombre, profesional y misionero reconocido, como líder y fundador. De esta manera, sobre la figura de Elena Laidlaw se construyó una imagen ejemplar respecto a un ejercicio prohibido para las mujeres: ultrajar, despojar, desterrar y silenciar, primero a su persona y luego su memoria.

Algo muy distinto ocurrió con Mary Anne Hilton, de quien se elabora una «memoria prosopopeya» (Candau, 2001, 140). Ella es muy importante para elaborar el rol —la influencia del rol— de ser pastora pentecostal. En este sentido, las memorias sobre las pastoras, a pesar de su subordinación en el liderazgo formal, muestran su gran influencia, e incluso a veces determinante, en el liderazgo de un pastor pentecostal. Este es el caso de Mary Anne Hilton, quien le dice a su esposo: «No, señor Hoover, comemos pan duro con los hermanos chilenos, pero sigamos con el avivamiento del Espíritu Santo adelante» (Herrera, 2001, 90; Hoover, 2002, 140).

El pastor Hoover señala en sus escritos lo fundamental que fueron las palabras de su esposa para dirigir al grupo pentecostal, porque él estaba decidido a volver a Estados Unidos. «Contemplando así las cosas, se ve lo imposible que sería semejante situación y el sábado 9 de abril su esposa dijo al pastor Hoover "salgamos con ellos" Esta era la espada que cortó el nudo indesatable» (Hoover, 2008, 80). El rol de Marie Anne, como líder del movimiento pentecostal en Chile, disminuye después por sus frecuentes viajes a Estados Unidos, aunque se constata un hecho ignorado. Marie Anne

> en noviembre de 1914, en el segundo Concilio General de las Asambleas de Dios, que fue celebrado en la iglesia The Stone Church, fue certificada como predicadora. Su nombre está en la lista de ministros ordenados en las minutas de ese concilio. Empero, no aparece en las listas subsiguientes. Después regresa a Chile, en 1915, para volver a EE. UU. en 1919, enferma de cáncer, y muere el año 1921 (Hoover, 2002, 146).

De este modo, a pesar de la importancia decisiva que ella tuvo para el nacimiento del pentecostalismo, su figura quedó opacada por la mitificación de la figura de su esposo, el pastor Willis Hoover.

Hay algo en común entre estas mujeres: su dedicación a la difusión de la fe y a la organización de la Iglesia, aunque lo que más destaca es la diferencia en el registro de su participación en el movimiento pentecostal. ¿Por qué se consigna de manera diferente el aporte y la importancia de Nellie Laidlaw y de Marie Anne Hilton? Puede obedecer al motivo de deslegitimar el liderazgo de Laidlaw en el surgimiento del pentecostalismo chileno y de sus sucesoras, frente al cual se construyen un conjunto de imágenes y leyendas sobre su figura: «mujer inmunda», «mujer borracha», «mujer disoluta», «mujer prostituta» y «mujer esquizofrénica». Este hecho indica la delimitación de los roles femeninos dentro de la comunidad religiosa («debían guardar silencio en la congregación»), se norma la conducta femenina. Esta construcción obedece a una clara división tradicional de los roles femenino y masculino, que responde a que

> la mujer siempre fue identificada como un peligroso agente de Satanás. Por hallarse más cerca de la naturaleza y estar mejor informada de sus secretos, a la mujer siempre se le ha supuesto, en las civilizaciones tradicionales, el poder no solo de profetizar, sino también de curar o perjudicar por medio de misteriosas recetas (Delumeau, 2005, 473).

Nellie Laidlaw constituía un peligro, al ser huérfana y soltera, independiente, con un pasado desconocido y difícil de controlar; mientras que Marie Anne Hilton tenía marido, por lo tanto, presentaba un carácter más «controlable».

Sobre la figura de Nellie Laidlaw se generó una leyenda de desprestigio que, más que hacerla invisible, trató de deslegitimarla y arrojarla al olvido como precursora del movimiento pentecostal en Chile. Dicho objetivo se logró, por cuanto desaparece de la escena (historia) pentecostal y muere en el olvido. La mataron dos veces antes de morir: cometieron *pneumacidio* y luego *mnemocidio*.

No solo ellas, sino también otras mujeres tuvieron un protagonismo sin precedente en el pentecostalismo chileno (Mansilla y Orellana, 2014). Igual que el mismo proceso acaecido en otros países, la institucionalización del movimiento supuso la invisibilidad de la mujer y su dependencia del esposo (pastor). En el templo y el hogar

eran pastoras, en calidad de esposas, teniendo acceso a la palabra, pregonando el Evangelio. A pesar de que ellas son sistemáticamente silenciadas, se recoge la vida de las mujeres a través de narraciones construidas por otros. No obstante, en el pentecostalismo las mujeres callan dos veces: la silencian en los púlpitos y la acallan cuando están muertas, ya que son los hombres quienes hablan por ellas, después de muertas. Sin embargo, a través de estos relatos, pese a que no fueron escritas por ellas, es posible conocer la vida de las pastoras y las características de su liderazgo, mediante las representaciones que la congregación, y los hombres, realizan sobre ellas.

El pastorado femenino en el pentecostalismo es antiguo, controlado e invisible. Surge desde la concepción del Espíritu Santo, el que entrega los dones espirituales, sin importar el sexo, condición social o de edad, por lo tanto, Dios también puede llamar a hombres y a mujeres al ministerio pastoral. Como destaca Mónica Tarducci,

> desde las religiones revivalistas o carismáticas las mujeres tienden a surgir como ministras en los movimientos religiosos que no realizan un control sobre su clerecía y que dependen de una emoción religiosa auténtica y espontánea. Por eso, los grupos evangélicos más laxos pueden ser pastoreados por mujeres (Tarducci, 2005, 16).

En este apartado veremos que las pastoras (esposas de pastores) son el fundamento de la propuesta *pentecostante*, en donde asumen, al menos, cuatro roles: esposa, madre, predicadora y pastora, privilegiando el cumplimiento y ejercicio de los dos primeros.

Esposa de pastor

En los relatos pentecostales, cuando se habla de pastora se hace referencia a la esposa del pastor, en los cuales el liderazgo femenino se hace invisible, secundario y sin reciprocidad; en tanto, el hombre no es conocido como el esposo de la pastora. Esta asimetría sumerge a la mujer en la dependencia conyugal, el atributo de la dirección de fe es asignado al varón, acumulando este el poder, el prestigio y los privilegios. «*Juanita vda. de Seguel*. Fue llamada a la presencia del

Señor […] falleció a los 64 años de edad, 40 años trabajó en la obra del Señor y 36 ayudó y colaboró con su esposo, quien fuera el pastor Leopoldo Seguel»[91]. Aquí se reconoce que la mujer trabaja para la obra pentecostal en calidad de ayudante (subsidiaria) y colaboradora de su esposo-pastor. La idea de ayuda idónea en este contexto alude a la realización del mismo trabajo pastoral que el esposo, pero sin reconocimiento personal: en el anonimato. El esposo es el pastor de la Iglesia, mientras que la pastora realiza una labor solidaria de las funciones del esposo. Como señala Navia, «las mujeres aparecen en este contexto como ayudantes y colaboradoras en el proceso de consecución del objetivo» (Navia, 1991, 67), pero sin llegar a ser coprotagonista. Como esposa de pastor es considerada servidora de Dios, expresión utilizada normalmente para los pastores, pero el siervo de Dios es el pastor. Sin embargo, la diferencia se presenta cuando se resaltan en el carácter de la mujer aspectos como la obediencia y la sumisión, elementos que no se destacan en los pastores. Nunca se acentúa la obediencia y sumisión del pastor a su esposa, familia o Iglesia. La esposa es considerada en la medida en que se subraya su aporte como ayudante y colaboradora pentecostal.

La problemática se presenta en su relación como ayudante, ya que es concebida como alguien menor, aprendiz y que cuenta con un maestro-jefe: «En 1969 nuestro amado pastor es trasladado a Puerto Montt, pudiendo ella resignarse a acompañarle a esta amada Iglesia que un día le viera llegar obedeciendo a los designios de Dios»[92]. Como mujer aparece asociada a dos ritos fundamentales: el ayuno y la oración. El ayuno vinculado a la purificación y al sacrificio, y la oración como rito de intercesión social. Ambos ritos tienen que ver con el sacrificio por los otros, pues la oración y el ayuno no son solamente ritos íntimos, evasivos, culposos o de refugio, sino que son ritos de mediación y compromiso sobre la vida de los otros. Es decir, las esposas de pastores, como mujeres, siempre interceden y están preocupadas por los demás: sus hijos, su esposo, la Iglesia y el mundo: «Como un ramillete de flores […] su espíritu selecto de sumisión a

[91] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 513 (mayo de 1972), p. 12.
[92] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 604 (diciembre de 1979), p. 15.

la voluntad de Dios […] siempre la veíamos en constante comunión con el Señor en oración y ayuno hasta el día de su partida, en que terminó su carrera con un día de cadena de oración y ayuno»[93]. La metáfora *ramillete de flores* alude a la idea de belleza pasiva, mostrada, de mujer cortada o extraída del jardín, que es la Iglesia. Su vida es aromática y embellecedora, pero puramente contemplativa: es una ética estética, que es resaltada por su pasividad. Al mismo tiempo guarda relación con la sanación, con dones terapéuticos administrados por las mujeres que permiten restablecer la salud física y mental. Esta metáfora se basa en la concepción del ser humano como una unidad psicosomática, donde lo que importa es el enfermo y no la enfermedad, la persona y no su condición social.

La metáfora floral también se vincula a la función reproductiva de la mujer a través de las semillas en la reproducción de la palabra predicada. Las semillas contienen vida, germinan en sucesivas generaciones y sirven para la perpetuación y propagación de la especie. Así también, solo a través de la propagación del mensaje es posible el nacimiento de una nueva generación de creyentes para el crecimiento y perpetuación de una comunidad religiosa. Por último, la metáfora floral referida a la mujer implica también su carácter social, puesto que, así como las flores crecen juntas, las mujeres son no solo las propagadoras, sino también las que construyen al carácter comunitario de la religión.

> El Señor la llamó a su presencia a quien fuera esposa y fiel compañera, Sara Chacana, un baluarte y fiel compañera. Fue una sierva útil y fiel defensora de la justicia y la verdad […] nunca supo quejarse de pobrezas […] para servir al Señor […] fue una fiel soldado al servicio que Dios[94].

En este relato se destacan aspectos que también se resaltan en el pastor: metáfora arquitectónica y metáfora castrense (baluarte), metáfora del servicio (sierva útil), metáfora de la heroína (defensora de la justicia y la verdad) y metáfora bélica (fiel soldado). La pastora se compara con una metáfora arquitectónica y metáfora bélica en el

[93] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 604 (diciembre de 1979), p. 15.
[94] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 625 (septiembre de 1981), p. 16.

sentido de un muro flanqueado por el pastor. Mediante estas metáforas, la pastora es vista como situada estratégicamente para soportar y resistir los ataques exteriores, donde aparece como la esposa del pastor luchadora (metáfora castrense) y difusora del Evangelio.

La disposición al servicio es una extensión no solo como sierva de Dios, sino también como sierva del pastor, aunque realice actividades con aparente independencia. La mujer puede trabajar predicando y enseñando la Biblia en la congregación y en la calle; aconseja, enseña y guía a las mujeres de la Iglesia, pero de manera informal, ya que el púlpito le está prohibido. Su influencia en las decisiones del templo está destinada al pastor y no se expresan públicamente. Se mueve en una imagen de luz y sombra. La luz vendría en la defensa de la justicia y la verdad, como responsabilidad social; las sombras, como la imposibilidad de reconocimiento público (prestigio). De esta manera, el liderazgo femenino se vincula con lo que señala Méndez-Peñate, «una experiencia solidaria y de trabajo en común; una experiencia fecunda, pascual-martirial, vital-dadora de vida; y una experiencia evangélica, creativa y femenina» (Méndez-Peñate, 2000, 99). La casa pastoral se entiende como espacio comunitario:

> Angelina Pacheco […] esta humilde y sencilla mujer de Dios se caracterizó por su gran espíritu hospitalario, ya que su hogar se convirtió en el hogar de todos sus hermanos que específicamente venían de los campos y disfrutaban de su cariño y atenciones […] la casa pastoral era la casa de sus hermanos[95].

Aquí se observa que, entre los grandes desafíos que se le presenta a la esposa del pastor, está el de que la casa pastoral es una extensión del templo, y el hogar a cargo de la esposa es una extensión al conjunto de la comunidad. La esposa del pastor se encarga de acoger a otros pastores, hermanos recomendados, personas necesitadas y hermanos de la propia congregación. La casa pastoral es una verdadera hospedería a cargo de la esposa; su extensión de las labores domésticas y el cuidado de la familia se extienden al conjunto de la congregación.

[95] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 827 (julio de 1998), pp. 6-7.

Copastora

Dos características del pentecostalismo facilitan la participación de las mujeres en la actividad eclesial: primero, la comunidad estaba organizada en células que se reunían en distintas casas de la ciudad; en segundo lugar, el trabajo religioso era de tipo carismático. Como señala Foulkes, «al asistir a una reunión en una casa, las mujeres se encontraban en un ambiente que se consideraba propio de ellas. El hogar se convierte en punto de reunión y de relación con la comunidad, donde practicaban sus dones» (Foulkes, 1993, 110).

La mujer es presentada como copastora, pues juntos comienzan la obra pentecostal, poniendo a disposición su casa como templo pentecostal; también juntos comienzan predicando en la calle.

> Nuestra fiel y respetada hermana, Clarisa Suarez, junto con su esposo, en el año 1925, construyeron su casa habitación dedicando una pieza para el culto […] luego empezaron a sembrar la preciosa semilla del Evangelio […] trabajo que fue muy fructífero […] Dios le dio la bendición espiritual, que en su casa naciera la Iglesia de La Cisterna[96].

Lo que vemos aquí es algo que señala Pertuz,

> la casa, el lugar asignado a la mujer, lugar de acogida y de fraternidad/serenidad, el espacio donde nos vamos haciendo personas. En el Nuevo Testamento, la casa es también símbolo de la comunidad donde se establecen nuevas relaciones y se descubre un rostro de Dios con características femeninas (Pertuz, 1997, 41).

En la casa-templo, la mujer tiene acceso a la palabra en el púlpito fugaz, espacio que le es negado en la Iglesia. Por otro lado, la misma metáfora agrícola aplicada al pastor es empleada a la pastora como sembradora de la semilla. Así la pastora es una campesina, una obrera y una albañil, todas estas metáforas hacen relevante el trabajo de la mujer, sobre todo en los inicios de una obra de culto. Sin embargo, el problema se presenta cuando la obra pentecostal se

[96] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 650 (noviembre de 1983), p. 16.

traslada de la casa-templo al templo-casa, donde la mujer es relegada y pierde protagonismo.

A la mujer no solo le corresponde el trabajo espiritual, sino también la responsabilidad del trabajo material: «A nuestra hermana Juanita Crisosto […] le correspondió la dura tarea de predicar el Evangelio junto con esposo, pero la tarea recayó principalmente en nuestra hermana Juanita, ya que su esposo debía trabajar en lo material para el sostén de la familia»[97]. Aquí se resalta a la mujer como pionera, fundadora de Iglesias pentecostales y predicadoras de la calle. Se resalta como madre de hijos biológicos e hijos espirituales. Cuando se leen estos relatos, de todo el trabajo que asumieron las pastoras pentecostales, no se puede escribir resignadamente, sino indignadamente: ¿cómo se le puede negar a la mujer el rol de pastora, cuando ella trabaja más que el pastor? «Se le vio entonces, a ella con sus pequeños hijos, realizando la labor evangelista por las calles de la ciudad, visitando enfermos, socorriendo al necesitado, compartiendo con sacrificio el sustento de su hogar»[98]. Ella se hace predicadora sin abandonar sus roles materno- conyugales y domésticos, que también son considerados de manera significativa: ser esposa y madre, por ello sale a predicar a la calle con sus hijos.

> A comienzos del año 1964, el pastor Inzunza fue designado […] en la Iglesia de Concepción y la hermana tuvo que ir con su esposo […] a esto se le sumó que, deseando que la viuda del pastor Venegas continuara ocupando hasta su muerte la casa pastoral existente, debieron vivir en casas arrendadas los tres primeros años[99].

(Se destaca en esta poética mortuoria la falta de reconocimiento de la mujer respecto al derecho sobre la residencia del pastor. Así la casa pastoral es el hogar de la familia en tanto vive el pastor, pero si este muere la pastora pierde el derecho a ocupar la vivienda-templo que ambos han construido, puesto que esta es propiedad de la Iglesia,

97 *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 677 (enero de 1986), p. 14.
98 *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 677 (enero de 1986), p. 14.
99 *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 677 (enero de 1986), p 14.

por lo que la pastora o más bien expastora, junto con su familia, queda abandonada por la propia congregación).

Este abandono se expresa además en términos de ayuda económica, pues no llegan los diezmos, primicias u ofrendas de la Iglesia, por lo que vive de la ayuda brindada por la familia o por la solidaridad de algunos hermanos. Hemos escuchado y leído relatos de pastoras que mueren en la soledad y en la pobreza. Como dice Pertuz, «se necesita recuperar la memoria del sufrimiento y de la exclusión de las mujeres. Eso posibilita la solidaridad universal entre las mujeres del pasado, del presente y del futuro» (Pertuz, 1997, 42). La actividad de la mujer no solo aparece relegada al varón, sino que también sometida y relegada frente al protagonismo masculino.

Así como las pastoras viven alejadas y silenciadas en el púlpito, de igual modo en su muerte también permanece en silencio, ya que los demás hablan por ella:

> Por mi trabajo no alcanzaba a llegar a tiempo al punto de predicación y ella dirigía el trabajo, los hermanos la respetaban y la amaban mucho [...] trabajaba predicando, visitando hogares y enfermos [...] atendió la hermandad como una madre, el comedor lleno de hermanos y siempre sirviéndoles con unas sonrisa a flor de labios[100].

Se resalta en la pastora su asistencia frecuente a los puntos de predicación[101], predicando y dirigiendo la predicación en la calle. Se insiste una y otra vez en el carácter doméstico y la extensión maternal de la pastora: alberga a los desamparados, les da de comer y visita a los necesitados, quienes la perciben como madre espiritual. La esposa del pastor se describe como copastora predicando y asumiendo responsabilidades con su esposo, y resaltando su actividad protectora y maternal. Durante la década de 1980, en el país se organizaban las llamadas ollas comunes, algo que también se hacía en los templos pentecostales. La congregación realizaba sus propios comedores en

[100] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 710 (octubre de 1988), p. 16.

[101] Los puntos de predicación es el término pentecostal para decir los lugares que ellos cartografiaban moralmente antes de ir a predicar, que generalmente tenía que ver con lugares como los bares, prostíbulos o canchas de fútbol.

los templos o en las casas de los pastores, y era la mujer la encargada de implementar esta actividad.

> Elisa nació en Santiago el 15 de septiembre de 1928. Ella tuvo la dicha de «nacer en cuna del Evangelio» [...] fue una sierva de Dios, fue notoria en todo tiempo su grata hospitalidad, «su casa era el hogar de todos los hermanos». Pero también muchas veces del necesitado y desamparado, a los cuales el Señor nos llama a amar y auxiliar en sus necesidades materiales y espirituales [...] El Señor miró su jardín y tomó esta hermosa azucena, para hacerla reposar en su amoroso pecho por la eternidad[102].

La pastora es vista como sierva de Dios; hospitalaria y comensal; predicadora de la Biblia, en la calle, en el barrio, en el hogar. Una vez más la pastora y las mujeres son las encargadas de atender a la comunidad. El hogar, en este sentido, «es morada, familiar y comunitaria, espacio de responsabilidad femenina» (Neuenfeldt, 2006, 6).

Predicadora

Navia destaca que

> la situación de la mujer en los barrios populares latinoamericanos resulta ambivalente: de un lado, se observa una situación de dependencia del hombre y opresión en una cultura patriarcal. De otro lado, es una situación de una gran potencialidad creadora: sostiene la familia, educa, saca proyectos adelante e incide en la vida barrial (Navia, 1994, 116).

Es una mujer a la cual se socializa en las distintas instituciones para ser rescatada por el hombre, pero también es una mujer que busca redimir a otros a través de la predicación.

> La hermana María [...] esposa del pastor [...] creyó en el Señor Jesucristo en el año 1935 [...] no le importaba caminar 14 kilómetros de ida y vuelta a casa desde la iglesia [...] Su esposo [...] pasaba más tiempo enfermo que sano; ella afrontó la vida

[102] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 738 (febrero de 1991), p. 19.

> como una esposa ejemplar y madre abnegada luchando por sus hijos […] su casa era la casa de todos sus hermanos de la Iglesia […] su mensaje estaba siempre puesto para los siervos del Señor, atendiéndolo con lo mejor que tenía[103].

La mujer pentecostal es una mujer predicadora en la calle y en los hospitales. Frente a la ausencia del esposo-pastor, a ella se la destaca como esposa ejemplar y madre abnegada, asumiendo además el rol de proveedora del hogar. Está frente a un constante desafío al concebirse la casa pastoral como extensión del templo, por el cual la esposa del pastor, aparte de predicadora, sigue siendo hospitalaria y acogedora, ampliando su rol respecto a la familia. Más que pastora es concebida como madre espiritual. El pentecostalismo sin el rol de las mujeres predicadoras y de las pastoras, sería una religión irrelevante.

No hay pastores sin pastoras, y no por el rol doméstico de ellas, sino por su rol público invisibilizado y negado:

> La hermana María […] se dedicó de lleno a la predicación, no escatimando su vida en este glorioso trabajo, ni las distancias fueron motivos para detenerla. Caminaba largas distancias […] llevando a aquellas almas sedientas la preciosa semilla del Evangelio […] junto con su esposo inicia distintas tareas, llena de virtuosidad, con que Dios adorna a la mujer cristiana, supo ser la ayuda idónea, la compañera leal y abnegada[104].

La pastora es representada como una esmerada predicadora a costo de caminar largas distancias y se resaltan las metáforas campesinas, porque lleva la semilla y el agua a las almas sedientas.

La pastora es contemplada aquí como una mujer de oración y de predicación: predica a su familia hasta lograr la conversión de todo su grupo familiar, que luego predica junto con ella en la comunidad. La metáfora campesina surge con fuerza, la mujer esparce la semilla del Evangelio de manera itinerante, por pueblos y campos[105]. Frente al llamado pastoral de su esposo, la voz y la decisión de la mujer

[103] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 682 (junio de 1986), pp. 12-13.
[104] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 746 (octubre de 1991), p. 19.
[105] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 865 (septiembre de 2001), p. 2.

como pastora, compañera, colaboradora y ayudante es fundamental, porque no hay pastor sin pastora:

> Por el año 1952 comienza a sentir el llamado de parte de Dios a su santo; por hallar muy grande esta responsabilidad, hasta que un día tiene una revelación [...] quien le dice: «Laurita, Laurita, ¿hasta cuándo te resistes? Sal de tu tierra y de tu parentela a la tierra que yo te mostraré» [...] dice a su esposo: «Si hemos de salir mañana, vámonos hoy y obedezcamos al Señor, arréglame cajas y maletas para llevar nuestros enseres» y así obedecieron al Señor[106].

Encontramos otras mujeres como la pastora «Adela Gómez de Justiniano, misionera y posteriormente pastora diaconisa, quien antes del año 1922 ya estaba trabajando en el norte, en los campamentos salitreros, como misionera. Hay correspondencia de informes sobre la gran obra fundada por ella desde el año 1923. El 20 de abril de 1930 fue ordenada como diaconisa»[107]. El trabajo de esta pastora fue reconocido por Willis Hoover en el año 1929. Es decir, distintas denominaciones pentecostales, aunque no reconocían a las pastoras, sí destacaban el trabajo de ellas, con un reconocimiento explícito, tanto de la Iglesia como de la comunidad, como una memoria insoslayable.

Madre

En sociedades desiguales y con altos índices de pobreza, la figura de la mujer madre es central para la sobrevivencia. En Chile se observa una alta mortalidad infantil hasta la segunda mitad del siglo xx, con una esperanza de vida muy baja. En este contexto, la labor de la madre consiste en garantizar la vida de los hijos. Como señala Navia, «para todos los pueblos, la maternidad está ligada a la vida. La vida como futuro, como apertura, como posibilidad plena. Y la mujer está en el centro de esa vida» (Navia, 1991, 67):

---

106 *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 865 (septiembre de 2001), p. 2.

107 Revista *Esencia de Mujer*. «Edición especial. 100 años de historia. Mujeres al servicio del Cristo», año 1, n° 1 (septiembre de 2009), p. 5. Edición Paulina López. Santiago. Chile.

> La hermana Florita no pierde tiempo, empieza a realizar las labores de esposa de pastor, sin dejar de ser madre de ocho hijos, y trabajando tenazmente se gana el respeto y cariño de las almas humildes de nuestros campos. Su casa es la casa de sus hermanos, su mesa recibe a todos con el mismo cariño [...] sabe llorar con el que llora y comparte también las alegrías de su hermandad sobrellevando sus propias enfermedades [...] sabiendo que al final de la carrera está el premio[108].

La exaltación de la esposa de pastor se realiza en función de la maternidad y su reciprocidad con la acción religiosa con la comunidad. La casa pastoral como extensión del templo, como «la casa pastoral es la casa de los hermanos» y «la mesa pastoral es la mesa de los hermanos». No hay distancia entre la casa y el templo, sino que se corresponde la función familiar con la comunitaria, en tanto que el desempeño del rol femenino está altamente definido y acotado. Esto afecta directamente a la pastora:

> Nuestra hermana Carlota [...] No fueron impedimento sus diez hijos que crio; muchas veces llevando en sus brazos a alguno de ellos a la oración o la predicación [...] aunque quebrantada en su salud, nunca dejó la atención de la hermandad y de los menesterosos que acudían cada día a buscar su alimento a la puerta de la casa pastoral[109].

El gran tamaño de la familia está presente en esta época. Una abundante descendencia es una bendición para la familia y una responsabilidad para la mujer; además son recursos para el pueblo en momentos históricos donde las amenazas de pobreza y hambre se enfrentan, garantizando la mano de obra. En los «dominios de la cultura patriarcal, los hijos se convierten en el único patrimonio de la mujer, constituyen la posibilidad de una reivindicación» (Navia, 1991, 70). La pastora es madre de una familia numerosa, con tiempo para dedicarse a la ritualidad de la oración y a la predicación callejera en el campo y pequeños pueblos.

---

108 *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 857 (enero de 2001), p. 2.
109 *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 795 (noviembre de 1995), p. 2.

Se elogia a la pastora como madre, se ensalza como colaboradora del esposo, como mujer silente, su casa está abierta, dispuesta para la gran familia de la congregación, su trabajo (doméstico-extendido a la comunidad) manifiesta la dimensión de madre material y espiritual. Y así distintos relatos resaltan su trabajo, pero sobre todo su silencio[110].

> [La] hermana Delfina […] mi esposa era verdaderamente una ayuda idónea. Jamás me reprochó por el exceso de trabajo […] todo lo contrario, se apuraba, dejaba la casa muy bien organizada, ya teníamos once hijos […] ella visitaba enfermos y hacía la predicación de la calle[111].

No obstante lo anterior, el trabajo realizado por las pastoras ha sido más reconocido por instituciones externas que por las mismas Iglesias pentecostales. Incluso nos atrevemos a decir que las instituciones sociales y políticas les han dado su reconocimiento mientras ellas vivían, mientras que los pentecostales resaltan la labor de sus pastoras cuando ellas han muerto.

Ellas hicieron obras sociales, con mucho más frecuencia que los mismos pastores, pues los pastores estaban siempre preocupados por la construcción del templo, o el crecimiento numérico de la congregación o porque su trabajo de predicación era declaradamente itinerante. En tanto que las pastoras también realizaban predicaciones itinerantes, la norma era que se quedaban en casa o en el templo; entonces aprovechaban esas instancias para transformarlas en una contribución para la comunidad. De igual modo, muchos de los trabajos realizados por las pastoras son reconocidos fundamentalmente cuando ellas mueren. No obstante, las líderes pentecostales están muy conscientes de esta prescindencia. Así lo destaca un mismo periódico: «Habitualmente no se hacen resaltar ni se agradecen, cuando las tenemos entre nosotros, solo cuando parten se les reconoce su real valor»[112]. Otro relato destaca y apellida el trabajo de estas pastoras,

---

110 *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 819 (noviembre de 1997), p. 23.

111 *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 819 (noviembre de 1997), p. 23.

112 Revista *El Despertar*, n° 20 (2008), p. 3. Órgano oficial de la Iglesia Evangélica de Dios pentecostal. Santiago. Chile.

como Débora: «Se necesitan muchas Déboras que ministren en el nombre de Dios; los Barac de este tiempo podrán ser los ganadores técnicos de las victorias que ellas obtengan, y nada más, ya que niegan comprometerse totalmente con la obra del Señor»[113]. Es decir, siempre que se hace memoria el trabajo de un pastor, se olvida el trabajo de la pastora.

Visitadoras sociales

Un aspecto bastante significativo y reiterativo es la pastora como visitadora social dedicada a la atención de enfermos y necesitados. Encontramos, a veces, que a las pastoras no se les aplican las mismas metáforas que se les asignan a los pastores. «Una tras otras las gruesas columnas que sostienen nuestra iglesia van vacilando y tras algunas tentativas para recobrar la estabilidad perdida, caen a la tierra, la que dulcemente las recibe en sus brazos»[114]. A la pastora se le representa con otros símbolos: una metáfora arquitectónica concebida como una columna, es decir, una pieza arquitectónica vertical y de forma alargada que tiene como función sostener el peso de la estructura social y que además cumple funciones estéticas. Al igual que durante los inicios de las construcciones, las columnas permanecen visibles, una vez finalizada la construcción, las columnas quedan escondidas. Aunque las metáforas arbóreas sean más significativas: «Muchos robustos árboles plantados junto al arroyo han cedido y obedeciendo a la voz superior que dice "basta" han entregado la mancera del arado, no para mirar a atrás, sino para mirarle a Él cara a cara y como Él es»[115]. La metáfora arbórea es la representación de un árbol plantado junto a un arroyo, siempre activa, dispuesta.

El rol de pastora al inicio del movimiento o de cualquier Iglesia pentecostal es visible, pero una vez que se institucionaliza el movimiento, el rol de la pastora queda invisible. «Durante más de 20 años, ella fue una noble enseñadora de sus hijos y vecinos, refulgiendo

[113] Revista *El Despertar*, n° 20 (2008), pp. 1-3. Órgano oficial de la Iglesia Evangélica de Dios pentecostal. Santiago. Chile.
[114] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 153 (septiembre de 1941), p. 7.
[115] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 153 (septiembre de 1941), p. 7.

siempre como faro en medio de las tinieblas»[116]. La metáfora agricultora la representa como una sembradora que pone las manos en la mancera del arado para sembrar y trabajar sin mirar atrás. La metáfora fanal, en la idea de una torre iluminada situada cerca de la costa, ubicada en los lugares donde transcurren las rutas de navegación de los barcos. Ella también es guía y luz para la congregación, especialmente para aquellos que viven momentos difíciles: los encarcelados, los enfermos y desempleados. La metáfora de la viticultora, en la idea de cultivar y civilizar a los pámpanos (convertidos) de la Iglesia, en el adoctrinamiento y enseñanza: «Ella, como árbol plantado junto al arroyo, también dio su fruto en su tiempo»»[117]. Si la pastora tiene poder de decisión, y además recibe las mismas asignaciones que los pastores, lo único que le falta es el reconocimiento de su trabajo, a través de la certificación y la asunción a espacios de poder junto con los pastores.

Como hemos dicho varias veces, la pastora es reconocida y valorada, sobre todo en los inicios de una Iglesia o de un templo pentecostal, pero una vez que esta obra se institucionaliza, queda relegada al mundo doméstico.

> La hermana misionera Rita […] el trabajo era diario, visitando los hospitales y en las cárceles a aquellos hombres que nadie visitaba. Los traían los gendarmes descalzos desde sus celdas, sin camisas […] Muchos salieron cambiados por el poder de Dios. También visitaban a los que iban quedando en el camino[118].

En este caso, la pastora es una visitadora social que se preocupa de los encarcelados y los enfermos, los más necesitados de compañía y cuidados. «Su trabajo solo se terminó cuando sus ojos se cerraron, ya que debido a su enfermedad no podía salir. Sin embargo, siguió trabajando desde su lecho, por teléfono y por las innumerables hermanas que le visitaban»[119]. El trabajo pentecostal en las cárceles y hospitales comienza en la década de 1930, y manifiesta otra arista

[116] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 153 (septiembre de 1941), p. 7.
[117] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 153 (septiembre de 1941), p. 7.
[118] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 830 (octubre de 1998), p. 6.
[119] *Revista Fuego de Pentecostés*, n° 830 (octubre de 1998), p. 6.

de la conciencia y del trabajo social del pentecostalismo, trabajo que de igual forma fue abordado por las mujeres, especialmente por las pastoras.

En el pentecostalismo se ha continuado con el dicho que afirma: «Detrás de un gran pastor hay una gran pastora». Esta expresión tiene una doble connotación: en primer lugar, la pastora como esposa y mujer tiene mucho más injerencia de lo que se presume, pues varios relatos muestran su poder para resistirse, retardar o tomar decisiones frente al trabajo del pastor. Tanto más que un pastor no podía tomar decisión alguna si su esposa no estaba de acuerdo. Lo segundo que se desprende de la frase anterior, que bien podría parecer un elogio, resulta ser una valla para el acceso al púlpito y a la administración eclesial [...] Por lo tanto, las pastoras no llegan a ser presbíteros u obispos, y nunca lo llegarán a ser si se continúa con esta lógica excluyente.

Ocurre algo aún de más connotación: cuando muere el pastor, como administrador de la Iglesia, la pastora queda en el más absoluto desamparo, y se transforma en una carga para la Iglesia. Incluso algunos relatos muestran testimonios que lindan entre la pobreza y la indigencia. Todo el precio que pagó: su salud, su familia y sus recursos quedan para la casa pastoral y para el templo. La Iglesia se olvida de la pastora porque murió su pastor. Sin previsión social y sin una casa digna, las pastoras mueren en la precariedad propia de los chilenos pobres y con doble dolor: la muerte de su esposo y el dolor del abandono. De esta manera, ellas mueren antes de morir en la soledad y el dolor, y cuando mueren, el dinero que se les debió dar para su manutención se ocupa en flores y guirnaldas.

La memoria de las madres-esposas

Los hombres son recordados primeramente como pastores, y luego como esposos y padres; en cambio las mujeres son recordadas como esposas y madres, y como pastoras solo son remembradas como las esposas de los pastores, que predican en la calle y son visitadoras sociales. Las mujeres pastoras hacían los mismos, o más

sacrificios que los pastores, porque dedicaban su casa no solo como extensión del templo, sino incluso como si fuera el mismo templo.

Aparecen distintos relatos sobre el trabajo en las revistas, pero asociado al rol materno-conyugal:

> En 1983 y a la edad de 95 años, pasó a la presencia del Señor nuestra fiel y respetada hermana Clarisa. En el año 1914 se convirtió al Señor en la Iglesia de la ciudad de Temuco [...] junto con su esposo e hijos, en el año 1925, construyeron su casa-habitación dedicando una pieza para alabar el nombre del Señor y luego empezaron a sembrar la preciosa semilla del Evangelio [...] trabajo que fue muy fructífero, debiendo asistir el pastor Hoover y el pastor Víctor Pavez para recibir esa gavilla de almas ganadas para el Señor [...] Dios le dio la bendición espiritual, que en su casa naciera la Iglesia de La Cisterna, ahora se fue entre nosotros para recibir el premio entre los miembros de la Iglesia triunfante que está en los cielos[120].

De igual modo, otro relato destaca:

> Angelina [...] esta humilde y sencilla mujer de Dios, se caracterizó por su gran espíritu hospitalario, ya que su hogar se convirtió en el hogar de todos sus hermanos, que específicamente venían de los campos y disfrutaban de su cariño y atenciones [...] la casa pastoral era la casa de sus hermanos [...] el ángel pasó lista por ella, quien partió al descanso eterno solo seis días antes de su querido esposo [...] se termina el penoso peregrinar, para ir a las moradas eternas[121].

En el pentecostalismo se derriba la divinidad mariana y se resalta la divinidad de Jesús. Sin embargo, se continúan sobrevalorando aspectos maternales y conyugales de la mujer, cuando los mismos relatos muestran que hay otros aspectos de la mujer pentecostal que son menos resaltados, vistos anteriormente, como el de ser predicadoras y pastoras.

---

120 *RFP*, n° 650 (1983), p.16

121 *RFP*, n° 827 (1998), pp. 6-7.

También encontramos otros relatos de mujeres trabajadoras[122]. Algunos son verdaderas declaraciones poéticas, dulces, pero ocultan su rol pastoral y de predicadoras: «Flor hermosa de viril primavera, para que marchitarse no pueda, le llevó el Rey a su lado y adorna su palacio en eternal vida […] fue levantada a la gloria del Altísimo, a la Iglesia Triunfante»[123]; «recordamos a la fiel luchadora y abnegada voluntaria que hoy está gozando en la mansión de los redimidos en compañía de los mártires que partieron antes que ella»[124]; «deja en la Iglesia un alto ejemplo de imitar […] fue una esposa idónea y fiel obrera en la obra del Señor […] pasó a ocupar un lugar en la Iglesia Triunfante»[125]; «trabajó en lo espiritual codo a codo con su esposo; fue una mujer de bajo perfil, sencilla […] no eran de grandes sermones, pero le gustaba predicar cara a cara»[126].

A otras se les dedican acrósticos, pero siempre recordando su rol de esposa:

En memoria de la hermana Berta Fredes vda. de Aguilera

Berta era tu nombre
Eterna será tu vida
Recompensa hay para ti
Tu esfuerzo fue admirado
Amaste a tu Señor con toda tu alma.

Fe y confianza fue tu vocación
Regaste con lágrimas tu árida tierra

[122] La hermana Sofía Espinoza Neira de Escobar (Q.E.P.D.), en *RFP*, n° 845 (2000), p. 2; biografía de nuestra amada hermana Corina Fuentes Correa vda. de Morales (Q.E.P.D.), en *RFP*, n° 791 (1995), p. 17; biografía de nuestra hermana Aleja Cari de Copa (Q.E.P.D.), en *RFP*, n° 791 (1995), p. 17; biografía de nuestra hermana Mercedes García Ibarra vda. de Leiva (Q.E.P.D.), en *RFP*, n° 804 (1996), p. 19; biografía de nuestra hermana Luminanda Jara de Jaramillo (Q.E.P.D.), en *RFP*, n° 810 (1997), p. 26; Mujer virtuosa. La amada hermana Victoria Olavarría Avendaño de Fuentealba. El 12 de abril de 2000, el Señor la llamó a su presencia, en *RFP*, n° 850 (2000), p. 2.

[123] *RFP*, n° 781 (1994), p. 19.

[124] *RFP*, n° 118 (1938), p. 8.

[125] *RFP*, n° 700 (1987), p. 12.

[126] *RFP*, n° 927 (2006), p. 2.

Enseñaste con ejemplos a tus hijos
Domingo tras domingo estabas en la Iglesia
En los cielos está tu morada
Subiste a los cielos en la nube de Dios.

Valor te dio Jesús en la angustia
Dócilmente soportaste la enfermedad
Aceptaste el consejo siempre.

Dedujiste que el cielo te esperaba
Enfermaste, pero tu alma rebozó salud.

Años trabajaste en el ministerio sublime
Gozaste el cariño de tu Iglesia
Un día volveremos a vernos
Iglesia de Combarbalá te recuerda
Lucirás siempre tu vestido esplendente
Estás en los cielos que fue tu anhelo
Risueño y alegre fue tu semblante
Abnegada fue tu labor[127].

Se destacan aquí en la memoria agricultora, obrera, madre y esposa. Como agricultura fue parte de un intenso proselitismo, a pesar del fuerte rechazo al pentecostalismo (tierras áridas); como obrera trabajó en la Iglesia; como madre condujo a sus hijos a la Iglesia; y su rol como esposa, aunque haya muerto su marido, sigue siendo valorado, no como soltera, sino como viuda. Se resalta su tenacidad frente al sufrimiento y el dolor, y al final muere producto de una enfermedad, por lo cual es una muerte esperada. También se resaltan otros dos aspectos significativos: la imagen premilenarista inmanente, ya que como mujer fue arrebatada individualmente en las nubes para ser llevada a los cielos, con la influencia del símbolo mariano de la mujer[128].

[127] Celia Cristina Aguilera F., en *RFP*, nº 648 (1983), p. 14. Valparaíso.

[128] El misterio mariano pasa por tres estadios según la tradición católica: el primero es la dormición, por el cual ella no esta muerta, sino esta dormida; el tránsito, donde ella es transportada en alma y espíritu a las nubes; y la asunción, donde en una nube es transportada al cielo por los ángeles.

A la memoria de nuestra esposa
y madre Isolina Torres Sánchez

Incansable esfuerzo hiciste por tus hijos
Supiste enseñar con rigidez
Oh, ¡madre querida nos dejaste noble ejemplo
Linda fue tu partida a los brazos del Señor.
Inolvidable quedará tu abnegación en nuestra mente
Nadie puede dudar de que fuiste salva.
Abrazaste muy joven la cruz del Evangelio.

Todos lamentaron tu triste mutación.
Orgullosa cumpliste la labor de esposa y madre.
Recuerdos indelebles habrá en memoria tuya.
Recuerdos de buena voluntad y cortesía.
Emanaron de tus labios consejo y represión
¡Señor! Tú dijiste, yo os daré mayor amor.

Soñaste casarte con el Novio Eterno.
Andabas vestida de novia.
No todos advirtieron tu partida.
Corona en tu frente, colocaran de hermosas joyas.
Hablabas sin avergonzarte del milagro recibido.
En tu trabajo hiciste a muchos responsables.
Zarpaste a la tierra que el Señor ha prometido[129].

Maestra y madre-esposa son representaciones que se reiteran en este texto. Sin embargo, también se valora su rol como obrera que trabaja abnegada y sacrificadamente, predicando el Evangelio.

En una visión sobre la vida y la muerte está la representación de la vida como sacrificio, el cargar constantemente la cruz del Evangelio, es decir, el rechazo y la discriminación por ser evangélica (*pentecosfobia*). Luego se concibe la muerte como un viaje inesperado, lo que alude a que se trata de una mujer que muere prematura e inesperadamente. El zarpe es la imagen misma de la muerte como

[129] Óscar Garcés Vallejos, en *RFP*, nº 636 (1982), p. 14. Curanilahue.

un viaje en un barco al cielo, donde el barco es pilotado por el ángel de la muerte, enviado por Dios. Esta mujer será coronada, enjoyada y matrimoniada en el cielo.

En memoria de nuestra madre y suegra

Hoy estás durmiendo en el Señor
Ejemplo como fiel Dorcas nos dejaste
Reías cuando alababas al Señor
Muchas gracias por tus oraciones
Iniciaste el camino y llegaste a la meta
Nunca desmayaste en las filas del Señor
Inolvidable será tu abnegación
Alababas al Señor en las buenas y en las malas.

Madre hay una sola,
Amabas a tu Iglesia
Con cariños nos sembraste la Palabra del Señor
Hoy vienen a mi mente tus sabios consejos
Una gran herencia nos dejaste, el Evangelio del Señor
Cantabas himnos a Dios
Alcanzaste victoria, gracias a Jesús.

Guerrera fuisteis en la causa del Señor
Alabado es el Señor que te llevó
Reías y llorabas alabando al Señor
Rogabas a Dios por tus hijos
Indicabas el camino al afligido
Digno ejemplo de imitar nos dejaste, y
Orabas en todo tiempo[130].

Se destaca que esta mujer participa en las Dorcas, grupo de mujeres pentecostales que se reúnen semanalmente a orar, estudiar la Biblia y escucharse mutuamente. Las Dorcas «es un reino femenino

[130] Juan Ríos y Rosa de Ríos, en *RFP*, nº 649 (1983), p. 16. Iglesia de La Cisterna.

en donde se compensa la discriminación femenina en los cultos pentecostales» (Montecino, 2002, 98). Ellas «resultan ser un grupo de sanación; mujeres que pertenecen a una condición sociocultural baja» (Andrade, 2008, 7). Realizan un «culto breve que es enriquecido con testimonios de la vida personal y familiar, generalmente con historias dramáticas pero con finales tranquilizadores» (Orellana, 2009, 120). Generalmente los cultos femeninos se constituyen en extensiones hogareñas, ya que posteriormente terminaban en comidas. Es un espacio femenino terapéutico, tanto somático, psíquica como socialmente. Las Dorcas eran, antes más que hoy, mujeres predicadoras que recorrían las calles de distintos barrios marginales y pequeños pueblos distantes de las ciudades.

Aquí aparecen además tres metáforas: la mujer peregrina, aquella que inicia el camino desde el día de su conversión, camino que se transforma en doloroso y difícil; la mujer soldado es una mujer que lucha contra las adversidades de pobreza y discriminación social; y la mujer agricultora, como aquella que siembra la palabra de Dios en los corazones de sus hijos, su familia y sus vecinos. Explícitamente se resaltan los valores materno-conyugales.

> En memoria de nuestra querida
> madre Rosa Larenas Valeryos
>
> Rogando al Señor cada día,
> Oh, madre, tus hijos te vimos,
> Santa mujer fuiste en la tierra,
> Amor sembraste, amor inmenso.
>
> Luchaste con tesón y valentía,
> Alma desamparada jamás por ti se vio.
> Recuerdo siempre aquella sabia madre,
> Eras como una estrella del cielo desprendida.
> Nada te importaba más en la vida que
> Amar a tu Maestro, nos decías.
> Suave como la rosa era tu aliento.

Volaste al cielo después de un dulce suspiro,
Ángeles a coro te dieron la bienvenida,
Loando a Dios fuiste recibida
En la eterna gloria prometida.
Recuerdos imborrables que nunca se olvidarán,
Y fieles sirviendo a Dios podamos un día,
Oh, madre, juntarnos para siempre en esa vida
Santa memoria de nuestra madre querida[131].

Aquí se presenta una dualidad vida-muerte. En las imágenes de la vida se resaltan dos metáforas: la mujer campesina que siembra en los corazones de sus hijos la palabra de Dios; y la mujer soldado que guerrea con la oración, que avanza de rodilla junto con la espada de la Biblia. La muerte es concebida como vuelo, como huida, como una golondrina que va al lugar de los eternos veranos; esta mujer soldado es llevada por los ángeles de la muerte para ser coronada como guerrera en el espacio milenario.

A nuestra querida esposa y madre
Raquel Lorca de Muñoz

Resplandor y alegría fluía de ti.
Angélica voz te dio tu Señor para alabarle solo a él.
Qué bien te ves ahora en los cielos, al lado de tu amado
Una herencia te esperaba y una corona tu amado te ha colocado.
Él te ha llevado al seno de Abraham.
Lugar deseado por los santos es donde tú estás.

Luchaste con mucha valentía y esfuerzo.
Oíste con mucha reverencia la palabra de tu Dios.
Resignada siempre a la voluntad de tu Señor.
Compañera idónea y fiel a tu marido
Abnegada Dorcas y muy obediente a tu deber.

[131] Sus hijos, en *RFP*, nº 631 (1982), p. 9. Curanilahue.

Dispuesta siempre al servicio de tu Señor.
Ejemplo en todo nos dejaste.
Muchos recuerdos y consejos imborrables te siguen.
Un gran ejemplo nos diste de hospitalidad que el Se-
Ñor nos insta a seguir.
Oración permanente a tu Dios, mantuviste por tus hijos.
Zarpaste como en un sueño a la eternidad[132].

En la dualidad vida-muerte encontramos a la mujer soldado y a la mujer agricultora, que aluden a una vida de lucha, trabajo y cansancio. La mujer aquí es valorada por ser esposa y solo esposa; incluso cuando muere su esposo, es resaltada solo como viuda. La muerte es considerada como un viaje a la otra rivera, el ataúd es presentado como una barca que es llevada por un ángel al seno de Abraham (isla de los bienaventurados), y es allí donde será premiada y coronada como guerrera y trabajadora en este espacio áureo, descripciones similares a otras existentes en otras culturas (Valle, 1999; Patch, 1956; Martínez, 1999).

A la memoria de mi querida madre
Zunilda Céspedes de González

Catorce años hace que dejaste el mundo
Oh, madre mía, para irte al cielo
Muy grande fue nuestro dolor; profundo
Pero encontramos en Jesús consuelo.
Sufriste mucho, trabajaste más,
Fuiste abnegada, cariñosa y fiel
Oh, tierna Madre, tu abnegada faz
Nos fue más dulce que la dulce miel.
Jamás tus obras, olvidar podremos
Hechas mil veces, aún con sacrificios
Es por eso que tanto te queremos
Al recordar tu amor y tu servicio.

[132] Su esposo e hijos, en *RFP*, n° 639 (1982), p. 15. San Bernardo.

Tristes quedamos, papá y tus hijos
Desde aquel día de tanto dolor
Y en esta vida de cambiantes modos
Solo confiamos en el Salvador.
Ayer no más, nos parece que fue
Cuando tu rostro en el Señor dormía
Con amor tu frente besamos
Y te dijimos te queremos, madre mía.
Más de tus labios no escuchamos nada
Mustios quedaron, cual dormida flor
En tu faz nos quedó grabada
Una sonrisa, que nos da valor.
Oh, tierna madre, madre tan querida
En esta fecha recordarte queremos
Tú ayer nos diste protección y vida
Hoy nos dices en el cielo los espero[133].

Este es uno de los relatos memoriales que más dolor expresan y reiteran. Es notorio que la muerte fue trágica e inesperada: por ello dolió a los hijos y al esposo. A pesar de que sufría una enfermedad que le hacía sufrir, ella abnegadamente trabajaba predicando y yendo a la iglesia y, como existía la esperanza de que sanaría, la muerte fue dolorosa; sin embargo, recibieron consuelo divino. La muerte es concebida como un sueño; el ataúd, como una cama, y el cementerio, como un dormitorio. La idea de concebir la muerte como sueño implica una creencia en el premilenarismo, por lo cual la mujer resucitará durante el arrebatamiento; pero en caso de que el milenio se demore (ya se aprecia la demora como producto de la secularización interna del pentecostalismo, como veremos más adelante), el cielo será el espacio de encuentro.

A la memoria de mi madre Magdalena Pico de Jofré
En el 6to aniversario de su fallecimiento

[133] Ester González Céspedes, en *RFP*, n° 622 (1981), p. 5. Chillán.

Mirando lo etéreo, mirando lo infinito
Contemplo su partida ya sin dolor,
Y me pregunto entonces ¿es que aún sigue viviendo?
Sí, vive su recuerdo, su ejemplo, su amor.
De prodigar ayuda me enseñaste mucho,
Repartiendo vestidos al que nada alcanzó,
Cubriste al desnudo, también al sediento
Y al que hambre tenía, tu pan lo sació.
¿Podré olvidar tu forma? ¡Oh, madre del alma!
Si nunca cesaste de servir y hacer bien,
Así tú aprendiste del Divino Maestro
Así enseñaste a tus hijos también.
Como madre cristiana y mujer virtuosa
Fraguaste mi vida muy junto a Jesús
Guiaste mis pasos por sana doctrina
Por el camino angosto, el de eterna salud.
Tus restos hoy reposan junto al compañero
Al esposo de tantas jornadas atrás
Si vosotros hablareis de seguro diriais
¡Qué triunfo haber dejado «ese día falaz».
Pero tú estás dormida, y esperando el sonido
Cuando la trompeta diga «hija, ven»
Entonces, como ángel y volando a lo eterno,
Confundiéndose entre muchos, ¡madre, te he de ver![134].

La madre es resaltada como mujer virtuosa y mujer peregrina, la que camina por los caminos angostos de las dificultades, sufrimientos y pobreza. La muerte nuevamente aparece como reposo. La vida es cansancio y la muerte, reposo; la vida es derrota y la muerte, triunfo; la vida es conciencia y la muerte, inconsciencia. Está la idea del premilenarismo pretribulacionista, en donde se espera el sonido de la trompeta para que la muerta-dormida escuche la voz y se levante para volar, como golondrina, al lugar de los eternos veranos.

[134] Noemí Jofré de M., en *RFP*, n° 673 (1985), p. 16. Buin.

La mujer como esposa de pastor se enfrentaba a otro dilema cuando su esposo, el pastor del templo, moría: ella, a pesar de su trabajo codo a codo con el esposo-pastor, no quedaba a cargo de la Iglesia y, como vivían en la casa pastoral perteneciente a la Iglesia, comenzaba el drama: ¿dónde vivir?, ¿cómo pagar el alquiler? O ¿quién se hace cargo de ella? A veces solo la solidaridad de otros pastores o esposas de pastores permitían cubrir el alquiler. En el mejor de los casos, le compraban una vivienda.

Algunos relatos expresan también la precariedad de la pastora como esposa cuando muere el pastor de la Iglesia:

> Gratitud de una familia a la Iglesia Evangélica Pentecostal. Por medio de estas humildes líneas interpreto el sentir de la viuda y familia del que fuera en vida el amado pastor Segundo Páez Delgado (Q.E.P.D.) en el Señor, el cual, después de haber dedicado 18 años al ministerio del Señor dejando una buena congregación, fue recogido al reposo celestial, quedando su familia sin tener donde vivir, ya que nada les quedó. Estando reunido un buen número de presbíteros en casa de nuestro superintendente se consideró su caso y él, con gran voluntad que tiene con las viudas (las viudas de mis amados pastores como es su frase preferida, con la cual refleja el aprecio a sus colaboradores), se tomó el acuerdo de pedir una ofrenda a todas las Iglesias, de norte a sur del país, las cuales dieron una ofrenda para comprar una casita para esta amada familia […] así se logró comprar una casa con dos dormitorios, un living comedor, cocina, baño, dos piezas más de madera, patio grande, antejardín (*RFP*, n° 594 (1979), p. 5).

Como hemos visto, no hay diferencias en las representaciones asignadas a pastores y padres, pastoras y madres. Pero a las mujeres se les destaca su rol doméstico y sumiso, en cambio de los hombres no se dice nada de los roles domésticos que ellos asumen. No obstante, en cuanto a las metáforas asignadas para representar su trabajo religioso, no hay distinción de género. Lo que significa que en la práctica las mujeres ejercían más poder de lo que aparentaban. Eran sumisas y silentes en la vida pública, pero en los espacios privados su voz, voto, decisión y trabajo eran muy importantes, y así lo reconocen los hijos, esposos, pastores y feligreses que realizan estos relatos mortuorios. De ahí la metáfora arquitectónica de columna:

su poder está invisible, solo lo perciben los cercanos, y el pastor no toma decisiones importantes sin su consentimiento. No obstante, todos contribuyeron al crecimiento y visibilidad del pentecostalismo.

El pentecostalismo chileno no sería lo mismo sin las pastoras; no tendría el crecimiento y la expansión sin el cayado femenino; y sus líderes no tendrían el carisma y la legitimidad que han logrado sin el báculo femenil. Han logrado situarse como una cultura religiosa que potencia a sus conversos con distintos capitales, especialmente el capital simbólico, que los empoderan, particularmente a las mujeres, quienes reciben un mejor trato con la domesticación de la masculinidad pentecostal. Sin embargo, en relación con aquello que tiene que ver con el acceso visible al poder y al liderazgo religioso, el pentecostalismo termina siendo igual que todos los grupos religiosos, sacraliza la exclusión de la mujer del púlpito, expulsa a las mujeres del podio, del pastorado formal y de los liderazgos administrativos. Para asegurar tal destronamiento, se resalta la sumisión, el sometimiento y el silencio como virtudes femeninas. El avivamiento de fuego no pudo quemar la masculinización del púlpito y del altar.

Las representaciones de la muerte, en la Iglesia Evangélica Pentecostal, han tenido notables variaciones. Primero, vemos cambios en la concepción del muerto. Entre 1909 y 1931, encontramos una igualdad entre los finados, pues todos los pentecostales muertos son iguales (ante el obituario de las revistas). No obstante, a partir del año 1932, producto de la gran ruptura del movimiento pentecostal, y luego, con la muerte de los patriarcas en 1933 y 1936, respectivamente, se genera un cambio en la concepción de la muerte y del muerto. Desde estos años se inicia una diferenciación en relación con los muertos. Ahora hay una distinción entre los muertos honorables y los muertos simples o, como dice Carreón, están «los muertos chiquititos y los muertos grandes» (Carreón, 2009, 84). De esta manera, a contar de la década de 1930, el pentecostalismo chileno ha encontrado una nueva forma de enfrentar la muerte, ahora como memoria colectiva, vinculada inextricablemente con el premilenarismo, tanto inminente como inmanente.

Las revistas se transforman en un panteón de héroes y buenos muertos, que permiten resaltar el principio pentecostante, destacándose la memoria del sacrificio y del dolor producto de

las carencias sociales. Los pastores pentecostales, y en menor medida las pastoras, son presentados como modelo del ser y el deber ser pentecostal, representados en distintas metáforas. Justamente «las representaciones de la muerte son formas de transmitir información y pautas sociales, y lo hacen mediante un sistema que desglosa una serie de coordenadas» (Carreón, 2009, 84) sobre el morir, los muertos y las ritualidades. El lecho de la muerte fue el púlpito y el tercer espacio de predicación más importante del pentecostalismo, después de la calle y el púlpito, porque «hizo suyo el tema de la intimidad popular con la muerte como característica positiva. Esto se relaciona con la antigua asociación entre la cercanía de la muerte y la inferioridad social» (Lomnitz, 2006, 37).

No obstante, a pesar de esta diferenciación, los muertos honorables y los muertos simples coexisten desde el año 1932 hasta el año 1986. A partir del año 1987, ocurren dos fenómenos notables: primero, los espacios dedicados a la muerte, en forma de notas necrológicas, desaparecen de las revistas y así excluyen a los muertos simples. En segundo lugar, los «muertos honorables» son beatificados y canonizados por la comunidad, resaltados como los grandes demiurgos del movimiento pentecostal chileno. Los espacios que dejó la exclusión de la muerte simple son reemplazados por las imágenes y fotografías de los templos, como una muestra de la secularización de la muerte y el desplazamiento del premilenarismo.

Por lo tanto, entra en crisis el principio pentecostal de la fraternidad. En una etapa avanzada primó el pastorcentrismo como modelo de la masculinidad y símbolo del padre ausente, sin embargo, aún seguía siendo el «hermano pastor» accesible y alcanzable para cualquier creyente que quisiera ser pastor. Este pastorcentrismo era coherente también con los modelos culturales y sociales del mundo obrero de los creyentes (obrero, pescador, campesino, artesano, etc.). Sin embargo, en 1986 se produce una colegiatura cardenalicia del pastorado, por la cual el pastor deja de ser el «hermano» para constituirse en la cabeza de la Iglesia y al morir es el centro, y solo a él se le conmemora en su muerte. De igual manera, el rol de la esposa es cada vez más invisible, para dejar de ser la pastora y convertirse solo en la esposa, la compañera o la viuda del pastor.

Capítulo cuatro
El premilenarismo como discurso de la muerte

este capítulo trata sobre el premilenarismo y, en términos generales, se trata de la dinámica de la formación de las representaciones sociales de la muerte. Lo que se inició como un tema de poco interés —frente a las preocupaciones más inmediatas del movimiento recién separado del metodismo—, una vez salvados esos escollos, el tema de la muerte adquirió mayor importancia y su significación transitó desde lo inevitable a la alegría, al dolor, hasta la indiferencia actual.

En relación con el premilenarismo colectivo como la inminencia de la muerte, señalaremos que esta visión se encuentra en el centro de la cultura pentecostal, y en particular en la Iglesia Evangélica Pentecostal. Se evidencia a través de mediaciones como los sueños y las visiones, los que permiten conocer la intensidad de la inminencia mesiánica y estar preparado para la muerte. En cuanto al premilenarismo individual, como la inmanencia de la muerte, veremos que ha pasado por dos grandes etapas: la muerte difusa (1909-1931) y la convivencia con la muerte (1932-1986).

La muerte difusa (1909-1931) es la idea que se tiene en la primera etapa del pentecostalismo, cuando no había una preocupación enfática por la muerte, sino que su inquietud pasaba por la sobrevivencia del grupo. Esta etapa la ordenamos en dos representaciones: la muerte discreta y la muerte como sombra. a) La muerte discreta la caracterizaremos bajo cinco aspectos: el lecho de muerte como espacio de pentecostalización, la muerte esperada, la muerte absurda, la muerte desabastecedora y la muerte ambigua. b) La muerte como sombra es aquella que se percibe ante la familiarización con el deceso, considerándolo no solo como inevitable y precoz para los pobres, sino también como algo propicio.

La segunda etapa es la convivencia con la muerte (1932-1986). Aquí veremos dos aspectos que van a influir en el cambio de las representaciones de la muerte en el pentecostalismo. Primero, la división del pentecostalismo que dio lugar a las dos denominaciones pentecostales más grandes de Chile. Segundo, la muerte del pastor Willis Hoover, patriarca del pentecostalismo criollo. Dentro de esta etapa podemos distinguir dos aspectos: una conciencia de la ubicuidad de la muerte y la muerte a través de la memoria. Una conciencia de la ubicuidad de la muerte es la idea de la muerte como una posibilidad insuperable que genera angustia y culpa, especialmente porque aún no se ha alcanzado aquello a donde se debe llegar: ganar el máximo posible de conversos.

El premilenarismo colectivo: la inminencia de la muerte

La concepción premilenarista se encuentra en el centro de la cultura pentecostal y se entrelaza con ritos, símbolos, recursos y técnicas sagradas mediadoras entre lo divino y lo humano. Estos actos mediadores se dan a través de los sueños[1] y las visiones[2], en los que profetas y profetisas pentecostales obtienen las revelaciones[3], lo que permite conocer la relativa inminencia mesiánica y milenaria.

[1] El sueño es el medio en el que los sacerdotes y profetas reciben señales que les permiten calificar sucesos y obtener diagnósticos terapéuticos (Barabas, 2002, 23). Los sueños son los medios a través de los cuales los mediadores religiosos mantienen un contacto permanente con el más allá (Pereira de Quiroz, 1969, 12).

[2] Las visiones son miradas involuntarias que las personas tienen, mediante la intervención divina, sobre el mundo espiritual. Las visiones pueden ser acontecimientos del pasado, presente o el futuro de actos humanos sobre su vida virtuosa o pecaminosa; sobre el destino que Dios tiene escogido para una persona; o bien sobre la intervención divina en la historia de la Iglesia, sociedad o la naturaleza. Las visiones pueden ser a través de momentos extáticos o no.

[3] La revelación implica la irrupción de lo sagrado en donde la persona se transforma en un medio con cualidad parlante y objetos que se manifiestan a los hombres y mujeres. Las revelaciones son muy creativas por la opacidad simbólica de los mensajes enviados, siempre crípticos, por lo que permiten un amplio juego de interpretaciones en las que están presentes las representaciones colectivas de los usuarios. La veracidad de la revelación no se discute entre los adherentes, no solo por su sacralidad, que les ha sido socialmente conferida, sino porque el mensaje es emitido dentro de un contexto culturalmente de significación compartido por los legos y los especialistas (Barabas, 2002, 24).

Según Kermode, en el tiempo escatológico encontramos una doble convicción entre un fin inminente y un fin inmanente (Kermode, 2002, 15-40). Diferenciación similar encontramos entre los pentecostales, quienes concibieron tanto la inminencia como la inmanencia del milenio. La primera consiste en la creencia del arrebatamiento, y la segunda, en la muerte física. En términos generales, el premilenarismo, como viaje eterno al cielo, ya sea como inminencia o inmanencia, es un discurso sobre la muerte.

La creencia (pre)milenarista se vincula con el mesianismo. Ambos fenómenos son resaltados en la medida en que se buscan o se dan señales escatológicas, a su vez se intensifican los ritos religiosos y las visiones mesiánicas para apurar el tiempo de redención, lo que induce a aumentar «la purificación ritual, la inspiración por sueños, visiones y las danzas sagradas. Participan en estas prácticas todas las personas sin distinción de sexo ni edad, para llegar con prontitud a la existencia idílica» (Pereira de Quiroz, 1969, 183). El premilenarismo no es un discurso lineal ni homogéneo, sino que su énfasis va a depender de las condiciones sociales y de la sensibilidad carismática de los profetas para mantener o enfatizar el discurso (Rivieré, 1988; Albó, 1988; Stoll, 1990; Marzal, 1989; Schäfer, 1992). Estas condiciones «aumentan los trances místicos y los sueños y el individuo, al despertar, cuenta sus visiones. Las visiones son al mismo tiempo el criterio que permitía verificar las virtudes religiosas y el medio de ascenso social para ser profeta» (Pereira de Quiroz, 1969, 183).

Milenio y Mesías están íntimamente relacionados. No obstante, en el pentecostalismo hay premilenio específicamente para los escogidos. Este premilenio es producido por el mesías esperado:

> ¡Jesús viene! [...] Ya no se oye otra cosa desde los púlpitos cristianos que esta voz de alarma: ¡Cristo viene! [...] le esperamos [...] esta esperanza es inminente [...] tenemos una gran cantidad de revelaciones, sueños, visiones y mensajes directos anunciando la proximidad de su segunda venida[4].

El mesianismo pregonado por los pentecostales es doble: vendrá Jesús como Mesías Salvador y como Mesías Juez-Rey. Los redimidos lo

[4] *RCHP*, n° 4 (18 de diciembre de 1910).

«encuentran en las nubes», lo que expresa la idea de arrebatamiento. Para elevarse hasta las nubes hay que estar libre de mundanidad y estar dedicado a una vida puramente sagrada. La idea es esperar su venida, como «un rechazo a la servidumbre que le fue impuesta, un rechazo a la dependencia, la esclavitud y el vasallaje» (Zea, 1986, 56). Es una preparación permanente «para ir a encontrar a Jesús que viene [...] iremos a su encuentro en las nubes, pero, hermanos, tenemos que estar libres del peso del pecado para poder ascender con Jesús»[5]. Así la creencia en la segunda venida de Cristo o arrebatamiento, que puede ser individual a través de la muerte (inmanente) o colectiva a través de la inducción (inminente), implica la única posible utopía plausible para el pentecostalismo. Por ello el milenarismo pentecostal es inminente.

> Vendré de nuevo [...] ¿Quién es capaz de concebir la bendita bienaventuranza que encierra este advenimiento? El Hermano Mayor ha llegado para llevarse a los hermanos menores a su casa; el verdadero José [...] con darle parte en su reino [...] les dice: Donde yo estoy, tenéis también que estar[6].

Aquí, la creencia premilenial es una reconciliación entre el cristianismo y el judaísmo a través del arquetipo hermano mayor-hermano menor. Entre los más conocidos encontramos a Caín/Abel e Isaac/Jacob. Caín era un cazador-herrero y Abel, un pastor; Isaac era un campesino y Jacob un doméstico. Jesús como hermano mayor es rey y los redimidos como hermanos menores son mendigos con promesas de príncipes. El judaísmo sería el hermano mayor y el cristianismo pentecostal, el hermano menor. Los hermanos menores, mientras viven en la tierra, viven como pródigos y mendigos, pero les aguarda un reino en el cielo. «Al que venciere le permitiré que se siente conmigo en mi trono [...] ¿Cómo será cuando llegues a ver al Rey en toda su belleza, estando tú sin pecado y sin dolor alguno?»[7]. Como destaca Monsivais, «el milenarismo y los profetas mesiánicos penetran profundamente en grandes capas de la población, a quienes

5 *RCHP*, n° 4 (18 de diciembre de 1910)
6 *RCHP*, n° 22 (18 de diciembre de 1910).
7 *RCHP*, n° 22 (18 de diciembre de 1910).

revelan un sentido de transformación de sus vidas que la religión tradicional nunca les infundió» (Monsivais, 1986, 211). «Tenemos una posdata final que nos consuela y nos confirma: ciertamente vengo en breve» [...] Ven, Señor Jesús»[8]. Es en este sentido que el principado es una herencia para los miserables, atormentados y oprimidos. Pero, en este mundo, el mendigo-príncipe será probado y deberá aprender a soportar y superar la miseria y los tormentos propios de la mendicidad, pero sin contaminarse, para poder ser premiado con el principado. Por ello, los mendigos-príncipes deben estar muertos a los deseos y ofertas de este mundo.

> La segunda venida del Señor [...] La cosa más importante para todos aquellos que creen en Jesucristo es indudablemente su segunda venida [...] estamos esperando, con nuestros corazones llenos de gratitud, el día glorioso de Su venida, cuando vendrá para ser glorificado con sus santos[9].

En la espera expectante está la muerte y/o la creencia premilenarista como intenso y apremiante deseo que en cualquier momento pueda suceder (Albó, 1988; Stoll, 1990; Reviere, 1997; Schäfer, 1992). El mundo se divide en dos:

> En el mundo hay dos clases de personas: aquellas que esperan la segunda venida de Jesús por fe en Él y las otras que, no teniendo conocimientos ni vista espiritual, están ciegos, pero, gracias al Señor, dicen todos los creyentes, por el día en que Jesús vendrá. He aquí yo vengo en breve dice Jesús[10].

Si no llega, el premilenarismo inminente será el inmanente, pero uno de los dos llegará.

> Tiempos peligrosos [...] la erupción volcánica que tuvo lugar en las Nuevas Hébridas el 6 de diciembre de 1913 [...] el lado de la montaña vomitando fuego y la lava cubriendo las partes más bajas de la estación. Entonces repentinamente vino una llamarada eléctrica de fuego ardiendo [...] de unos treinta metros de ancho y casi al mismo tiempo la propiedad entera

8 *RCHP*, n° 22 (18 de diciembre de 1910). 1 de julio de 1912.
9 *RCHP*, n° 7 (28 de febrero de 1911).
10 Samuel Stafford, en *RCHP*, n° 7 (28 de febrero de 1911). Chiguayante.

> se elevó a los aires [...] Era como si cien tormentas de truenos estuvieran peleando juntas para ver cuál hacía mayor ruido. Por varios días nuestras cabezas estuvieron retumbando. El ruido continuó por días y nuestras voces estaban gastadas hasta oírse apenas como chicheo a fuerza de tanto gritar para ser oídas. El ruido de la erupción se oyó perfectamente a lo menos a 170 millas de distancia. Las pérdidas de vidas y destrucción de propiedades no se pudieron contar ni calcular [...] La lectura del artículo anterior nos lleva a la consideración que siguen cumpliéndose las señales precursoras de la venida del Maestro y cual atalaya de Dios de los altos cielos, damos la voz de alarma, el grito de media noche: «¡El Esposo viene: salid a recibirle!»[11].

Entre las evidencias milenarias y mesiánicas están los volcanes, muy vinculados a las montañas. La montaña, en el contexto bíblico-judaico, simboliza el encuentro entre el cielo y la tierra. Desde lo alto se percibe como el punto de una vertical en el centro del mundo. Vista desde abajo, es también el eje del mundo, pero en el sentido de una escala, de una pendiente que hay que subir como el ascenso a lo divino. De esta forma se destaca que los grandes cambios sociales solo pueden venir desde arriba, por una intervención divina. Las promesas «milenario-mesiánicas suelen anunciar un cambio radical, inminente y total. Develan el sentido de la historia» (Delumeau, 2003, 30). En este caso, el cambio radical se produce a través de la explosión de un volcán. Los volcanes, también en el contexto judaico-bíblico, son considerados lugares particulares de paso misterioso hacia el mundo sobrenatural. Por lo tanto, la erupción volcánica es vista como sinónimo de juicios divinos. El fuego, la ceniza, la lava y el humo son considerados como símbolos de lo infernal y como equivalentes a la ira y el juicio divino contra la humanidad, los que aumentarán con el acercamiento de los tiempos finales.

Las erupciones volcánicas son imágenes que anteceden al destino que tendrán la tierra y sus habitantes que no aceptan la oferta mesiánica y milenaria. La naturaleza muestra los designios de la vuelta mesiánica. Los desastres naturales, calamidades y hecatombes

[11] Traducido de *Way of Faith*, en *RCHP*, n° 47 (15 de abril de 1914).

son indicios mesiánicos que solo saben interpretar los escogidos. La erupción volcánica y los terremotos son las evidencias más significativas. El premilenarismo es una visión pesimista del mundo y los predicadores se transforman en profetas de las desgracias y muchas de las predicaciones están destinadas a la destrucción y al cataclismo. La destrucción es el medio para la aparición del nuevo mundo y la muerte es la única posibilidad de la vida. Creyendo con Delumeau que «las creencias mesiánicas-milenaristas involucran un actuar humano» (Delumeau, 2003, 30), no son actos humanos fatalistas y pasivos (pese a su pesimismo antropológico) como muchos creen, sino que la conciencia que el grupo adquiere sobre la realidad, la solidaridad de clase con el sentido salvífico y las oraciones intercesoras no son meros actos de evasión y fuga, son actos de solidaridad, confianza y reciprocidad; son significativos para enfrentar las amenazas y miseria y sobreponerse a ellas. En este sentido, el cielo es una protesta contra la tierra. La destrucción de lo maligno para la construcción de lo benigno social.

Los profetas premilenaristas, como dice Pereira de Quiroz, «interrogan constantemente el paisaje, a los animales, las conductas humanas, tratan de descubrir los signos premonitorios que les permitirán ponerse a cubierto de peligro» (Pereira de Quiroz, 1969, 133). Entre los pentecostales, el descifrado de estos códigos de la naturaleza lo puede hacer cualquiera que posea el poder del Espíritu Santo. La naturaleza es la más propensa a dar señales premilenarias, porque «la exageración del pesimismo, las catástrofes cósmicas aparecen como las consecuencias naturales en que la divinidad anuncia su venida (Pereira de Quiroz, 1969, 133, 262). Las señales de la naturaleza se pueden considerar como generadoras de «síndromes de desastres y utopías del desastre» (Robins, 1997, 25). Estos fenómenos son aplicables al premilenarismo, porque el desastre corrobora las profecías, afirma la fe y busca, a través de los ritos, más desastres para buscar más adherentes y así adelantar la venida mesiánica. Las guerras, hambrunas, terremotos y las pestes son por antonomasia los mensajeros de la muerte de la era mesiánica.

> El día lunes 26 de octubre de 1914, hubo un temblor de bastante fuerza y duración en Santiago e inmediaciones.

> Sucedió a las 10:30 A.M. Un niño de 11 años [...] mirando al cielo vio maravillas que después relató a su padre, quien las escribió textualmente mientras su hijo hablaba. Vio primero un círculo negro alrededor del sol, lo que llamó la atención, y vio cambiar de colores y luego, como cuando una sábana está retirada de delante, dice: un ángel volando […]; una legión de ángeles vestidos de blanco y otros de negro con espadas[…]; un cordero […] echado sobre un libro […]; el cordero […] con perros negros y flacos […]; unas coronas de espadas […]; un árbol blanco […]; una hilera de árboles secos muy grandes […]; un globo como un dirigible […]; un tarro blanco […]; un tubo que era muy ancho al principio y al final era delgado […]; una gran rueda que daba vueltas alrededor del mundo […]; un arca blanca que descendía del cielo […]; el Señor, que estaba llamándonos con los brazos extendidos […]; unas estrellas blancas […]; en el cielo un campo que brillaba más que el oro y el sol y en medio del campo estaba el Señor, y los ángeles le cantaban y decían: ¡aleluya! […]; un río que tenía aguas cristalinas, y en ese río pasaba un bote blanco con dos caballos blancos […]; unas cañas secas paradas en hileras […]; una viña muy grande y estaban tomando las uvas y echándolas en canastos […]; unas casas chicas blancas pegadas al cielo […]; una carroza (carro mortuorio) blanca que venía del cielo […]; el sol cubierto de flores […]; unos ejércitos que peleaban […] El padre dice: «Yo llegué a la casa mientras mi hijo estaba viendo estas cosas y mirando arriba yo vi una viña muy grande que estaba cargada de uvas maduras listas para la vendimia alrededor, rodeada de árboles muy bonitos que se movían como suaves brisas, y una parte de la viña estaba cubierta de neblina y la otra estaba limpia»[12].

Los visionarios y los profetas de los milenios han visto «siempre una relación entre el tiempo milenario y el aumento de prodigios y alteración cósmica» (Duby, 2006, 77). Pero los visionarios, a pesar de los indicios, buscan también la ayuda y revelación de mensajeros divinos como portadores de buenas nuevas, ejecutores de los juicios de Dios, pero los mensajes los reciben en lenguaje críptico, repletos de símbolos mesiánicos que solo descifran los escogidos. Mencionaremos algunos:

[12] W. C. Hoover, en *RCHP*, n° 58 (15 de noviembre de 1914).

Símbolos fáunicos: el cordero es una alegoría de sumisión, humildad y sacrificio expiatorio y los perros como símbolo de la violencia. Esta relación entre símbolos ovinos y caninos «ha sido el sueño milenarista de instaurar un reino paradisiaco donde convivan fraternalmente el cordero y el lobo, pero este tránsito solo se da a partir de la violencia» (Delumeau, 2003, 684). En el milenio ambos animales cambian de naturaleza: el cordero deja de ser víctima y el perro deja de ser victimario. Por ello, el símbolo ovino ya no vuelve para ser sacrificado por los poderosos y opresores, sino a salvar a los sacrificados socialmente para guardarlos en la bóveda del cielo, mientras el mesías sacrifica a los poderosos. El término perro se emplea para designar a los que son incapaces de apreciar lo sagrado o bien a aquellos que se apropian de lo sagrado para emplear la violencia, como el caso de los dictadores; por lo tanto, quedan excluidos del cielo.

Símbolos regios: la espada como representación del poder, pues su aspecto le da la forma de una cruz. Con frecuencia, las reliquias estaban contenidas en la empuñadura, sacralizándola aún más, confiriéndole un poder misterioso del que se la creía dotada. La espada, emblema de valentía, de poder y de justicia, puede tener un aspecto tanto destructor como creador. Ella puede establecer la paz y la justicia o hacer la guerra. Dicho de otra forma, el símbolo de la espada nos sumerge en la dualidad del bien y el mal; está asociada a los cuatro caballos apocalípticos: guerra, hambruna, peste y muerte. La corona es símbolo de la jurisdicción territorial y el poder asignado. Súmese a todo esto el báculo, efigie de autoridad religiosa. En la época de 1914 los sueños y visiones apocalípticas se habrían hecho más frecuentes entre las comunidades pentecostales, porque tuvo como gran influencia la Primera Guerra Mundial, algo que también resaltaban los adventistas y los testigos de Jehová.

Símbolos arbóreos: los árboles metaforizan a los hombres y las mujeres santificados a la espera y la prédica mesiánica. Los consagrados se dedicaban a la oración, el ayuno, las vigilias y las predicaciones callejeras. Los frutos se materializaban en conversos. Los árboles además son concebidos como templos donde se genera

una vinculación entre la humanidad y la divinidad: servían de altar, para las apariciones, entierros y sacrificios heroicos. El árbol sirve también para simbolizar la reprobación final de los escogidos, aquellos que no se unieron a los ritos ni tenían ningún nuevo converso. Los árboles estériles indican la maldición que impide dar buenos frutos. Estas metáforas arbóreas sirven también para representarse a la comunidad pentecostal como un huerto, una remembranza edénica, en donde cada creyente tiene la responsabilidad de predicar, todos pertenecen a la misma clase social, y en donde debe primar la igualdad y la fraternidad.

Símbolos líquidos y circulares: el río es emblema del juicio y la bondad divina. El juicio divino se presenta como río de fuego (guerra) y su bondad como árbol junto a ríos de agua; ríos que jamás se secarán. Por su forma esférica, el globo y la rueda son representativos de totalidad, ansia desmesurada de viaje y huida al cielo, largo viaje a las bóvedas del cielo. Tanto el globo como la rueda implican viaje como perfección de los tiempos venideros. El arca es símbolo de salvación y resistencia contra los deseos profanos. La estrella blanca es la esperanza de un mañana mejor, un futuro próspero y eminente.

Símbolos de vendimia: campos áureos producto de la cosecha de los frutos, es decir, de los convertidos para ser llevados a los graneros celestes. Los ríos cristalinos, bote y caballos blancos aluden a la idea del regreso a la época dorada. Todos son símbolos de la tierra milenaria y tiempos edénicos. Las cañas secas representan a los incrédulos, aquellos que no creen en el mesías y el milenio, y que por no creer en el mensaje no viven según la ética mesiánica. Los escogidos serán guardados en los graneros celestes, mientras se desencadena en la tierra el apocalipsis en que serán quemados por el fuego de la guerra, el hambre y los cataclismos (que en esta fecha era muy real con la Primera Guerra Mundial). Los escogidos son representados como uvas en espacios nubosos y otros en espacios claros. Los que están en lugares claros son los que esperan y se preparan para la venida mesiánica, y los que están en lugares oscuros son los que no se preparan para los tiempos mesiánicos.

Campos Elíseos: en el cual hay casas blancas, carroza blanca; sol y flores se refieren al retorno del mesías a la tierra junto a sus escogidos, guardados en los graneros celestes mientras se vive el apocalipsis y el anticristo está en la tierra. Esta es la ley de la retribución, esto implica, como destaca Ricoeur, que

> el dios que brinda protección es el dios moral: corrige el desorden aparente de la distribución de los destinos, vinculando el sufrimiento a la maldad y la felicidad a la justicia. Así el dios que amenaza y el dios que protege son uno y el mismo, que es el dios moral (Ricoeur, 2006, 409).

Por ello el mesías que retorna con sus escogidos y sus ángeles, lo hace para gobernar por mil años en la tierra. Sin embargo, la tierra gobernada por el anticristo y los poderosos de la tierra no la querrán entregar sin resistencia, sino que harán guerra.

También otros relatos enfatizan lo mismo:

> Jesús volverá. ¡Jesucristo volverá muy pronto! La Biblia lo afirma, la Palabra de Dios lo anuncia desde mucho tiempo. Es verdad, pues el regreso de Israel a las tierras de Palestina es otra profecía que encontramos en la Biblia. Y es verdad, ¡es verdad que Jesús volverá pronto! Porque la maravillosa y creciente fertilidad del desierto israelí coincide exactamente con las afirmaciones de las Santas Escrituras de que el desierto florecerá cuando su venida esté próxima. Entonces, ¿si fuera verdad? Estimado lector, ¡es verdad! El hijo de Dios que vino una vez hecho hombre volverá en breve con gran poder y gloria[13].

Los movimientos salvadores se caracterizan por una intensa expresión emocional de gran contenido simbólico, dirigida a un amplio espectro: a los que no forman parte de su movimiento los ven como insalvables; reclaman el conocimiento esotérico y en alguna medida el control de los procesos sociales e históricos; dependencia de líderes carismáticos; cobertura y condena al orden social imperante, junto con su total renuncia a sus reclamos de legitimidad; asociación con pérdidas de desastres, cambios y disturbios sociales; violación de las normas, leyes y tabúes aceptados; alto riesgo de

[13] *RFP*, n° 723 (1989), p. 14.

contagios; terminación de las relaciones sociales, políticas, religiosas y económicas convencionales; y la afirmación de una verdad total que abarcará todos los aspectos, prometiendo una nueva y perfecta sociedad (Robins, 1997; Cohn, 1997; Lanternari, 1965).

El mesianismo implica siempre la premura del tiempo: estar siempre presto. Esto conlleva a que sea un movimiento desgastador: «En la hora que no pensáis, el Hijo del hombre viene». Estas palabras se hablaron casi dos mil años, y la demora de la venida del Hijo del hombre ha hecho que algunos hombres descrean sus dichos. Pero son tan verdaderas, vivas y poderosas como cuando lo fueron pronunciadas[14]. Los grupos explotados, los oprimidos y los pobres son los llamados a ser partícipes de esta esperanza y las evidencias se hacen cada día más claras. Los vestigios físicos y naturales se hacen, o se interpretan, cada día más patentes y para ello se presenta como argumento el viaje de Colón, donde cada signo revela un símbolo milenario. «La Iglesia ha seguido navegando día por día, cual Colón, esperando, y esperando contra esperanza, y la nota diaria que escribe es: "Hoy día continuamos esperando"»[15]. Como destacara Duby, los signos biológicos, cósmicos y religiosos son las señales más resaltadas por las visiones milenaristas (Duby, 2006, 76-92), y los pentecostales también resaltan los signos políticos y sociales. «Y cuando la Iglesia está cansada y casi sin esperanza, entonces el Señor permite ver en el horizonte señales — la toma de Jerusalén, la guerra mundial […] los judíos y todas las naciones dormidas entrando en la vida política, las señales religiosas y las sociales»[16]. No obstante, los indicios mesiánicos son más confusos y desesperados en la medida en que pasa el tiempo de espera, pero las señales mesiánicas son evidentes porque ahora se suman signos sociales, políticos, económicos y cataclísmicos: «Todas estas cosas en el océano de la vida indican que el puerto anhelado está cercano, y la tierra de promisión se verá pronto. Y sobre todo será la maravillosa aparición del Hijo del hombre para tomar a sí mismo los suyos […]

[14] *RFP*, n° 5 (1928), p. 3.
[15] *RFP*, n° 5 (1928), p. 3.
[16] *RFP*, n° 5 (1928), p. 3.

«En la hora que no pensáis»»[17]. La vida social es un verdadero océano que nubla la llegada mesiánica, pero solo la expectativa y la esperanza permiten ver las evidencias.

Los sueños mesiánicos son los más frecuentes: «Enrique soñó de la venida del Señor Jesús […] Pensó que oyó la voz del arcángel y la trompeta de Dios. Vio al Señor mismo descender del cielo y su gloria llenaba los cielos»[18]. Los sueños y las visiones son propios de los movimientos mesiánico-milenaristas, y lo son también de la cultura pentecostal y se hacen más intensos en épocas de crisis, cuando se acentúa la búsqueda y espera milenarista. «Desde en medio de una multitud, vestida de blanco, oyó la voz del Señor que decía: "Levántate, mi amada, mi hermosa (Iglesia) y ven conmigo". Al mismo tiempo desde la tierra se subió otra compañía grande, también vestida de blanco»[19]. Los pentecostales soñaban con frecuencia con el arrebatamiento, al que consideraban como un mensaje divino. Las actividades oníricas y visionarias eran frecuentes.

> El alma de Enrique se llenó de terror, y con un tremendo esfuerzo hizo un salto para subir, pero en vano, y luego la distancia los separó […] Entonces la gloria se iba desapareciendo del cielo y venían nubes […] Sabía que era pecador y si no fuese lavado por la sangre de Cristo, nunca podría entrar en los cielos. Había pensado en recibir a Cristo por Salvador, más ahora creía que ya era tarde. Cristo había venido y él fue dejado[20].

Cuando un pentecostal llegaba a casa y sus familiares no se encontraban, la primera idea presente era que el arrebatamiento había ocurrido y se imaginaba viviendo en la Gran Tribulación. El premilenarismo era esperanza, pero también miedo:

> Por fin se levantó y fue a la cama de su mamá. La encontró desocupada y en orden. Esto lo confirmó en su temor de que se había ido. Cayendo de rodillas pidió que se le diera una oportunidad más para recibir a Cristo por Salvador. Al rato le vino una esperanza que tal vez sus padres no se habían

[17] *RFP*, n° 5 (1928), p. 3.
[18] *RFP*, n° 5 (mayo de 1928), p. 6.
[19] *RFP*, n° 5 (mayo de 1928), p. 6.
[20] *RFP*, n° 5 (mayo de 1928), p. 6.

> acostado todavía. Así que bajó a la puerta de la sala y escuchó afuera. Luchó allí en la oscuridad pensando que si estaban allí y él entrará, verían su cara marcada con lágrimas; pero por fin venció y entró, y los halló leyendo la Biblia y vio que era un sueño[21].

Para un pentecostal, como dijera Bultmann, «cada instante es un instante escatológico» (citado por Lanternari, 1965, IV).

> En la provincia de Yunnan, al sudoeste de China. En esta ciudad hay una obra pentecostal conocida con el nombre de misión Adullam, donde tienen como a un centenar de niños refugiados [...] los niños tuvieron visiones y revelaciones[...] La última trompeta que oyeron, vieron al Señor que venía con todos sus ángeles para tomar su reino. El sol y la luna no dieron luz y vieron las tinieblas cubrir la tierra. Los habitantes huyeron a los montes y cavernas para librarse de la ira de Dios y esconderse de su presencia. Vieron la resurrección de los santos. Mientras estaban así tomados por el Espíritu gozaban de la vida celestial adorando al Rey, tocando arpas, trompetas o andando por los redimidos, o explorando las maravillas de otras partes de la Nueva Jerusalén que descienden a la tierra[22].

También es parte de la cultura pentecostal la participación de los niños en las ritualidades y éxtasis como los sueños, visiones y revelaciones. Se enfatizan los signos naturales como señales mesiánicas: el sol y la luna como evidencia apocalíptica para los habitantes incrédulos del milenio, es lo que Cohn llama «calamidades mesiánicas» (Cohn, 1997, 136). Estos niños ven todo el proceso histórico-escatológico del pentecostalismo: el arrebatamiento, el apocalipsis, la venida mesiánica visible, el Armagedón y el milenio terrenal, donde conviven los judíos y los cristianos escogidos como un solo grupo religioso. No obstante, el milenarismo no es solo premonición de destrucción, sino que también «pone en la mira un horizonte de reconciliación y de fraternidad. Ha deseado y anunciado, la mayoría de las veces a contracorriente, el retorno de los judíos al seno de la comunidad humana» (Delumeau, 2003, 685).

[21] *RFP*, n° 5 (mayo de 1928), p. 6.
[22] *RFP*, n° 47 (noviembre de 1931), p. 6.

En ese sentido, el pentecostalismo vuelve a insertarse dentro de la utopía milenarista, con la fraternización con los judíos, no por su cristianización o conversión, sino bajo la dirección del mesías judío.

Pero además los mismos mesiánicos desconfían de otros soñadores: «Soñadores [...] Pentecostales ¡Alerta! [...] Pablo dice que se amontonarán maestros que les hablen conforme a sus concupiscencias y muchos tendrán gustos por oírlos porque les hablan conforme a su corazón»[23]. Entre las evidencias mesiánicas también están las apariciones de abundantes profetas que eludirán hablar de la eminencia mesiánica, sino más bien expondrán experiencias de sueños y visiones personales sobre prosperidad. «Pero hoy tenemos el mayor de los peligros: los falsos profetas que el Señor describe en Mateo 24:11 y Marcos 13:22; y muchos falsos profetas se levantarán y enseñarán a muchos»[24]. Como se pregunta Duby, «¿entre los signos anunciadores del fin de los tiempos, no predecían las Escrituras la llegada de falsos profetas?» (Duby, 2006, 86).

> Los profetas modernos se olvidan del nombre de Jehová, creyendo más a los sueños que a la palabra de Dios [...] Así, pues, se oyen de algunos púlpitos, en lugar del bendito mensaje de la palabra de Dios, contar sueños y darles interpretaciones caprichosas y enfatizarlos como inspiración divina[25].

En realidad, lo que se muestra aquí son los conflictos y discusiones al interior de la institución, como las luchas de poder entre líderes pentecostales, las que se materializarán finalmente con la ruptura pentecostal en el año 1932 y en varios otros momentos durante el siglo XX.

Los niños y las niñas participan en las ritualidades pentecostales y son considerados los más propicios para que vean visiones y sueños mesiánicos. «El niño junto con un hermano suyo [...] al salir de su casa, ven caer las estrellas del cielo. Al poco momento que cayeron las estrellas, se oscureció; y luego se vio salir llamas de la tierra donde

23 *RFP*, n° 3 (noviembre de 1930), pp. 6-7.
24 *RFP*, n° 35 (noviembre de 1930), pp. 6-7.
25 *RFP*, n° 35 (noviembre de 1930), pp. 6-7.

cayeron las estrellas»[26]. Incluso los trances y éxtasis de ellos son vistos como más puros y legítimos, «ya que de los niños es el reino de Dios». Los niños, aunque no interpretan, observan las señales de la naturaleza celeste como símbolos de tiempo mesiánico. «Gente que no era de la Iglesia estaba más cerca de las llamas […] Detrás de la gente aparecían animales y la gente estaba entre las dos cosas —si se adelantaban entraban en el fuego, si para atrás, los animales les devoraban—, pero no morían»[27]. Los castigos apocalípticos son fuego y fiera (Duby, 2006; Delumeau, 2003), pero el peor de todos es la huida de la muerte; de esta manera, las personas no mueren, sino que viven para sufrir: «Es la esencia del infierno en la tierra» (Minois, 2005).

Los tiempos mesiánicos se conjugan con los tiempos milenarios:

> En esto ve que viene una nube de arriba y en ella viene el Señor […] hizo subir al pastor y toda la Iglesia con él, y le llevó al cielo. Y cuando iba muy arriba se oían los lamentos que habían quedado abajo. Llegando arriba, vio a un ángel abrir una puerta y entraron, el niño con ellos y desde dentro se oía los lamentos todavía de los lejos[28].

Mientras que los salvados son atraídos a las nubes (símbolos de medio de transporte y encuentro entre lo celeste y lo terreno, lo humano y lo divino, el agua y el viento) y son transportados a las bóvedas celestes a una fiesta que durará siete años, entre tanto se desencadena la Gran Tribulación en la tierra. «La convulsión del mundo nos habla elocuentemente de la venida del Gran Día de Cristo y por lo tanto hemos de estar apercibidos […] no nos halle durmiendo […] velad»[29]. La inminente venida de Jesús es observada por los indicios de conmoción social (Cohn, 1997). Ello induce a la vigilancia y la observación permanente de los profetas y visionarios ante cualquier minúsculo cambio que indique algo nuevo: hambre, pobreza, corrupción política o religiosa (Pereira de Queiroz, 1969).

---

26 *RFP*, n° 84 (septiembre de 1935), p. 6.
27 *RFP*, n° 84 (septiembre de 1935), p. 6.
28 *RFP*, n° 84 (septiembre de 1935), p. 6.
29 *RFP*, n° 55 (abril de 1933), p. 6.

Se entiende la Iglesia constituida por los escogidos como esposa, y al Salvador como esposo, y por lo tanto el encuentro mesiánico es un encuentro conyugal. Sin embargo, se avizora que la espera mesiánica hace que los expectantes cierren los ojos y comiencen a dormitar. El dormir y el «espíritu de error» son símbolos de la secularización y la mundanización que desestima los signos mesiánicos.

Se ha supuesto erróneamente que la expectativa escatológica se efectúa solo por un acto de Dios, sin ninguna participación humana. Según esta idea, «la humanidad no se constituye más que de actores pasivos del vasto drama divino, que tenía por escenario al cosmos. El presente ha sido dotado de un carácter crítico» (Rowland, 2000, 56). Existe el prejuicio de que la esperanza premilenarista sería otra creencia que contribuye a aumentar el mito de la pasividad y de la huida del mundo, algo que Desroche llamó una «situación en Huelga» (Desroche, 1957, 70), concepto que posteriormente popularizaría D'Epinay como «huelga social» (D'Epinay, 1968, 163), cuando en realidad tanto el movimiento milenarista como el pentecostalismo participan con un fuerte proceso de conciencia y concientización de la realidad social, política y económica. Los pensadores ilustrados acusan a estos movimientos de huida, porque las estrategias de acción y propuesta de liberación lo hacen en códigos simbólicos y no a través de la revolución política o social. Sin embargo, estos movimientos manifiestan sensibilidades políticas, sociales y económicas, aunque tapizadas de un lenguaje simbólico críptico.

Los movimientos milenaristas viven un presente siempre incierto, ya que el momento adecuado para realizar el destino de la humanidad siempre está en ciernes, «es el instante en que el cielo por fin viene a la tierra. El presente se vuelve un momento de oportunidad para transformar lo imperfecto en perfecto. Historia y escatología quedan inextricablemente entrelazadas» (Rowland, 2000, 57), es la mitologización de la historia de la que nos habló Bastide (1976). Es la idea de que la historia está gobernada por Dios. «El verdadero cristiano se dirige a la Biblia, donde encuentra el plan divino para este mundo [...] la resurrección de los muertos en Cristo y la transformación de

los vivos fieles y todos serán llevados a la presencia de Cristo»[30]. Luego en la tierra se presenta el anticristo, o sea, el emperador o gobernador universal, quien ejercerá una espantosa tiranía sobre el mundo, poniendo su marca en la frente o mano de todos los pobladores del mundo, so pena de muerte. Él reinará por un espacio de siete años. Este plan divino para la historia de la humanidad consiste en varios pasos: el arrebatamiento de los escogidos, el gobierno del anticristo y el apocalipsis. Este periodo se dividirá en tres años y medio de abundancia y tres años y medio de cataclismo, cual nunca ha existido en la historia. En realidad, el gobierno del anticristo es una dictadura que conduce a la guerra. Luego viene Jesús desde el cielo junto a sus ángeles y escogidos para salvar a los judíos y escogidos que resistieron el gobierno del anticristo. Se llevará a cabo una guerra mundial, será una lucha cosmológica entre Dios y Satanás, Jesús y el anticristo. Finalizada esta guerra, el anticristo, Satanás y los gobernantes que apoyan a la tiranía diabólica serán echados al infierno, encadenados por mil años. Una vez terminada la guerra y los castigos, vendrán los mil años esperados y anunciados por el milenarismo. La historia es concebida como un destino divino.

Para los pentecostales el milenio será verdaderamente de mil años, el cual beneficiará a los oprimidos creyentes, y no a los ricos opresores, ni a los pobres sumisos de esta casta que son considerados conformistas. Sin embargo, el mal no se vence, solo es detenido; por ello, al final el diablo será soltado y la humanidad se unirá a él para hacer la guerra a Jesús-mesías junto con sus escogidos. En esta oportunidad, el diablo será condenado al lago de fuego para sufrir eternamente y la tierra será destruida por el fuego para que haya nueva tierra y nuevo cielo y entonces la ciudad llamada Nueva Jerusalén descenderá del cielo en gloria y majestad. Así está en la memoria colectiva como ciudad de Dios, Jerusalén y no Roma. En aquella se vivirá eternamente en paz, justicia, libertad, salud, vivienda, juventud y alimentación. Todo esto hará la felicidad eterna, es decir, las necesidades fundamentales de los seres humanos, en especial

[30] Revista *Salud y Vida*. Citado en *Revista Fuego Pentecostés*, n° 95 (agosto de 1936), p. 10.

de los oprimidos y explotados, serán satisfechas, tal como se lee en el libro del Apocalipsis, del Nuevo Testamento.

Para la teología premilenarista, la Biblia es un libro que dice una verdad histórica: Jesús dijo y prometió que vendría, por lo tanto Jesús viene.

> El consuelo cristiano [...] «Vendré otra vez, y os tomaré a mí mismo» fue la palabra de consuelo que el Salvador dio a sus discípulos, quienes estaban tristes, porque les había anunciado su pronta separación de ellos, para volver al cielo. «Si me fuere vendré otra vez»[31].

Como destaca Flores, «todos los movimientos milenaristas dividen el mundo entre salvados/perdidos, negro/blanco, arriba/abajo, cielo/infierno, Dios/Diablo, pobre/rico, puros/contaminados, derecho/izquierdo» (Flores, 1988, 27). Para los milenaristas, los primeros serán los oprimidos conversos y en el segundo lugar están los opresores y los pobres sumisos. De esta manera, los premilenaristas exigen que los creyentes y consagrados muestren una vida impecable a los ojos de los demás, lo que en lenguaje pentecostal significa «morir al mundo y vivir para Cristo»:

> Las calificaciones para el rapto. Estoy mirando dos clases de hombres, la una marcha hacia el sepulcro, la otra hacia el cielo; la una bajando hacia el cementerio, la otra mirando arriba en espera del rapto de los santos. Hermano, ¿en cuál de estas carreras estás tú? Es fácil distinguir el carácter y la calidad de la gente que forma este grupo de resurrección. Hay una piedra de tope, un rasgo, una facción de su rostro, ellos andan con Dios. «Enoc no fue hallado, porque le tomó Dios consigo»[32].

La dualidad y las oposiciones muerte y vida, sepulcro y cielo, apocalipsis y rapto son parte del discurso premilenial (D'Epinay, 1972; Tennekes, 1985), donde el caminar con Dios es lo que hace la diferencia. Esto significa cumplir con las ritualidades, pero principalmente predicar y ganar conversos para la comunidad premilenial: eso es caminar con Dios.

---

31 *RFP*, n° 97 (septiembre de 1936), p. 12.
32 *RFP*, n° 97 (septiembre de 1936), p. 12.

Los escogidos para el reino milenario se representan como los «embajadores del mesías»[33]. Como embajadores y ciudadanos de un país celeste, son extranjeros en esta tierra, peregrinos que se encuentran en éxodo. Esta autoconcepción de pueblo peregrino fue descrita por Palma (1988) y Sepúlveda (1999). El pentecostalismo concibe al individuo como un *homo viator*: de esta manera constituyó la migración como metáfora de la vida, muy propicia para una época de migración del campo a la ciudad. Esta idea de concebir la vida como peregrinaje «es un símbolo religioso que corresponde a la situación terrenal del hombre que cumple su tiempo de vida como prueba, para acceder a la tierra prometida o al paraíso perdido» (Chevalier y Gheerbrant, 1986, 782). Así, el pentecostalismo en su retorno a la Biblia recurre a la idea judaica del éxodo y del cristianismo primitivo extranjero en el mundo; luego del espíritu de monaquismo está la idea de nomadismo y de puritanismo en la idea de peregrino. En todos estos grupos ambulantes siempre había un grupo opresor y un pueblo oprimido, y la única opción que les quedaba a estos últimos era la identidad del exilio. Pero la concepción de *homo viator* es también «el deseo de rebelión contra la definición de funciones, contra la división del trabajo, contra una especialización exacerbada que convierte a todo el mundo en un simple engranaje de esa máquina industriosa que es la sociedad» (Maffesoli, 2005, 33).

Las revistas recogen testimonios de pentecostales norteamericanos para mostrar que el premilenarismo no es solo una posición de los pobres, sino una utopía propia de aquellos que esperan, anhelan y buscan el retorno de Jesús, porque aunque tengan algo en esta vida, solo es superficial, y lo real se encuentra en el milenio. «¿Está, usted, preparado? [...] tú, lector, ¿estás preparado para cuando Él venga? Si no lo estás, prepárate, pues puede venir hoy mismo»[34]. Sea el milenio social (arrebatamiento) o individual (muerte), lo importante es que venga, porque no hay nada que perder y mucho que ganar. Sin embargo, aquellos que tienen posesiones deben ser más vigilantes para que no transformen este mundo en tiempos y espacios

[33] *RFP*, n° 79 (abril de 1935), p. 9.
[34] Mensaje de Amor, en *RFP*, n° 66 (abril de 1934), p. 4.

milenarios: el materialismo y la mundanidad no deben impedir el sentir milenial. Quienes poseen bienes deben «despojarse de ellos como un suave manto» (Weber, 1998, 259). Sin embargo, el miedo pentecostal comienza a hacerse carne en la década de 1980, como lo destaca Saracco, «la paradoja del pentecostalismo es que, aquel al que se le ha acusado de escapista ha llegado a ser el movimiento religioso más preocupado por lo terrenal, aunque camuflado en lenguaje y actitudes difíciles de desentrañar» (Saracco, 1990, xii).

En el milenio se tendrá un cuerpo glorificado donde nunca más habrá hambre, sed, frío o cansancio. La existencia terrenal implica flaquezas y debilidades. Por ello se rechaza la vida en este mundo, porque las necesidades básicas fundamentales nunca son cubiertas y aseguradas. Siendo que «aquellos que soportan las injusticias y marginaciones, siempre han tendido a concebir espacios sociales en los que no existan desigualdades. Las han ubicado fuera de la historia, al final de los tiempos, donde no existirán señores ni amos» (Flores, 1988, 81). El premilenio es la utopía pentecostal en donde se satisfarán todas las necesidades humanas: salud, alimento, vivienda, descanso, paz y amor, necesidades siempre esquivas a los pobres.

> Las limitaciones del modernismo. Al tratar con la apostasía tenemos que tomar en cuenta seis hechos notables, hechos que no pueden ser contradichos. Los doy como me han venido, como señales de los tiempos del fin. 1. El modernismo pone mucho énfasis sobre la educación, servicio social y mejoría del mundo, en vez del evangelismo […] 2. El modernismo proclama la salvación por carácter, en vez de salvación por la sangre […] 3. El modernismo elimina a la Biblia como autoridad en cuestiones teológicas […] 4. El modernismo tilda la deidad de Jesucristo y trata de minar la infalibilidad […] 5. El modernismo está basado en conjeturas, suposiciones, especulaciones, opiniones y filosofías humanas, y no sobre hechos […] 6. El modernismo no tiene contestación a la pregunta: ¿qué hay después de la muerte?[35].

A fines del siglo xix y comienzos del siglo xx, se expande en los principales seminarios europeos y norteamericanos la teología

[35] Revista *Salud y Vida*, n° 259. Citado en *RFP*, n° 82 (julio de 1935), p. 8.

liberal, que se trata de una asimilación a los principios políticos, sociales, culturales y éticos modernos. Esta teología critica la idea de revelación; genera una des-deificación de Jesús, quien es presentado como un predicador de valores morales sublimes; el reconocimiento de la autonomía y el valor de las ciencias, así como la aceptación de sus resultados, obliga a reconvertir el pensamiento teológico en algo comparable a los discursos científicos, junto con una concepción optimista del ser humano vinculada a la idea de progreso.

Frente a ello el pentecostalismo asume una posición fundamentalista y lanza una fuerte crítica contra el Evangelio social, defendido por el liberalismo teológico, el que es acusado de presentar el Evangelio como un sustituto del Estado. Es una discusión entre la teología posmilenial y la premilenial. La teología posmilenial intenta construir el milenio en la tierra, mientras que el premilenio considera que el milenio no es algo construido humanamente, sino una intervención divina; no es algo que se produzca a través de una revolución social y política, sino a través de un cataclismo y un apocalipsis previos, para expiar a los opresores. En cambio, si el milenio es en la tierra, una vez más los opresores serán los más beneficiados. La revolución propuesta por el premilenarismo es la revolución espiritual e individual.

El liberalismo teológico le quita toda connotación trascendente a la Biblia y la limita a interpretaciones históricas, sociales y culturales. Frente a esta posición teológica, el sacrificio humano resulta anacrónico. La idea es estudiar la Biblia con recursos científicos y quitarle los elementos míticos y mágicos. La teología premilenarista trata en los mismos términos lo que la teología liberal quería ser: conjeturas, supuestos, especulaciones, opiniones y filosofía humana. La teología liberal, tal como la ciencia, solo tiene respuestas para esta vida, pero no para la muerte, tiene respuestas para los milenios terrenales, pero no para el milenio mítico; cree en las revoluciones sociales y políticas, pero no en los apocalipsis con intervenciones divinas.

La identidad peregrina concibe que ser escogido significa tener a Dios como padre, la vida es pasajera y la muerte es un paso a la verdadera vida.

> Cuando el Señor se acerque a esta tierra, en su glorioso aparecimiento, nosotros sentiremos una emoción viva, cual es el estremecimiento de las limaduras de acero. Al acercarse aún más, hallaremos nuestras alas y seremos arrebatados sin esfuerzo, en contra de la ley de gravitación, para encontrar al Señor Jesús en el aire[36].

En este caso, el milenarismo pentecostal «es ante todo un hecho religioso, entonces los criterios los tomará del dominio de lo sagrado» (Pereira de Queiroz, 1969, p. 6). Esto se logra a través de las prácticas rituales pentecostales: oración, vigilias, predicaciones callejeras y las cadenas de oraciones. Mientras,

> […] este mundo viejo y muerto seguirá su carrera, con los hombres que le pertenecen. Hermanos, ¿tendremos nosotros nuestro lugar entre los que serán trasladados? Pues comencemos ahora a correr en la carrera que nos conducirá a las puertas luminosas y las carrozas de las traslación[37].

También hay que vivir las experiencias místicas: éxtasis, glosolalias, sueños y visiones.

Hay dos tipos de personas: las que esperan la venida del mesías y las escépticas. Las escépticas son los burladores y los incrédulos en la venida mesiánica.

> La segunda venida de Cristo es el mayor acontecimiento que se aproxima […] vendrá en gloria, para llamar y reunir a los que oirán su voz, los comprados por su propia sangre […] El aparente retraso de Cristo ha levantado una hueste de burladores, con respecto a su segunda venida[38].

Por lo tanto, la «mofa de los escépticos» es otra señal mesiánica. Esta duda mesiánica de la que se habla en el relato tiene que ver también con el fuerte proceso de secularización que se da en la sociedad chilena: proceso que también afectó al pentecostalismo (Sepúlveda, 1999; Ossa, 1996). Se destaca que

---

36 *RFP*, n° 168 (enero-febrero de 1943), p. 9.
37 Traducción de A. B. Simpson, en *RFP*, n° 168 (enero-febrero de 1943), p. 9.
38 *RFP*, n° 514 (junio de 1972), p. 6.

> el mundo entero está enloqueciendo hoy más que nunca y en ello va arrastrando a gran parte del cristianismo en el sentido moral y espiritual [...] No hay gobierno ni ley que pueda poner control a todo el mal que va en su desarrollo desenfrenado [...] la humanidad se halla bajo influencias malignas que instan a los hombres a cometer hechos nefastos[39].

Se observan las señales sociales, políticas y económicas.

> Son muchas las señales que nos indican claramente la proximidad de la segunda venida del Señor Jesucristo. ¡Cuán necesario es que atendamos a las palabras de nuestro Señor! Por tanto también vosotros estad preparados porque el hijo del hombre vendrá a la hora que no pensáis (Mat. 24:44)[40].

La espera mesiánica se espera con himno mesiánico:

> Con mucha meditación podemos entonar esta preciosa estrofa:
> Fieles y leales nos debe hallar
> Si Él viniera hoy
> Todos velando con gozo y paz
> Si él viniera hoy
> Multiplicadas señales hay
> En el oriente se ve el albor
> Ya más cercano el tiempo está
> Ojalá fuera hoy[41].

Los grupos milenaristas exigen a sus creyentes no solo diferenciarse del resto, sino también cumplir ciertos requisitos de ruptura con el mundo que critican y al que el mesías destruirá (Cohn, 1997; Robins, 1999; Pereira de Quiroz, 1969; Lanternari, 1965), porque solo los que tienen esta identidad milenarista podrán estar preparados y escuchar el llamado:

> El sonido de la trompeta [...] ¿Qué es lo que usted oye en estos tiempos? No son más que las últimas señales de la pronta venida de Cristo. En lo profundo del alma de todo cristiano se

39 *RFP*, n° 514 (junio de 1972), p. 6.
40 *RFP*, n° 514 (junio de 1972), p. 6.
41 *RFP*, n° 514 (junio de 1972), p. 6.

> comienza a oír el sonido de la trompeta, que es la dulce voz del maestro [...] Este sonido solamente lo escucharán los soldados de Jesús, aquellos que han vencido por la sangre del Cordero[42].

> Millares de voces repetirán: «Maranatha Cristo viene» es el rapto de la novia, Cristo en las nubes esperando está y los ojos de los fieles le verán. Que glorioso será [...] Muchos dicen tanto tiempo que el Señor es [...] este es, pronto se transformará en hoy, y ese hoy será el día más glorioso para los salvados en Cristo y ¡ay de aquellos que tienen por tardanza su venida! [...] para los bienaventurados y santos ya pronto sonará la trompeta[43].

Los expectantes milenaristas enfatizan el determinismo providencialista de la historia, aunque «ello no implica que sean pasivos y que todos los días esperen contemplativa y pasivamente el mesianismo» (Barrabas, 2002, 56), sino que elaboran estrategias grupales de sobrevivencia, de solidaridad, confianzas y reciprocidades comunitarias:

> Muchos de los creyentes se habrán entregado a la indiferencia y al abandono, entonces el espacio infinito con la presencia de Cristo se abrirá como un libro y entre voces de júbilos los ángeles proclamarán a los cuatros vientos: «Salid a recibirle», y la Iglesia adornada como una novia, emblanquecida [...] con lámparas encendidas, simbolizando la luz del mundo[44].

Esta esperanza la mantienen los conversos en su primera etapa; pero a medida que se demora el milenio, los valores y la ética mesiánica se transforma en recursos simbólicos para superar el malestar social, trasladándolo del mundo social al mundo espiritual y logran así superar las limitaciones económicas y resignificar su malestar social, político y económico.

Durante los tiempos de la dictadura militar se vuelve a enfatizar el mesianismo y milenarismo:

---

42 *RFP*, n° 607 (marzo de 1980), p. 10.
43 *RFP*, n° 607 (marzo de 1980), p. 10.
44 *RFP*, n° 631 (abril de 1982), pp. 12-14.

> ¿Qué le esperará al que muere casi creyendo, o al que vive en igual manera? El llamado es para todos los salvados, pero solo subirán los escogidos. El retorno de Jesús es inminente, ya las señales están al rojo vivo, el pecado ha llenado la tierra, empezando el lamento más horrible de las naciones. ¿Cuántos cristianos la tienen por tardanza?[45].

La década de 1980 será la etapa donde se vuelve a enfatizar el premilenarismo y nuevamente se hacen alusión a los signos de los tiempos: hambre, desnudez, falta de vivienda, injusticias, opresión, etc.

> Una hermana tuvo una revelación donde la Iglesia había sido arrebatada, y que ella llegaba al templo y encontraba a algunos, sin poder entablar conversación, querían hacer algo, pero se sentían inertes, en eso un hermano sube al púlpito y trata de leer la Biblia, tampoco, y nadie entiende nada y en esa desesperación quedó su alma[46].

Este énfasis tiene como sustento los efectos de la crisis de 1982, donde el desempleo ataca fuertemente y los creyentes comienzan a preocuparse por los aspectos materiales de su familia, pero también una fuerte conciencia de los antecedentes económicos, sociales y políticos, que critican desde el discurso religioso. Ante la desesperanza, nuevamente se resalta el deseo de la huida del mundo.

> Los salvados de Cristo esperamos el inminente retorno. La segunda venida de Cristo, en un momento, en cualquier instante, esperamos oír un sonido nunca antes oído. La trompeta de Dios [...] esto puede suceder este mismo día; hoy, por lo tanto, no durmamos, sino que velemos y seamos sobrios[47].

El pentecostalismo presenta promesas milenaristas a sus creyentes tal como lo hacen otros grupos milenaristas: una tierra sin mal (Morales, 1980; Pereira de Queiroz, 1969; Meliá, 1991), los cultos de cargo (Worsley, 1980; Harris, 1999), el regreso del Emperador Durmiente (Robins, 1997; López Beralt, 1989) y la Nueva Jerusalén (Pereira de Queiroz, 1969; Morales, 1980). De esta forma, el milenio

45 *RFP*, n° 631 (abril de 1982), pp. 12-14.
46 *RFP*, n° 631 (abril de 1982), pp. 12-14.
47 *RFP*, n° 655 (1984), pp. 15-16

«es un constante freno a la tendencia a la propia satisfacción. Expresa, a la vez, el sentido de lo que se espera, de lo que será en el futuro y de lo que falta aún en el presente, de lo que debe movernos a modificar nuestro estado» (Kumar, 2000, 250), por ello aparece una y otra vez, en el discurso pentecostal. En tiempos de prosperidad, solo los profetas lo mantienen vivo, pero en tiempos de crisis hay un avivamiento de las creencias milenaristas.

Los profetas premilenaristas cargan el mundo sobre sus hombros para anunciar a sus hermanos de clase la preparación mesiánica y milenaria:

> Amó el Apocalipsis, el rapto fue su tema preferido; exhortaba el arrebatamiento con santa pasión, sabiendo del premio que el Maestro da a los que aman y esperan la venida del Señor. Su vida cual, la barca que al pasar va surcando una huella imborrable de virtudes y amor[48].

Quienes no aceptan el llamado, la ética, los requisitos y las responsabilidades, tendrán una doble condenación, por desertores, se predica contra ellos.

Las evidencias mesiánicas son la heterodoxia religiosa, principalmente la despreocupación por el cielo y una mayor preocupación por lo terrenal. La mundanidad y el materialismo se consideran creencias estimuladas por el diablo, quien desea que las personas pierdan sus esperanzas mesiánicas. Otra evidencia mesiánica es «la multiplicación de falsos maestros, falsos profetas y herejías» (Duby, 2006, 86). El presente siempre está en crisis:

> Hoy que vivimos en el tiempo del fin, en la dispensación de la gracia, donde cada día, cada hora, cada momento, esperamos el retorno de nuestro salvador Jesucristo, debemos velar y ser sobrios […] y así seamos arrebatados para volar a la eternidad y vivir con Cristo por los siglos de los siglos[49].

¿Cómo identificarlos? Son aquellos que niegan la segunda venida de Cristo. El grave problema es que estos falsos profetas recurren a

[48] *RFP*, n° 668 (abril de 1985), p. 14.
[49] *RFP*, n° 685 (1985), p. 14; *RFP*, n° 704 (1988), p. 6.

las mismas estrategias de convencimiento: sueños y visiones. «Grande señales del cielo […] viene a buscar a su amada Iglesia, comprada al gran precio de su bendita sangre y que el Espíritu del Señor está preparándola porque la necesita»[50]. El llamado es tan invisible e imperceptible que solo lo escuchan lo que están preparados:

> El toque de trompetas […] asimismo el toque de la final trompeta anunciará la segunda venida de Cristo en busca de su Iglesia […] el cristiano que duerme peligra de ser confundido. Cristo a los tales los alumbrará con mayor intensidad. Este despertar puede ser individual y también colectivo […] Un despertar verdadero no origina alegría, sino aflicción, como la conmemoración al son de trompetas era seguida por el día de las propiciaciones[51].

A comienzo de la década de 1980 se aprecia que las creencias premilenialistas comienzan, como dicen los mismos pentecostales, a «dormir» y a «entibiarse», es decir, hay una mayor preocupación por el mundo actual y sus beneficios materiales. Existe el peligro de ser hechizados por el mundo, por el cual se presenta la creencia premilenaria, ya no como esperanza, sino como recurso de inmunización respecto a la secularización. Como destaca Schäfer, «el arrebatamiento es una esperanza dentro de una teología de la desesperanza» (Schäfer, 1992, 84). Pero la desesperanza ya no viene por la ausencia de posibilidades que hace centrar la mirada al cielo, sino por las existencias de opciones que permiten el diagnóstico, y la oferta premilenaria entra en crisis:

> Jesús volverá. ¡Jesucristo volverá muy pronto! […] ¡es verdad que Jesús volverá pronto! Porque la maravillosa y creciente fertilidad del desierto israelí coincide exactamente con las afirmaciones de las Santas Escrituras de que el desierto florecerá cuando su venida esté próxima […] volverá en breve con gran poder y gloria[52].

---

50 *RFP*, n° 739 (marzo de 1991), p. 4.
51 *RFP*, n° 675 (1985), p. 9.
52 *RFP*, n° 723 (1989), p. 14.

Esperar su venida significa preparar individual y comunitariamente el espíritu para la venida mesiánica. Sin embargo, ya hay cautela en la creencia premilenial, ya no es una venida inminente, sino relativamente aplazada.

Se aprecian un énfasis mesiánico y milenarista: «El arrebatamiento [...] La noticia que invadirá los medios de comunicación»[53]; «debemos estar alerta, pues el tiempo de la gracia se termina y los actuales cristianos debemos decir como en la antigüedad: el Señor viene»[54]; «el arrebatamiento [...] se manifiesta en la tierra el anticristo y se desarrolla la Gran Tribulación»[55]; «Señales que anuncian el pronto regreso de Cristo [...] guerras, conflictos internacionales, hambres, pestilencias, persecuciones y falsos Cristos, apostasía [...] ya está el "Proyecto 666"»[56]; «Cristo viene [...] el número (666) ya está funcionando, la mayoría de los artículos que se compran y venden tienen el código de barras en el cual está incluido el seiscientos sesenta y seis»[57]. Otro elemento significativo que aparece en estos relatos son los indicios de la anunciación del anticristo como un gobierno que se prepara para gobernar después del acontecimiento premilenial.

El discurso premilenarista también fue parte del principio pentecostante; es un discurso de la crisis y la muerte que se resalta en épocas de crisis económicas, sociales y políticas. Según los antecedentes mostrados, los periodos que más se resaltan son los de 1910-1920, 1930-1945 y 1980-1987. En estas épocas de crisis, la creencia premilenarista sirve de consuelo y esperanza para capear las condiciones opresoras, explotadoras y desamparadas de los pobres, en tanto que en épocas de estabilidad se recuerda ocasionalmente como un recurso para evitar la fascinación por el mundo. Pero el discurso premilenarista fue también otra forma de impeler a los pentecostales a la predicación: la única forma de estar preparados era estar predicando.

---

53 *RFP*, n° 746 (octubre de 1991), p. 10.
54 *RFP*, n° 746 (octubre de 1991), p. 10.
55 *RFP*, n° 816 (1997), p. 18.
56 *RFP*, n° 782, p. 10.
57 *RFP*, n° 914 (2005), p. 14.

El premilenarismo es un anhelo de la muerte, de irse, de rebelarse y resistirse contra una sociedad excluyente. Estos anhelos de la muerte pueden verse como un rechazo al modelo social, cultural y político imperante en la época. Pero este deseo de la muerte es deseo de vida, transformándolo en una paráfrasis cartesiana: «Muero luego existo», por lo cual se intensifica la concepción paulina, percibiendo la «muerte como ganancia»[58]. Las malas condiciones de vida generan

> una carga psíquica que da un tono trágico a la existencia, no es producto del temor a la muerte, sino la angustia ante la vida, la conciencia de estar expuesto, y con insuficientes medios de defensa, a una vida llena de peligros, llena de esencias demoníacas (Westheim, 2005, 10).

Ante esta angustia es importante reinventar e imaginar espacios igualitarios, fraternos y libres, donde, tal como dice un himno pentecostal, «nunca más se escuche la voz opresora del patrón». Un lugar donde los pobres tengan la esperanza de mejorar sus condiciones actuales como satisfacción diferida y hacer este mundo más llevadero. La pronta llegada del premilenio «proporcionaba el antídoto necesario para la ansiedad y el desasosiego producido por el espectáculo del dolor, la injusticia y el temor a la muerte misma» (Lomnitz, 2006, 149). La utopía milenaria era la meta, la casa deseada, el regreso a la matriz, a las aguas salutíferas y alimentarias, en una época donde era «fácil morir y muy difícil vivir» (Westheim, 2005, 46).

El premilenarismo individual: la inmanencia de la muerte

La concepción premilenarista, como su nombre lo indica, expone que, antes de que suceda el milenio, deben ocurrir un sinnúmero de eventos apocalípticos en la tierra; en el intertanto, los creyentes escogidos son arrebatados para ser asilados en el cielo. Este fenómeno puede suceder colectiva o individualmente; cuando es a través de la última opción, solo es posible a través de la muerte. Es por ello que

[58] Idea expresada en la Biblia y muy resaltada por los pentecostales: «Porque para mí el vivir es Cristo, y el morir es ganancia» (Carta a los Filipenses, 4:21).

la muerte de un creyente es el preludio personal del premilenio y como no se sabía con certeza cuándo sucedería este acontecimiento, había que estar presto; porque la muerte y el premilenarismo son eventos súbitos.

En cuanto al premilenarismo individual, desarrollaremos dos etapas: la muerte difusa (1909-1932) y la convivencia con la muerte (1932-1986).

La etapa de la muerte difusa (1909-1932)

Es la primera etapa del pentecostalismo, cuando no había una preocupación enfática por la muerte, sino que su inquietud pasaba por la sobrevivencia del grupo recién separado con preocupaciones terrenas y normales como: ¿dónde predicar?, ¿cómo predicar?, ¿cómo mantener un templo?, ¿quiénes serán los encargados? o ¿cómo conseguir recursos? Es una etapa donde los espacios de las revistas eran ocupados por predicaciones y enseñanzas extraídas de revistas norteamericanas que aludían más bien a relatos de la precariedad de la vida, la sencillez del cristiano, la vida distintiva, es decir, una preocupación por la constitución de la identidad pentecostal. Los temas más abordados eran fundamentalmente doctrinales y la apología comunitaria del grupo.

En la etapa de la muerte difusa desarrollaremos dos representaciones: la muerte discreta y la muerte como sombra.

La muerte discreta

La muerte se abordaba de forma sencilla, llana y sin mayores dramatismos[59], sin anhelos, búsqueda o espera; simplemente llegaba

[59] Aparecen otros relatos similares: «De esta Iglesia han partido a una mejor vida en los últimos días la hermana Sara Palma, Timoteo Palacios y Nicolás Mardones», en *RCHP*, n° 32 (1913), p. 12; «la primera iglesia de Santiago ha sufrido la pérdida del muy amado hermano Lorenzo Ruz que después de haber peleado la batalla de la fe y haber vencido, partió a presentarse al llamado de Jesús el día 6 del presente mes», en *RCHP*, n° 47 (1914), p. 15; «la hermana Jesús Vásquez, de 85 años de edad, ha dormido en el Señor […] bienaventurados los muertos que de aquí en adelante mueren en el Señor. Sí, dice el Espíritu, porque descansarán de su trabajo», en *RCHP*, n° 64 (1914), p. 15.

y se enfrentaba. Incluso la muerte de Mary Anne Hilton esposa de Willis Hoover, quien fallece en Illinois (Estados Unidos) el 7 de enero de 1921 producto de un cáncer mamario, no afectó al movimiento pentecostal, excepto por la ausencia de Hoover, que melló su liderazgo y fortaleció el de Manuel Umaña. Y nuevamente apareció la lucha entre extranjerismo y nacionalismo religioso. No obstante, la muerte de Mary Louise Hoover no produjo narrativas luctuosas ni poéticas mortuorias, porque aún el pentecostalismo percibía su precariedad institucional: aún peligraba la muerte del movimiento. Justamente fueron las luchas internas, el fortalecimiento de los liderazgos y el posterior cisma, lo que conllevó a la pérdida del miedo a la muerte institucional, y se resaltó la preocupación por la muerte individual.

Eran tiempos en que ninguna persona estaba libre de la muerte prematura: niños, madres, adultos y ancianos, todos estaban expuestos a las enfermedades fulminantes. Entonces se hace necesario tomar una posición clara y diferenciadora respecto a la muerte, más aún cuando sus feligreses eran los más pobres: obreros muy propensos a enfermedades, pestes, sobre todo en la segunda y tercera década del siglo xx, cuando las expectativas de vida eran muy bajas. De esta forma, aparecen sentimientos de concebir la vida como la muerte y los espectros de la muerte comienzan a poblar las predicaciones pentecostales.

No obstante, en los primeros años de existencia del pentecostalismo la muerte posee cinco representaciones sencillas, pero ambiguas: el lecho de muerte como espacio de pentecostalización, la muerte esperada, la muerte absurda, la muerte desabastecedora y la muerte ambigua.

El lecho de muerte como espacio de pentecostalización

El pentecostalismo inicia una cruzada para asignarle significado satisfactorio a la muerte, quitarle aquellas connotaciones terroríficas y así verla como algo deseable, aunque eso muchas veces significó un abierto rechazo a la vida. Por ello, busca en el lecho del moribundo esa posibilidad de mostrar un discurso plausible, desde la Biblia al mundo popular, presentando el cielo como el límite del destino de

los muertos que aceptaban la oferta pentecostal. Pero también era un discurso tranquilizador y esperanzador para los familiares, quienes quedaban con la expectativa del inminente encuentro. Como dijimos anteriormente, el lecho de muerte fue el tercer espacio, después de la calle y del templo, más importante para la predicación pentecostal: lugar donde los pentecostales encontraban oídos solícitos para su mensaje. Los moribundos fueron los expirados feligreses a los que recurrían para ganar adeptos para el cielo (el finado) y la tierra (los familiares). Así el discurso de la muerte paulatinamente se fue constituyendo en una estrategia evangelizadora.

«La hermana Emeteria […] pasó a la vida mejor el día 4 de mayo. El acompañamiento de más de 150 personas en los funerales del domingo era un sermón más a los del mundo, que "no lamentemos como los otros que no tienen esperanza"[60]. Los pentecostales comienzan a elaborar representaciones distintas de la muerte a las del catolicismo (los del mundo), a quienes ellos llaman «los que no tienen esperanza». Los funerales también se transforman en un púlpito cristalino para mostrar actitudes y representaciones distintas de la muerte, aunque aún no muy bien definidas y detalladas: «La señora Delfina […] Aunque no militó en las filas de Cristo, tenemos la convicción de que el alma ha sido recibida por Jesús. En sus últimos días se le presentó a Jesús, ella pudo recibir el testimonio de su salvación»[61]. Los espacios posmorturios en el pentecostalismo, como ya vimos, son dos: el infierno y el cielo.

Los familiares pentecostales pueden tener la paz en medio de la pérdida, cuando tienen la convicción de que su familiar se fue al cielo. Sin embargo, aún estos espacios no son enfatizados, es decir, todavía en esa época no se desarrolla la imaginería infernal y celestial, que aún está en pañales. No obstante, las condiciones laborales para los obreros eran muy difíciles, y se sumaban a ello enfermedades, hambre y falta de vivienda. Por eso, para el pentecostal «la vida es una espera mortal de la muerte» (Lomnitz, 2006, 25).

60 *RCHP*, n° 21 (15 de junio de 1912). Concepción.
61 *RCHP*, n° 22 (1 de julio de 1912). Concepción.

La muerte esperada

Junto con el discurso de la muerte, los pentecostales elaboran el discurso sobre la enfermedad. La enfermedad es concebida como otra experiencia dolorosa e inevitable. Ante la inevitabilidad y la determinación hay que asignarle sentido. La enfermedad se constituyó en un medio que ayuda a enfrentar el deceso, a desear la muerte frente a la desilusión de la vida, arrojada al dolor y al sufrimiento. La enfermedad es el pasaje que impulsa a buscar la muerte.

> Ha descansado en el Señor el hermano Manuel Salinas […] Su casa fue una casa de alabanzas al Señor durante toda su enfermedad y todos los que lo visitaron recibieron bendiciones. Estamos seguros de que lo echará de menos toda la Iglesia, pero queda el consuelo que él va a esperarnos allá donde está. Queda una viuda y nueve hijos a quien el Señor consolará[62].

Los relatos muestran la frecuencia con que las enfermedades de cualquier índole terminaban en muerte debido al escaso desarrollo de la medicina científica, así como a las condiciones de vida, trabajo y vivienda de los pobres. Es un tiempo en que todavía el pentecostalismo no había elaborado como discurso hegemónico la oferta de sanidad. Por ello se hace necesario ir construyendo y resaltando las representaciones del cielo como el destino último de los creyentes. El texto también muestra algunos aspectos como: la casa del moribundo se constituyó por un breve tiempo en un templo y donde el «moribundo muere acompañado» (Elías, 2009); el consuelo de que «el muerto tiene conciencia en el más allá y espera a sus familiares y amigos» (Morin, 2003, 24); y una viuda con nueve hijos que ahora serán responsabilidad de la comunidad pentecostal.

Ante el frecuente deceso de los feligreses pentecostales, quienes también, a pesar de su mayor consagración a lo divino, eran tocados por la muerte, necesitaron producir y reproducir representaciones sobre la muerte y los espacios mortuorios. Los recursos para construir estas representaciones los extrajeron de la Biblia:

[62] *RCHP*, n° 23 (15 de julio de 1912). Concepción.

> Berlita [...] heredera efectiva del reino de los cielos, partió a tomar posesión de su heredad, después de haber sufrido una larga enfermedad, llena de dolores y sufrimientos que ella en su tierna fe de discípula de Cristo supo sobrellevar como alimentada por la esperanza de una cosa mejor que vendría a cambiar sus dolores en un gozo sin término, inefable [...] ¡Dichosa ella que concluyó su carrera[63].

De esta manera el cielo fue representado, como vimos, como una herencia a donde los creyentes iban a hacer uso de tales promesas. También se daba paulatinamente comienzo a la exposición sobre cuáles eran las características de la vida de los primeros pentecostales. En la primera década, el cielo aún era un lugar poco elaborado y descrito, y por lo tanto un milenio poco sugerente. Si bien es cierto que la muerte es un fenómeno inevitable, en estos relatos se muestra la muerte «como una acontecimiento doloroso, horrible, violento y no bien recibido» (Marcuse, 1970, 193). Pero el cielo comienza a aparecer como un espacio atractivo y, por ende, la muerte comienza a perder su carácter horripilante.

> La hermana Raimunda [...] ha sido trasladada al cielo, después de una larga y penosa enfermedad, que soportó con santa resignación y fe en su Señor [...] voló al cielo [...] no dejó de alabar a su Maestro y Señor, hasta los últimos momentos de su vida parecía que en la alabanza hallaba un bálsamo para su enfermedad [...] Reciban nuestro amor y condolencia en tan dura prueba su afligido esposo e hijos, a quienes el Señor consuele y dé resignación[64].

Se da inicio a representarse la muerte como vuelo al cielo. Las imágenes del cielo comienzan a socializarse más y la muerte va perdiendo su carácter tremendo y apabullante; por ello los moribundos esperan la muerte con expectativa, alegría y sin miedo. Pero la pérdida aún sigue siendo dolorosa, y la muerte continúa siendo concebida como la prueba más dura para los familiares.

63 *RCHP*, n° 27 (24 de noviembre de 1912). Concepción.
64 *RCHP*, n° 28 (25 de diciembre de 1912). Concepción.

La muerte absurda

La muerte de un hijo es experimentada de manera diferente por el padre y por la madre de acuerdo con el sexo, la edad, el sistema cultural al que pertenecen y también según la naturaleza e importancia de las proyecciones, compensaciones y agresiones reprimidas de las que pudiera ser objeto el hijo y toda la gama de mitos que se construyen al respecto (Boss, 2001; Poch y Herrero, 2003). La muerte de un hijo es considerada como absurda e ilógica (Aromí, 2007, 105) y por ello el pentecostalismo elabora representaciones plausibles. La muerte de un hijo es absurda porque es inverosímil e inadmisible, ya que la lógica evolutiva de la vida indica que los hijos nacen, crecen, se hacen adultos primero, mueren los padres y después los hijos. Además, el absurdo se complementa con el dolor; en una sociedad patriarcal, cuando muere un hijo varón es más doloroso que la muerte de una hija. Sin embargo, en los relatos pentecostales no se aprecian esas distinciones.

La comunidad pentecostal es imaginada como un jardín compuesto de distintas plantas y flores, entre ellos la muerte de una niña es representada como una planta aromática. «Descendió el Amado a su huerto, cogió una tierna y hermosa planta que crecía junto a arroyos de agua y la trasplantó en el Huerto del Edén»[65]. La muerte infantil sigue siendo la más trágica y genera un verdadero caos al interior de la familia; puede conllevar a la crisis de fe en aquellos que creen tener un mayor vínculo con lo divino y, por lo tanto, sentirse más protegidos de la muerte absurda. Esto hace necesario construir representaciones coherentes que permitan darles sentido a las pesadillas «amenazantes del caos» (Berger, 1999, 42): «Es Auristela, que, a los diez años de edad, ha ido a ver al Rey en su hermosura; deja esta congregación, olor suave a causa de su fiel testimonio que rara vez dejaba de dar estando en los cultos presentes»[66]. Eran épocas donde el poder de la muerte era abrumador, porque podía morir una familia completa producto de alguna enfermedad o peste. «Pidió ser ungida con aceite; no viendo señal alguna de mejoría, oró

[65] *RCHP*, n° 28 (25 de diciembre de 1912). Concepción.
[66] *RCHP*, n° 28 (25 de diciembre de 1912). Concepción.

al Señor para que se la llevara y él le contestó a ella de una manera inequívoca, pues dijo a sus padres el día 7 que se iba al día siguiente con el Señor, y así sucedió […] voló al cielo»[67].

Se hacía necesaria la construcción de un discurso sobre la muerte que sea coherente con la propuesta de sanidad y milagro. ¿Qué sucede con las personas que no sanan? ¿Por qué no sanan? ¿Qué ventajas presenta la muerte por sobre la enfermedad?

> Grande ha sido la prueba para nuestro hermano Francisco Aguilera y esposa; primero ven partir a su primo Manuel […] ocho días después, a su suegra y madre, respectivamente, y diez días después a su hijita Auristela. Grande también será la gracia del Señor por fortalecerles y consolarles[68].

Se evidencian tres episodios de la naciente cultura pentecostal: la oración por sanidad, la imposición de manos a los enfermos y la oración por la buena muerte. Las condiciones para una buena muerte, según los pentecostales, son: saber cuándo se va a morir, morir cantando, morir predicando y morir junto a los hermanos y familia. Ante tales condiciones, la muerte es solo un vuelo al cielo, pero no deja de ser una prueba dolorosa para la familia y la congregación.

Teniendo conciencia de la finitud de la vida y de la temprana llegada del deceso, se hace necesario construir representaciones sociales y culturales en donde se evidencie que la muerte no es azarosa, sino que tiene sentido al interior del plan divino. «Partió para estar con el Señor el único hijito de los esposos Armando Cottet y Francisca de Cottet, y también ha dejado este mundo un hijito del hermano Enrique Koppmann, que ya contaba nueve años»[69]. Las representaciones sobre la muerte se elaboraron junto con la elaboración del discurso de sanidad y, ante la posibilidad de que alguien no sanara, se presenta la posibilidad liberadora de la muerte. La muerte aparece como preocupación en dos momentos: primero, una vez que el pentecostalismo logra resolver su indefinición de que no serán solo una comunidad separada de la Metodista Episcopal, sino que se constituirán en una nueva cultura religiosa; segundo, como

[67] *RCHP*, n° 28 (25 de diciembre de 1912). Concepción.
[68] *RCHP*, n° 28 (25 de diciembre de 1912). Concepción.
[69] *RCHP* N° 64. 15 de mayo de 1915. Concepción.

búsqueda de respuesta a los altos índices de la muerte que primó en Chile en la primera mitad del siglo XX:

> Fue a morar con Jesús una niña de 2 años y 10 meses. La misma noche que murió pidió que llamaran a dos hermanos y el pastor para que oraran por ella, y vinieron al momento y cuando fueron a la oración, uno de los hermanos fue tomado en espíritu [...] después oyó una voz que decía: «vamos a la tierra a buscar una joya» [...] otro niño de 3 años y 7 meses ingresó a las familias del Coro Celestial. Días antes de caer enfermo vio a Jesús que venía a buscarlo. Por todo esto damos gracias al Señor, porque de los niños es el reino de los cielos[70].

Estas construcciones plausibles deben ser socializadas al interior de la familia desde los primeros años para que todos queden bajo la cobertura del sentido. Es así como el relato anterior expresa que una niña, ya consciente de la inevitabilidad de la muerte y de las ventajas premileniales, solicita ritualidades premortuorias para reafirmar la fe en las creencias del sentido. Pero uno de los sentidos más significativos será resaltar que el reino de los cielos pertenece a los niños: mientras que nuestra sociedad se caracterizaba por ser adultocéntrica, el cielo era infantocéntrico.

La muerte desabastecedora

Otro fenómeno al que el pentecostalismo necesita asignarle sentido es la muerte del padre y del pastor. La muerte del padre significa el extremo de la precariedad: ¿cómo entender a un Dios compasivo que se lleva al proveedor del hogar o de la Iglesia? A esto los pentecostales resaltaban que «Dios es esposo de las viudas y padre de los huérfanos». ¿Cómo se materializaba esta convicción? A través de la provisión de la misma comunidad pentecostal: eran los miembros de la comunidad los que en última instancia se hacían responsables de aquellos que perdían a su padre o madre. La comunidad pentecostal es entendida como una familia donde los huérfanos de padre encuentran padres y los huérfanos de madre encuentran madres.

70 *RCHP,* n° 64. 15 de abril de 1915. Concepción.

> Ha dejado nuestra compañía nuestro amado hermano Gregorio [...] dejando a su esposa con tres hijitos. Nosotros no podemos consolar a esta esposa [...] sino con la certeza firme de que su esposo está ahora gozando con Jesús a donde ha ido solamente como delantero a los que le seguiremos después el mismo camino a la eternidad[71].

La muerte del hombre de la casa implicaba intensificar la miseria y la pobreza del hogar. Además en el pentecostalismo el hombre es la «cabeza del hogar», su muerte implicaba la desaparición de la providencia, de que ahora se hacía cargo la congregación, pero solo como recurso de sobrevivencia; por ello, la muerte del padre significaba acentuar la pobreza de la viuda y de los huérfanos.

> Con gran sentimiento en nuestras almas, hago partícipe a nuestros hermanos de la partida al cielo de nuestro muy amado hermano Manuel [...] después de haber peleado la buena batalla de la fe y haber vencido, partió a presentarse al llamado de nuestro Gran General (Jesús)[72].

Paulatinamente va apareciendo la dualidad entre la vida y la muerte: la vida como guerra y la muerte como paz, la vida como batalla y la muerte como galardón, la vida como precariedad y pasaje y la muerte como destino; la vida como sacrificio y la muerte como premilenio:

> Fue a reunirse con su Señor el hermano Abelino Escobar, dejando esposa, hijos, madre y hermanas. Nos consolamos de la partida de este hermano porque sabemos que él ha recibido ya el galardón por el cual nosotros seguimos luchando y porque sabemos que todo está dentro de los planes del Altísimo[73].

Aparece un apelativo a Jesús como el Gran General. Esta metáfora castrense aplicada a Jesús trae aparejada otras imágenes: la Iglesia es el ejército; el creyente, un soldado; la vida, una guerra, y la muerte, una liberación.

---

71 *RCHP*, n° 29 (8 de febrero de 1913). Concepción.
72 *RCHP*, n° 29 (8 de febrero de 1913). Concepción
73 *RCHP*, n° 36 (12 de julio de 1912). Concepción.

La muerte ya no es vista como un accidente, sino como una obra prevista y planificada por Dios; lo que aún falta es conocer los designios de Dios, previo a una muerte:

> Nuestra comunidad ha sido visitada por el Señor, arrebatando en medio de ella a su amado pastor [...] y no solo ella está triste, sino que también todas las Iglesias de ciudades de alrededor. Nuestro buen Padre lo quitó de nuestro lado y estamos entristecidos, pero le rogamos envíe sobre nosotros al gran Consolador que aliente nuestras almas para seguir avanzando hacia la Patria Celestial[74].

Aún la muerte no es aquella compañía inexorable, sino un destino controlado por Dios, pero es un desgarro frente al cual se evidencia el duelo. Eran épocas cuando el pastor es un hermano o mejor dicho «el hermano pastor», Dios es Padre, el Espíritu Santo es el Consuelo y el cielo, la Patria Celestial.

> El pastor en el último tiempo ya no podía predicar a causa de la debilidad producida por la falta de alimentos [...] El viaje se hizo con felicidad, pero dos días después de llegar a su destino se vio privado en absoluto de alimento y después de resistir veinte días sin comer, murió con la muerte de los justos, sin agonía, sin dolor. Su muerte fue en paz, fue el paso de un estado a otro y nada más. Su alma ha ido a ocupar el lugar que le estaba reservado en la mansión de arriba[75].

El peor fantasma de los pobres es el hambre. Aunque el cielo es un lugar de mansiones, promesas muy propicias para los pobres sin casa, las descripciones de un lugar sin hambre y cuerpos glorificados son más propicias para aquellos que vivieron bajo el látigo del hambre y de las constantes enfermedades. En este contexto, el «morirse de hambre» es una realidad y no solo un simple decir.

La muerte ambigua

La muerte viene a significar una realidad sibilina. Encierra alegría y tristeza, se canta llorando y se ríe llorando. Todavía es algo

[74] *RCHP*, n° 37 (11 de julio de 1913). Concepción.
[75] *RCHP,* n° 43. 14 de enero de 1914. Concepción.

que quisiera negarse, pero está ahí como una realidad indubitable: «Partió a la mansión de los cielos la hermana Rosa Meneses […] ella murió como un justo: antes de partir dijo: «No me perturben: estoy viendo aquí en mi lecho a Jesús nuestro Señor y con Él me voy y expiró»[76]. La muerte es un viaje al cielo, el lugar de las mansiones prometidas y el vestíbulo al milenio. Ambas representaciones resultan significativas ante condiciones de vida precarias, en donde la enfermedad, el dolor y el sufrimiento son los compañeros fantasmagóricos indeseados; pero aún es preferible vivir en chozas en la tierra que en mansiones en el cielo; aún es deseable comer migajas en la tierra que un banquete prometido en el cielo.

«Primero diríamos que estamos tristes; «pero es un pesar gozoso» […] Un asiento vacío en nuestra pequeña congregación, pero un alma más, vencedora en los cielos, aumentando la multitud incontable de los escapados de grandes tribulaciones y angustias»[77]. La muerte en los primeros años de existencia del pentecostalismo es un fenómeno ambiguo y dual, es una tristeza alegre. Es triste para los vivos y alegre para el moribundo, quien va al cielo, «la muerte es un problema para los vivos y no para los muertos» (Elías, 2009, 22). La muerte es refugio del dolor y las angustias, inexistencia de las lágrimas y, por primera vez, aparece como bienaventuranza. La muerte como bienaventuranza es la frase e idea que más aflorará en los relatos pentecostales: Nuestro gozo es que nuestra hermana está en la presencia del cordero de Dios y su lágrimas cesaron antes de atravesar las puertas eternas, «oí una voz del cielo que me decía: Bienaventurados los muertos que de aquí en adelante mueren en el Señor […] porque descansarán de su trabajo»[78].

La muerte como sombra

La muerte como sombra se percibe ante la familiarización con el deceso, considerándolo no solo como inevitable y precoz para los pobres, sino también como algo propicio. Se resaltan las ventajas de la muerte y el cielo como el eterno fin de la necesidad e imperecedera

[76] *RCHP,* n° 37. 22 de julio de 1913. Concepción.
[77] *RCHP,* n° 34. 15 de junio de 1913. Concepción.
[78] *RCHP*, n° 34 (15 de junio de 1913). Concepción.

satisfacción: entonces la vida perdió valor en sí misma. La luz de la vida proyectaba la sombra de la muerte como algo pensado y deseado cada día. La vida se transformó en un valle de lágrimas y una inútil carga, solo una escuela para la muerte. La vida fue considerada la nada, y la muerte el todo: la vida está en la barca de la muerte; se nace y termina con la muerte: la cuna solo tiene sentido en el féretro. La vida es la sombra de la muerte y la muerte tiene dos vías: el cielo y el infierno. El cielo es la muerte como máxima expresión de la vida. El infierno es la muerte absorbida por la muerte misma, por ello el infierno se transforma en la doble y horrible muerte. De esta manera, para el pentecostal la muerte disminuye sus fauces en vida solo con la predicación. La predicación sirve para liberar el máximo posible de personas de la doble muerte, pero también sitúa al creyente en la buena muerte: morir predicando.

> El valle de la sombra de muerte […] este valle no es otra cosa que las humillaciones, tentaciones y flaquezas que el enemigo tiene preparadas en contra de los hijos del Rey que va cruzando el valle en la esperanza de la vida eterna. Por este valle pasamos los que hemos caminado con éxito en la vida cristiana, y más aún, hemos alcanzado experiencias gloriosas viviendo victoriosamente la vida de los santos y es ahí donde nos encontramos rodeados por circunstancias poderosas, más fuertes que nosotros mismos, cayendo de derrota en derrota hasta ser reducidos, postrados y degradados delante de nosotros mismos. Nuestros mejores amigos, los más cercanos, los amados de nuestro corazón, se vuelven enemigos. En presencia de nosotros mismos se desnudan de toda ternura y de todo atractivo, quedando viles, duros, implacables y vacíos de caridad. Esta actitud nos come los últimos restos de amor; la fe se apaga; el entusiasmo muere; la esperanza se pierde de vista; nubes desastrosas nos cubren con oscuridades impenetrables como la muerte; se pierde la visión celestial; la blasfemia nos rodea y el alma encuentra abominable todo; la oración ha perdido su poder y el abatimiento es nuestra suerte[79].

Una vez que el hombre o la mujer se convertían al pentecostalismo, se constituían en seres que estaban solos y eran extraños para los demás, en especial para sus familiares: los otros se transforman

[79] *RCHP*, n° 38 (julio de 1913), p. 2.

en el infierno. Convertirse en evangélico era considerado una vergüenza familiar, más aún si era al pentecostalismo. Sus humillaciones no eran percibidas como actos humanos, sino como obras de Satanás, el gran culpable y único responsable de la *pentecosfobia*. La única forma de combatir a Satanás era con la predicación del Evangelio; pero más se encolerizaba, por lo tanto, era de esperarse más violencia; pero al final se cansaba y huía. Entonces las personas aceptan el mensaje pentecostal. El mal siempre tiene beneficios escondidos, solo hay que descubrirlo. Para soportar el mal hay que refugiarse en la comunidad pentecostal: el valle de la esperanza, el huerto en el desierto, la cabaña iluminada del bosque en medio de noches invernales.

La conversión al pentecostalismo lleva a que los familiares se demuden, y recurriendo a la metáfora cánida, destacan que la familia pierde toda ternura y hace negación de vínculo afectivo. Ante la ubicuidad del mal hay que caminar con cuidado porque el mal no solo está fuera del ser, sino también al interior: ser pentecostal implica que el mal se controla, pero no desaparece, por ello hay que ser un vigilante vitalicio para no ser absorbido por el mal, porque implicaría ser absorbido por la muerte espiritual. Por ello la Iglesia se transforma en su nueva y única familia: la comunidad, la familia espiritual, que es una sombra celeste. Cuando al interior de la familia una sola persona era pentecostal, ese hogar era un espacio de muerte para esa persona, un problema verdaderamente serio para el converso. Entonces se autoimponía la titánica tarea de convertir a sus familiares en posibles conversos. Para ello tenía que rebelarse contra las tradiciones y vínculos sanguíneos. El hombre y la mujer pentecostal se transformaron en seres rebeldes: se rebelaron contra la miseria de la vida y la miserable vida que les tocó vivir, y contra las tradiciones religiosas que invisibilizaban al individuo y su cultura. La protesta contra la vida fue la ubicuidad de la muerte.

La convivencia con la muerte (1932-1986)

En esta etapa, dos hechos van a influir en el cambio de las representaciones de la muerte en el pentecostalismo. El primero fue la

división del pentecostalismo, lo que dio lugar a las dos denominaciones pentecostales más grandes de Chile: la Iglesia Evangélica Pentecostal y la Iglesia Metodista Pentecostal (1932). Este fenómeno generó un profundo desencanto que se manifiesta en diferentes escritos, pero que da pie a otro fundamento del ser *pentecostante:* el mal ya no es un aspecto que está fuera del pentecostalismo, sino también al interior; el mal no está solo en los otros, sino también en el nosotros. El mal adquiere una concepción omnipresente. De igual forma, la muerte se constituye en una realidad que está en todas partes, y hay que pensar en ella constantemente, porque es una realidad ubicua que descompone al ser humano en un ser fugaz; de lo único que hay que preocuparse es de la eternidad; lo demás todo es espurio.

El segundo hecho fue la muerte del pastor Víctor Pavez, el 28 de noviembre de 1933, y la de Willis Hoover, el 27 de mayo de 1936, acaecimientos que generan otro gran cambio en el pentecostalismo, pero específicamente en la Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP). Para el caso de la IEP, la muerte comienza a constituirse en memoria. La memoria de los pastores no será solo una nostalgia del pasado o una forma de que el pasado influya en el futuro, sino que a través de la memoria de los «finados ilustres» comienza a constituirse el ser y el deber ser del pastor y del creyente pentecostal chileno. Ahora la muerte se hace parte de la cultura pentecostal, fuertemente enfatizada en épocas de crisis, sobre todo en la década de 1980[80]. Pero también se trata de que la IEP se constituye en la denominación pentecostal más frágil al lado de la Iglesia Metodista Pentecostal (IMP), por ello necesita fortalecerse y legitimarse y lo hace acentuando su rol misionero, tanto en Chile como en los países vecinos (especialmente en Bolivia y Argentina). Por lo tanto, la buena muerte será: morir predicando.

[80] Por ello encontramos muchos relatos como: «Llegó la hora en que el ángel pasó lista; y el amado pastor Roberto Castillo pasó a la presencia del Señor, el día 21 de agosto a las 3 horas A.M., a la edad de 65 años», en *RFP*, n° 519. (1972), p. 17; «Guillermo Vargas Guzmán (Q.E.P.D.). El día 3 de junio del año 1981, a las 11 horas, pasó al paraíso de los santos este gran siervo de Dios», en *RFP*, n° 625 (1981), p. 15; «Partida del amado pastor Manuel Guajardo Cañizar, al reposo celestial», en *RFP*, n° 603 (1979), p. 13.

En la etapa de la convivencia con la muerte desarrollaremos la ubicuidad de la muerte:

La ubicuidad de la muerte

La idea de la muerte como una posibilidad insuperable genera angustia y culpa, especialmente porque aún no se ha alcanzado aquello a donde se debe llegar: ganar el máximo posible de conversos. Por lo tanto, el dilema pentecostal frente a la muerte es: ¿miedo o satisfacción? Siendo el ser humano solo una posibilidad inacabada, inconclusa y siempre fatal, y la persona pentecostal, pobre y marginal, para quien la muerte se adelanta y llega antes de la hora, había que encontrarle, a la muerte, un sentido plausible. Por ello el dilema sería: ¿existir sosteniéndose dentro de la nada?, ¿concebir la muerte como la única posibilidad, y asumirla como una innegable compañera y aliada, viendo el lado benigno de ella? o ¿negarla como compañera y entregarse involuntariamente al lado oscuro de ella en el infierno? Entonces, desde el principio *pentecostante*, fue transformar la muerte en una aliada para predicar.

> Muy oscuro me parecía mi porvenir cuando pensaba en el sepulcro. Bien me acuerdo que miraba la muerte como un monstruo terrible. Su sombra negra proyectaba en mi camino. ¡Cómo me estremecía cuando pensaba en la terrible hora en que viniera por mí! Pensaba yo que sería bueno morir de alguna enfermedad dilatada, para poder adivinar el momento de dar el último suspiro. Era costumbre en nuestra aldea indicar con la campana la edad de los que morían. La muerte nunca entraba en esa aldea para destruir a alguno de sus habitantes sin que la campana no contara el número de sus años. Algunas veces eran setenta, otras ochenta, otras eran menos de diez, algunas veces anunciaba la muerte de alguno de mi edad. Esto hacía en mí una impresión solemne y me sentía acobardado. Pero ahora todo ha cambiado. Hoy la tumba ha perdido para mí todos sus terrores. A medida que avanzo hacia el cielo puedo gritar: «¿Oh, muerte, dónde está tu aguijón?». Y oigo la respuesta que viene retumbando desde el Calvario para decirme que «está sepultado en el seno del hijo de Dios». Cristo quitó el aguijón de la muerte para mí, y

> lo recibió en su propio seno. Tomad una avispa y arrancadle el aguijón; después de esa operación no le temeréis más que a una mosca. Así la muerte ha perdido su aguijón. Este último enemigo ha sido vencido y puede ver la muerte convertida en víctima, destruida. Todo lo que la muerte puede llevarse ahora, este viejo Adán. No me importa, cuando más pronto mejor, pues así me quedaré enteramente libre de él. Obtendré un cuerpo resucitado, glorificado, mucho mejor que este[81].

Lo que destaca el poema de John Donne «[…] ninguna persona es una isla; la muerte de cualquiera me afecta, porque me encuentro unido a toda la humanidad; por eso, nunca preguntes por quién doblan las campanas; doblan por ti […]»[82], adquiere consistencia en este relato. No obstante el sonido de las campanas para el pentecostal manifiesta dos sentidos: cuando un pentecostal escuchaba la campana de muerte[83] se pregunta: ¿se le habría predicado o no el Evangelio a esa persona? ¿Habría aceptado a Cristo en su corazón? ¿Se fue al cielo o al infierno? Las respuestas conllevaban sopesar la responsabilidad que el oyente de los campanazos tenía sobre el alma de esa persona. De esta manera, el sonido de las campanas le hacía recuerdo de su responsabilidad de predicar, porque los pentecostales aceptaron cargar sobre sus hombros la «piedra de la predicación». Pero el sonido de las campanas también les ayudaba a pensar y reflexionar sobre la precariedad de la vida, y que el próximo sonido no lo escuche él o ella, porque las campanas doblarán por su muerte, por lo tanto, debía prepararse. Era una doble preparación: disponerse para preparar a otros para la muerte y capacitarse para su propia muerte. Porque, en realidad, preparar a otros para la muerte a través de la predicación implicaba prepararse para su propia muerte.

Por ello la muerte de otra persona a la cual no se le había predicado pesaba más sobre los hombros de un pentecostal que su propia muerte. En cambio, el percibir su propio deceso no pesaba, porque la muerte dejó de ser un monstruo terrible, cuya sombra

81 *RFP*, n° 154 (octubre de 1941), p. 6 y n° 157 (enero y febrero de 1942), p. 7.

82 John Donne (1572-1631), poeta, prosista y pastor anglicano inglés: *Devociones*.

83 Digo campanas de muerte, porque existían otros campanazos: campana de misas, de rezos, de casamientos, etc. Por ello había que identificar los códigos del campanario.

ennegrece el camino de la vida y su aguijón amenaza la existencia. Para un pentecostal la muerte no era más que una avispa sin aguijón. Una imagen de algo que solo zumba al oído para asustar. Así la muerte pierde, para el pentecostal, su presencia pavorosa, pasa de victimaria a víctima, toma el cuerpo, pero libera el espíritu, conduce indefectiblemente a la libertad y es el preludio a la vida verdadera.

El deseo de la muerte, el anhelo a morir, se debe a las representaciones que se tienen del cielo.

> Asomo al Más Allá [...] En octubre de 1973 [...] caí al suelo. El baño se convirtió en puerta gloriosa del cielo. Vi mi cuerpo desde arriba. Caído al suelo: pero todo blanco como nieve. Sentí una llamada del Señor. Dije: Señor, llévame, porque sufro mucho aquí. Me iba; cuando oí la voz de mi mujer que lloraba y me decía: «¿Cómo te vas a ir cuando tus hijitos son niños todavía?»[84].

La vida es dolor, sufrimiento, cárcel y atadura a deberes. La vida sin la salud no es vida, es preferible la muerte, no porque la muerte sea huida y escape, sino porque es el tiempo perfecto: indoloro, incorpóreo y de felicidad eterna. Es un relato que está situado en 1973 y todavía la vida era concebida como «valle de dolores» y la muerte, como un «valle de felicidad»: sin dolores y sin enfermedades.

> Me incorporé. Me recogí a mi cama; pero con mil deseos de irme con mi Señor, a quien quería ver y por quien había luchado por 50 años [...] desde entonces, para mí, «partir con Dios» es una experiencia gloriosa. Es un simple cambio de actitud: paso del mundo de dolores, a la presencia del Señor; y verlo cara a cara, a quien se ha amado, sin verlo[85].

La vida es una lucha por el Evangelio. Otro aspecto significativo es que en esta época todavía «la muerte se miraba de frente como un dato de la propia existencia» (Elías, 2009, 19), pero sin miedo.

> ¿Qué es la muerte? [...] La muerte es para el cristiano fiel el momento más feliz de la vida. ¿Por qué causa? Porque dejamos atrás este tabernáculo carnal con el que luchamos

[84] *RFP*, n° 615 (noviembre de 1980), p. 14.
[85] *RFP*, n° 615 (noviembre de 1980), p. 14.

> toda una vida para no sucumbir en las tinieblas del pecado. Y en cambio nos espera esa transformación gloriosa que nos está prometida, y así nos la confirma el gran apóstol Pablo [...] Miserable de mí, ¿quién me librará de este cuerpo de muerte? [...] Por esto el apóstol Pablo dice que la muerte es ganancia. Así debe ser para nosotros, que nunca sabremos apreciarla en todo su valor, porque ya nuestro fiero enemigo no podrá engañarnos con astucia, porque estaremos fuera de su alcance. Por esto es que el cristiano fiel cierra sus ojos cantando alabanzas a su Señor, aconsejando a los suyos o predicando el último mensaje [...] mientras que el impío le tiene terror a la muerte y este aguijón le espanta en forma terrible porque el espíritu le da testimonio también de algo terrible que le espera en el más allá, porque los dolores de la muerte conturban el alma de los impíos[86].

La muerte es la felicidad, no es solo el momento cúlmine, sino el pasaje a la realización eterna, porque es el tiempo de la libertad: libre del cuerpo siempre propenso a la enfermedad, el hambre, la explotación, la miseria y la opresión. Un cuerpo glorificado es un cuerpo sin necesidades. Si la muerte es liberación eterna de las necesidades, entonces es ganancia. Ante tal pasaje emancipador, lo único que sale de los labios es una canción: son los himnos a la muerte y la bienvenida a la llegada del óbito como la meta a una coronación sublime. El lecho mortuorio de un pentecostal es también un púlpito, donde el muerto da sus últimos sermones porque el «moribundo no está solo, porque nunca lo estuvo y por ello muere en público» (Elías, 2009, 41). Siendo que para un pentecostal «la muerte no es nada más que una enfermedad de la piel» (Morin, 2003, 145), podía hablar con alegría y esperanza sabiendo que pronto llegaría su liberación del «cuerpo de muerte» y la «muerte es ganancia». También se hace la comparación de que el inconverso le tiene «terror a la muerte», y la muerte se le aparece como un «espantoso aguijón» y «dolores mortuorios», es decir, un abismo espantoso:

> La batalla con la muerte [...] el día vendrá cuando el hombre más orgulloso tanto como el más pobre estará en su lecho de muerte y su cabeza febricitante volteará de un lado a otra

[86] *RFP*, n° 658 (junio de 1984), p. 3.

> en la almohada. De repente, alguien toca la puerta. «Quién» pregunta el enfermo. «Soy la muerte», viene la respuesta. «Pero no te he mandado a llamar, ¿por qué vienes? «Nadie me llama, yo escojo mi propio tiempo. Si yo esperara a que me llamaran, yo nunca vendría, porque nunca soy llamada», contesta la muerte. «Pero no vengas ahora, muerte, porque no estoy listo». «Cállate, cállate, he venido para llevarte ahora y tienes que venir». «Muerte, muerte, saca mi cartera, mi reloj de oro, mis alhajas, mis terrenos, mi casa. Saca y llévate todo lo que tengo, pero déjame con vida». Pero la muerte dice: «Yo he venido para llevarte a ti. No quiero tu dinero, ni tus terrenos, ni ninguna cosa de lo que tú tienes. Tú tienes que venir conmigo». «Muerte, muerte, no soples tu hálito tan frío en mi cara. No me empujes contra la pared» [...] diez mil oraciones no le pueden ayudar ahora, porque rechazó la oportunidad que Dios le dio. La burla de sus amigos lo separó de su Salvador y del Evangelio de Cristo, pero con todas sus burlas no lo pueden hacer volver[87].

Hay una concepción prosopopéyica del deceso que deviene de una conciencia ubicua de la muerte. La muerte adquiere connotaciones antropomórficas, de una figura que dialoga, pero es una silueta dictatorial y despótica, aquella que no solicita ni pregunta, solo lleva y consume, especialmente a aquellos que no la han considerado durante su vida. El pentecostalismo se presenta como la religión «que enseña a morir para acceder a la nueva inmortalidad: el cuidado que se debe tener de la muerte, el ejercicio de la muerte y el ejercitarse para morir» (Derrida, 2006, 24). En el pentecostalismo son insistentes en el pensar la muerte, porque, como destaca Foucault,

> implica sopesar nuestra actividad actual, y si consideramos una ocupación más bella, moralmente más valiosa, a la que podamos estar abocados a la hora de morir, entones es esa la que debemos elegir, y por consiguiente, ponernos en la mejor situación para morir en cualquier instante (Foucault, 2006, 456).

Hay que pensar la muerte como aquella que llega en cualquier momento y no dedicarnos solo a trabajar y acumular. En cambio, para

[87] *RFP*, n° 121 (noviembre de 1938), p. 6.

aquellos que han convivido con ella, que la han hecho su compañera y aliada, es algo familiar, deseado y esperado.

> Meditando sobre la muerte [...] Pasando una vez frente al Cementerio Católico de Santiago, mis ojos se fijaron en la muralla donde estaban escritos estos versos: «Como tú te ves, me vi; como me ves te verás, no ofendas a Dios, que estás muy cerca de estar aquí». Esta estrofa escrita en el pórtico impresionó profundamente mi joven corazón y quedé meditando así: ¡Muy pronto tendré que partir de este mundo, dejar todos sus atractivos y, quiera o no, tendré que comparecer delante de Aquel que nos hizo a su propia imagen; por tanto, debo poner atención y examinar cómo estoy viviendo en relación con Dios [...] igual que el hombre, la mujer es como una sombra; hoy existimos llenos de vigor, contentos, felices, y a veces hasta con orgullo despreciando a nuestro prójimo; ¡y pensar que mañana nos agotaremos y desapareceremos de la tierra y hasta seremos olvidados de los que seguirán viniendo! ¡Oh, qué insensatez humana! El corazón solo atendiendo a lo presente, a lo ficticio, sin preocuparse de lo venidero, ¡de lo eterno! Deberíamos conducirnos de tal manera como si supiéramos que hoy vamos a morir; porque la muerte, tarde o temprano, nos hará aquella visita silenciosa, pero segura y trágica. ¿Qué razón tenemos entonces para no estar preparados hoy y esperar mañana? El mañana, ese día incierto. ¿Quién puede saber si llegará a mañana? ¿De qué nos aprovechará haber vivido largos años en la tierra si no aprovechamos esa vida para ponernos bien con el Señor? Meditemos en lo que nos dice el Predicador: «No hay hombre que tenga potestad sobre el espíritu, ni potestad sobre el día de la muerte» (Eclesiastés 8:8). Dichoso el hombre y la mujer cuya vida es una constante preparación para la hora de la muerte; que pueda decir como Pablo: «Para mí el morir es ganancia». Cada mañana debierais pensar si tienes la seguridad de llegar a la tarde; y en la noche, si alcanzarás al día de mañana. Vivir prevenidos siempre para que la muerte no nos sorprenda, pues ella viene como ladrón de noche[88].

Aquí encontramos una visión aún precaria de la vida, y con razón, porque todavía las expectativas de vida eran bajas, aunque

[88] *RFP*, n° 117 (mayo de 1938), p. 7.

el promedio había aumentado en una década, pero en un contexto de pobreza, hambre y malas condiciones laborales, las expectativas de vida no eran mejores (en 1930 era de 39,5 y 41, 8 para hombres y mujeres, respectivamente). Por ello este joven piensa y reflexiona sobre la muerte. La vida se presenta como sombra, presente efímero y ficticio. Sin embargo, esto no implica vidas miserables y angustiadas, porque también se destaca el vigor, contentura, felicidad, orgullo y arribismo. Pero esa vida no tiene sentido si no se medita y se piensa en la muerte. La muerte debe ser una experiencia humana antes de morir, porque «cuando nos experimentamos en la muerte como si estuviéramos en el momento de morir, podemos echar un vistazo a la suma de lo que fue nuestra propia vida. Y así va a poder surgir la verdad, o, mejor, el valor de la vida» (Foucault, 2006, 456). Pensar la muerte no significa necesariamente visiones pesimistas de la vida. La muerte es considerada como una sala de juicio donde cada uno da cuenta de sus hechos. La vida es concebida como una sombra por lo pasajera y porque resulta ser una sombra de la muerte, una sombra de la eternidad. La vida solo es un soplo en la línea de la eternidad. Por ello hay que vivir pensando en la muerte. Hay que levantarse, trabajar, comer y dormir pensando en el morir. Para quien piensa y se prepara para el deceso, morir es ganancia. Entonces la muerte es triunfo sobre la vida precaria y miserable.

En medio de la vida estamos en la muerte porque ella todo lo absorbe, nada es eterno, nada es verdadero, todo es fugaz. El hombre y la mujer son como la hierba que hoy es y mañana ya no es. La muerte absorbe la vida.

> En el medio de la vida estamos en la muerte. Siempre cuando un cristiano parte con el Señor, queda un vacío difícil de llenar tanto en la Iglesia como en el hogar […] se siente que un soldado valiente ha caído en el campo de la batalla […] cuando el cristiano parte con el Señor, duerme […] Porque el Cordero que está en medio del trono le pastoreará y le llevará a fuentes de agua de vida. Y Dios enjugará toda lágrima de los ojos de ellos[89].

[89] *RFP*, n° 516 (mayo de 1972), p. 17.

Como hemos dicho, el premilenarismo es un discurso sobre la muerte. En este apartado hemos visto el premilenarismo inmanente, aquel que tiene que ver con la muerte individual. Entonces podemos preguntarnos con Matos: «¿Es un culto a la muerte? ¿O es más bien el culto a la vida a través de la muerte?» (Matos, 1997, 17). Es un culto, o una valoración, si se quiere, a la vida. Expectativa de vida que la sociedad chilena les negó a millones de pobres durante todo el siglo xx, expectativas que solo mejoraron con la vuelta a la democracia en 1990. De esta manera, la visión del premilenarismo inmanente sería más bien «un mirar la muerte de frente y así acceder a la autenticidad de la existencia que la vincularía con el cuidado solícito y vigilante de la muerte» (Derrida, 2006, 31). O en palabras de Foucault, significaría el «cuidado de uno mismo y el hacerse cargo del otro» (Foucault, 2006, 203).

Muchos campesinos, indígenas, sectores populares, pentecostales y otras personas de muertes anunciadas (ya sea por sueños, augurios o indicios naturales) se hacen partícipes del proceso de morir. «No puede ser de otro modo porque estas personas estaban menos acostumbrado a estar solas» (Elías, 2009, 40). Sin embargo, para el resto de la sociedad morir ya era un proceso privado. Aunque la muerte «es una entidad abstracta y difícil de circunscribir, el morir es más bien un proceso vivido de manera singular y cada vez menos consciente por un actor, el moribundo» (Thomas, 1993, 63). Pero la vivencia en el proceso del morir es distinta dependiendo de quién lo experimenta y la relativa cercanía con esa experiencia. De igual manera, la muerte se puede experimentar de tres formas:

> La muerte en primera persona es la muerte mía y de la que no puedo hablar en absoluto porque es mi muerte. Llevo mi secreto a la tumba, es la muerte sin misterio. La muerte en segunda persona es la muerte de alguien cercano; es la experiencia filosófica privilegiada porque es tangencial a las personas allegadas, es la más cercana a la mía sin ser la mía, y sin ser para nada la muerte impersonal y anónima del fenómeno social; y la muerte en tercera persona es la muerte

> que no importa porque es un desconocido, la cual no produce dolor ni hay duelo por él (Jankélévitch, 2006, 14).

En la muerte en primera persona, si bien es cierto no puedo hablar de ella después de que ha ocurrido, las actitudes que tenga respecto a ella van a depender de las representaciones sociales y culturales que yo haya adquirido, lo cual depende del grupo donde esté insertado. Así experimentaré miedos, temores, despreocupación, pero nunca indiferencia. Es la muerte temida. Su enfrentamiento o reflexión también va a depender del contexto sociogeográfico donde se encuentre el individuo, «porque quien muere está siempre solo al morir, aun cuando no muera en soledad, sino acompañado hasta el final por la proximidad fraternal de quienes son, entonces, su verdadero prójimo» (Ricoeur, 2008, 16). En una guerra, seguramente, los soldados que participan en una muerte perciben que la muerte está más cerca. Lo mismo sucede con quienes trabajan en condiciones de trabajo extremo, como por ejemplo los pescadores artesanales en medio de un mar turbulento. En lo personal, yo presencié cómo personas se reconciliaban con el mundo y con Dios ante la presencia indubitable de la muerte en el hundimiento de una embarcación en el mar embravecido. Es decir, la muerte tiene un contexto determinado.

La muerte en segunda persona es la muerte más dolorosa. Esto va a depender de quién muere y cómo muere. Hay muertes esperadas, muertes lógicas, muertes trágicas, muertes absurdas y muertes ambiguas. Aquí ya entramos en el plano de la pérdida y el dolor. Ninguna muerte es fácil[90], todas son dolorosas, pero unas más que otras. La muerte esperada es aquella que está vinculada con las enfermedades terminales; por tanto, a pesar del dolor, hay una preparación psicológica y familiar para tal acontecimiento. La muerte lógica tiene que ver con aquello a que somos socializados en la expectación de la pérdida: es de suponerse que los padres mueren primero que los hijos y que las personas mueren de ancianidad. Las muertes trágicas son terribles, porque son acontecimientos inesperados y que se asumen

[90] Incluso la de aquellos a los que les deseamos la muerte, como ocurre con algunos de los síndromes descritos por el psicoanálisis, como los complejos de Edipo y Electra; pero siempre nos persigue el dolor y la culpabilidad.

con mucha incredulidad[91]. Es como si se «viviera en una pesadilla de la cual se quisiera despertar» (Rosaldo, 1989, 21).

Los primeros días no son tan terribles como los posteriores, cuando ya se asume y hay que aprender a vivir con la ausencia. Las muertes absurdas también son terribles porque se refieren a la muerte de niños/as, adolescentes o jóvenes. Son las muertes de los hijos o hijas, aquellos que no deberían morirse antes. Junto al dolor llega el sentimiento de culpabilidad y la ira. Los padres desean asumir cierta negociación con la muerte, un intercambio de la vida de ellos por las suyas. Las muertes ambiguas[92] son aquellas de los (las) que se han ido de la casa, los detenidos desaparecidos, los familiares perdidos. A pesar de que todo el mundo los da por muertos, los familiares, en especial los padres y madres, no. Esta es una de las peores formas de muerte por dos motivos: a pesar de que todos los dan por muertos, los padres albergan un mínimo de esperanza de que no sea así y que en cualquier momento puedan aparecer; tanto es así que algunas madres guardan intactos sus dormitorios, sus camas hechas, etc.,

[91] San Agustín en sus *Confesiones* destaca el gran dolor que siente por la muerte de un amigo: «Lloraba amarguísimamente y descansaba en mi amargura. Tal como esta era mi miseria, y más que a aquel amigo mío amaba yo la vida miserable que tenía, pues aunque quisiera trocarla, con todo eso no quisiera perderla antes que perderle a él, ni sé si quisiera perderla por él, como se refiere de Orestes y Pílades, que querían morir el uno por el otro, o entrambos al mismo tiempo, porque tenían por mayor daño vivir el uno sin el otro. Pero no sé qué afecto muy contrario a este había nacido en mí, pues tenía grandísimo tedio de la vida y miedo de la muerte. Yo creo que cuanto mayor era el amor que le tenía, tanto más aborrecía y temía a la muerte, como a enemiga crudelísima que me lo había quitado, y juzgaba que ella había de acabar de repente con todos los hombres, una vez que había podido acabar con aquel… Me admiraba de que los demás mortales viviesen, pues había muerto aquel a quien yo amaba como si no hubiera de morir, y más me maravillaba de que habiendo muerto él, viviera yo, que era otro él… me causaba horror la vida, porque no quería vivir a medias y como dividido, y por eso quizá temería el morirme, porque no muriese de todo punto aquel a quien había amado tanto» (Agustín, 2007, 92-93)

[92] Pauline Boss llama a esta muerte más bien pérdida ambigua, como «una forma de pérdida incompleta o incierta, que es inherente al desarraigo, y logren alguna coherencia entre la familia psicológica y la física, el legado de un duelo congelado que puede afectar a su descendencia a lo largo de las generaciones siguientes y agravarse a medida que ocurran, de forma inevitable. La pérdida ambigua es siempre estresante y, a menudo, atormenta. De todas las pérdidas que se experimenta en las relaciones personales, la pérdida ambigua es la más devastadora, porque permanece sin aclarar, indeterminada» (Boss, 2001, 17-18).

para el reencuentro. Aquí, la esperanza mata. Un segundo aspecto doloroso es cuando no ha sido posible sepultar el cuerpo, de ahí que los ritos mortuorios sean tan importantes, no para el muerto, sino para los familiares vivos: el velorio y el funeral es un acompañamiento comunitario, una solidaridad ante el dolor del otro, una forma de ayudar al cierre del ciclo. La muerte ambigua es la más terrible de todas: es la muerte que mata.

La muerte en tercera persona es la impersonal, la que sucede en cada momento, minuto o segundo. Es aquella que encontramos normal, merecida o explicada. Es la muerte de la que generalmente hablan los medios, los noticiarios, o sale en los obituarios de algún periódico; es aquella que no duele, que podemos lamentar o quedar impresionados, pero que no altera ni afecta nuestra cotidianidad, con la excepción hecha de que sea algún acto terrorista, un genocidio, un accidente masivo o alguna tragedia masiva. Pero de todas maneras, la vemos y sentimos como algo lejano: solo podemos expresar nuestros respetos. Pero no hay dolor.

Como sea, la muerte de los otros nos hace recordar nuestra propia muerte, nuestra finitud, pero aun así podemos ahogarla en el mar de la indiferencia. La muerte de los cercanos, del ser querido, nos empuja al martirio o al sacrificio, ya sea real o simbólico, en donde aparecen expresiones populares como: «morí el día que moriste», «el día que te fuiste te llevaste una parte de mí», «el día que moriste te llevaste mi vida». La muerte siempre nos recuerda su presencia y su próxima venida.

También entre los pentecostales, la muerte resulta dolorosa: se esperan y se buscan distintos indicios de la proximidad de los aguijones mortales. Cuando no hay signos evidentes y la dolorosa separación se produce, entonces se comienza a interpretar cualquier mínima señal como una señal divina, ya que se espera que Dios no se lleve a un hijo o una hija sin avisarle a la familia o a la comunidad.

Vimos que el rápido auge del premilenarismo se debió a la lectura literal de la Biblia que hacían los líderes pentecostales analfabetos o semianalfabetos, quienes encontraron en este libro sagrado respuesta a las enfermedades, el sentido de la miseria heredada y la interpretación de su opresión como algo horrendo, pero como una virtud

para alcanzar la redención divina. La escatología, el apocalipsis y la parusía fueron sus recursos de protesta, esperanza y consuelo. Muchas de estas ideas ya se encontraban entre las creencias indígenas, campesinas y populares: un público fértil para el abrazo de las creencias pentecostales.

Dijimos que el premilenarismo pentecostal fue y ha sido la creencia milenarista más despreciada por los investigadores; este premilenarismo ha sido acusado de escapista, conformista, extático o supersticioso, que solo narcotizaba a las masas oprimidas y les hacía huir momentáneamente de su realidad con promesas alucinógenas y somníferas, para así evadir la revolución, la reforma y la lucha por la democracia. Bajo esta visión, el pentecostalismo no sería más que una secta, concepto que tiene como herencia ideológica la herejía.

Capítulo cinco
La secularización: la invisibilización de la muerte (1987-2009)

el pentecostalismo se caracterizaba por las «m» virtuosas: magia, misterio y milagros. Estos elementos refugiaban a los creyentes de este mundo a la espera del cielo. Los creyentes pentecostales concebían la vida como un éxodo simbólico hacia el paraíso, esperando la venida del mesías en cualquier momento (premilenarismo eminente y/o inminente), mientras se desencadenara el apocalipsis aquí en la tierra. La propuesta *pentecostante* tenía tres dimensiones: 1. La protesta relacionada con el pesimismo antropológico, el permanente rechazo a la sociedad y la protesta y propuesta frente al alcoholismo. 2. La propuesta social: la prédica como trabajo, la movilidad religiosa, la inserción de la mujer en el trabajo religioso, el sentido comunitario y el pastorcentrismo. 3. La propuesta metasocial, en donde incluye la visión premilenarista, el miedo al infierno, el fulgor del cielo y la eficacia de la buena muerte. De este modo, el fundamento pentecostante mantuvo en constante crecimiento y expansión al pentecostalismo. Sin embargo, la década de 1980, con la instauración del neoliberalismo y, en 1990, con el retorno de la democracia y la expansión de la globalización, los intereses puramente celestiales se vieron amenazados porque viene a producirse una redefinición de las prioridades religiosas.

El pentecostalismo concebía el trabajo y la escolarización como males necesarios. El trabajo era el único medio para que el hombre proveyera para el hogar y la Iglesia; la escuela era un medio importante porque se aprendía a leer y escribir, recursos fundamentales para

leer la Biblia y predicar. Sin embargo, enfatizaban la responsabilidad como parte de la identidad pentecostal, así el trabajo y el estudio fueron adquiriendo valores virtuosos: un mejor trabajo permitía tener acceso a mejorar la condición económica de la familia y era un evidente testimonio del cambio de vida y de la bendición divina. También significaba un mayor aporte a la Iglesia a través de los diezmos y las ofrendas. Los estudios secundarios y profesionales permitían la movilidad social y una mayor y mejor aceptación social, también formas de ver la bendición divina. Ahora no solo se oraba para que las personas encontraran un trabajo (Ossa, 1991), sino que se oraba para procurar un trabajo mejor remunerado, aunque eso implicara asistir al templo solo el fin de semana. Se ora para un mejor desempeño de los niños en la escuela y puedan alcanzar la universidad, evento muy enfatizado en los relatos de pastores que lograban enviar a sus hijos a la universidad. Los pastores comienzan a mejorar la condición económica de sus templos y la casa pastoral y, por lo tanto, la sociedad criticada por el pentecostalismo estaba cambiando. Se inicia un proceso de secularización interna que muchos buscaban, sobre todo los que venían de cuna pentecostal, aunque otros remembran los temas del pasado como el cielo, el infierno, la muerte y el premilenarismo.

En la IEP la secularización del pentecostalismo la comenzaron a manifestar los mismos pastores con la invisibilización de la muerte (desde 1987). Aquí señalaremos que el proceso secularizador del pentecostalismo se evidencia en cuatro aspectos concretos: 1) el miedo y rechazo a la televisión, representada como caja del diablo, instrumento de Satanás, caja de Pandora y como olla de la muerte. 2) La exclusión de los muertos de las revistas. A partir del año 1987 los muertos son expulsados de las revistas, pero no todos, solo son omitidos aquellos muertos simples, que son la mayoría, mientras que los muertos honorables son resaltados y loados como grandes. Estos muertos ilustres serán los únicos visibles, los únicos dignos de recordar, los demás mueren en el olvido institucional. 3) Los templos como testimonios de secularización, pues, en primer lugar, reflejan la estabilidad y prosperidad económica de los feligreses. En segundo

lugar, los templos se manifiestan como el abandono a la concepción precaria y fugaz de la vida, así como también un abandono de la inminencia del reino: los relatos necrológicos son reemplazados por los relatos de construcción de templos. 4) Declive del fervor pentecostal. Los pentecostales del último cuarto de siglo son un tipo de creyente de casa más que de iglesia. Están influidos principalmente por los templos electrónicos dirigidos por los telepredicadores, radiopredicadores o ciberpredicadores, señal de la globalización religiosa. Esto implica una menor influencia del pastor local y una mayor homogeneización de los discursos religiosos, los cuales conllevan a una competencia entre mensajes religiosos que sean atractivos para atraer la atención, y el compromiso de estos nuevos creyentes pentecostales, donde los discursos sobre la muerte desaparecen.

El miedo a la televisión: la caja del diablo

A fines de los años 70, el pentecostalismo inicia una cruzada contra la televisión, muy influenciado por el evangelista Yiye Ávilas. La televisión era un medio fuertemente secularizador por mostrar el atractivo del consumo, lo que los pentecostales veían como vanidad, y mostraba una sociedad menos mala y posible de construir, la cual contrastaba con la propuesta comunitaria y el exilio celeste del pentecostalismo. Pero en la década de 1980 aparece una atracción y una competencia en el mismo plano religioso: el neopentecostalismo norteamericano, con su énfasis en la búsqueda material, la aprobación social y la legitimidad política como otras formas de bendición divina. Esto será rechazado por los predicadores, pastores y profetas pentecostales, pero el acceso a la TV se vuelve insoslayable.

El pentecostalismo manifestó distintas representaciones sobre la televisión y cargó sobre ella el origen de todo el mal que se generaba en el hogar, como los problemas conyugales, las enfermedades, la inasistencia a los templos y el desinterés por los ritos religiosos y, sobre todo, una nueva y más efectiva forma de muerte simbólica: el *pneumacidio*. En cuanto al miedo a la televisión desarrollaremos

tres representaciones: instrumento de Satanás, caja de Pandora y la olla de la muerte.

Instrumento de Satanás

La televisión se presenta como el diablo hecho caja electrónica, un instrumento inventado en el mismo infierno para hechizar a los predicadores del Evangelio. La lectura literal del relato bíblico del Génesis respecto a una fruta asesina de la utopía paradisíaca encuentra su concreción en la década del 80 en el televisor: Al respecto un relato dice:

> La TV trajo las luchas y las pruebas en mi hogar, ya que mi esposa había comprado un televisor y por nada quería deshacerse de él. Aquel instrumento del enemigo había llegado muy profundo en su corazón y esto era tristeza para mí, porque mi esposa mucho se disgustaba cuando le decía que vendiera el televisor y sirviéramos juntos al Señor. Hasta que llegó el momento que vendió aquel aparato, pero mi esposa seguía rebelde y ahora peor, ya que no tenía aquello que tanto había querido[1].

Las luchas y las pruebas en el hogar se materializan a través de las enfermedades, las que se ven como una disciplina divina que Dios les envía por la incorporación en el hogar de este siniestro objeto. El televisor es visto como un instrumento que tiene una fuerte connotación de mensajero y heráldico. El instrumento es solo un medio que entrega un mensaje diabólico. El que habla en lenguas o el profeta es un instrumento de Dios que entrega un mensaje de origen divino. En cambio, para la Iglesia electrónica el televisor es un instrumento neutral que puede ser utilizado para entregar un mensaje de Dios.

En esta época ya se manifiesta la nostalgia por la comunidad y el espíritu fervoroso anterior: «Habiendo caminado por varios años sirviendo al Señor, disfruté de la vida apacible y hermosa que nos da el amado […] comencé a participar en costumbres mundanas como loterías, Polla Gol y otras, hasta que llegué a traer al hogar

[1] *RFP*, n° 622 (junio de 1981).

un televisor»[2]. Los juegos de azar y la TV son considerados los aspectos más negativos para minar el vigor de la fe, pero lo más dañino es la TV, considerado como el peor de los vicios. Es un instrumento que

> hace tanto daño, ya que mis niños no querían llegar hasta la escuela dominical…[…] ahora, ¿qué hacer con el televisor? Venderlo, regalarlo, no, porque seguiría haciendo daño […] nos fuimos a la playa, lo hicimos pedacitos y lo lanzamos al mar y mis hijos contentos gritaban ¡salió el diablo de nuestra casa!, ahora volveremos a seguir al Señor[3].

Destruir el televisor es como quemar las naves, el extremo del mal, porque destruye los valores religiosos de la familia. El único medio salvífico es la iconoclasia: destruido el mensajero se destruye la influencia.

Caja de Pandora

La idea de ver la televisión como una caja de Pandora[4] es para resaltar lo que los pentecostales querían imprimir en sus emociones acerca de la televisión, visto como una caja de sorpresas dada por el diablo. Es imaginado como un regalo del diablo, quien se introduce en el hogar en el momento que se enciende. Su uso permite abrir una ventana del infierno de donde salen todas las maldiciones diabólicas para ese hogar. La televisión como una caja de Pandora es un anatema, una maldición para el hogar y la familia.

Este miedo se expresa en: «Fui tentado a llevar un televisor a mi hogar. Cuando llegué con este anatema, mi esposa me reprendió duramente […] todos los días me criticaba y discutíamos, mi razón era que los hermanos ni nadie tenían que ver con nuestra casa»[5]. El televisor se resalta como anatema, una abismal representación a su

---

2 *RFP*, n° 640 (diciembre de 1982).

3 *RFP*, n° 640 (diciembre de 1982).

4 Compuesto por *Pan*= todo y *daron*= don, regalo, por lo tanto se traduce como todos los dones. Personaje mitológico que imprudentemente abrió la caja que contenía todas las plagas que desde que fue abierta azotan la humanidad. Considerada la primera mujer en la mitología griega.

5 *RFP*, n° 647 (julio de 1983).

rechazo, un tabú que trae las calamidades como algo propio de un instrumento maligno. «Ella no desmayó y siguió orando, entre tanto el instrumento pernicioso empezó a desmoronar mi hogar, mis hijos ya no querían asistir a la iglesia, ni menos a las predicaciones en la calle, tampoco se preocupaban de hacer sus tareas del colegio»[6]. El ir a la iglesia y las predicaciones callejeras significa «ser alimentado con alimentos puros y limpios» a través de la Biblia, que se simboliza como agua, pan, leche o carne. «Una noche tuve un sueño […] soñé que tomábamos un café con leche […] con vidrios de la calle: […] entonces mis ojos se fijaron en la pantalla del televisor, y ahí estaban representadas todas las basuras del sueño»[7]. El consumo de información se relaciona con el consumo de alimento y que esta relación el creyente solo la percibe a través de un sueño: un recurso de revelación aún muy importante para un pentecostal. «El Señor me hizo comprender la grave falta que había cometido y él me dio fuerzas para sacar la TV de mi casa y de mi corazón, y han vuelto la paz y la armonía a mi hogar»[8]. Los valores como el desgano y la desmotivación son considerados como alimentos malignos y tóxicos entregados por la televisión, instrumento que entrega alimentos mortíferos.

La malignidad de la televisión se aparece hasta en los sueños. «Soñé que empezó el rapto de la Iglesia […] En ese instante le pregunté al señor […] ¿Y no estoy preparado? He esperado tanto mi liberación y no soy aún arrebatado. Y mi Señor me dice: «Sube acá. Pero todos los que tienen televisor o radios no serán arrebatados»[9]. Se torna perniciosa para la visión premilenarista porque presenta la ilusión de una sociedad y un mundo menos malo, lo que desestima la esperanza premilenial y mesiánica y, por otro lado, es un fastidio para la predicación callejera, la oración y la asistencia al templo, es decir, destruye la «obra del Señor».

Pese a que en esta época aún es notorio el proceso de individuación de las creencias, la autoridad del pastor aún era relevante: «Un día nos visita un pastor de nuestra Iglesia, y predicó sobre el televisor,

6 *RFP*, n° 647 (julio de 1983).
7 *RFP*, n° 647 (julio de 1983).
8 *RFP*, n° 647 (julio de 1983).
9 *RFP*, n° 653 (enero de 1984).

advirtiéndonos el peligro que encierra el mantener este aparato en el hogar y cómo el diablo nos hace partícipes de su mundanalidad»[10]. Los pastores eran los más reticentes a la inclusión de los televisores en los hogares, porque auguraban que eso era parte de un proceso de individuación y pluralización de las creencias y por lo tanto socavaba su autoridad religiosa.

> Conmovida por el mensaje y la palabra del Señor, le pedí al Señor que se quebrara ese aparato [...] Transcurre el tiempo y un día al llegar mi pastor de la conferencia nos informa que trae órdenes de quitar todo servicio a los miembros que tengan este aparato del diablo[11].

Por ello los pastores iniciaron una cruzada contra la TV, por el miedo a la competencia discursiva: «A fines de abril de 1981, y mi Señor cansado de reprenderme, me castiga duramente [...] Mientras me debatía entre la vida y la muerte, clamé a mi Señor y le dije: «Señor, ten misericordia de mí y perdóname. Nunca más volveré a mirar televisión»[12]. Esta cruzada contra la televisión es una verdadera *tevefobia*, según la cual la televisión es francamente la forma en que Satanás propaga los valores mundanos. Ante este temor mundanizador (una característica de la secularización), se comienza a purgar a aquellos líderes que tienen este objeto maligno en sus hogares pues son contramodelos. A pesar de la cruzada iniciada en el templo, el exorcismo hacia el espíritu luciferino no se podía hacer con libertad en el hogar si el esposo o la esposa no estaban de acuerdo en eliminarlos. Sin embargo, la demora en la expulsión al vacío de este objeto traía como retribución la manifestación de los males infernales. La TV impedía las creencias y los preparativos en el premilenarismo.

D'Epinay señala que

> los grupos premilenaristas, fundamentados en la espera del reino, resisten difícilmente la prueba del tiempo. El reino se hace esperar y no queda más remedio que instalarse en una

[10] *RFP*, n° 689 (enero de 1987).
[11] *RFP*, n° 689 (enero de 1987).
[12] *RFP*, n° 689 (enero de 1987).

> provisionalidad que se prolonga. Solo la llegada permanente de conversos es capaz de mantener la esperanza apocalíptica (D'Epinay, 1972, 109-11; 1983, 99).

Ganar nuevos adeptos es la única forma de crecer y mantener el fuego pentecostal, pero la televisión mata el fuego.

La olla de la muerte

La televisión es otra forma de alimentar el espíritu humano. Surge la imagen que la describe como una olla que tiene un potaje mortífero[13] que asesina el espíritu individual y familiar. La televisión es *pneumacida*:

> Después de mucho meditar el tema de la televisión [...] científicamente está comprobado que daña la vista, ¿cuánto más los ojos del alma? [...] el cristiano va quedando ciego y dañando totalmente su vida espiritual [...] que lo aleja de la verdadera senda de justicia y lo expone a perder su salvación14.

Dos fenómenos invisibles genera la televisión: la anacusia y el escotoma. La anacusia espiritual se gesta como producto de las voces encantadas de la televisión que, como «canto, de sirena», engañan a los telespectadores atrayéndolos a una trampa mortal, no permitiéndoles escuchar ninguna razón preventiva. Solo puede escuchar las voces encantadoras de los televoceros. El escotoma espiritual es producto del envenenamiento por los contenidos televisivos y una malnutrición generada en el abandono en la lectura de la Biblia y la

[13] Esta idea se extrae del Antiguo Testamento (1° Reyes cap. 4:38-41), en donde señala: «Eliseo volvió a Gilgal cuando había una gran hambre en la tierra. Y los hijos de los profetas estaban con él, por lo que dijo a su criado: pon una olla grande y haz potaje para los hijos de los profetas. Y salió uno al campo a recoger hierbas, y halló una como parra montés, y de ella llenó su falda de calabazas silvestres; y volvió, y las cortó en la olla del potaje, pues no sabía lo que era. Después sirvió para que comieran los hombres; pero sucedió que comiendo ellos de aquel guisado, gritaron diciendo: ¡Varón de Dios, hay muerte en esa olla! Y no lo pudieron comer. Él entonces dijo: Traed harina. Y la esparció en la olla, y dijo: Da de comer a la gente. Y no hubo más mal en la olla».

[14] *RFP*, n° 696 (agosto de 1987).

oración, ritos que alimentan el espíritu. Al igual que la anacusia, lo peor del escotoma es que no es percibido por el moribundo espiritual.

En los relatos de la TV emergen los fantasmas más oscuros que amenazaban tempranamente a las comunidades pentecostales; ya no era el alcohol, sino la droga:

> El dueño de casa se sintió tentado a comprar un televisor. La esposa [...] tuvo un sueño: Les servían un plato de arroz a cada uno de ellos con veneno [...] Así sucedió, en el mismo año, todos se descaminaron y para tristeza y aflicción de los padres algunos hijos se transformaron en drogadictos[15].

Para los pentecostales, la televisión daña la salud física y espiritual. Disminuye la atención sobre las enseñanzas bíblicas y mengua la mirada hacia el cielo y se pierde el miedo al infierno; comienza a ponerse más atención a las enseñanzas televisivas y de líderes seculares, y se atiende más al «trabajo mundano» y el consumo. Es el medio de transmisión de alimentación ponzoñosa que mata la pasión religiosa.

Los relatos rebaten, también, la idea de que los creyentes pentecostales obedecían al pie de la letra los dictados del pastor. «En reiteradas ocasiones recibí la amonestación de mi Señor, como también el consejo de mi pastor, en el sentido de sacar este instrumento del diablo de mi hogar; pero desobedecía la voz de mi Dios»[16] El pastor, como atalaya, recuerda y vigila para que sus congregados no tengan el objeto pérfido y siniestro en sus hogares, especialmente los «obreros»; por esta razón, para ser predicador pentecostal tenía como requisito expulsar el instrumento satánico del hogar. «Pues bien, mi Dios, que es grande en amor y sabiduría, tomó el medio para enseñarme: enfermó a mi hija [...] Continuamos orando con lágrimas al Señor para que Él la sanara, sin embargo, los meses transcurrían y mi hijita estaba cada día más sorda»[17]. La enfermedad siempre tiene un vínculo etiológico divino: Dios permite que las personas se

[15] *RFP*, n° 696 (agosto de 1987).
[16] *RFP*, n° 686 (octubre de 1986).
[17] *RFP*, n° 686 (octubre de 1986).

enfermen a través de la acción maligna para posteriormente disciplinar y corregir a sus hijos e hijas: la enfermedad es un acto pedagógico.

> Un día mi pastor me llamó para indicarme que el Señor me necesitaba para trabajar en su obra, pero que como requisito previo, tenía que sacar el televisor de mi hogar […] Una vez que nos libramos de este instrumento satánico, mi Dios se glorificó en gran manera, ya que sanó instantáneamente a mi hijita[18].

Ante la malignidad de la televisión, su expulsión del hogar debe ser inminente: roto el objeto maligno, se produce sanidad.

A medida que avanza la década de 1980 aparecen discursos mucho más elaborados sobre la malignidad que representa el televisor en el hogar, entre ellos que el televisor es antihogar, antioración, antiestudio, antimatrimonio, antievangelización y antisalud física. «*El televisor es antihogar.* Porque interviene en el hogar poco a poco y lo va destruyendo. La familia ya no tiene tiempo de conversar entre sí, ni dedicarse a la lectura de la Biblia, o a la oración, sino que hay hogares en los cuales cada miembro de la familia tiene un TV»[19]. Se amplía el carácter devastador de la televisión: no solo desincentiva la asistencia a la iglesia, sino también el interés por la escuela. Antes se pensaba que la escuela era la institución secularizadora por antonomasia, pero ahora es la televisión la que desplaza la escuela en ese rol, y se transforma en la tirana victoriosa. «No cabe la menor duda de que hay un extraño en el hogar […] debido al Tirano Victorioso (TV). Muchas veces los padres se sorprenden al escuchar a sus hijos palabras que ellos nunca les enseñaron: «El TV es pervertidor de la verdadera educación»[20]. El concepto de tirano viene de los griegos y literalmente significa «señor» o «amo». Pero también llamaban tirano al usurpador, al ciudadano privado que se arroga el poder sin tener título para ello y gobierna según sus propias leyes. Pero lo llamativo de esto es la abreviación de la televisión para resaltar

[18] *RFP*, n° 686 (octubre de 1986).
[19] *RFP*, n° 687 (agosto de 1986).
[20] *RFP*, n° 687 (agosto de 1986).

la idea de TV y fundamentar una homonimia[21] y una paronimia[22]. «El *televisor es antioración*. Es muy difícil servir a dos señores: una persona que acaba de rendir culto a Baal o Molok, no puede concentrarse en oración […] trajo apatía e indiferencia a los cristianos […] tienen que deshacerse de su ídolo: el Tirano Victorioso»[23]. De esta forma conducen los efectos de la televisión a aspectos políticos y sociales. Otro aspecto significativo es que utilizan un marbete para la televisión, el mismo que se utilizaba para Pinochet. Al general Augusto Pinochet se le considera un tirano porque ejercía un gobierno despótico, sin respetar los derechos y libertades de los ciudadanos, mediante el temor y la violencia, por la práctica de la delación y el espionaje interno. Esa misma connotación se aplica a la televisión. Frente al Tirano Victorioso, el individuo solo obedece, matando su espíritu rebelde.

La TV se asocia a dos divinidades cananeas, Baal y Moloc. Baal es una divinidad cananea aborrecida por los profetas jahveístas hebreos porque su culto se asociaba al infanticidio y las *hieródulas*. Por otro lado aparece Moloc, una divinidad asirio-babilónica del mundo subterráneo, también asociado al infanticidio. Por ello se simboliza la televisión como Baal y Moloc, vinculados a la muerte espiritual y al lenocinio de los ideales pentecostales, principalmente contra niños. Si la TV se asocia a estas divinidades es para resaltar también su carácter sagrado, lo que se transforma en una *tevelatría*.

La televisión se presenta como antiestudio, otro elemento que cambió para estos años, porque en décadas anteriores los pentecostales también desconfiaban de la educación como *pneumacida*, porque la «letra mata el espíritu». «*El televisor es antiestudio […] El Televisor es antimatrimonio*. Ningún matrimonio que tiene televisor, puede permanecer limpio […] es un abierto enemigo del matrimonio cristiano, porque el cristiano, porque el divorcio no es agradable ante los ojos de Dios»[24]. Con la televisión aparece un instrumento más asesino. La educación ahora es considerada una bendición y

[21] Palabras que se escriben igual y significan cosas diferentes.

[22] Palabras que se escriben diferente, pero que se pronuncian igual y significan cosas diferentes.

[23] *RFP*, n° 687 (agosto de 1986).

[24] *RFP*, n° 687 (agosto de 1986).

un recurso de movilidad social. También hay una oposición en la utilización de la televisión como un bien evangelístico, ya que al ser un instrumento de Satanás no se puede utilizar como instrumento de Dios. Esta idea justifica la oposición frente a la iglesia electrónica de origen norteamericano que en ese entonces se transmitía por el canal de Televisión Nacional, permitido por la dictadura militar.

Además, la iglesia electrónica era una abierta amenaza para el pentecostalismo, ya que los feligreses tenían ahora otro discurso religioso, evangélico, bíblico y (neo)pentecostal en su mismo hogar, por lo tanto, inducía al feligrés a quedarse más en el hogar, escuchando a los televangelistas, en vez de ir a los templos a escuchar a los pastores locales.

> *El televisor es antievangelización*. Los programas de televisión que aparecen como cristianos solo presentan un Evangelio liviano y sin celo de Dios. Por personas que distorsionan las verdaderas bíblicas, resaltan emociones y suelen ocultar a Cristo, tras la imagen del predicador y sus artistas con atuendos mundanos[25].

Los telepastores presentaban un discurso más atractivo y terreno, mientras el pentecostalismo seguía siendo enfáticamente premilenarista. La Iglesia electrónica contribuye así a la secularización interna del pentecostalismo.

El televisor es antisalud física. Muchos cristianos cuentan que Dios los sacó del cine, pero Satanás, con su astucia, les ha llevado el cine a su casa […] cuídese de estas artimañas satánicas, que están haciendo furor aún entre los fieles de las iglesias[26].

La exclusión de los muertos de las revistas

En este punto veremos que el pentecostalismo expulsa a los muertos de las revistas; pero también atenúa de sus labios la palabra muerte, concebida ahora como aquella que carboniza los proyectos individuales y sociales; por lo tanto, ya no se habla de ella, aunque

[25] *RFP*, n° 687 (agosto de 1986).
[26] *RFP*, n° 687 (agosto de 1986).

sigue ocurriendo como un fenómeno significativo y ausente de terrores. Pero también hay otras palabras referidas a la muerte que han sido silenciadas: infierno, diablo y el premilenarismo.

A partir del año 1987 los muertos son expulsados de la *RFP*, pero no todos, solo son omitidos aquellos muertos simples, que son la mayoría, mientras que los muertos honorables son resaltados y loados como grandes: son los muertos milagrosos, aquellos que les han dado visibilidad a los pentecostales en sus respectivas ciudades, los muertos canonizados, que han construido templos y establecidos varias Iglesias. Estos muertos ilustres serán los únicos visibles, los únicos dignos de recordar, los demás mueren en el olvido institucional.

Aquí se hace notorio el cambio institucional que comienza a tener la IEP en particular, pero también el pentecostalismo chileno, en especial en las grandes denominaciones. Ya no quieren morir, quieren ir al cielo, pero no tan rápido: desean disfrutar de los beneficios terrenales. El ser pentecostal ya no es un ser para la muerte, sino para la vida. Desaparecen los énfasis tanatológicos de otrora, ya no se enfatiza la «muerte en la carne» o el «morir para el mundo», no se oye al predicador de la calle pregonando que su pasado era la muerte y su presente la vida. El trabajo, la educación, el deporte e incluso la política, todas instituciones de la muerte en el pasado, ya no son sospechosas, sino, todo lo contrario, dignas de exploración y participación. En los templos pentecostales ahora se resalta la educación universitaria. En marzo y diciembre hay semanas de oración en torno a los exámenes de los estudiantes. La sopa ya no está saturada de muerte, no se ora por exorcizarla, sino que se da gracias por ella.

La TV ha dejado de ser un instrumento satánico y mortífero. La casa de un pentecostal ya no es pentecostal al estilo clásico: en ella hay tantos televisores como dormitorios y tantos computadores como jóvenes que la habitan. La Biblia ha sido desplazada por las «cajas de la globalización» (la TV y el computador). No hay miedo, ni anhelo, ni obsesión por la muerte: solo sucede. Hoy los familiares sufren y lloran por sus muertos, si bien la comunidad canta y entona elegías remembrando la grandeza del muerto; las familias parecieran

entablar una negociación con Dios para que aún no se lleve a los familiares antes de ver algunos logros cumplidos. La muerte se está transformando en un accidente y una interruptora de proyectos.

La muerte como experiencia y acontecimiento familiar sigue siendo significativa, y en eso el pentecostalismo mantiene su distinción, pues el cielo sigue siendo una promesa viable y real para el grupo. La Iglesia apoya a los familiares en el velorio, los funerales y el luto, lo que ha cambiado es que ya no es un acontecimiento de toda la Iglesia o congregación, pues solo asisten algunos: los obligados a asistir, como el pastor y los miembros del cuerpo directivo de la Iglesia. Los demás lamentan en el interior de sus casas y comunican sus pésames a través de un llamado telefónico o por redes sociales, pero no asisten a los ritos funerarios. Esto significa que el dolor y la pérdida ya no unen al grupo, sino solo a los más directos y comprometidos con los dolientes: el prójimo se ha reducido al más próximo.

Por otro lado, las muertes trágicas o absurdas, como vimos anteriormente, son muy dolorosas. La muerte de un niño, para un pentecostal, ya no es un evento pasivo y quieto, es un acontecimiento tan terrible como para un no evangélico, pero el control de natalidad es notorio en las Iglesias pentecostales, sobre todo entre los matrimonios jóvenes, donde solo hay uno o dos niños o niñas. Por lo tanto, la muerte de un niño o una niña ya no es jaculatorio o propósito divino como antes: ahora es una tragedia. Aquí se manifiesta otro aspecto relacionado con el acompañamiento que producen las congregaciones pentecostales, en especial las mujeres, quienes siguen siendo relevantes para enfrentar el proceso del duelo.

Ya sea mujer, niño o joven quien muera, quedan en la memoria oral de la congregación y de la familia, pero no en las revistas: ya no hay espacio ni tiempo para recordar a los muertos simples. Les basta con que se les haya encaminado para el cielo. Solo hay espacio para los muertos honorables. Hoy, debido a la crisis en la identidad pentecostal, parece imperioso poner en la memoria escrita lo que antes significaba ser pentecostal a través del ser pastor o esposa de pastor. Son ellos quienes encarnan la verdadera identidad; a ellos hay que mostrar y resaltar, los demás son invisibles.

Las revistas pentecostales actuales parecen más libros de historia y páginas sociales del *jet set* eclesiástico, que una revista testimonial. Antes, el pasado era la muerte; el presente, la vida, y el futuro, la vida eterna a través del pasaje de la muerte. Hoy, el pasado no es solo la vida, sino la verdadera vida, porque muestra lo que era ser pentecostal. En el presente la bendición divina se mide a través de las fotos de templos, escuelas, empresas y abrazos con las autoridades políticas locales. El futuro, a su vez, se solapa, nunca se habla de él, ni siquiera escatológicamente como era antes. Solo la historia es relevante, solo el pasado importa. El futuro importa solo por el pasado, y como nunca antes el pentecostalismo es superado por la nostalgia del pasado, la tradición supera el cambio de vida, la transformación y la revolución espiritual, tantas veces predicadas y enfatizadas. Es la dictadura del gélido pasado lo que prima en el pentecostalismo de hoy. Por ello la muerte desaparece, ya que es un acontecimiento futuro y lo que ahora se busca, resalta y publica, es la salud. Ya no se anhela ni se busca ni se espera ansiosamente la muerte: ese lugar hoy lo ocupa la salud física y psíquica y el bienestar material. Los pastores y las Dorcas eran como los gemelos Thanatos e Hypnos, quienes acompañaban a los moribundos al cielo, y la revista era el Libro de los Muertos. En cambio hoy son como la «vara de Esculapio» y el «caduceo», símbolos de la sanidad y la prosperidad económica, lo que importa más a los pentecostales.

Los testimonios y relatos de feligreses llanos y simples han desaparecido. Hay una marca editorial castiza y son los pastores, presbíteros, los obispos y los ilustres profesionales quienes escriben en las revistas. El pentecostal campesino, rural, indígena o mujer popular ha desaparecido de sus páginas. Solo aparece la casta criolla, el profesional de la escritura y de la palabra, quien desplazó al simple, a aquel que testimoniaba a gritos en la calle o que hablaba llorando, porque le embargaba la emoción. Los pentecostales no querían discutir sobre teología, ni política o filosofía porque consideraban eso como algo desértico, por ello podían tener voz los simples. Sin embargo, hoy son esas discusiones las que llenan las páginas, adornadas con fotos

de templos y resaltadas con testimonios de sanidad o de prosperidad (aunque niegan y critican la teología de la prosperidad).

La gran característica del pentecostalismo fue darle un lugar al indígena, al campesino, al analfabeto, al alcohólico, al pobre, al extranjero, a la mujer. Gritaba desde las calles: «Venid a nosotros todos los oprimidos y explotados que los haremos descansar». Les dio voz a los sin voz a través de la glosolalia y el testimonio. Les dio vida a los oprimidos y explotados a través de los relatos de muerte. Les dio lugar y espacio para que sus nombres aparecieran escritos en el libro de la vida. Los nombres de miles de muertos simples y sencillos aparecen en los anales de la historia escrita de cientos de revistas. Sin embargo, el pentecostalismo ha traicionado sus principios pentecostantes: al escarbar en el pasado solo se ha acordado de los ilustres para construir un mito fundacional acorde con los tiempos, pero el oprimido y el explotado de hoy una vez más está siendo invisibilizado o encuentra lugar en los templos barriales, pero no en las páginas de las revistas. El pentecostalismo quiere y busca ser reconocido política y socialmente, pero con el costo de excluir los testimonios y relatos de vida de los simples, de esconder la muerte y excluir a los muertos sencillos.

Ahora se manifiesta el miedo a morir, esto es el miedo a dejar tareas inconclusas, el miedo al dolor físico y la agonía psicológica: el individualismo, el materialismo y la secularización de la muerte (Lepp, 1967, 85-89). Algunos autores como Vincent Thomas recurren a teorías psicoanalíticas para decir que «la muerte rechazada es ante todo psicológica, ya que el vínculo entre el miedo a la muerte y la culpa es indudable» (Thomas, 1991, 56). Considero el miedo universal a la muerte, pero no creo que ese miedo se sostenga por la culpabilidad, sino más bien el miedo a sufrir: la muerte del otro significativo que duele, pero también al individualismo, en el sentido en que ya no importa, o ya no duele, la muerte del otro.

El miedo a la muerte es que «el sentimiento inerme ante la muerte es por la pretensión de vivir conforme a la pura razón. De este modo, la muerte solo puede inspirarle sentimientos de horror» (Lepp, 1967, 165). Ante la razón y la fe razonable, ya no existen los cielos

ni los infiernos: solo un más allá opaco y sin atractivo donde nadie quiere ir, ni siquiera los más creyentes. Frente a ello la muerte se transforma en el epílogo del proyecto de vida individual y familiar. El pentecostalismo se inició cuando ya el proceso moderno de la muerte se había iniciado; sin embargo, el pentecostalismo hizo convivir la concepción tradicional de la muerte junto a la moderna. En cambio, lo que se comienza a vivir a fines de la década de 1980 es más bien una concepción posmoderna de la muerte.

El proyecto posmoderno afecta a las instituciones religiosas, incluso al pentecostalismo, cuyas promesas cambian el énfasis del cielo a la tierra; por lo tanto, la vida es esencialmente la vida terrenal, como la única que hay. Además, la creencia en el progreso permite mejorar notablemente las condiciones de la vida, y esto hace que la muerte sea una interruptora de ese trazado vital. La crisis de la muerte en el pentecostalismo de la posmodernidad es el individualismo. Entonces la muerte deja de ser un fenómeno comunitario y se transforma en un problema fundamentalmente individual y familiar. Esta individualización de la muerte es lo que genera miedo, por un lado, e indiferencia por otro. Pese a que aún los «muertos no mueren en la soledad» (Elías, 2009, 10), este miedo se extiende como un fantasma. El miedo a la muerte se debe a que es considerada una aguafiestas de los proyectos individuales y familiares. El pentecostalismo era una religión de los pobres, pero resulta que, con la llegada de la democracia y un modelo neoliberal, vinieron a mejorar las expectativas de movilidad social, por lo tanto, los creyentes pentecostales ya no están tan interesados en ir al cielo, ni en el premilenio, sino en aplicar la fe en el bienestar en este mundo. Es como diría Pierre Chaunu, «las representaciones sobre la muerte derivan de las esperanzas de vida» (Citado en Vovelle, 1998, 48). Por lo tanto, hoy «la desaparición de un individuo no afecta ya a su comunidad. En la ciudad todo sigue como si nadie muriese» (Aries, 2000, 201).

No obstante lo anterior, son los difuntos simples los que vuelven a aterrorizar a los vivos, para que sus nombres no sean olvidados, porque los muertos insignes no necesitan retornar, puesto que sus nombres son esculpidos y recordados. Para los pentecostales, con

su poética mortuoria y con el libro de los muertos, los difuntos no le tienen miedo a la muerte: porque viajan a espacios paradisiacos y, más aún, sus nombres se tornan imborrables, sobre todo si son pastores y predicadores; de ahí también el interés de muchos de ser pastores y predicadores pentecostales.

Morir es la condición misma de la existencia.

> Resisto —dice Jankélévitch— a todos aquellos que dijeron que la muerte es la que le da sentido a la vida retirándole por completo este sentido. Es el sinsentido el que da un sentido a la vida. El sinsentido que brinda un sentido, negándoselo (Jankélévitch, 2006, 37).

La filosofía y la literatura existencialista de la primera mitad del siglo xx resaltaron la ontologización de la muerte: «Somos seres para la muerte» (Heidegger, 2005); el destino convierte a todos en condenados a muerte (Camus, 1982); a causa de la muerte la existencia humana carece de todo sentido (Camus, 1967). Sin embargo, otros, como Marcuse, critican estas posiciones señalando que «nadie quiere la muerte en sí misma» (Marcuse, 1970, 194). El hecho de que la muerte le dé sentido a la vida no tiene que ver con un principio ontológico, sino histórico. En la medida en que mejoren las condiciones sociales de la vida: los individuos quieren vivir más y aplazar o alejar los espectros de la muerte.

Por lo tanto, las representaciones de la muerte son heterogéneas, aun dentro de un mismo grupo religioso. Al resaltar las diferencias entre las muertes de una «persona simple» y una «persona eminente», también se resalta la desigualdad entre la muerte de las mujeres y los hombres. Las mujeres han sido arrojadas de las memorias como caudillos y paladines institucionales. Sus memoriales se resaltan en su función de madre y cónyuge. La feminidad ha sido la imprecación del exilio memorial.

Los templos como testimonios de secularización

En esta parte veremos los templos como testimonio de comodidad y bienestar económico de los feligreses y, en segundo lugar,

como una manifestación del abandono de la concepción precaria y fugaz de la vida.

Después de pasar los miedos escatológicos del año mil, se inicia todo un proceso de construcción de templos (Delumeau, 2005; Duby, 2006). Se da inicio a una revolución arquitectónica con los templos góticos entre los siglo XI al XIII, que serán verdaderos monumentos a la luz, como una muestra de luz espiritual que alumbra el corazón y separa el bien del mal o los tiempos del miedo con la esperanza (Corral, 2005, 65).

Las investigaciones entre templo y pentecostalismo han sido poco abordadas, pero los estudios existentes son muy elocuentes sobre el tema (Silveira, 2000; Chiquete, 2006; Vidal, 2012). El pentecostalismo desacraliza el templo como la habitación de lo divino y radicaliza la iconoclasia mitográfica protestante. El templo solo es un lugar donde se reúne la comunidad religiosa. Todo lugar donde haya dos o tres reunidos en el nombre de Jesús, es un templo. El verdadero y único templo es el cuerpo: el *imago mundi,* el centro del mundo y la máxima expresión de la morada divina, porque es una creación de Dios; todo lo demás es creación humana, por lo tanto, falible y reemplazable. Esta concepción se entiende porque todos los movimientos religiosos que nacen en la marginalidad no resaltan el templo, sino la comunidad. Un templo puede ser cualquier lugar: una casa, una sede, un bar, un cine o un prostíbulo. No hay problema con lo profano porque antes del uso sagrado hay un exorcismo y purifica el lugar. Esta concepción indiferente del espacio religioso se mantuvo casi todo el siglo XX. Sin embargo, a contar de la década de los setenta[27] (1974), el pentecostalismo da inicio a una era dorada en la construcción de templos y proyectos futuros con la construcción de catedrales, que comenzó con la Iglesia Pentecostal

[27] La construcción del Templo Catedral de Santiago de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile (IMPCH) se inicia en el año 1967. Siete años después ve cumplida una parte de la utopía pentecostal del Chile para Cristo, cuando en su inauguración, en el año 1975, asiste el entonces presidente de la República, jefe de la junta militar, Augusto Pinochet. Allí, desde el año 1975 en adelante, se celebra el tradicional servicio de acción de gracias: el tedeum evangélico. Más tarde se repetirán servicios similares en cada ciudad del país contando en cada caso con la asistencia de las autoridades regionales.

de Chile, luego la Metodista Pentecostal de Chile y ha continuado con la Iglesia Evangélica Pentecostal. Ellas son muestras de dos aspectos significativos.

Primero, reflejan la estabilidad y prosperidad económica de los feligreses. Aquellos templos que se iniciaron en los márgenes de las ciudades, con el crecimiento urbano se han transformado en lugares céntricos. La realidad nacional cambió: se extendió el proceso urbanístico, llegó la escuela, el liceo, la posta, las calles se pavimentaron, llegó el alumbrado público. Todo esto implicó que las calles y las poblaciones dejaron de ser marginales y se integraron a la ciudad. Por otro lado, los jóvenes pentecostales accedieron a mejores niveles de escolaridad, accedieron a mejores trabajos y salarios, aumentaron las ofrendas y los diezmos de los feligreses y esto contribuyó a que los templos se fueran mejorando en su calidad constructiva.

En segundo lugar, es una manifestación del abandono de la concepción precaria y fugaz de la vida. Hay un mayor interés en la construcción de templos que en ganar adeptos. Hoy el prestigio de un pastor no pasa tanto por la gran cantidad de conversos, sino por la grandeza de los templos que hace construir. Congregaciones con quinientos miembros han construido templos con capacidad para dos mil congregantes, como un desafío de llenarlo con almas para el cielo, así, como símbolo de prestigio, poder e influencia para el pastor. Es también un abandono de la inminencia del reino: Jesús se ha tardado en venir y seguramente se tardará un tanto más; mientras tanto hay que construir templos como manifestación de prosperidad y bendición divinas. Además, hay que mejorar los templos porque la asistencia de autoridades políticas se hace más frecuente.

La Iglesia Evangélica Pentecostal mantiene una permanente competencia con la Iglesia Metodista Pentecostal para mostrar quién crece más, lo que se aprecia en la cantidad de templos que se construyen. Los templos hoy son la evidencia del carisma, pero también del poder centralizado del pastor, quien ha dejado de ser obrero y se ha transformado en un gerente general, un líder alejado social, corporal y económicamente de sus feligreses. Incluso el pastor está

desapareciendo, siendo reemplazado por la jerarquía cardenalicia y vitalicia de los pastores jefes.

Los relatos necrológicos son reemplazados por la presentación de los templos. Al igual que en la construcción de las obras públicas se habla de poner la primera piedra, luego se fotografía y enfatiza la fachada del templo, aunque no estén construidas las otras partes. Lo que más se resalta de un templo es que sea una construcción de material sólido, concreto y fierro, como si fuera la marca registrada. El énfasis en la solidez material se puede interpretar como la pérdida de énfasis en la inminencia del milenio. Por ello las necrologías, acrósticos, poesía elegíaca y epitafios son reemplazados por las fotografías de los templos. La muerte ha sido desterrada, se trata de la muerte de la muerte, pero no de todas las muertes, sino solo de la muerte de los simples.

Declive del fervor pentecostal

En este último apartado veremos los posibles cambios religiosos que están sufriendo los pentecostales: son creyentes de casa más que de iglesia, crecimiento del interés por la Iglesias electrónicas, desinterés por los temas posmortuorios, disminución de la tecnofobia y cambio de la identidad religiosa pentecostal.

Los pentecostales del último cuarto de siglo son un tipo de creyente de casa más que de iglesia. Están influidos principalmente por los templos electrónicos dirigidos por los telepredicadores, radiopredicadores o ciberpredicadores, es decir, la influencia de la globalización religiosa. Esto implica una menor influencia del pastorado local y una mayor homogeneización de los discursos religiosos, lo cual conlleva a una competencia entre mensajes religiosos que sean atractivos para atraer la atención y el compromiso de estos nuevos creyentes pentecostales, donde los discursos sobre la muerte desaparecen.

Un aspecto que llama la atención es que la célebre frase «Chile para Cristo», arengada a mediados de la década de 1870 por el misionero metodista Ira la Fetra (Sepúlveda, 1999, 74), se convirtió

en la utopía pentecostal que expresó el afán evangelizador durante tres generaciones. Pero la tibieza apagó ese fuego. Los mismos pentecostales lo perciben, al mejorar las condiciones sociales, disminuyó el fuego pentecostal:

> Cada edición de la prensa parece probar que el diablo está haciendo de las suyas. Vemos el reinado de la iniquidad en nuestras poblaciones grandes, tanto entre la gente educada como entre la gente ignorante. La educación puede mejorar las condiciones de vida, pero jamás cambiará ni limpiará un corazón[28].

Sin embargo, ya finalizando la década de 1970 muchos parecen escépticos de que el mensaje pentecostal sea aceptado por la sociedad chilena.

> Ved la tibieza y la indiferencia que reina en las Iglesias de todas partes. A cuántas estratagemas, a cuántas locuras se acude para no perecer y para atraer a la gente. No habrá milenio hasta que venga Jesús: es su presencia que hará el milenio […] El milenio no será posible hasta que sea Satanás atado[29].

Junto con la tibieza, también disminuye el interés por el cielo y el miedo por el infierno. «Nada más cierto que la gloria de Dios ha de cubrir la tierra, pero esto no acontecerá hasta que haya venido Jesús. Muchos creen que el mundo mejorará de día en día hasta que sea el milenio y que todos serán convertidos, pero la Biblia no enseña tales absurdos»[30]. Los pentecostales comienzan a mundanizarse y las creencias se subjetivizan y se pluralizan:

> El reloj avanza […] El hermano y hermana que conocen al Señor como redentor y salvador del mundo deben estar despiertos en el tiempo actual. El siervo fiel estará haciendo lo que agrada a su Señor y Dios cuando «Él venga». El necio hará lo contrario para su propio mal; «es hora de levantarnos del sueño», porque ahora no está más cerca nuestra salud que cuando creímos […] El Señor viene. Sí, Señor, ¡aleluya![31].

---

28 *RFP*, n° 595 (marzo de 1979), p. 12.
29 *RFP*, n° 595 (marzo de 1979), p. 12.
30 *RFP*, n° 595 (marzo de 1979), p. 12.
31 *RFP*, n° 630 (febrero de 1982), p. 6.

Un aspecto llamativo de la década de 1980 es que uno de los componentes de la creencia premilenaria es el exorcismo televisivo (a la «caja del diablo»). Por ello se dice: «Todos los que tienen televisor o radio no serán arrebatados». Como analizamos anteriormente, es la acusación a la televisión como una causa para no ser partícipe en el milenio. El televisor es uno de los objetos que son responsabilizados por la indiferencia y la insensibilidad milenarista:

> Cristo viene a arrebatar a su pueblo [...] pensando en los miles que sufrirían en la Gran Tribulación [...] Señor y pensar que tantos se van a quedar aquí y tendrán que sufrir en la Gran Tribulación, mientras que tu Iglesia fiel se va a gozar siendo arrebatada [...] «ahí verán con sus propios ojos lo que no quisieron ver por la fe y por mi Palabra». ¡Gloria a Dios! ¡Aleluya! ¡Cristo Viene! ¡Prepárate para salir al encuentro de tu Dios! [32].

Los visionarios pentecostales en la primera mitad de la década de 1980 ya veían que los tiempos estaban cambiando y más serán las personas que se quedarán en la Gran Tribulación que arrebatados. La indiferencia es uno de los motivos del porqué tantas personas no cumplen el requisito premilenario.

Los jóvenes de cuna pentecostal son los más propensos a la búsqueda e interés por una creciente mundanización:

> Alerta, hermanos, alerta [...] Estamos en tiempos difíciles en que ya no se sufre la sana doctrina. Ciertamente la sana doctrina se predica desde los púlpitos, pero el hermano o la hermana, sea joven o señorita, la rechazan. Los cristianos de esta naturaleza han perdido su primer amor y han dejado de lado las promesas que han hecho en el principio, los jóvenes se hacen simples por cuanto sus ojos están más para el mundo que para Dios[33].

Hay una mayor preocupación por las satisfacciones viáticas que por las satisfacciones diferidas: «Se sienten atraídos por los deleites y pasiones mundanales como: cine, estadio, discotecas, amigos, fiestas

[32] *RFP*, n° 657 (enero de 1984), p. 7.
[33] *RFP*, n° 658 (junio de 1984), pp. 7-8.

y cuantas otras cosas que para los jóvenes de ambos sexos, según ellos, son inofensivas»[34]. Es el inicio de la mundanidad, que no solo no permite, sino que además se pierde, el interés por el premilenio: «Escucha el sonido de la trompeta, hermano, refúgiate en la ciudad fortificada. Amado hermano, no tengas que lamentar en el futuro, mirad que estamos en los tiempos peligrosos»[35]. Hay un mayor interés por los estudios y las satisfacciones materiales. El tiempo de la secularización (mundanización, subjetivización de las creencias, pluralización de los discursos religiosos y el énfasis en las metas individuales) se considera peligroso.

Hay un aumento de matrimonios exogámicos. «Hay juventud cristiana que mira las cosas de Dios muy en poco, no escucha el sonido de la trompeta que día a día resuena a sus oídos, por cuanto el Señor quiere librarlos de una destrucción moral y mayormente de la espiritual»[36]. Ya no hay una demarcación severa entre mundo y pentecostalismo; mientras se demora la llegada del reino hay que preocuparse por disfrutar del presente, el mundo y el cuerpo:

> Tú, hermano, también tú, señorita, que has tenido el privilegio de nacer en la cuna del Evangelio o has llegado siendo niño […] ¿Por qué miras este mundo incierto y corrompido? […] tú has conocido el don de la salvación, pon tus ojos en Cristo, no pongas tus ojos en el mundo cenagoso, mira tu futuro […][37].

Es la crisis de fe que sufren los evangélicos de cuna, pierden el fervor de los conversos y el celo de los descarriado-retornados. No obstante, los líderes siguen percibiendo esa malignidad:

> De antemano sabes que el mundo te causará la destrucción y perderás la honra del Señor, y serás encadenado y torturado por los vicios y arrastrado a sus placeres y serás ciego y la muerte se enseñoreará de ti […] Alerta, hermanos, alerta, cuidado jóvenes de Dios, cuidado, no juegues con tu futuro, hermano amado[38].

---

34 *RFP*, n° 658 (junio de 1984), pp. 7-8.
35 *RFP*, n° 658 (junio de 1984), pp. 7-8.
36 *RFP*, n° 658 (junio de 1984), pp. 7-8.
37 *RFP*, n° 658 (junio de 1984), pp. 7-8.
38 *RFP*, n° 658 (junio de 1984), pp. 7-8.

El pentecostalismo ha pasado de la identidad peregrina al nomadismo religioso:

> Los últimos días [...] aquellos cristianos [...] siempre preocupados por vivir mejor, deseando un amanecer más estable, pero los afanes de la vida son lazos que los van atando de pies y manos hasta encontrarse completamente esclavizados en el deseo de un mejor vivir llegando a desafiar a Dios[39].

Esto se relaciona con tipos de creyentes que ya no se comprometen con una determinada congregación. Dicen ser pentecostales, pero no se deben a ninguna comunidad local y buscan satisfacer sus demandas espirituales con altos índices de emocionalidad, el énfasis por el momento presente y mundanalidad: «Como aquellos mercaderes de la fe que por vivir mejor no vacilaron en entregar sus almas al príncipe de las tinieblas, Satanás, el diablo, triste espectáculo de los que dicen ser cristianos y pasan sus vidas preocupados del comer, beber, casarse y pasarlo bien»[40]. El ascetismo y el sacrificio ya no son partes de un discurso plausible. Los profetas y visionarios pentecostales ven con horror estas actitudes y nuevas demandas religiosas, y su discurso se intensifica más cuando ven que las predicaciones radiales y televisivas satisfacen los discursos materialistas de los creyentes:

> ¡Ay! de aquellos que viven inadvertidamente, ya tienen ganada la maldición que pesa por sobre los que no han querido creer en las señales que dejó establecidas nuestro Salvador Jesucristo, para su próxima venida, los cuales como las vírgenes insensatas no se preocupan mayormente de las cosas tan importantes, primando en ellos los deseos de la carne, sobre lo espiritual[41].

Es un discurso de la ciencia representada en frases como «el fin de la utopía», «el fin del trabajo» «el fin de la historia» o el «fin del hombre».

---

39 *RFP*, n° 660 (enero de 1984), p. 11.
40 *RFP*, n° 660 (enero de 1984), p. 11.
41 *RFP*, n° 660 (enero de 1984), p. 11.

El fin de la civilización y el fin de los tiempos se unen a la apocalíptica científica, que ayer era parte de los grupos religiosos disidentes. «El fin de los tiempos […] Jamás se ha escrito tanto y tan francamente acerca de la tremenda posibilidad de que desaparezca nuestra civilización y que la humanidad llegue a ser aniquilada»[42]. A ello se le suma la climatología, que nos señala que el calentamiento global, la crisis medioambiental y las crisis económica, principalmente de los países exportadores de materias primas, traerán como consecuencia miserias, hambrunas, insuficiencia de agua y enfermedades, además de olas de calor, huracanes tropicales, terremotos y tsunamis. «El maestro destacó que habría grandes guerras entre las naciones, pestilencias, hambre, terremotos y otras señales entre las cuales figuraban la predicación del Evangelio en todas las regiones del mundo»[43]. Por lo tanto, habrá un renacer de la mentalidad apocalíptica secularizada y burguesa, más que religiosa. Por ello,

> la predicación mundial del Evangelio, por testimonio a las naciones, no implicaba que toda la humanidad aceptaría su mensaje. Jesús mismo destacó ese hecho al decir que el camino que lleva a la perdición es ancho y que son muchos los que andan por él, mientras que el sendero de la salvación es angosto y son pocos los que van por él[44].

La promesa de un mundo mejor prometido por la ciencia induce a que las personas caminen por el camino ancho de la prosperidad y de la movilidad social y hace que muchos pentecostales abandonen la esperanza premilenar. «Hoy, en plena era moderna, a la cual le podemos llamar "el fin de los tiempos" […] al Todopoderoso y Sempiterno Dios, que nos promete una tierra nueva y un cielo nuevo, a Él sea toda honra, gloria y alabanza»[45]. Además se reitera el pesimismo en el fin la utopía pentecostal sobre el «Chile para Cristo» y la evangelización del mundo: los salvados serán pocos.

Es la nostalgia de la comunidad, de un pentecostalismo que fue y ya no será más: una familia. Las comunidades carismáticas están

42 *RFP*, n° 804 (agosto de 1996), pp. 12-13.
43 *RFP*, n° 804 (agosto de 1996), pp. 12-13.
44 *RFP*, n° 804 (agosto de 1996), pp. 12-13.
45 *RFP*, n° 791 (julio de 1995), p. 16.

condenadas a transformar su carisma en rutina, ya sin el fuego de los inicios, solo con las cenizas de la nostalgia. Eso sucede con el pentecostalismo chileno, especialmente con la IEP:

> La noche está avanzada, podemos ver muchos llamándose cristianos, con hermosos templos, con mucha popularidad, pero han dejado de hablar del pecado, de la obediencia a Dios y del arrepentimiento, por lo tanto, siguen un Evangelio sin poder, sin sangre redentora del Hijo de Dios[46].

La teología de la prosperidad, la búsqueda de la movilidad social y la búsqueda del reconocimiento político hacen que muchos no estén interesados en el discurso premilenarista y no vean o no consideren los indicios mesiánicos.

Se continúa culpando a la televisión, o más bien a la tecnología, como uno de los principales instrumentos que apaga el fuego pentecostal. Nadie se pregunta ¿la tecnología no brinda un nuevo tipo de comunidad que ya no brinda el pentecostalismo? «El modernismo les ha apartado de la verdadera fe […] frente a sus televisores, no considerando que debemos vivir en santidad y temor a Dios, sacando de nuestro corazón y de nuestros hogares todo lo que empaña la gloria de Dios»[47]. En este desencanto premilenial se resaltan dos fenómenos: por un lado, la conversión ya no es un proceso definitivo como antes, porque hoy el pentecostalismo es una religión aceptada y tolerada por el catolicismo popular. «El mundo: una sociedad enferma y sin futuro […] El Señor siempre ha tomado sus instrumentos dentro de la Iglesia para hablarnos y revelarnos todas estas cosas, pero pareciera que a veces no es suficiente»[48]. Por lo tanto, ya no es como antes, cuando la conversión al pentecostalismo se reafirmaba porque los familiares generaban un profundo rechazo, ostracismo y exclusión (pentecosfobia), así que lo único que le quedaba a la persona era considerar la nueva comunidad religiosa como su familia. Mientras que hoy «muchos gentiles llegan a oír a nuestra Iglesia y en algunos, Dios realiza una obra, pero ocurre que están un tiempo

[46] *RFP*, n° 804 (agosto de 1996), p. 12.
[47] *RFP*, n° 804 (agosto de 1996), p. 12.
[48] *RFP*, n° 799 (marzo de 1996), p. 17.

con nosotros y luego vuelven otra vez al mundo»[49]. Por otro lado, el pentecostalismo ya no presenta un Dios vengativo como antes, las personas buscan ayuda y sanidades y una vez resueltos sus problemas, dejan de asistir con frecuencia a las actividades religiosas, lo hacen a su manera, son asistentes «domingueros» o bien se unen a otros grupos pentecostales:

> Algunos «israelitas» de hoy atrevidamente se expresan: qué aburrida es la vida cristiana, qué fome, no hay fiesta, no se baila, no se fuma, no se toma vino, no se puede escuchar música, no se puede ver televisión, etc. ¡Siempre puro maná![50].

> ¿Cuál es nuestra esperanza entonces, ante este mundo tan enfermizo y sin proyección? [...] tenemos un futuro asegurado, continuidad y eternidad: un cielo nuevo y una tierra nueva[51].

Se manifiesta un desencanto con el «hebraísmo pentecostal», al concebirse un pueblo escogido por Dios, que no sería tocado por los fenómenos «del mundo», como los divorcios, la drogadicción de los hijos o el alejamiento de la Iglesia de las nuevas generaciones. Se hace más factible el discurso neopentecostal de los telepredicadores y radiopredicadores, quienes consideran que la religión no tiene por qué resaltar el sufrimiento y la muerte, sino la felicidad y la vida.

Esto se aprecia en el «ausentismo a los cultos [...] Hoy existe un continuo transitar de personas por nuestras congregaciones y no quedan "plantadas", como sería el deseo del Señor y el nuestro, y además el notable ausentismo de los miembros inscritos en los registros de la Iglesia»[52]. Se ha vuelto más difícil asignar a los individuos residencias religiosas, y el andar errante, aflojando los vínculos que unen a las personas con uno u otro medio religioso, abre la vía a los sincretismos.

> Cuando se les consulta el motivo de su inasistencia surgen respuestas: «Para qué voy ir a aburrirme, si los largos avisos

[49] *RFP*, n° 799 (marzo de 1996), p. 17
[50] *RFP*, n° 799 (marzo de 1996), p. 19.
[51] *RFP*, n° 799 (marzo de 1996), pp. 17, 19.
[52] *RFP*, n° 901 (noviembre de 2003), p 18.

> son más importantes que la exhortación de la Biblia», «los predicadores no saben entregar la Palabra de Dios», «tuve que trabajar horas extras», «a qué hora y cuándo le dedico tiempo a mi familia», «si fui el domingo, para qué tanto ir a la iglesia[53].

Se realza lo vívido, lo emocional y la aprehensión inmediata de lo religioso. Se enfatiza una «ética sensorial», lo importante es «sentir para creer», adquiriendo más importancia lo inmediato y lo llamativo. Se resaltan las promesas redentoras para el presente más que las futuras, el más acá que el más allá.

> Creo que necesitamos un profundo despertar espiritual para que podamos oír la voz de Dios en cada reunión, porque bien sabemos que el día del Señor está cerca y todos tendremos que rendir cuenta de qué manera ocupamos el tiempo precioso que Él nos dio para congregarnos y estar en Su presencia[54].

Se ha desvanecido el fuego pentecostal, se intenta avivar una u otra vez, para volverse a apagar. No significa que este fuego se apague para siempre, sino que volverá a encenderse en otro lugar, en otro grupo, quizás distinto del pentecostalismo o acaso este fuego se encienda como avivamiento intelectual, social o político, pero de seguro no ha muerto.

El amor por la vida se tradujo en un apego apasionado por las cosas que resisten la llegada de la muerte. En el espejo de su propia muerte, cada individuo redescubre el secreto de su individualidad. Justo cuando los pentecostales comienzan a experimentar la movilidad social, quieren disfrutar de dichos beneficios, comienzan a aplazar el premilenio y disminuyen la frecuencia de tal tema en las predicaciones. Como señala Lomnitz,

> mientras que la sensibilidad apocalíptica hacía énfasis en la dicotomía entre el cielo y el infierno y consideraba que el juicio final era inminente, y cuando las preocupaciones mundanas ocuparon un lugar preponderante en épocas de prosperidad,

[53] *RFP*, n° 901 (noviembre de 2003), p 18.
[54] *RFP*, n° 901 (noviembre de 2003), p 18.

> las predicaciones milenaristas fueron desplazadas (Lomnitz, 2006, 118).

La secularización implica una profanación de lo sagrado y una sacralización de lo profano, pero no es el «el colapso de la plausibilidad de las concepciones religiosas tradicionales de la realidad» (Berger, 1999, 183), sino es más bien la plausibilidad de la convivencia de lo mundano junto con lo sagrado. En este sentido, la secularización del pentecostalismo significa que los símbolos, doctrinas e instituciones previamente aceptadas como beneficios propios para el cielo tienden a ser utilizados como recursos simbólicos para alcanzar beneficios materiales en la tierra. Pero esto no significa una crisis de plausibilidad o legitimidad del pentecostalismo, sino una conformidad y un acomodo con este mundo y la subjetivización y mayor individualización religiosa, como una especie de «pentecostal a mi manera». Los pentecostales desvían su atención de lo sobrenatural y, de manera progresiva, se interesan más y más por este mundo.

Es por ello que es complejo y polémico cuando se entiende la secularización como la disminución o retirada de la religión. En realidad, lo que se observa, en relación con la secularización en el pentecostalismo chileno, no tiene que ver con esos aspectos, sino más bien con la mundanización, el individualismo y el presentismo en las creencias religiosas. En primer lugar, eso significa que los creyentes descentran su interés por el cielo o el infierno y se preocupan por su vida en el acá y en el ahora. En segundo lugar, ya no hay una preocupación por el pasado (mitos, memoria o historias), ni por el futuro (escatologías, apocalipsis, milenios y mesías), sino por el presente y el futuro cercano, bajo la planificación y los proyectos personales (estudio, trabajo, previsión social). Por último, uno de los aspectos más influyentes es el creciente individualismo que pone en jaque la concepción de comunidad, autoridad y creyente tradicional. El individuo ya no necesita de la comunidad, sino de las redes; ya no requiere la autoridad pastoral, sino ser su propia autoridad frente a sus creencias, y ya no le interesa ser el creyente salvador y ganador de almas, sino salvar su propio bienestar. Siendo el pentecostalismo una de las religiones a las que más les preocupaban la muerte y los

espacios posmortuorios, ha producido creyentes mundanos, buscadores del bienestar y del disfrute material de la vida. Esto porque los indicios de la salvación personal en la actualidad no son las almas ganadas, sino los signos materiales.

Por lo tanto, la secularización en el pentecostalismo significa que el fuego se ha apagado. Ya no está la comunidad religiosa como la fogata encendida por el Espíritu Santo, que revitalizaba, encendía y llenaba de fulgor a los cuerpos y espíritus apagados por la opresión, la miseria y la desesperanza. Hoy solo quedan teas pastorales o creyentes nostálgicos, esforzándose para encender un fuego artificial que ya no dura, ni los creyentes requieren. Porque la sociedad que los pentecostales denostaban, ya no está; porque la sociedad chilena cambió. Hoy la sociedad chilena es distinta, son otros los problemas sociales que aquejan a los chilenos (incertidumbre, precariedad, diversidad, desigualdad social). Los predicadores pentecostales critican a una sociedad que ya no existe y por lo tanto usan un leguaje ininteligible y anacrónico.

Si el discurso religioso del pentecostalismo no llega ni siquiera a los corazones de sus creyentes, ¿cómo pretende que llegue a los no evangélicos? Si los mismos creyentes pentecostales no quieren apartarse del mundo, porque se sienten cómodos en él, ¿cómo pretenden que los otros se aparten de él? No obstante, los predicadores pentecostales no fueron ingenuos ni ilusos. Ellos percibieron esta situación, a mediados de la década de 1980, cuando concibieron que la muerte, la ritualidad mortuoria, las creencias en los espacios mortuorios, la autoridad pastoral, la comunidad tradicional y el creyente preocupado por su alma estaban entrando en crisis. Solo que nunca lograron avizorar que la crisis era más que una simple tormenta u oscuridad pasajera, que el fuego pentecostal lograría disipar. Por el contrario, las tormentas y la oscuridad han logrado apagar ese fuego, pero no ha llegado el frío del espíritu, sino lo que más temían los pentecostales: ha llegado la tibieza del espíritu.

El proceso secularizador del pentecostalismo se evidencia en cuatro aspectos concretos. Primero, la exclusión de los muertos simples de las revistas, el reemplazo de los espacios necrológicos

por las memorias de los muertos honorables y la sustitución de la muerte por las sanidades y los milagros económicos. Segundo, el desinterés por la creencia premilenarista debido a la movilidad social, el reconocimiento social y la legitimación política de los pastores; la movilidad social de los creyentes acontece a través del interés por el estudio y el acceso a mejores condiciones laborales. Tercero, una abulia por el infierno y el cielo. Las predicaciones y el miedo por el infierno han disminuido y la sociedad chilena ya no es infernal. Las promesas celestes de salud, vivienda, alimentación, trabajo, paz y justicia empiezan en parte a recibirse en la tierra. El cielo sigue siendo una promesa plausible, pero puede esperar un poco, pues el aumento de la expectativa de vida permite confiar en lograr mayores logros en la tierra. Cuarto, un declive del fervor pentecostal. Esto se debe a aspectos como quedarse en casa viendo los cultos electrónicos, los cambios en los estilos religiosos más laxos y menos comprometidos.

La secularización del pentecostalismo se debe tanto a factores externos como internos. Los externos: la sociedad chilena ha mostrado evidencias claras de movilidad social, sobre todo a través del acceso a la educación superior. Otro aspecto externo significativo, quizás uno de los más relevantes, es el reconocimiento político y social que el pentecostalismo ha recibido, tanto del gobierno central como de las autoridades locales. Esto genera un cambio notable en las representaciones sociales de la sociedad chilena, por parte de los pentecostales, en donde la pentecosfobia se ha diluido, pero no significa que ha desaparecido, porque se sigue considerando a los pentecostales, en particular, y a los evangélicos, en general, de pobres, ignorantes y analfabetos. No obstante, la intolerancia se ha difuminado.

En cuanto a los factores internos, como vimos, se debe al cambio que han sufrido las membrecías pentecostales, por cuanto no solo tienen los predicadores locales, sino también los predicadores electrónicos, quienes poseen un discurso muchos más tolerante, comprometido y responsable con la sociedad. Ya no se evidencia una clara demarcación frente a la familia, las amistades o el trabajo como era antes.

Todo esto hace que la muerte ya no sea un fenómeno ubicuo, ella ya no se encuentra en la sopa, porque ha mejorado la alimentación; ya no entra por las ventanas por el mejoramiento en las condiciones habitacionales; ya no son rechazados, porque la violencia específica a los evangélicos, como pentecosfobia, en las escuelas y en la calle, ha pasado; no se muere de miedo, porque las sonidos de sables y el ruido de las ametralladoras se han detenido; no se muere de frío, por el fácil acceso a la vestimenta, así como la mejor calidad de las casas y los templos. Tampoco el pasado es muerte, ahora, por el contrario, el pasado es vida, identidad y memoria. Existe la sensación de que las condiciones económicas de los pentecostales han mejorado, y el cielo ya no es el único espacio de bienestar. El mundo y el alcohol no matan. En fin, los efectos perversos de la muerte se han detenido. El aguijón de la muerte ya no es tóxico. Tampoco la muerte se adelanta, porque las expectativas de vida de los chilenos han mejorado notablemente. Por lo tanto, ha entrado en crisis la misma propuesta pentecostante.

Sin embargo, esto no es de todos los pentecostales. Algunos profetas insisten en seguir pensando en la muerte, porque ella no se ha alejado, solo ha detenido su fulgor, para tomar fuerza y pronto volverá como los jinetes del Apocalipsis: los desastres, el hambre, la peste y las guerras que traerán la muerte con un poder mucho más imponderable y destructor, con fauces más abiertas y abismáticas. La muerte no se ha ido: solo se ha detenido para volver con más fuerzas.

Capítulo seis
Conclusiones generales

la muerte habla por la vida. Los vivos hablan por los muertos para referirse a la vida que dicen que vivieron sus muertos. En este estudio destacamos que la muerte estaba situada en el centro de la cultura pentecostal, algo que no se puede conocer entrando, como lo han hecho la gran mayoría de las investigaciones que existen hasta ahora, partiendo desde la observación de las ritualidades mortuorias y funerarias. Nosotros hemos querido partir conociendo e interpretando los símbolos y significados de la muerte, manifestada en los distintos relatos de vida, para conocer la vida de los pentecostales. Quisimos conocer la cultura del morir para conocer la cultura del vivir.

La muerte fue representada por distintas metáforas que aluden desde la muerte trágica, la ominosa, a aquella que necesita de mayor presencia de la comunidad por el dolor que involucra. Partiendo desde la alusión a la idea primigenia del cristianismo, considerando el cementerio como un dormitorio, se subraya que los muertos van a dormir al cementerio hasta el momento de la resurrección. Esta idea queda impresa en la Biblia y es tomada desde la cultura griega, la muerte como el dulce sueño. Pero en el pentecostalismo los muertos van a dormir al cielo. Es una muerte-viaje, que significa espontaneidad por la partida y el periplo a la presencia eterna del tiempo primigenio y el espacio mítico, al lado de Dios; el acceso a una mansión celestial como una satisfacción diferida ante la ausencia de vivienda en la tierra. Es un espacio de coronación, que es el final de la jornada, el lugar de la antorcha encendida y del laureo; aquí no hay lugar para lo terrible y lo trágico, no hay espacio para la guadaña, sino para el galardón; esperando la muerte como condecoración a héroes andrajosos.

Se concibe la muerte como descanso, que es la idea de metaforizar la muerte como jubilación, una utopía del fin del trabajo, un lugar donde no existen más las necesidades. Por lo tanto, es un tiempo-espacio de la libertad absoluta. Mientras que en la tierra el ser humano se desnaturaliza, es un ser malo, egoísta, competitivo y acumulador de bienes, el cielo es un espacio comunitario y feliz, desalojado de la humanidad terrena. Es un llamado a través de un ángel de la muerte. Dios le avisa al moribundo de su viaje sin retorno, para preparar a la familia y a la comunidad. Por ello se resalta la necesidad de que existan en la Iglesia aquellas personas expertas en discernir los signos de la llegada del ángel de la muerte. Pues nunca será un fenómeno imprevisto para los que están atentos a las señales de Dios. El conocimiento de la cercanía de la muerte significa que las personas mueren cantando: la muerte no es nada más ni nada menos que un sueño. Al ser un acontecimiento anunciado, permite perderle el miedo y el terror, y por ello los ritos mortuorios adquieren connotaciones sociales y políticas distintivas.

En virtud de todo lo anterior, los ritos funerarios pentecostales adquieren una profunda significación proselitista; la muerte sirve para evangelizar, aún en su muerte el pentecostal «gana almas». Por tanto, los ritos funerarios adquieren connotaciones proselitistas y el lecho mortuorio sigue siendo un acto público. Al ser la muerte un acontecimiento sabido, prepara psicológicamente a los familiares y la enfrentan con serenidad. Además, el velatorio y los funerales son transformados en un tiempo cúltico, en el que la muerte genera vida y la comunidad se reproduce: es decir, frente a su acaecimiento, los familiares tienen la oportunidad de escuchar el mensaje pentecostal y son interpelados a convertirse.

La muerte de un familiar era un tema serio, pero el velorio se hace más bien como una festividad, en que abundan los cantos religiosos, cenas y el compartir, pero alejado y ausente el alcohol y el tabaco. Se resalta la vida del finado como una victoria sobre la muerte, y los sermones hablan del pronto reencuentro de los familiares con el viajante. De modo que la muerte no es más que una breve separación para juntarse en el cielo. Esto implicaba ser

consciente de la precariedad y la brevedad de la vida, lo que inducía a estar preparado. Una vez que al muerto se le ha sepultado, ya no hay más responsabilidad sobre él o ella, pues su espíritu se fue al cielo (Campos Elíseos) y su cuerpo a la sepultura (Hades).

Tanto el velorio como el funeral se transformaron en espacio de predicación y conversión. El gran deseo de un pentecostal es que hasta su funeral sea un «ganador de almas», porque la muerte y la vida no son fenómenos esencialmente diferentes, sino dos caras de la realidad humana: la muerte produce vida y la vida produce muerte. La muerte de un fiel dejaba un vacío en la comunidad; por lo tanto, había que cubrir su vacío con la llegada de nuevos miembros, y los más proclives en estos momentos eran los familiares del finado.

En el contexto interno, las divisiones del pentecostalismo, las luchas de poder, la muerte de los fundadores y los pentecostales descarriados y, en el contexto externo, las crisis políticas, sociales y económicas produjeron fuertes anhelos por la muerte como una forma de protesta. Ellos no estaban inmunes a la muerte prematura de sus miembros, caracterizados por la pobreza y la miseria. Se vieron obligados a reinventar un discurso plausible sobre la muerte. La imaginación de espacios posmortuorios paradisíacos tranquilizó la conciencia frente a la cercanía fantasmagórica de la muerte. El requisito más seguro de entrada al cielo y la exoneración del infierno era ser pentecostal. Estos espacios posmortuorios cumplieron distintas funciones sociales y simbólicas.

La vida del pentecostal, pobre entre los pobres, resultaba ser tan dura que no podía vivirse en la crudeza de la pura realidad, se requerían recursos simbólicos para soportarla y enfrentarla, no solo como promesa esperada, sino también vivenciada. Estos recursos simbólicos se localizaron en el cielo. Para la concepción pentecostal el cielo es un espacio real y mágico en donde los oprimidos virtuosos serán recompensados por su ascetismo y su vida anacoreta en la tierra. El cielo no es solo una promesa *post mortem* y futura, sino que también puede ser experimentado aquí en la tierra como un tiempo y un espacio mágico, que es construido por el Espíritu Santo en el corazón de cada creyente, en la comunidad pentecostal, en los

cultos familiares, en la oración, en la lectura bíblica, en la predicación callejera y en las vigilias. Es decir, existe un cielo diferido y un cielo vivido, así como existe un infierno vivido y un infierno diferido.

En el cielo diferido solo entrarán los pentecostales virtuosos. Esta concepción paradisíaca viene a cumplir dos roles fundamentales en el discurso religioso: un rol como esperanza y consuelo para soportar la injusticia social, la opresión y la miseria; y otro como control social sobre el alcoholismo, la sexualidad extramarital, la violencia y el ocio. Por otra parte está el cielo vivido, que es vida y muerte. Para vivenciar el cielo vivido hay que morir a través de los distintos ritos de la muerte simbólica, como el bautismo y la santa cena. El tiempo también es relativo: el pasado era considerado muerte y en el presente, la muerte ronda por doquier, mientras que en el futuro la muerte se convierte en vida eterna. En contraste, el paraíso vivido solo es vida para aquellos que vivencian los ritos y logran aceptar el paraíso diferido.

El cielo es el espacio mítico, como el «y vivieron felices por siempre» que aparece en los cuentos de hadas, felicidad que los pobres viven escasamente en la tierra. La felicidad se basa en la satisfacción de las necesidades básicas, por ello el cielo es ese espacio ideal deseado y nunca satisfecho en la tierra. Por el contrario, el infierno es el espacio de la necesidad multiplicada exponencialmente; representa la sumatoria de los miedos y, peor aún, un lugar del cual no se puede salir. Por ello, el infierno como discurso resultó tremendamente eficiente para la prédica pentecostal; al infierno no solo se iba por pecador, sino también por la desidia proselitista. El miedo al infierno fue el arma más poderosa para lograr que los conversos abandonaran prácticas transgresoras y adoptasen otras consideradas importantes para el grupo. Fue el látigo del fuego lo que encendió la pasión pentecostal por la predicación.

La recomendación era prepararse cada día para morir, ya sea físicamente o a través del premilenarismo (arrebatamiento). El mayor miedo era la muerte súbita, por el terror de ir al infierno. Se concibió el infierno como una entidad cosmológica. Las imágenes dantescas del infierno cumplían tres funciones: primero, una función disuasiva,

porque al describirse el erebo como un lugar de fuego, oscuridad y de sufrimiento, blandea cualquier acto pecaminoso o deseo de vicios. Segundo, como punición simbólica: el infierno es para los otros, los pirrónicos, aquellos que no creen en el mensaje pentecostal. Por último, es un dilema del más allá. La idea de predicar sobre el averno era exponer las «penas del infierno» y terminar predicando sobre los laureles paradisíacos. De manera que los transeúntes no tenían dudas en la elección y terminaban aceptando la oferta pentecostal. Pero también era una forma de estimular la predicación, concebida como una prescripción para alejarse del infierno.

El infierno se transformó en un espacio de control, disciplina y castigo. Los hombres catecúmenos habían sido alcohólicos, delincuentes o violentos con su familia, y quienes no abandonaban estas talegas tenían como destino el infierno. A las mujeres se les exigían rigurosos controles sobre el cuerpo, especialmente vinculados con la bisutería; debían usar largos y anchos vestidos para evitar exhibir el cuerpo. Dichos controles les permitían diferenciarse de la vestimenta masculina. Se enfatizaba una fuerte demarcación de género a través de la forma de vestir. Quienes no cumplieran con las exigencias rituales y demarcatorias estaban expuestos al infierno, y para ello sobran los ejemplos y testimonios de los visitadores a este lugar de ultratumba.

Sin embargo, el infierno no era solo un espacio infausto para el más allá; también varias representaciones se vinculan con el más acá: era la condición experimentada por las personas como producto de la pobreza, la miseria y la explotación. Esto se veía aumentado con la enfermedad, el desempleo o la pérdida prematura de algún familiar. El infierno tenía una existencia real para los pobres, por lo tanto, muchas de las descripciones del más allá infernal eran más bien una proyección del más acá. También los conversos daban testimonio de su vida anterior como una vida infernal. El pasado para un pentecostal converso era otra asociación con el infierno, una muerte de la conciencia y con el dolor constante. Frecuentemente se escuchaba decir: «Antes, cuando estaba en el mundo, estaba muerto en delitos y pecados». Esto implicaba también una crítica al catolicismo como una religión dominante y excluyente de los pobres.

El pentecostalismo representó una estrategia de defensa frente a la discriminación, la intolerancia religiosa y la violencia física que los pentecostales sufrieron en los distintos lugares durante el siglo XX, hostilidad que hemos llamado *pentecosfobia*. El infierno predicado por los pentecostales era un espacio favorito a donde se enviaban a los incrédulos acusados de impíos (injustos) e inconversos. El infierno es la muerte eterna (mientras que el cielo es la vida eterna). Es el espacio en donde la explotación y la opresión es absoluta: no hay derechos, ni justicia, ni libertad. Los pentecostales podían enfrentar la muerte cara a cara y sin miedo, porque estaban seguros de que estaban libres de aquella muerte horrenda reservada para los que no creen, ni viven según los principios bíblicos.

Desde 1909 hasta 1932, podemos encontrar una igualdad entre los muertos; todos los pentecostales muertos son iguales (en el obituario de la revistas). Sin embargo, a partir del año 1932, hubo cambios a este respecto. Diversos acontecimientos: el cisma en el pentecostalismo que derivó en la Iglesia Metodista Pentecostal (IMP) y la Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP), la muerte de uno de los líderes fundadores del movimiento en el año 1933, y posteriormente la muerte de Hoover, en 1936, produjeron un cambio rotundo en la cultura pentecostal sobre la concepción de la muerte: puso al pastor pentecostal en un umbral superior de la comunidad de hermanos, pasando de la *fraternocracia* al *pastorcentrismo*. Desde esos años en adelante se inicia una diferenciación no solo externa sobre la muerte (con el catolicismo), sino también interna: ahora aparecen los muertos honorables (pastores) y los muertos simples. Ambos conviven, y esta convivencia entre los grandes muertos y los muertos simples persiste (desde el año 1932) hasta el año 1986.

Los pentecostales, a contar del año 1932, encontraron una nueva forma de enfrentar la muerte, ahora como memoria colectiva. Las revistas se transforman en un panteón de héroes, heroínas y buenos muertos, lo cual permite resaltar la identidad pentecostal como un grupo religioso *pentecostante* que ha tenido que recorrer un largo éxodo por el desierto de la intolerancia religiosa en Chile, y se resalta la teodicea del sufrimiento, como resistencia a la *pentecosfobia*.

En esta etapa, la muerte se enfatiza a través de la memoria de los pastores, se construyen lápidas mortuorias, poesías elegíacas, cenotafios y acrósticos mortuorios. A través de la poética mortuoria se resalta la teodicea del sufrimiento, en el cual aparece el pastor como modelo pentecostal, y con su muerte se le destaca su biografía como memoria colectiva. En esta memoria se resaltan dos dimensiones simbólicas del pastor: una dimensión mítica referida a los mitos fundacionales, y una dimensión social llena de imágenes supletorias.

En una dimensión mítica, el pastor-héroe es la imagen del pastor como un ser condicionado por el drama que lucha por el bien contra el mal. El pastor-vicario es la idea de que a los pastores los rodea el sacrificio individual y familiar. El pastor-monumento se destaca por su ambigüedad: son seres pequeños, pero una vez muertos se constituyen en seres grandes e inmortales. Las imágenes míticas son como la beatificación que hace la comunidad sobre un pastor que vivió como servidor de ella, con una vida heroica y casi sobrehumana, luchando contra las condiciones intolerantes de la religión oficial y la tradición religiosa. A estos líderes religiosos se les recuerda con imágenes sobrenaturales y magníficas, así como los héroes cristianos que predicaban en condiciones de persecución. Aunque las condiciones de esta comunidad son distintas, su lucha contra la intolerancia y la persecución son vistas como similares.

En cuanto a las imágenes supletorias encontramos al pastor como maestro, como padre y como obrero. El pastor-maestro enseña a los creyentes poniendo su vida como ejemplo de sacrificio, transformación de vida y movilidad sociorreligiosa. El pastor-padre es aquel que viene a suplir al padre ausente y suple los bienes materiales y simbólicos de los conversos. Como padre, los pastores se presentaron como modelo de masculinidad. El pastor se presenta como guía y modelo de hombre y padre, enseñándole al hombre responsabilidad frente a la familia y la vida; a tomar decisiones cuyas consecuencias tienen repercusiones individuales y familiares, inmediatas y a largo plazo. El pastor-obrero aparece en el recuerdo de que en los campos, los pastores pentecostales no fueron patrones, sino campesinos; en la ciudad no eran patrones, sino obreros. Y a medida que se extendió

hacia el sur y al norte de Chile, por las caletas pesqueras, su modelo fue de pescador y agricultor. Cada uno de estos modelos fue reforzado en la Biblia. En el contexto minero, los pastores eran obreros que fueron a salvar obreros. Sin embargo, no creaban conciencia de clase, desincentivan los sindicatos, las movilizaciones, protestas y huelgas, consideradas como actos demoníacos. El pastor, especialmente el de la IEP, aunque no tenía ni quiso tener conciencia de clase, era de la misma clase que los obreros y utilizaba el mismo lenguaje del trabajo: «obrero de Dios», «siervo de Dios», «hermano», «cuerpo de voluntarios».

En cuanto a la memoria de las mujeres, encontramos a las pastoras, que son las esposas de los pastores, pero que en realidad también son líderes religiosas con autonomía de predicación, sobre todo fuera de los templos, porque al interior quedan completamente excluidas de los púlpitos. Destacamos cinco representaciones: esposa de pastor, copastora, predicadora, madre y visitadora social. También encontramos la memoria de las madres-esposas. Aunque en el pentecostalismo se derriba la divinidad mariana y se resalta la divinidad de Jesús, se continúan valorando aspectos maternales y conyugales, cuando los mismos relatos muestran que hay otros aspectos de la mujer pentecostal. Pero los valores de liderazgo, de administración y su habilidad para predicar son menos valorados y resaltados. Por lo tanto, no se le reconoce ni como pastora ni como predicadora de púlpito. Hay cuatro imágenes que destacan aquí la memoria materna: agricultora, obrera, madre y esposa.

Pese a los contrastes entre los roles anquilosados y la memoria resaltada de las pastoras, los pentecostales no serían lo mismo sin ellas; no tendrían el crecimiento y la expansión sin el cayado femenino; y sus líderes no tendrían el carisma y la legitimidad que han logrado, sin el báculo femenil. Lograron situarse como una cultura religiosa que potenció a sus conversos con distintos recursos sociales y simbólicos: empoderaron a los excluidos y desheredados del país, especialmente a las mujeres; se daban testimonios que ellas recibían un mejor trato con la domesticación y feminización de la masculinidad pentecostal. Sin embargo, aquello que tiene que ver con el

acceso al poder y al liderazgo religioso terminó siendo igual que casi todos los grupos religiosos: sacralizaron la exclusión de la mujer del púlpito; expulsaron a las mujeres del podio, del pastorado formal y de los liderazgos administrativos. Para asegurar tal destronamiento, resaltaron la sumisión, el sometimiento y el silencio como virtudes femeninas. El fuego del Espíritu Santo no logró la desmasculinización del púlpito y del altar, ni siquiera en la memoria del mito fundacional, desde donde fueron olvidadas todas las mujeres, partiendo por Elena Laidlaw (la hermana Elena).

Entre las grandes significaciones que el pentecostalismo le agregó a la muerte está la concepción premilenarista que se constituyó en un discurso de la muerte. El premilenarismo no es un discurso lineal ni homogéneo, sino que su énfasis va a depender de las condiciones sociales y de la sensibilidad carismática de los profetas para mantener o enfatizar el discurso. El premilenarismo confluyó en dos discursos: el premilenarismo inminente (el arrebatamiento) y el premilenarismo inmanente (la muerte individual). La visión premilenarista se encuentra en el centro de la cultura pentecostal y se entrelaza con ritos, símbolos, recursos y técnicas sagradas, mediadoras entre lo divino y lo humano. Estas técnicas sacras son los sueños y las visiones en que profetas y profetisas pentecostales obtienen las revelaciones que permiten conocer la intensidad de la inminencia mesiánica y estar preparados para la muerte.

Por su parte, el premilenarismo individual como la inmanencia de la muerte ha pasado por tres etapas. En primer lugar encontramos la muerte difusa o ambigua (1909-1931), cuando no había una preocupación enfática por la muerte, sino que la inquietud pentecostal pasaba por la sobrevivencia del grupo recién separado. Aquí se dan preocupaciones terrenas y normales como dónde predicar, cómo predicar, cómo mantener un templo, quiénes serán los encargados, cómo conseguir fondos, etc. Es una etapa donde los espacios de las revistas eran ocupados por predicaciones y enseñanzas extraídos de revistas norteamericanas que aludían más bien a relatos acerca de la precariedad de la vida, la sencillez del cristiano y la vida distintiva, es decir, una preocupación por constituir una identidad pentecostal.

Los profetas premilenaristas interrogaban constantemente a la naturaleza, en donde se generan las utopías del desastre, como una antesala de la era dorada. El desastre corrobora las profecías, afirma la fe y busca, a través de los ritos, más desastres para captar nuevos adherentes y así adelantar la venida mesiánica. Pero también interrogan y diagnostican los desastres sociales: las guerras, hambrunas, pestes y muertes prematuras, como mensajeros de la muerte y caballos apocalípticos de las señales premilenarias por antonomasia.

En el segundo momento, la convivencia con la muerte (1932-1986), hay una familiaridad con la muerte, considerándola no solo como inevitable y precoz para los pobres, sino también como algo propicio. Al resaltar las ventajas de la muerte y el cielo como el eterno fin de la necesidad e imperecedera satisfacción, la vida fue perdiendo valor. La luz de la vida proyectaba la sombra de la muerte como algo pensado y deseado cada día. La vida se transformó en un valle de lágrimas y una inútil carga, solo una escuela para la muerte. La vida era la nada y la muerte era el todo: la vida estaba en la barca de la muerte. La vida nace y termina con la muerte. La idea de la vida como una posibilidad precaria genera angustia y culpa, porque aún no se ha alcanzado aquello a donde se debe llegar: la muerte. Por lo tanto, el dilema pentecostal frente a la muerte fue enfrentarla con miedo o con entereza. Finalmente, transformaron la muerte en aliada para predicar.

El hombre y la mujer fueron concebidos solamente como una posibilidad inacabada, inconclusa y siempre fatal —y el pentecostal, un ser pobre y marginal para quien la muerte se adelanta y llega antes de la hora—; el dilema sería existir sosteniéndose dentro de la nada o concebir la muerte como la única posibilidad, una insuperable realidad; asumirla como una compañera y aliada para ver el lado luciferino de ella en el cielo, o negarla como compañera y entregarse al lado oscuro de ella en el infierno. Los pentecostales transformaron la muerte en una aliada.

En esta segunda etapa se muestra que la posibilidad pensada, consciente y reflexiva de la muerte, por parte de los pentecostales, no pasa por el ser religioso, sino que tiene que ver con el contexto

histórico, social, político y económico que se estaba viviendo, en donde el hombre era reducido a la nada. La muerte se transformó en un esperpento que hacía absurda y trágica la vida. La tragedia de la vida consistía en que Dios era un espectador del drama humano frente a un mundo que Dios mismo abandonó, como consecuencia de que el hombre lo abandonó primero, por lo cual el mundo está gobernado por el diablo. Entonces Dios se oculta para ser encontrado por aquellos que lo buscan. En esto consiste la tragedia de la vida: vivir una vida conforme a los designios divinos en un mundo ajeno y diabólico.

En su primera década de existencia, el pentecostalismo estará preocupado de su autonomía organizacional. Una vez que logra sortear esos escarpados momentos comenzarán las luchas por el poder y la distribución de este al interior de las comunidades. Luego vendrán las separaciones, divisiones y la aparición de nuevos grupos pentecostales. Las divisiones, más que debilitarlos, los potenciaron, porque comenzó la lucha por el carisma y el cuestionamiento. ¿Cómo saber si se es salvo? ¿Cómo saber si se es lleno del Espíritu Santo? ¿Cómo conocer el carisma en un líder? ¿Cómo saber si se está preparado para la muerte? ¿Cómo obtener la seguridad del cielo y eludir el infierno?

La credencial de vida/muerte de un pentecostal fue ser un ganador de almas: «Muertos para el mundo y vivos para Cristo». Los pentecostales dividieron su mundo simbólico en dos: estaban los «vivos espirituales» y los «muertos espirituales». Un ganador de almas es aquel que está vivo espiritualmente. Porque el ganar un adherente para la comunidad pentecostal solo era el resultado del sorteo de un sinnúmero de ritos: orar, ayunar, vigilar, predicar en la calle, asistir a los cultos, hablar en lenguas y danzar. Todo esto tenía sentido si se lograba convertir a otros; de otra manera, solo sería un címbalo que retiñe. Un ganador de almas estaba preparado para morir en cualquier momento; era un conquistador de la muerte; no le temía a la muerte, porque luchaba con la misma muerte para rescatar a las almas de sus garras. Un ganador de almas era, también, una credencial carismática indubitable para ser pastor. El que no ganaba almas

estaba «muerto espiritualmente» y el que ganaba almas estaba «vivo espiritualmente» y «muerto en la carne». El mayor desafío de un pastor era transformar a sus congregados en potenciales ganadores de almas, pero también implicaba su mayor peligro. Tener un ganador de almas al interior de su Iglesia significaba una competencia y a la vez una evidente crítica a su carisma. Una de las formas de resolver pacífica y legítimamente este tema era dándole la oportunidad de abrir «nuevas obras» (templos) para que se desempeñara como «pastor probando»; pero si el «discípulo superaba al maestro», las divisiones eran insoslayables.

Ante los altos índices de mortalidad, la baja expectativa de vida masculina y la presencia de enfermedades y pestes propias de los sectores populares, los pentecostales se preocuparon por difundir representaciones oficiales de la muerte en distintas metáforas de vida, entre las que destacan las referidas a las muertes inesperadas, las cuales se presentaban como posibilidad de mayor premio en la eternidad. La muerte biológica es un fenómeno tan trascendental e insoslayable, que antes de ocurrir se comienza a resaltarla a través de los símbolos, metáforas y ritos, para no vivirla solamente como un puro universo físico, sino en un universo simbólico. Se la envuelve a través de las metáforas de vida y de ritos para no huir de ella ni aterrarse, sino ser conscientes de su existencia e inevitabilidad. Pero además significaba verla como rito de paso a la verdadera vida: la vida eterna. En contraste, la vida fue concebida con un sentido trágico.

La vida trágica es la más excluyentemente de todas las vidas. Por eso su límite vital se funde siempre con la muerte. La vida real no alcanza nunca el límite y no conoce la muerte más que como algo espantosamente amenazador, sin sentido, que corta repentinamente su curso. Para la visión trágica, destaca Lukacs, la muerte como límite en sí es una realidad siempre inmanente, indisolublemente unida con cada uno de sus acontecimientos. La vivencia del límite es la vivencia del despertar del alma a la conciencia, a la autoconciencia; la vida es trágica por su limitación, y solo en la medida en que es limitada (Lukacs, 1985, 249). En esta conciencia trágica, la vida en sí misma carece de sentido: es un absurdo, es nada, es muerte.

Solo la conversión a Cristo lleva a la vida y solo ganando almas se le pierde miedo a la muerte. Pero la muerte siempre está latente, a través de la caída, el retorno «al mundo» o la ruptura. Esta máxima expresión del pesimismo antropológico se complementa con la idea de la inmanencia del mal, que está en los otros, pero también en nosotros; la amenaza exterior los fortaleces y los une, en cambio, la amenaza interior los hace más pesimistas y suspicaces. Por lo mismo, el mayor peligro de la comunidad pentecostal estaba en su interior.

Coincidente con los acontecimientos mundiales que se dieron en los años 30, como el fascismo, el franquismo, el nazismo y hechos nacionales como la crisis del salitre y el arribo de gobiernos populares, aparece en la literatura chilena la llamada Generación del 38, la que, influenciada fuertemente por el marxismo, pondrá la muerte, la miseria y la precariedad de la vida en el centro de la novela social. La gran diferencia está en que, para los novelistas, el ser humano es un ser arrojado al drama y a la tragedia de la vida por culpa de los capitalistas, los imperialistas y los oligarcas, que han transformado al hombre en el lobo del propio hombre. Por eso el hombre necesita ser redimido, ya sea por el Estado de compromiso o por el socialismo. Por el contrario, para los pentecostales, el hombre es una víctima de sí mismo, de sus decisiones y de la libertad que entrega a los designios demoníacos, y por lo tanto necesita ser redimido por Jesús. Pero el sentido trágico no desaparece con la conversión, sino que el drama y la tragedia son inherentes a la vida.

La conciencia trágica de la vida es porque la vida es siempre una vida en el mundo, y no ser del mundo. Por lo tanto, mientras se viva en el mundo, la vida no es. La vida solo es en Dios. Como señala Goldmann, para la conciencia trágica, la muerte, limitación en sí, es una realidad siempre inmanente ligada indisolublemente a todo lo que vive, y por ello la conciencia trágica es una realización de la esencia concreta. Pero como el mundo no es para la conciencia trágica, la mirada de Dios obliga al hombre, mientras vive —y mientras vive, vive en el mundo—, a no participar ni gustar jamás (Goldmann, 1985). Vivir en el mundo es vivir bajo el imperio de la muerte; solo viviendo cada día cerca del Dios oculto, pero sentido

por los pentecostales a través del Espíritu Santo, es posible la vida por instantes que había que perseguir permanentemente.

Por otro lado, también estaba la «muerte en el mundo» y la «muerte en Dios». La primera es la terrible y espantosa experiencia de la cual se huye siempre, pero cuanto más se corre, tanto más avanza, porque es una realidad ubicua que está dentro y fuera del ser, pero que siempre quiere apropiarse del ser para adormecerla, desmayarla y perder la conciencia de la existencia de Dios. Vivir bajo esta experiencia es vivir bajo el continuo desvanecimiento y en el momento en que sorprenda la muerte biológica, aparece la muerte en su más cruel y espantosa realidad: el infierno. Es el horror al fuego. De la muerte en el mundo y su consiguiente muerte infernal, nadie estaba libre, ni el pastor o el ganador de almas, porque cada día estaba la posibilidad de ser absorbido por la muerte mundana y/o la infernal. Para aquellos que gustaron la «muerte en Dios» y luego fueron absorbidos por la «muerte en el mundo», no quedaba más esperanza, porque Dios es un ser extremo de amor o fuego consumidor; perdonador o vengativo. Como señala Goldmann, para esta conciencia, Dios es un ser implacable que descarga la vara sobre la menor falta, aunque no sea más que una pequeña infidelidad a la esencia. Ninguna riqueza, ningún esplendor de los dones del alma pueden atenuar su sentencia; una vida entera llena de acciones gloriosas no vale nada ante él, si se ha violado un pequeño momento (Goldmann, 1985, 53).

Por el contrario, la muerte en Dios significa morir para el mundo y vivir para Cristo; morir en la carne y vivir espiritualmente; morir al pasado y vivir para el futuro. La muerte en Dios implica que nada del mundo te interesa ni te atrae: ni la pobreza, ni la miseria, ni el hambre, ni el sueño ni la escasa vestimenta: nada; porque son cosas del mundo. Porque el cuerpo es más que sus necesidades y el espíritu es más que el cuerpo. Dios lo es Todo, el mundo es Nada. Por lo tanto, la muerte en Dios es vida, la vida del mundo es muerte. Quien moría para Dios, le pierde todo miedo a la muerte, porque esta es nada más y nada menos que un rito de pasaje a la verdadera vida. Por ello se podía morir cantando, aunque se viviera llorando. Pero este fuego

podía ser apagado, sin advertencia, por el frío del afán mundano. Por ello había que vivir con el afán diario de la venida de Cristo, ya sea en la muerte (individual) o en el arrebatamiento (muerte colectiva). Los espacios extintores más eficientes del fuego espiritual eran el trabajo (estertor y agonía) y el estudio (la letra mata).

Esta conciencia trágica de la vida, en el pentecostalismo se enfatizó en dos momentos: entre los años 1930-1950 y 1970-1986. Son los momentos cuando la muerte del mundo se hace imperiosa y cercana. La muerte persigue en todos lados: en la calle, en el trabajo o en la educación y en la caja del diablo (radio, televisión). La muerte es como el efluvio que entra por todos lados a las precarias casas: las ventanas, las puertas o por cualquier agujero del hogar; estaba en la comida y en las amistades. Fueron épocas en que la ubicuidad de la muerte instaba a no perder la conciencia, para no ser embargada por ella. La primera época (1930-1950) tiene que ver con la crisis del salitre, la crisis del campo y la precariedad urbana, en donde morirse de hambre era una realidad indiscutida. La segunda (1970-1986) tiene que ver con la crisis política, en donde morirse de miedo también se constituyó en una realidad apremiante e insoslayable. Fueron épocas en que los ángeles de la muerte del mundo salían a las calles y atrapaban a los pobres y los desempleados en la primera; a los comunistas y los sospechosos de subversivos, en la segunda. Nadie estaba libre de la muerte y por ello había que vigilar, y no temerle, sino esperarla, porque ella se alimenta del miedo: al que tiene miedo le ocurre lo que teme. El que le tiene miedo a la muerte es alcanzado por ella.

Los énfasis sobre la muerte se dan, justamente, en las dos épocas (1930-1950; 1970-1986) cuando más crecen los evangélicos en Chile. Son los momentos de la historia chilena donde la diagnosis y el laudo pentecostal son pertinentes culturalmente con los signos y síntomas vividos por los sectores populares: incertidumbre, precariedad, desesperanza y abandono social. Las comunidades pentecostales se presentaban como comunidades alternativas generando conciencia social (comunidad de los pobres), utopía (comunidad de la esperanza) e identidad social (comunidad redentora). Son momentos en que la

muerte adquiere sentido y se le pierde el miedo: ya no hay miedo por «morirse de hambre» porque se resaltaba el ayuno como rito de purificación espiritual; por lo tanto, el hambre adquirió sentido simbólico. Por otro lado, al «pan material» también se le resignificó: «No solo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios»; la Biblia vino a disminuir la ansiedad por el hambre del pan real. Cada expresión popular como «morirse de frío» o «morirse de miedo» fue un nuevo símbolo. El morirse de frío era satisfecho con el calor humano de la congregación. Ya nadie podía morirse de miedo, no se le tenía miedo ni siquiera al diablo: a lo único que había que tenerle miedo era al infierno.

Sin embargo, a contar de la segunda mitad de 1980, a la muerte se le expulsa, quizás primero de la conciencia y luego de las revistas (1987-2009). Los pastores comienzan a mejorar la condición material de sus templos y de la casa pastoral; por tanto, la sociedad, que el pentecostalismo criticaba como muerta, comienza a cambiar. Así los pentecostales inician un proceso de secularización interna, que muchos buscaban, sobre todos los que venían de cuna pentecostal, y otros lo rechazaban remembrando los temas del pasado como el cielo, el infierno, la muerte y el premilenarismo. A contar del año 1987 se comienza con un fuerte y notorio proceso de secularización de la comunidad y, por lo tanto, de la muerte. Como anunciaban algunos autores, el amor por la vida se tradujo en un apego apasionado por las cosas que resisten el aniquilamiento de la muerte (Aries, 1982; Morin, 2003). Entonces, el espejo de su propia muerte, cada individuo redescubre el secreto de su individualidad. En el instante en que los pentecostales comienzan a experimentar la movilidad social, quieren disfrutar de dichos beneficios y comienzan a aplazar la muerte con el silencio y la elusión escrita, disminuyendo la frecuencia de tal tema en las predicaciones. La muerte dejaba de ser esa compañera que hacía consciente la precariedad de la vida. La vida ya no es trágica ni absurda: va a depender del sentido que cada individuo le asigne.

A partir del año 1987, los muertos son expulsados de las revistas, pero no todos, solo son omitidos aquellos muertos simples, que son

la mayoría; mientras que los muertos honorables son resaltados y loados como los grandes. Los muertos honorables son los muertos milagrosos, aquellos que le han dado visibilidad al pentecostalismo en sus respectivas ciudades; son los muertos canonizados, que han construido templos y establecidos varias Iglesias. Esto muertos ilustres serán los únicos visibles, los únicos dignos de recordar; los demás mueren en el olvido institucional. La muerte ya no tiene grados, ni clasificaciones, ni extremos: solo sucederá. Ya no existe la «muerte en el mundo» y la «muerte en Dios»: solo existe la muerte a secas. No está la conciencia de la ubicuidad de la muerte, ni el poder inmanejable, ni una preparación para ella. Es como si hubieran hecho un pacto con la muerte para que esta llegara una vez que se ha cumplido con los sueños en la tierra. Ni miedo, ni apego; ni inquietud, ni intranquilidad: solo es un acontecimiento que debe suceder y listo. Los obituarios de las revistas fueron reemplazados por las fotos de los templos; la muerte fue desplazada por el testimonio de sanidad; los testimonios de los sencillos fueron reemplazados por las páginas sociales y las elucubraciones teológicas de los profesionales.

El pentecostalismo, que nace como una religión de refugio y éxodo, paradójicamente se ha transformado en una de las religiones materialistas, preocupada de los templos y de que sus creyentes estudien y tengan mejores trabajos, quizás influenciado por el neopentecostalismo. Ahora, la oferta religiosa está dirigida en torno a la salud, trabajo, prosperidad, etc. Las prédicas y los mensajes religiosos manifestados en la música son mensajes terapéuticos, individualistas, economicistas y exitistas. Entre las grandes capacidades del pentecostalismo está su habilidad para adaptar su discurso al contexto social, cultural e histórico; por ello son los grupos religiosos que aún siguen creciendo, aunque muchos piensan que ya llegó al techo de su crecimiento.

Los efectos que ha tenido la secularización en el pentecostalismo, como la pluralidad religiosa, la subjetivización de la religión y la existencia de una creciente mundanalidad, no han sido más que una magnificación y un reencanto de aquellos procesos secularizadores. Esto ha derivado en que la gente que antes no se interesaba por el

pentecostalismo, hoy lo haga, porque la oferta ya no está basada en la vida eterna, el cielo o el infierno, sino en cómo ser feliz aquí en la tierra. No obstante, la generación de pentecostales de cuna se muestra desencantada por las altas exigencias y, a la vez, ineficiencia, de la comunidad religiosa; por lo tanto, se ha tornado en una comunidad que ya no necesitan, dado que lo que hoy importa son las redes.

El proceso secularizador del pentecostalismo se evidencia en cuatro aspectos concretos: 1) la exclusión de los muertos simples de las revistas; el reemplazo de los espacios necrológicos por las memorias de los muertos honorables; el exilio de la muerte por la sanidad y los milagros económicos; 2) el desinterés por la creencia premilenarista debido a la movilidad social, el reconocimiento social y la legitimación política de los pastores; como, asimismo, la movilidad social de los creyentes a través del interés por el estudio y el acceso a mejores condiciones laborales; 3) una abulia por el infierno y el cielo. Las predicaciones y el miedo por el infierno han disminuido y la sociedad chilena ya no es infernal. Las promesas celestes, como salud, vivienda, alimentación, trabajo, paz y justicia, se viven en la tierra, aunque el cielo sigue siendo una promesa plausible, pero puede esperar un poco. Con el aumento de la expectativa de vida y el acceso a los estudios universitarios, se puede traer algo del cielo a la tierra; el futuro al presente; y la promesa, a realidad; 4) declive del fervor pentecostal; esto tiene que ver con la abulia, la pérdida de la pasión pentecostal por predicar, asistir al templo o cumplir ritos sacrificiales de ayuno y oración comunitaria; además, hay un tendencia a la movilidad intrapentecostal; es decir, un creyente que va de una iglesia a otra.

En la conciencia pentecostal ahora está la bendición material: la prosperidad económica, la salud, el cuidado del cuerpo, los estudios universitarios, la casa propia y el automóvil propio. La buena muerte de un pastor es entregar la congregación en manos de su hijo, con un templo de material sólido, con el vehículo pastoral y con un reconocimiento sociopolítico. La buena muerte de un padre o de una madre es ver que sus hijos sean profesionales, tengan trabajo seguro, casa propia y asistan a la iglesia. La buena muerte ya no es morir

predicando, sino «morir lleno de días bendecido». El pentecostalismo chileno se ha estancado, sobre todo en las grandes denominaciones, por su lucha y fascinación por el poder, y por el desencanto ético que esto produce. Las únicas Iglesias pentecostales que seguirán creciendo serán las pequeñas comunidades, que continuarán con el espíritu inicial del movimiento pentecostal, y en ello la mujer pastora tiene una gran importancia. Pero en las grandes Iglesias, sobre todo las del centro del país, las pastoras son excluidas e invisibilizadas.

El pentecostalismo nació y se desarrolló como un movimiento religioso comprometido con la verdad, la justicia y la equidad de los pobres, oprimidos y desheredados del país. Los pastores y pastoras adquirieron ese compromiso con empatía porque pertenecían a ese grupo social, Sin embargo, ¿hoy quién quiere identificarse con los pobres? O, más bien, ¿hoy quién se identifica como pobre?

Con todo, la muerte no puede morir, aunque se la quiera expulsar de la conciencia. Ella está siempre allí, agazapada, esperando el momento, tomando fuerza para volver. La muerte no ha muerto, solo está dormida; la muerte no se ha ido, está allí y volverá como la hiedra con sus siete cabezas, expeliendo fuego, hollando personas, aterrorizando con su presencia. Porque América Latina es un continente desgraciado en donde los golpes militares suceden cada cierto tiempo, y con ellos llega también la muerte a las calles y los hogares: comienza por la casa grande y se extiende por las casas pequeñas de los ciudadanos.

América Latina es un continente donde el capitalismo es cada vez más feroz, haciendo de la vida una estadística pasajera, donde las pestes creadas o aparecidas son un lucro para los oligopolios y una desgracia para los pobres. Es un continente donde el narcotráfico avanza como un monstruo grande, que pisa fuerte en las calles; la delincuencia en las calles y en los hogares no mira clases sociales. Abundan los terremotos y desastres naturales. El mundo está constantemente amenazado por las luchas religiosas que hacen de la intolerancia y la persecución un discurso solapado que amenaza con terminar en nuevas hogueras, haciendo de la tierra un nuevo infierno, una muerte más portentosa. Sin duda alguna, de acuerdo

con estos signos, la muerte volverá a ser ubicua en la conciencia pentecostal, pero ya no del viejo pentecostalismo, sino de uno nuevo, que aún no se avizora. Los pentecostales cada vez quieren ser menos conscientes de su muerte. Pronto, el proceso del morir será un acto puramente individual y familiar. Al igual que a la sociedad en general, al individuo se le negará su derecho de saber que va a morir, por lo tanto, su derecho de ser libre y responsable. La única buena muerte que existe hoy es relegar a la muerte de la conciencia.

Bibliografía

ADLER, Larisa. 1981. «Reciprocidad y confianza», en *Cómo sobreviven los marginales*. México: Siglo XXI, pp. 203-217.

AGUSTÍN, San, de Hipona. *2009. La Ciudad de Dios; Vida de San Agustín. Madrid:* BAC *Selecciones*.

ALAEZ, Argimiro. 1999. «Duelo andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios», en *Los Vivos y los muertos. Duelo y Ritual Mortuorio en los Andes*. Juan Van Kesse (red). Iquique. Chile.

ALBÓ, Xabier. 1988. «¡Ofadifá Ofadifá! Un pentecostés chiriguano», en *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique, Chile: Ediciones CAMPVS, 2005, pp. 231- 328.

ALLENDE, Salvador. 1939. *La realidad médico-social chilena*. Ministerio de Salubridad, Previsión y Asistencia Social. Santiago, Chile: Ediciones Lathrop.

ALIGHIERI, Dante. 2007. *La Divina Comedia*. México: Grupo Editorial Tomo.

ÁLVAREZ, Carmelo. 2009. «Ecumenismo del Espíritu: Voces pentecostales latinoamericanas y caribeñas», en Daniel Chiquete y Luis Orellana (editores), *Revistas Voces del Pentecostalismo Latinoamericano* II. *Identidad, Teología, Historia*, pp. 199- 216. Concepción.

ANDRADE, Rosa. 2008. «Manos que sanan. Experiencia de salud en mujeres pentecostales chilenas», en *Revista Cultura y Religión*, vol II, nº 3, pp. 26-40. Universidad Arturo Prat. Iquique. En: www.revistaculturayreligion.cl. Visitado el 20 de agosto de 2009.

ANDRADE, Susana. 1990. *Entre el cielo y la tierra. Religión y desarrollo en la sierra ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Editorial Abya-Yala.

ANDRADE, Susana. 2004. *Protestantismo Indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborzo*. Quito, Ecuador: Editorial Abya-Yala.

ANDRÉU, Jaime. 2002. «Las técnicas de análisis de contenido; una revisión actualizada». Fundación Centro de Estudios Andaluces. Depto. de Sociología. Universidad de Granada. http://public.centrodeestudiosandaluces.es/pdfs/S200103.pdf . Visitado el 10 de septiembre de 2009.

antón, José. 2004. «Infierno y paraíso en el mazdeísmo y el maniqueísmo», en *El más allá de las tres culturas*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva, pp. 17-37.

aragonés, Esperanza. 2007. «La muerte en el Infierno: A propósito del Hombre-árbol del Jardín de las Delicias del Bosco», en *Revista de Historia del Arte*, nº 6 (2007). España: Universidad de León, pp. 131-138.

arco, Trinidad y curvelo, María. 2001. «La Fortunatarum Insularum descriptio de Marc-Antoine Muret en el ms. 1854 de la Biblioteca Nacional de Madrid», en *Boletín Millares Carlo*, n° 20, pp. 73-83.

arranz, Ana. 1986. «La reflexión sobre la muerte en el medievo hispánico, ¿continuidad o ruptura?», en *Revista La España Medieval, V, Madrid*, vol. I. Madrid: Universidad de Complutense, pp. 109- 124.

araya, Sandra 2002. «Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales», en *Cuaderno de Ciencias Sociales*, n° 127. Disponible en: http://www.flacso.or.cr/fileadmin/documentos/FLACSO/Cuaderno127.pdf.

aries, Philippe. 1982. *La muerte en Occidente*. Barcelona, España: Editorial Argos.

aries, Philippe. 2000. *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta la actualidad*. Argentina: Adriana Hidalgo Editora.

aromí, Ana. 2007. «Cine y psicoanálisis Babel. Un balcón sobre lo imposible», en *Revista Freudiana*, n° 49, pp. 103-107. Madrid.

barabas, Alicia. 2002. *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México: Ed. Plaza y Valdés-inah.

barceló, Carmen. 2000. «Poesía y Epigrafía. Epitafios Islámicos con elegía desde Sijakin a Almería», en revista *Anaquel de Estudios Árabes*, n° 11, p. 123-143. España: Universidad Complutense.

barrios, Angélica. 2009a. *Hermosa ciudad donde no habrá lágrimas ni dolor. Estudio histórico del pentecostalismo en el proceso de expansión urbana de Santiago de Chile (1950-1970)*. Tesis para optar al grado de magíster en historia. Universidad de Chile. Santiago. Chile.

barrios, Angélica 2009. «Teo-odisea cantada: Vida e imaginario del creyente pentecostal a través de sus cánticos», en *Revista Cultura y Religión*, vol. iii, n° 2, pp. 145-163. Universidad Arturo Prat. www.revistaculturayreligion.cl. Visitado el 25 de octubre de 2009.

barros arana, Diego. 1911. «El entierro de los muertos en la época colonial», en *Obras Completas. Estudios históricos bibliográficos*, tomo X, pp. 227-253. Santiago, Chile: Imprenta Cervantes.

barth, Frederik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: fce.

bastián, Jean Pierre.1986. «Disidencia religiosa, mesianismo jurista y rebelión maderista 1880-1911», en Martínez, Humberto, *et al.*, *Hacia*

el Nuevo Milenio. Estudio sobre mesianismo, identidad nacional y socialismo. México: Editorial Villicaña- UAM, vol. II, pp. 293- 308.

BASTIÁN, Jean Pierre. 1994. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: FCE.

BASTIDE, Roger. 1973. *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.

BASTIDE, Roger. 1976. *El sueño, el trance y la locura*. Buenos Aires: Amorrortu.

BATAILLE, George. 2005. *Hegel, la muerte y el sacrificio*. Versión online. Editado por el aleph.com. En: www.uruguaypiensa.org.uy/andocasociado.aspx?146,663. Visitado el 7 de septiembre de 2015.

BATAILLON, Marcel. 1976. «La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana», en *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Ediciones Península, 1976, pp. 353-367.

BAUDRILLARD, Jean. 1993. *El intercambio simbólico y la muerte*. Venezuela: Editorial Monteávila.

BAUMAN, Zigmundo. 2007. *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidos.

BAYO, Ciro. 1913. *Los Césares de la Patagonia. Leyenda áurea del Nuevo Mundo*. Sin referencia editorial. Madrid. En: http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0018312.pdf. Visitado el 15 de junio de 2010.

BENGOA, José. 2000. *Historia del pueblo mapuche. Siglo* XIX *y* XX. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

BENTUÉ, Antonio. 2003. *Muerte y búsqueda de inmortalidad*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

BERKHOF, Louis. 1976. *Teología sistemática*. Grand Rapids, EE. UU.: Wm B. Eerdmans Publishing Co.

BERGER, Peter. 1999. *El dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona. España: Editorial Kairos.

BLAZQUEZ, José. 2002. «Los castigos del infierno cristiano en el Apocalipsis de Pedro», en Díez de Velasco, Francisco (ed.), *Miedo y religión*. IV *Simposio Internacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, pp. 331-342. Madrid.

BLOCH, Ernest. 2002. *Tomas Munzer, teólogo de la Revolución*. Madrid: Ciencia Nueva.

BLOCH, Ernest. 2004. *El principio de la Esperanza*. Madrid, España: Editorial Trotta, vol. I.

BOTHNER, Matthew. 1994. «El Soplo del Espíritu: Perspectivas sobre el Movimiento Pentecostal en Chile», en *Estudios Públicos*, nº 55 (invierno 1994), pp. 261-296. Santiago.

brown, C. H. 1997. «¿Tiene sanción bíblica la música instrumental en el culto y testimonio cristiano?». Servicio Evangélico de Documentación e Información. Girona. España. En: http://www.sedin.org/propesp/X0138_Ms.htm#14b, visitado el 15 de mayo de 2009.

brusco, Elizabeth. 1990. «La reforma de machismo: Ascetismo y masculinidad entre los evangélicos de Colombia», en Garrard-Burnett, Virginia y David Stoll (editores), *Repensar el protestantismo en América Latina*, pp. 143- 158. Filadelfia.

bou, Luis. 1997. «El milenio termina otra vez, las nuevas religiones de pobres en la periferia de Rosario», en Firpo, Arturo (comp.), *Nuestra Pobreza*, spp. Rosario: Ross.

boudon, Raymond. 1980. *Efectos perversos y Orden Social*. México: Premia Editores.

bourdieu, Pierre. 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, España: Ediciones Anagrama.

boss, Pauline. 2001. *La pérdida ambigua. Cómo aprender a vivir con un duelo no terminado*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

boye, Otto. 1983. *La no violencia activa. Camino para conquistar la democracia*. Chile: Editorial Aconcagua.

bullon, Dorothy. 1998. *Hacia una teología de avivamiento. El análisis de seis casos*. Barcelona, España: Editorial Clie.

bunyan, John. 2003. *El progreso del peregrino*. España: Editorial Cátedra.

calderón, María. 2008. *En busca de la Tierra Prometida… Cultura Política de Líderes Evangélicos*. Tesis para optar al grado de magíster en ciencia política. Universidad de Chile. Santiago, Chile.

calveiro, Pilar. 2006. «Los usos políticos de la memoria», en Caetano, G. (comp.) (2006), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires: Clacso, pp. 359-382.

campos, Bernardo. 1997. *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la Iglesia. Debate sobre el Pentecostalismo en América Latina. Quito, Ecuador:* clai.

camus, Albert. 1967. *El Mito de Sísifo. Ensayo sobre el Absurdo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.

camus, Albert. 1982. *El extranjero*. Madrid, España: Editoriales Orbis y Origen.

canales, Manuel; palma, Samuel y villela, Hugo. 1991. *En tierra extraña* ii. *Para una sociología de la religiosidad protestante*. Santiago, Chile: Editorial Amerindia.

canales, Hermes. 2000. *Firmes y adelante. El largo proceso legislativo hasta obtener la promulgación de la ley de igualdad jurídica de las Iglesias. Breve síntesis histórica de algunos hechos relevantes de la Iglesia Evangélica Chilena*. Santiago, Chile: Imprenta Barlovento.

candau, Joel. 2001. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.

candau, Joel. 2002. *Antropología de la Antropología*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.

canut de bon, Alejandro. 1996. *Juan Bautista Canut de Bon. El pastor que dejó un nombre*. Santiago, Chile: Platero Libros.

caro, José María. 1942. *Las sectas pentecostales*. Santiago: Imprenta. Sdo. De Jesús. Avda. Ecuador.

cárdenas, Renato. 2005. «El dormitorio de los muertos», en revista *Patrimonial*, n° 35, año X.

dibam. En: http://www.dibam.cl/patrimonio_cultural/patrimonio_lamuerte/art_dormitorio.htm. Visitado el 8 de febrero de 2010.

carreón, Jaime. 2009. «La muerte y sus representaciones en Huaquechula, Puebla», en *Revista Dimensión Antropológica*. México: inah. Año 16, vol. 45, enero-abril, pp. 75- 98.

casey, James. 2001. «Queriendo poner mi ánima en carrera de salvación. La muerte en Granada (siglos xvii-xviii)», en *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*. Madrid, España: Universidad Complutense, pp. 17-43.

cassirer, Ernest. 2003. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica de México.

castel, Robert. 1997. *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

castillo, Cecilia. 2003. «Liturgia pentecostal: Características y Desafío del Culto Pentecostal Chileno», en Chiquete, Daniel y Luis Orellana (editores), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, Teología e Historia*, pp.175- 195. Concepción, Chile.

castillo, Cecilia. 2009. «Imágenes y espiritualidad de las mujeres en el pentecostalismo chileno», en Chiquete, Daniel y Luis Orellana (editores), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano* ii. Concepción, Chile: relep, pp. 183-198.

cataño, Gonzalo. 1999. *Historia, sociología y política: ensayos de sociología e historia de las ideas*. México: Editorial Plaza y Janés.

cienfuegos, Eugenio y schonhaut, Luisa. 2007. «Distrepsias de Origen Psíquico», en *Revista Chilena de Pediatría*, vol. 78, n° 5, pp. 542-548. Santiago de Chile.

chacón, Arturo y lagos, Humberto. 1987. *La religión en las Fuerzas Armadas y de Orden*. Santiago de Chile: Edición Rehue, Presor.

Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain. 1986. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.

chiquete, Daniel. 2006. *Silencio elocuente. Una interpretación teológica de la arquitectura pentecostal*. Costa Rica: ubl. cetela.

choza, Jacinto y Wolny, Witold (eds). 2004. *Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

cirlot, Juan. 1969. *Diccionario de Símbolos*. España: Ediciones Siruela.

clastres, Pierre 1996. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, España: Gedisa.

cohn, Norman. 1997. *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.

collier, Simón y sater, Williams. 1998. *Historia de Chile, 1808-1994*. Editorial Cambridge University. Traducción de Milena Grass.

colombás, García. 1974. *El monacato primitivo. Hombres, hechos, costumbres, instituciones*. Tomo I. Madrid, España: Editorial Católica.

colón, Luis. 2003. «Espacios para los muertos y ritos para la memoria», en revista *Las ciudades y los muertos. Cementerio de América Latina*, p. 1-9. Museo de Bogotá. Colombia.

corral, José. 2005. «Los constructores del Gótico. Catedrales», en revista *Historia*, n° 18. Barcelona. España: National Geographic.

corvalán, Óscar. 2009. «Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales», en *Revista Cultura y Religión*, vol. iii, n° 2, pp. 76-98. Universidad Arturo Prat. En: www. revistaculturayreligion.cl. Visitado el 30 de octubre de 2009.

cortazo, Walter. 2004. «Los tiempos del duelo en el contexto de la muerte pornográfica», en revista *Acheronta*, n° 19. Buenos Aires. En: http://www.acheronta.org. Visitado el 27 de septiembre de 2010.

couch, Mal. 1999. *Diccionario de Teología Premileniarista*. Míchigan, ee. uu: Editorial Portavoz.

cruz, Francisco. 2006. «Lo Grotesco en el Jardín de las Delicias», en *Revista Analecta*. Año I, nº 1, pp. 1-17, segundo semestre. Chile: Escuela de Educación y Humanidades de la Universidad de Viña del Mar.

csendes, Attila y korn, Owen. 2008. «¿Qué representa el delantal blanco?», en *Rev. Chilena de Cirugía*. Vol 60, n° 6 (diciembre 2008), pp. 567-569. Santiago, Chile

cuenya, Miguel. 2008. «Los espacios de la muerte. De panteones, camposantos y cementerios en la ciudad de Puebla. De la Colonia a la Revolución», en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, México: Coloquios, pp. 1-17. En: http://nuevomundo.revues.org/index15202.html. Consultado el 20 octubre de 2009.

dayton, Donald. 1991. *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Nueva Creación.

de cozar, Rafael. 1991. *Poesía e imagen. Poesía visual y otras formas literarias desde el siglo* iv ac. *hasta el siglo* xx. Sevilla. España: Editorial El Carro de Nieve.

de la cruz, Óscar. 1999. «Las Ideas Medievales de Cristóbal Colón en su Viaje a la India», en *Revista Mirandum*, nº 8. Brasil: Centro

de Estudos Medievais - Oriente & Ocidente - EDF/FEUSP. Versión online: http://www.hottopos.com/mirand8/index.htm, visitado en mayo de 2010.

DE LA TORRE, Arturo. 2004. *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú. Análisis histórico y etnológico*. Lima, Perú: Editorial Fondo P. Universidad Católica.

DELUMEAU, Jean. 2005. *El miedo en Occidente. Siglos* XIV-XVIII. *Una ciudad sitiada*. México: Editorial Taurus.

DELUMEAU, Jean. 2003a. *Historia del paraíso. El jardín de las delicias*. Tomo I. México: Editorial Taurus.

DELUMEAU, Jean 2003b. *Historia del paraíso. Mil años de felicidad*. Tomo II. México: Editorial Taurus.

DELUMEAU, Jean. 2003c. *Historia del paraíso. ¿Qué queda del Paraíso?* Tomo III. México: Editorial Taurus.

DELUMEAU, Jean. 2001. «Historia del milenarismo en occidente», en *Revista Historia Crítica*, n° 23 (enero-junio de 2002), pp 7-20. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.

DERRIDA, Jacques. 2006. *Dar la muerte*. Barcelona: Ediciones Paidós.

DEVES, Eduardo. 2002. *Los Que Van a Morir te Saludan*. Santiago, Chile: Lom Ediciones.

DEYERMOND, Alan; GLENDINNING, Nigel; SHAW, Donald y BROWN, Gerald. 2008. *Historia de la Literatura española. Tomo I*. Barcelona: Editorial Ariel.

DIEZ DE VELASCO, Francisco. 2004. «Imaginando el más allá en el mundo griego», en Sánchez León, María Luisa, *El más allá*. Palma de Mallorca: Universidad de La Laguna, pp. 119-188.

DONOSO-MALUF, Francisco. 1996. «Comunitarización competitiva: Nuevas dimensiones analíticas para las actuales facetas de un viejo pentecostalismo», en *Revista Logos*, n° 8, pp.183-197. La Serena, Chile.

DOUGLAS, Mary. 2007. *Pureza y Peligro. Un Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú*. Madrid, España: Editorial Siglo XXI..

DOSTOIEVSKI, Fedor. 2003. *Los hermanos Karamazov*. Barcelona, España: Edición Plaza.

DROOGERS, André. 1991. «Bibliografía sobre pentecostalismo y movimientos carismáticos en Latinoamérica y Caribe», en *Algo más que Opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. Costa Rica: Editorial DEI, pp 137- 176.

DUCH, Luis. 2002. *Antropología de la vida cotidiana*. Madrid, España: Editorial Trotta.

DURKHEIM, Emilio. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

DUVIGNAUD, Jean. 1979. *El sacrificio inútil*. México: Fondo de Cultura Económica.

duby, George. 1995. *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

duby, George. 2006. *El año Mil. Una interpretación diferente del milenarismo*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

elías, Norbert. 2009. *La soledad de los moribundos*. México: fce.

eliade, Mircea. 2000. *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Barcelona, España: Ediciones Kairós.

eliade, Mircea. 2001. *Herreros y alquimistas,* Madrid, España: Editorial Alianza.

engels, Federico. *1970. Las guerras campesinas en Alemania*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Andes.

epicuro. 2000. *Sobre la felicidad*. Madrid: Editorial Debate.

escobar, Alberto. 2001. «Vida, resurrección y muerte en la arquitectura funeraria», en revista *Las ciudades y los muertos. Cementerio de América Latina*, pp. 1-11. Museo de Bogotá. Colombia.

fediakova, Eugenia y parker, Cristian. 2006. «Evangélicos chilenos: ¿apolíticos o nuevos ciudadanos?, en revista *Si Somos Americanos*. Vol. viii, n° 1, pp. 127-141. Chile: Universidad Arturo Prat.

feldmann, Roberto. 2003. «Mesianismo y milenarismo desde la perspectiva judía», en revista *Teología y Vida*, vol. xliv, n° 2 y 3, pp. 155-165.

fernández, Samuel. 2000. «Itinerario hacia Dios: Elementos de escatología origeniana», en revista *Teología y Vida*, vol. 41, n° 1, pp. 30-41.

fernández, Marcos. 2006. «Los usos de la taberna: renta fiscal, combate al alcoholismo y cacicazgo político en chile. 1870-1930», en revista *Historia*. Vol. 39, n° 2 (2006), pp. 369-429. Santiago, Chile.

flores, Alberto. 1988. *Buscando un Inca*. Lima, Perú: Editorial Horizonte.

foerster, Rolf. 1989. «Identidad y pentecostalismo indígena en Chile», en revista *Creces*, vol. 10, n° 6 (junio de 1989), pp. 12-18. Santiago de Chile.

foerster, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

foerster, Rolf. 2001. «Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica», en revista *Polis*, vol 1, n° 2, pp. 1-19. Santiago, Chile: Universidad Bolivariana. En: http://www.revistapolis.cl/2/foert.pdf. Visitado el 15 de agosto de 2009.

foerster, Rolf. 2005. «Pentecostalismo mapuche ¿fin o redefinición de la identidad étnica?», en *De indio a hermano. Pentecostalismo en América Latina*. Iquique, Chile: Ediciones Campvs, pp. 385-404. Universidad Arturo Prat.

foucault, Michel. 2006. *La hermenéutica del Sujeto. Curso en el College de France (1981- 1982)*. México: fce.

foulkes, Ricardo. 1993. «Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva», en revista ribla. Consejo Latinoamericano de Iglesias (clai), pp. 107-122. Costa Rica.

frazer, James. 2006. *La rama dorada. Magia y religión*. México: Editorial fce.

frey, Herbert. 2002. *La arqueología negada del nuevo mundo*. México: Editorial Siglo xxi.

frigerio, Alejandro 1998. «El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica», pp. 1-31. En: http://www.uca.edu.ar/esp/sec-feconomicas/esp/docs-d-sociologia/investigacion/cis/paper002.pdf. Visitado el 15 de julio de 2009.

frigerio, Alejandro. 2000. «Apocalipsis de papel: El milenio en los medios de comunicación de Argentina», en X Jornadas sobre alternativas religiosas en Latinoamérica. Buenos Aires, 3-6 de octubre de 2000. En: http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/8/8-Frigerio_pdf. Visitado el 12 de octubre de 2008.

galilea, Carmen. 1988. *Sectas modernas y el contexto socio-religioso en Chile*. Santiago, Chile: Centro Bellarmino-Cisoc.

galilea, Carmen. 1991. *El predicador Pentecostal*. Santiago, Chile: Cisoc-Bellarmino.

galliano, Gabriel. 1994. «Milenarismo pentecostal. Pobreza urbana e interacción social en el Gran Buenos Aires», en Frigerio, Alejandro (comp.), *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, s. pp.

gámez, Vicente. 2004. «Los espacios de la muerte como patrimonio urbanístico en el Santiago republicano del siglo xix», en *Revista Electrónica* du&*P. Diseño Urbano y Paisaje*, vol. I, n° 1, pp. 1-10. Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos y del Paisaje. Universidad Central de Chile. Santiago, Chile.

garcía, Luis. 2003. «La muerte desde la mirada de la historia, la literatura y el arte», en revista *Mañongo*, del Área de Estudios de Posgrados, n° 21, pp. 1-15. Universidad de Carabobo. Venezuela.

garma, Carlos. 2000. «Del himnario a la industria de la alabanza, un estudio sobre la transformación de la música religiosa», en *Revista de Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 2, n° 2, pp. 63-85.

garrett, James. 1996. *Teología sistemática*. 2 tomos. El Paso, Texas. Estados Unidos: Editorial Casa Bautista.

garretón, Manuel Antonio; Cumsille, Guillermo. «Las percepciones de la desigualdad en Chile», en *Proposiciones*, vol. 34. Santiago de Chile: Ediciones sur, 1994. En: www.sitiosur.cl/r.php?id=438. Consultado el 9 de octubre de 2010.

geertz, Clifford. 1994. *Conocimiento local: ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Editorial Paidos.

geertz, Clifford. 2005. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

giménez, Gilberto. 2005. «La cultura como identidad y la identidad como cultura». iii Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales. Jalisco, México. En: http://sic.conaculta.gob.mx/ficha.php?table=centrodoc&table_id=70. Consultado el 9 de marzo de 2009.

giménez, Gilberto. 2003. «La concepción simbólica de la cultura». En: http://www.paginasprodigy.com/peimber/cultura.pdf. Consultado el 9 de marzo de 2009.

giménez, Gilberto. 2009. «Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas», en revista *Frontera Norte*, vol. 21, nº 41, pp. 7-32. México.

girad, Rene. 1983. *La violencia y lo sagrado*. Editorial Anagrama. Barcelona. España.

goldmann, Lucien. 1985. *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*. Barcelon, España: Ediciones Península.

góngora, Mario. 2003. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos* xix *y* xx. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

góngora, Mario. 1980. *Estudios de historia de las ideas y de historia social*. Valparaíso, Chile: Editorial Universitaria.

gonzález, José. 1997. «Fuego, culpa y filantropía», en González, José y M. Jesús Buxo (eds.) *El fuego, mitos, ritos y realidades*. Granada: Editorial Anthropos, pp. 355- 376.

gonzález, Justo. 1984. *Y hasta lo último de la tierra: Una historia ilustrada del cristianismo. La Era de los Gigantes*. Colombia: Caribe, 2ª edición, vol. ii.

gonzález, Sergio 2007. *Ofrenda de una masacre, claves e indicios históricos de la emancipación pampina de 1907*. Santiago, Chile: Lom Ediciones.

gorer, Geoffrey. 1955. *Death, Grief and Mourning*. Garden City, Nueva York: Doubleday.

graber, Keith. 2008. «La inocencia compleja, la formación obligatoria y el cuidado personal: El niño en la obra de Menno Simons», en *Los niños en el pensamiento evangélico*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Kairos, pp. 125-166.

gruzinski, Sege. 1979. «Introducción a la historia de las mentalidades». Seminario de Historia de Historia de las Mentalidades y religiosas de México. inha. *Cuaderno de Trabajo de Departamento de Investigación Histórico*, n° 24, s/pp. México.

guerra, Cristian. 2008. «La música en el movimiento Pentecostal (1909-1936): el aporte de Willis C. Hoover y de Genaro Ríos Campos». En: http://www.corporacionsendas.cl/investigacion_musical.php. Visitado el 20 de junio de 2009.

guerra, Cristian. 2009. «Tiempo, relato y canto en la comunidad pentecostal», en *Revista Cultura y Religión*, vol. iii, n° 2 (2009). Chile: Universidad Arturo Prat, pp 133- 150. En: http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos/vol_3_n2_2009_7_Cristian_Guerra.html. Visitado en octubre de 2009.

guerrero, Bernardo. 1994. *A Dios rogando... los pentecostales en la sociedad aimara del Norte Grande de Chile*. Ámsterdam, Holanda.

guevara, Ana. 2009. «Entre el pastor evangélico y el dirigente indígena: discursos religiosos y políticos en dos «comunidades» mapuches del sur de Chile», en *Revista Cultura y Religión*, vol. iii, n° 2, pp. 172-195. En: www.revistaculturayreligion.cl. Visitado el 30 de octubre de 2009.

guzmán, Nicomedes. 1939/1995. *Los hombres oscuros*. Santiago, Chile: Lom Ediciones.

guzmán, Nicomedes. 1944/1999. *La sangre y la esperanza*. «La Palabra de Dios». Santiago, Chile: Lom Ediciones.

harris, Marvin. 1999. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid, España: Alianza editorial.

heidegger, Martín. 2005. *El Ser y el tiempo*. México: fce.

henderson, Josep. 1984. «Los mitos antiguos y el hombre moderno», en Von Franz, M. y otros, *El hombre y sus símbolos de Carl Jung*. Barcelona, España: Luis Caralt Editor, pp. 103-156.

hernández- pacheco, Javier. 2004. «El cielo. Una reflexión contemporánea», en Choza, Jacinto y Witold Wolny (eds.), *Infierno y Paraíso. El más allá en las tres culturas*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva., pp. 133-151.

henríquez, Camilo. 1812. «Noticias. Comentarios sobre la salud pública y el rol de la policía». Jueves 5 de marzo de 1812, páginas 1, 2, 3 y 4. En: http://www.auroradechile.cl/newtenberg/681/propertyvalue-2268.html. Consultado el 20 de enero de 2009.

herrera, Manuel. 2001. *El avivamiento de 1909. Estudios históricos a partir de noticias y publicaciones de la época*. Santiago, Chile. Eben-Ezer.

hertz, Robert. 1990. *La muerte y la mano derecha*. Madrid, España: Editorial Alianza.

hinkelammert, *Franz. 1991. Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia*. Costa Rica: dei.

hobsbawm, Eric. 2003. *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos* xix *y* xx. Barcelona, España: Editorial Ariel.

Hoover, Mario. 2002. *El movimiento pentecostal en Chile del siglo* xx. Santiago: Eben Ezer.

hoover, Willis. 2008. *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*. Concepción, Chile: ceep Ediciones.

hurtado, Alberto. 1941/1995. *¿Es Chile un país católico?* Prólogo de Renato Poblete. Santiago. Chile: Editorial Los Andes.

huizinga, Johan. 2003. *El otoño de la Edad Media: Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos* xiv xv *Francia y los Países Bajos*. Madrid, España: Editorial Alianza.

izcara, pedro. 2007. «Privación relativa y emigración: El caso tamaulipeco», en revista *Migraciones Internacionales*, vol. 5, nº 1, enero-junio. Universidad Autónoma de Tamaulipas. México.

jankélévitch, Vladimir. 2006. *Pensar la muerte*. México: fce.

jaramillo, Luis y murcia, Napoleón. 2002. «La danza y el baile», en revista efd*eportes*, *Revista Digital*, año 8, n° 46. Buenos Aires. En: http://www.efdeportes.com/. Visitado el 10 de enero de 2009.

jordá, Miguel. 1978. *La Biblia del pueblo. La fe de ayer, de hoy y de siempre en el canto a lo Divino*. Instituto Nacional de Pastoral Rural. Santiago, Chile: Editorial Salesiana.

jodelet, Dasy. 1984. «La representación social: fenómenos, conceptos y teoría», en Moscovici, S., *Psicología social* ii. *Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona, España: Editorial Paidós, vol. 2, pp. 469-494.

kermode, Frank. 2002. *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*. Traducción. Lucrecia Moreno de Sáenz. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

kessler, Juan. 1967. *A study of the older Protestant missions and churches in Perú and Chile. With special reference to the problems of division, nationalism and native ministry*. Goes: Oosterbaan & le Cointre N.V.

kojeve, Alexander. 2006. *La idea de muerte en Hegel*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Leviatán.

kübler-ross, Elisabeth. 1985. *Una luz que se apaga*. México: Editorial Pax.

kumar, Krishan. 2000. «El apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad», en Bull, Malcolm (compilador), *Teoría del Apocalipsis y los fines del Mundo*. México: fce, pp. 233-260.

labarca, Eduardo. 1969. *Chile Invadido. Reportaje a la Intromisión Extranjera*. Santiago: Editorial Austral.

lagos, Humberto. 1985. *Sectas religiosas en Chile:¿opresión o liberación?* Santiago, Chile: Ediciones Presor.

lagos, Humberto. 1996. *La máscara derrumbada. Sociología de las sectas religiosas*. Santiago, Chile: Editorial Chileamérica.

lagos y chacón. 1987 (citado en la tesis)

lafourcade, Enrique. 1968. *Frecuencia modulada*. Joaquín Mortiz, México, 1968.

lalive D'epinay, Cristian. 1968b. *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Editorial Pacífico. Santiago de Chile.

lalive D'epinay, Christian. 1968b. "La conquista pentecostal en Chile. Elementos para su mejor comprensión". En Mensajes nº17 (170), Julio de 1968. Santiago: pp. 287-293.

lalive D'epinay, Christian. 1983. «Reflexiones a propósito del neopentecostalismo chileno», en revista *Concilium*, n° 181. Revista Internacional de Teología. Madrid, España: Ediciones Cristiandad, pp. 87-106.

lalive D'epinay, Christian. 1972. «Sociedad dependiente, clases populares y milenarismo. Las posibilidades de mutación de una formación religiosa en el seno de una sociedad en transición. El pentecostalismo chileno», en *Cuaderno de la Realidad Nacional*, n° 14. Santiago, Chile: Universidad Católica, pp. 96-112.

lanternari, Vittorio. 1965. *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Barcelona, España: Seix Barral.

larraín, Jorge. 2001. *La identidad chilena*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

lavabre, Marie Claire. 2006. «Sociología de la memoria y acontecimientos traumáticos», en Aróstegui, Julio y François Godicheau (eds.). *Guerra civil. Mito y memoria*. Madrid: Marcial Pons, 2006, pp. 31-55.

latchman, Ricardo. 2001. *La religión de la antigua tierra de Chile*. Concepción, Chile: Editorial Kushe.

le goff, Jacque. 1991. *Enciclopédia Einaudi. Vol. I, Memória e História*. España: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

lewis, Óscar. 1970. *Una muerte en la familia Sánchez*. México: Editorial Joaquín Mortiz.

leiva, Gonzalo. 2004. «El paraíso y sus naturales: visión de Chile en la cartografía y el grabado (Siglos xvii- xviii)», en revista *Intus-Legere*, n° 7. Santiago, Chile: Universidad Adolfo Ibáñez, pp. 133-149.

león, Marco. 1997. *Sepultura sagrada y tumba profana*. Santiago, Chile: Lom Ediciones.

león, Marco. 1999. *La cultura de la muerte en Chiloé*. Santiago, Chile: ril editores.

lepp, Ignace. 1967. *Psicoanálisis de la muerte*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Carlos Holéele.

levinas, Emmanuel. 2008. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, España: Edición Cátedra.

lillo, Baldomero. 2008. «Cuadros Mineros». *Subterra*. En *Obra Completa. Edición Crítica*. Ignacio Álvares y Hugo Bello. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, pp. 89- 96.

lindhardt, Martín. 2009. «Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno», en *Revista Cultura y Religión*, vol. iii, n° 2, pp. 99- 118. Universidad Arturo Prat. www.revistaculturayreligion.cl. Visitado el 25 de octubre de 2009.

lomnitz, Claudio. 2006. *Idea de la muerte en México*. México: F.C.E.

lópez, Darío. 2000. *Pentecostalismo y transformación social*. Buenos Aires: Ediciones Kairos.

lópez- baralt, Mercedes. 1989. *El retorno del Inca Rey. Mito y profecía en el mundo andino*. La Paz, Bolivia: Hisbol.

lópez, Eliseo. 1990. *Pentecostalismo y milenarismo. La Iglesia Apostólica de la fe en Cristo Jesús*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

lópez, José. 2007. *Monstruos muertos y dioses oscuros el miedo y lo sagrado*. Madrid, España: Editorial Aguilar.

lukacs, Georg. 1985. «Metafísica de la Tragedia», en *El alma y las formas*. México: fce, pp. 243-273.

lynch, John. 2001. *Masacre en las Pampas: la matanza de inmigrantes en Tandil, 1872*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Emecé.

macagno, Lorenzo. 2002. *Apocalipsis al sur: una protesta contra inmigrantes en el «desierto» argentino*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.

maffesoli, Michel. 2005. *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. México: fce.

maldonado, Marcos. 2008. «Salmos, Himnos y Cánticos Espirituales». En: http://shce.blogspot.com. Consultado el 10 de septiembre de 2009.

malinowski, Bronislaw. 1974. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona, España: Editorial Ariel.

mcdonnell, Colleen y lang, Bernhard. 2001. *Historia del cielo*. Madrid, España: Editorial Taurus.

mcginn, Bernard. 2000. «El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad», en Bull, Malcom (compilador), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México: fce, pp. 75-108.

mansilla, Miguel. 2000. «Pentecostalismo y pobreza. El sentido de la pobreza en el discurso pentecostal». Tesis para optar al título de licenciado en sociología de la Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile.

mansilla, Miguel. 2005. «A la memoria de los expatriados de la tierra», en *Revista de Estudios Americanos*. Inte. Unap, pp. 185- 198. Iquique, Chile.

MANSILLA, Miguel. 2006. «Nacidos en la calle. De la construcción bestial del predicador callejero a su construcción como patrimonio cultural», en revista *Acilbuper*. Universidad de Santiago del Estero. 2006. Argentina. http://acilbuper.webcindario.com/aguero_nacidos_en_la_calle.html. Visitado el 20 de octubre de 2008.

MANSILLA, Miguel. 2007. «El Estado oligárquico chileno y la seriedad de la muerte», en revista *Tánatos*. Sociedad española e internacional de tanatología. Universidad de la Laguna. Canarias, España. http://tanatologia.org/seit/revista.html. Visitado el 5 de noviembre de 2009.

MANSILLA. Miguel. 2007b. «La 'canutofobia' en Chile. Factores socioculturales de la discriminación evangélica en Chile», en revista *Gazeta Antropológica*. España: Universidad de Granada. http://www.ugr.es/~pwlac/G23_11MiguelAngel_Mansilla_Aguero.html. Visitado el 12 de noviembre de 2010.

MANSILLA. Miguel. 2007c. «La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno», Polis: 1-12.

MANSILLA, Miguel. 2008. «Morir… dormir… vivir… ¿cuál es la diferencia? Las actitudes de la muerte en el pentecostalismo criollo chileno (1909- 1936)», en *Revista Cultura y Religión*. Universidad Arturo Prat. www.revistaculturayreligion.cl. Visitado el 20 de junio de 2009.

MANSILLA, Miguel. 2009. *La cruz y la esperanza. La cultura pentecostal en la primera mitad del siglo* XX. Santiago. Chile: Editorial Universidad Bolivariana.

MANSILLA, Miguel. 2009b. «Desterrados y peregrinos. La constitución de la identidad del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX (1909- 1950)», en revista *Dimensión Antropológica*. México: INAH, pp. 45-74.

MANSILLA, Miguel Ángel. 2014. "Entre la nostalgia y el sueño de la igualdad. Crítica y propuesta a los supuestos fundacionalistas de la comunidad pentecostal en Lalive D'Epinay". Polis, vol. 13, núm. 37, 2014, pp. 407-430.

MANSILLA AGUERO, Miguel Ángel and ORELLANA, Luis. 2014. «Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001)». *Mem. Soc.* vol.18, n.36: 83-98.

MARCOS, Mar. 2000. «Esperando el fin del mundo en una aldea de Frigia. Terrores milenaristas en el primer cristianismo», en IV Simposio Internacional de la SECR (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones), Milenio: Miedo y Religión. Universidad de La Laguna (Tenerife, Islas Canarias), 3-6 de febrero de 2000.

MARCUSE, Herbert. 1970. «La ideología de la muerte», en *Ensayo sobre política y cultura*. Madrid. España: Ediciones Ariel, pp. 183-204.

martin, David. 1991. «Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en Latinoamérica", Revista Estudios Públicos. Centro de Estudios Públicos. Santiago. nº 44: 39-62.

martínez, Frederic. 1990. «Milenarismo y defensa de la fe en el Siglo de las Luces: la obra del jesuita chileno Miguel Lacunza», en revista *Historia Crítica*, n° 3. Santiago, Chile: Universidad de los Andes, pp. 45- 67.

martínez, Marco. 1999. «Las islas de los bienaventurados: historia de un mito en la literatura griega arcaica y clásica», en *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, nº 9, 1999. España: Universidad de Murcia, pp. 243-279.

martínez, Guillermo. 2007. «Paraíso perdido, paraíso inventado. La idealización del paraíso en la literatura latinoamericana: un comentario a manera de observaciones», en *Ogigia. Revista electrónica de estudios hispánicos*, n.º 1 (enero de 2007), pp. 51 a 60. En: http://www.ogigia.es, Visitado el 5 de enero de 2008.

marx, Carlos. 1983. *El manifiesto Comunista. El manifiesto Comunista y otros ensayos*. Madrid. España: Editorial Sarpe.

marx, Carlos. 1987. *El capital. Crítica de la economía política*. México: fce.

marx, Karl y engels, Friederich. 1980. «Acerca de la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel», en *Escritos fundamentales de Política y Filosofía*. Moscú, Rusia: Editorial Progreso.

marzal, Manuel. 1989. *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima. El caso del Agustino*. Lima, Perú: Fondo Editorial. Universidad Católica.

matos, Eduardo. 1997. *Muerte a filo de Obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*. México: fce.

mauss, Marcel. 1970. *Lo sagrado y lo profano. Obras I*. Barcelona, España: Barral Editores.

melgar, Ricardo. 1998. «El universo simbólico del ritual en el pensamiento de Víctor Turner», México: inah. En: http://www.cialc.unam.mx/ensayo/pdf/Univ_Simb_Rit.pdf. Visitado el 2 de septiembre de 2010.

meliá, Bartolomé. 1991. «La experiencia religiosa guaraní», en, Marzal, Manuel, Ricardo Robles, Eugenio Maurer, Xabiel Albó y Bartomeu Melía, *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos*. Quito, Ecuador: Edición Abya-Yala, pp. 267-322.

merton, Thomas. 1999. «Las consecuencias imprevistas y otras ideas sociológicas emparentadas: una glosa personal». Citado por Gonzalo Cataño. *Historia, Sociología y Política: ensayos de sociología e historia de las ideas*. Colombia: Plaza y Janés Editores.

méndez-peñate, Adriana. 2000. «Una espiritualidad para la mujer», en revista ribla, nº 13, pp. 87-103. Consejo Latinoamericano de Iglesias (clai), Costa Rica.

MESSADIÉ, Gerald. 2001. *Historia del antisemitismo*. Buenos Aires: Ediciones B Argentina. S.A.

MILTON, John. 2005. *El paraíso perdido*. México: Editorial Tomo.

MINOIS, George. 2005. *Historia de los infiernos*. México: Editorial Paidós.

MITRE, Emilio. 1988. *La Muerte vencida: Imágenes e historia en el Occidente Medieval (1200-1348)*. Madrid: Ediciones Encuentro.

MITRE, Emilio y GRANDA, Cristina. 1983. *Las grandes herejías de la Europea cristiana. (380-1520)*. Madrid, España; Editorial Istmo.

MONTECINO, Sonia. 2002. «Nuevas feminidades y masculinidades. Una mirada de género al mundo evangélico de La Pintana», en *Revista de Estudios Públicos*, n° 87, pp. 73-103. Santiago, Chile.

MONTECINO, Sonia. 1995. *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio; Cedem Ediciones.

MOLINA, Ángel y BERANJANO, Amparo. 1985. «Actitud del hombre ante la muerte. Los testamentos murcianos de finales del siglo XV», en *Miscelánea Medieval Murciana*, vol. XII. España: Universidad de Murcia, pp. 185-202.

MONSIVÁIS, Carlos. 1986. «De los milenarismos desautorizados», en *Hacia el Nuevo Milenio. Estudios sobre mesianismos, identidad nacional y socialismo. Utopía, nacionalismo y socialismo*. México: Editorial Villicaña, vol. II, pp. 211-226.

MOULIAN, Rodrigo. 2005. «De la Reflexividad Social a las Mediaciones Rituales: Mutaciones, Convergencias y Paradojas en el Lepün y el Culto Pentecostal», en *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n° 8, Valdivia, Chile: Universidad Austral, pp. 29-50.

MOSCOVICI, Serge. 1984. *Teoría de las representaciones sociales*. Barcelona, España: Paidos.

MORALES, Mario. 1980. *Milenarismo. Mito y realidad del fin de los tiempos*. Barcelona, España:
Editorial Gedisa.

MORIN, Edgar. 2003. *El hombre ante la muerte*. Barcelona, España: Editorial Kairos.

MURDOCK, William. 1988. «El Evangelio y la redemocratización de Chile, Antecedentes de la Biblia y la tradición evangélica», en *Democracias y Evangelio*. Santiago, Chile: Editorial Rehue, pp. 54-65.

NAVAJAS, Gonzalo. 1989. «El mito del colonizador y el dorado en Ramón Sender», en Vilanova, Antonio (coord.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Barcelona, 21-26 de agosto de 1989, pp. 125-132.

NAVIA, Carmiña. 1991. «La mujer en la Biblia: opresión y liberación», en revista RIBLA, nº 9, pp. 57-79. Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), Costa Rica.

navia, Carmiña. 1994. «Jesús libera una mujer», en revista ribla, nº 18, pp. 111-116. Consejo Latinoamericano de Iglesias (clai), Costa Rica.

neuenfeldt, Elaine. 2006. «¡Mujeres con fuerza y poder!», en revista ribla, nº 51. Consejo Latinoamericano de Iglesias (clai), Costa Rica.

olivio, José. 1997. «Elegía y sátira en la poesía de José Asunción Silva». Ponencia de la sesión especial en conmemoración del primer centenario de la muerte de José Asunción Silva, xxxiv Congreso Anual del ccp, *Círculo: Revista de Cultura*, vol. xxvi, pp. 117-126.

orellana, Luis. 2006. *El Fuego y la Nieve. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile 1909-1932*. Concepción, Chile: ceep Ediciones.

orellana, Zicri. 2009. «La Iglesia Pentecostal: Comunidad de Mujeres», en *Revista Cultura y Religión*, vol. iii, n° 2, pp. 119-32. Universidad Arturo Prat. www.revistaculturayreligion.cl. Visitado el 25 de octubre de 2009.

ortega, Marieta. 1999. «Escatología andina: en torno a rituales mortuorios de Isluga, Chile», en Van Kesse, Juan (red.), *Los Vivos y los muertos. Duelo y Ritual Mortuorio en los Andes*. Iquique, Chile, pp 165-176.

ortiz, Juan. 2009. *Historia de los evangélicos en Chile 1810-1891: De disidentes a canutos. Liberales, radicales, masones y artesano*. Concepción: ceep Ediciones.

osorio, Óscar. 2004. «La Iglesia de los testigos de Jehová en el fin de todos los tiempos. Discurso escatológico y milenarista en Los Altos Centrales de Morelos, México». Ponencias presentadas en el xi International Summer School on Religions en la comunidad de San Gimignano, Siena, 24 de agosto de 2004. Universidad Autónoma de México. Iztapalapa. México D. F.

ossa, Manuel. 1990. *Espiritualidad popular y acción política. El pastor Víctor Mora y la Misión Wesleyana Nacional. 40 años de historia religiosa y social (1928-1969)*. Santiago, Chile: Editorial Rehue.

ossa, Manuel. 1991. *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue.

ossa, Manuel. 1996. «La identidad pentecostal», en revista *Persona y Sociedad*, vol. X, n° 1, pp. 189-196. Santiago, Chile.

oyarzún, Arturo. 1921. *Reminiscencia Histórica de la Obra Evangélica en Chile*. Valdivia: Imprenta Alianza.

pacheco, José. 2007. «La posmodernidad y su efecto en las Iglesias evangélicas latinoamericanas», en revista *Teología y Cultura*, año 4, n° 7, pp. 97-104. Buenos Aires, Argentina.

parra, Fredy. 2003. «Historia y escatología en Manuel Lacunza», en revista *Teología y Vida*, vol. xliv, pp. 167-168. Santiago, Chile.

palma, Irma. 1988. *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*. Santiago, Chile: Editorial Amerindia.

parker, Cristian. 1996. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.

paolicchi, Piero. 2000. «Recordar y relatar», en Rosa, Alberto, Guglielmo Bellelli y David Bakhurst (eds.), «Introducción», en *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva pp. 279-306.

patch, Howard. 1956. *El otro mundo en la literatura medieval*. México: fce.

paz, Octavio. 2006. *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a el laberinto de la soledad*. México: fce.

pereira de queiroz, María. 1969. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. Madrid: Siglo xxi.

pérez, Eduardo. 2007. «La lógica de lo monstruoso en el Infierno de Dante», en *Culturas Populares. Revista Electrónica 5* (julio-diciembre 2007). España: Universidad de Alcalá. En: http://www.culturaspopulares.org/textos5/articulos/perez.pdf

pertuz, Maribel. 1997. «Carta a Filemón desde la perspectiva feminista», en revista ribla, nº 28, pp 37-43. Consejo Latinoamericano de Iglesias (clai), Costa Rica.

pennebaker, James y crow, Michael. 2000. «Memorias colectivas: la evolución y la durabilidad de la historia», en Rosa, Alberto; Guglielmo Bellelli y David Bakhurst (eds.), «Introducción», en *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva, pp. 231-257.

phelan, John. 1972. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: Universidad Nacional Autónoma, 1972.

pierantoni, Claudio. 2000. «El fin del mundo en San Agustín», en revista *Teología y Vida*, vol. 41, n° 1, pp. 42-51. Santiago, Chile: Universidad Católica.

pierantoni, Claudio. 2003. «El milenio en la patrística: ¿alternativa entre interpretación literal e interpretación alegórica?, en revista *Teología y Vida*, vol. lxiv. Chile: Universidad Católica, pp. 184-195.

piñera, Bernardino. 1961. "La Iglesia chilena en medio de las corrientes ideológicas actuales", en: Pastoral Popular, Santiago 66.

piñuel, José. 2002. «Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido», en *Estudios de Sociolingüística*, vol 1, n° 3, pp. 1-42 . Departamento de Sociología iv. Facultad de cc. de la Información. Universidad Complutense de Madrid. España.

platón. 2006. Fedón. Buenos Aires: Agebe.

poblete, Renato y galilea, Carmen. 1984. *Movimiento Pentecostal e Iglesia Católica en medios populares*. Santiago, Chile: Centro Bellarmino.

poch, Concepción y herrero, Olga. 2003. *La muerte y el duelo en el contexto educativo. Reflexiones, testimonios y actividades*. Barcelona, España: Editorial Paidós.

polanco, Rodrigo. 2000. «El milenarismo de Ireneo o teología antignóstica de la caro capax Dei», en revista *Teología y Vida*, vol. 41, n° 1, pp.16-29. Santiago, Chile: Universidad Católica.

prat, Juan. 2005. «El héroe en los relatos folklóricos: patrones biográficos, leyes narrativas e interpretación (ii)», en revista *Folklore*, n° 300, tomo 25b, pp. 183-199. Fundación Joaquín Díaz, España.

prosperi, Adriano. 2003. «América y Apocalipsis», en revista *Teología y Vida*, vol. 44, n° 2-3, pp. 196-208. Santiago, Chile: Universidad Católica.

rasmussen Schick, Alice y Helland Talbert, Dean. 1987. *La Iglesia Metodista Pentecostal, Ayer y Hoy*. Tomo ii. Santiago: Editado por Plan Mundial de Asistencia Misionera en Chile.

recabarren, Floreal. 2003. *La matanza de San Gregorio. 1921: crisis y tragedia*. Santiago, Chile: Lom Ediciones, 2° edición.

ricoeur, Paul. 2001. *La metáfora Viva*. Madrid: Editorial Trotta.

ricoeur, Paul. 2006. *El conflicto de las Interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*. México: fce.

ricoeur, Paul. 2008. *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*. México: fce.

rivière, Gilles. 1988. «Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aimara», en *Revista Fe y Pueblo*. Centro de Teología Popular de La Paz. Año iii, pp. 24-30. Bolivia.

rivière, Gilles. 2004. «Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano», en Spedding, Alison (comp.), *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos la sociología de la religión en los Andes*, La Paz: iseat-plural, 2004, pp. 259-294.

robins, Nicholas. 1997. *El mesianismo y la rebelión indígena. La rebelión de Oruro en 1781*. La Paz, Bolivia: Editorial Hisbol.

robledo, Patricia y cruz, Jorge. 2005. «Religión y dinámica familiar en los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género», en *Estudios sociológicos*, vol. xxiii, n° 2, mayo- agosto, pp. 515- 534. El Colegio de México.

rocha, José. 2008. «Pandillas y Religión: más de un vínculo y más de dos», en revista *Envío*, n° 314. Mayo de 2008. Universidad Centroamericana de Nicaragua (uca). Nicaragua. En: http://www.envio.org.ni/articulo/3755, visitado el 15 de diciembre de 2009.

rodríguez, María de los Ángeles. 2001. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España,* Colección Tradiciones. México: Editor El Colegio de Michoacán.

RODRÍGUEZ, Cristián y SAAVEDRA, Andrea. 2008. «Cosmovisión mapuche y manifestaciones funerarias. Un viaje entre lo etéreo y lo material», en revista *Cultura y Religión*, vol. II, n° 2. Iquique, Chile: Universidad Arturo Prat. En: www.revistaculturayreligion.cl. Visitado el 15 de febrero de 2010.

RODRÍGUEZ, Julio. 2008. «La música en la adoración neotestamentaria». En: http://www.porlaverdad.net/Music.htm. Visitado el 15 de enero de 2010.

RODRÍGUEZ, Carlos. 1993. «El alma del otro. La ética de las relaciones de reciprocidad entre vivos y muertos en las religiones del Brasil». *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Madrid, España: Editorial Siglo XXI, pp. 251-316.

ROITMAN, Aída; ARMUS, Marcela; SWARC, Norberto. 2002. «El duelo por la muerte de un hijo», en revista *Aperturas Psicoanalíticas*, n° 12. Madrid. En: http://www.aperturas.org/revistas.php?n=016. Visitado el 12 de diciembre de 2009.

ROJAS, Jorge. 2010. *Historia de la infancia en el Chile republicano 1810-2010*. Santiago, Chile: Editores Ocho Libros.

ROJAS, Miguel. 2001. *El fin del Milenio y el sentido de la historia. Manuel Lacunza y Juan Ignacio Molina*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

ROSA, Alberto; BELLELLI, Guglielmo y BAKHURST, David (eds.). 2000. «Introducción», en *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

ROSALDO, Renato. 1989. *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Editorial Grijalbo.

ROWLAND, Christopher. 2000. «Los que hemos llegado a los fines de lo apocalíptico y la interpretación del Nuevo Testamento», en Bull, Malcolm (compilador), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México: FCE, pp. 51-74.

SABELLA, Andrés. 1942/1997. *Norte Grande*. Santiago, Chile: Lom Ediciones.

SALAZAR, Gabriel. 2006. *Ser Niño Huacho en la Historia de Chile*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

SALINAS, Maximiliano. 2005. *Historia del Pueblo de Dios en Chile. La evolución del Cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Santiago, Chile: Centro Ecuménico Diego de Medellín y Ediciones Rehue.

SALINAS, Maximiliano. 2000. «Arriba del cielo / está una sandía, / que está rebanándola / Santa Lucía»: los Santos y Santas de Iberoamérica más allá del «Imperio Cristiano», en X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica. Buenos Aires, Argentina.

SÁNCHEZ, Daniel. 1998. «Prefacio», en *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. México: FCE, pp. VII-XXVII.

santagada, Osvaldo; bravo, Ernesto; díaz de león, Ignacio; bueno, Orlando; muñoz, Humberto y capanna, Pablo. 1983. *Sectas en América Latina*. Bogotá. Colombia: pcelam.

sarayana, Josep. 2003. «Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore: Una lectura retrospectiva», en *Revista de Teología y Vida*, vol. 44, n° 2-3, pp. 221-232. Santiago, Chile: Universidad Católica.

saracco, Norberto. 1990. «Prólogo a la edición castellana», en *Raíces Teológicas del Pentecostalismo*. Buenos Aires, Argentina: Edición Nueva Creación.

schäfer, Henrich. 1992. *Protestantismo y crisis social en América Central*. Costa Rica: Editorial dei.

seeberg, Reinhold. 1965. *Manual de Historia de las Doctrinas. Vol 1*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones.

segarra, Diana. 2000. «Tiempo y espacio en el milenio», en iv Simposio Internacional de la secr (Sociedad Española de Ciencias de las Religiones), Milenio: miedo y religión. Universidad de La Laguna Tenerife, Islas Canarias, 3-6 de febrero de 2000.

sepúlveda, Juan. 1988. «El nacimiento y desarrollo de las Iglesias Evangélica», en Salinas, Maximiliano. 1987. *Historia del Pueblo de Dios en Chile. La evolución del Cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Santiago, Chile: Centro Ecuménico Diego de Medellín y Ediciones Rehue, pp. 247- 277.

sepúlveda, Juan. 1988. «Pentecostalismo y democracia: Una interpretación de sus relaciones», en varios autores, *Democracia y Evangelio*. Santiago, Chile: Editorial Rehue, pp. 228-250.

sepúlveda, Juan. 1999. *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Chile: Editores Fundación Konrad Adenauer; fet y cte.

sepúlveda, Juan. 2003. «El Principio Pentecostal. Reflexiones a partir de los orígenes del Pentecostalismo chileno», en Chiquete, Daniel y Luis Orellana (editores), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, Teología e Historia*. Concepción, Chile, pp. 13-28.

sepúveda, Juan. 2009. «Valparaíso cuna del pentecostalismo chileno», en Chiquete, Daniel y Luis Orellana (editores), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, Teología e Historia*. Concepción, Chile, pp. 17-42.

sepúlveda, Víctor. 2009. *La Pentecostalidad en Chile. 100 años de presencia y testimonio*. Concepción, Chile: ceep Ediciones.

serrano, Sol. 1999. «La definición de lo público en un estado católico el caso chileno. 1810-1885», en *Revista de Estudios Públicos*, n° 76 (primavera de 1999). Santiago, Chile, pp. 211- 232.

SILVA, Renato. 2003. *El libro de oro. Historia de los 50 años de las Asambleas de Dios de Chile*. Editado por La Comisión del Cincuentenario de las Asambleas de Dios de Chile.

SILVEIRA, Leonildo. 2000. *Teatro, Templo y Mercado. Comunicación y Marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

SLOOTWEG, Hanneke. 1989. *Mujeres pentecostales en Chile: un caso en Iquique*. Iquique, Chile: TER.

SMITH, Anthony. 1997. *La identidad nacional*. Madrid, España: Editorial Trama.

SNOW, Florrie. 2007. *Juan Canut de Bon (1846- 1896)*. Centro de Documentación Histórica Iglesia Metodista de Chile. Santiago.

STOLL, David. 1990. ¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico. Quito, Ecuador: Editorial Abya-Yala.

SWEDENBORG, Emanuel. 2000. *Del cielo y el infierno*. Madrid, España: Ediciones Siruela.

TAMAYO, Juan José. 1992. *Religión, razón y esperanza*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.

TARDUCCI, Mónica. 2005. «Solo respondo al llamado de Dios. El precario liderazgo de las pastoras pentecostales», en AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, n° 40, marzo-abril. Madrid, España.

TENNEKES, Hans. 1989. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Ciren y Sub-facultad de Antropología Cultural y Sociología No Occidental. Universidad Libre de Ámsterdam. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. Iquique, Chile.

TEITELBOIM, Volodia. 1952/2002. *Hijo del Salitre*. Santiago, Chile: Lom Ediciones.

TERÁN, Buenaventura. 2000. «El pentecostalismo y las culturas tradicionales», en *Revista Cultural Casa Tomada*. Rosario, Argentina: Ediciones Juglaría. En: http://edicionesjuglaria.com.ar/seccionC/archivoscasatomada/terancasa1.htm. Visitado el 20 de febrero de 2010.

THOMAS, Louis-Vincent. 1983. *Antropología de la muerte*. México: FCE.

THOMAS, Louis-Vincent. 1991. *La muerte. Una lectura cultural*. Barcelona, España: Editorial Paidós.

THOMPSON, Damián. 1998. *El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del milenio.* Madrid: Editorial Taurus.

TILLICH, Paul. 1965. *La era protestante*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

TRISTÁN, J.M., Ruiz Santiago, F., Villaverde Gutiérrez, C. Maroto Benavides, M.R., Jiménez Brobeil, S., Tristán Tercedor, M.R., 2007, *Contenido simbólico de la bata blanca de los médicos*, Antropo, 14, 37-45. www.didac.ehu.es/antropo.

TURNER, Víctor. 1988. *El proceso ritual*. Madrid. España: Editorial Taurus.

tylor, Edward. 1912. *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*. Madrid:Manuel Jorro, Editor.

ullan de la roza, Francisco. 2000. «Plurimorfología del fenómeno mesiánico-milenarista: la secuencia histórica de los movimientos ticuna», en *Estudio del Hombre,* n° 11. México: Universidad de Guadalajara, pp. 13-40.

ullan de la roza, Francisco. 2003. «Análisis del crecimiento pentecostal entre las clases populares e indígenas de Latinoamérica: aplicación del modelo a una comunidad Ticuna de la Alta Amazonía», en revista *Relaciones*, vol. xxiv, n° 96, pp. 229-265. México.

ullan de la roza, Francisco. 2007. *Las utopías milenaristas como metodología de análisis socioantropológico*. Alicante, España: Editorial Club Universitario.

urbina, María. 2002. «Los conventillos de Valparaíso, 1880-1920: Percepción de barrios y viviendas marginales», en *Revista de Urbanismo*, n° 5, Santiago de Chile. http://revistaurbanismo.uchile.cl/n5/urbina.html. Visitado el 2 de febrero de 2010.

ulloa, Víctor. 2003. *El movimiento sindical chileno. Del siglo* xx *hasta nuestros días*. Oficina Internacional del Trabajo, Santiago, Chile.

valenzuela, Raimundo. 2000. *Breve historia de la Iglesia Metodista de Chile, 1878-1968*. Santiago, Chile: Ediciones Metodistas.

valle, Gustavo. 1999. «La isla, el hombre y la bestia: relectura del Coloquio de los centauros», en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, n° 28, pp. 1265-1283. Madrid: Universidad Complutense.

van gennep, Arnold. 1909/1986. *Los ritos de paso*. Madrid: Editorial Taurus.

van kessel, Juan. 2003. *Holocausto al progreso. Los aimaras de Tarapacá*. Lima, Perú: Editorial Hisbol.

van kessel, Juan, 1999. «El ritual mortuorio de los aimaras de Tarapacá, Chile, como vivencia y como crianza de vida», en Van Kesse, Juan (red), *Los Vivos y los muertos. Duelo y Ritual Mortuorio en los Andes*. Iquique, Chile, pp. 185-210.

vásquez, Felipe. 2009. «Así como se vive se muere. La experiencia de la muerte en los pentecostales en el Estado de Veracruz», en revista *Cultura y Religión*, vol. iii, n° 1, pp 68-79. Universidad Arturo Prat. www.revistaculturayreligion.cl. Visitado el 15 de septiembre de 2008.

varughese, Sanson. 2009. «Recent Periodical Articles Pertinent to Pentecostal-Charismatic Studies», en *Society for Pentecostal Studies Newsletter*, vol. 35, nº 1, pp. 5-20. En: http://www.sps-usa.org/assets/resources/docs/sps_newsletter_v35_no1_2009.pdf. Visitado el 5 de mayo de 2010.

varughese, Sanson. 2010. «Recent Periodical Articles Pertinent to Pentecostal-Charismatic Studies», en *Society for Pentecostal Studies*

Newsletter, vol. 36, nº 1, pp. 5-20. En: http://www.sps-usa.org/assets/resources/docs/sps_newsletter_v36_no1_2010.pdf. Visitado el 5 de abril de 2010.

VERGARA, Ignacio. 1962. *El protestantismo en Chile*. Santiago, Chile: Editorial Pacífico.

VERGARA, Jorge; FOERSTER, Rolf y GUNDERMANN, Hans. 2004. «Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de Dasin a Conadi (1953-1994)», en *Revista de Ciencias Sociales* online, vol. I, nº 1 (septiembre de 2004), pp. 86-97. Universidad de Viña del Mar-Chile. http://www.uvm.cl/csonline/2004_1/pdf/instmediadoras.pdf. Visitado el 12 de febrero de 2009.

VERGARA, Pilar 1985. *Auge y caída del neoliberalismo en Chile*. Flacso. Santiago, Chile.

VIDAL, Rodrigo. 2012. *Entender el templo pentecostal: Elementos, fundamentos, significados*. Concepción: CEEP.

VILA, Samuel y ESCUAIN, Santiago. 1985. *Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado*. Madrid, España: Editorial Vida.

VIRGILIO. 1945. *La Eneida*. España: Editorial Atlántida.

VITALES, Luis. 2000. «Intervenciones militares y poder fáctico en la política chilena (de 1830 al 2000)». Consultado el 3 de agosto de 2007. En: http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/lb/filosofia_y_humanidades/vitale/obras/sys/bchi/j.pdf. Visitado el 4 de febrero de 2010.

VOLTAIRE. 1984. *Cándido o el optimismo*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Orbis.

VOVELLE, Michell. 1999. «Historia de la muerte», en *Cuaderno de Historia*, n° 18, pp. 37-49. Santiago, Chile: Universidad Católica.

WATSON, F.; CORRY, S.; PEARCE, C. 2000. *Los Desheredados. Indígenas de Brasil*. España: Survival.

WEBER, Max. 1997. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Bogotá, Colombia: Editorial FCE.

WEBER, Max. 1998. *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*. Madrid: Ediciones Istmo.

WEBER, Max. 2001. *La política como profesión*. Madrid: Editorial Espasa

WEBER, Max. 2001a. *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. México: Editorial Taurus.

WILLEMS, Emilio. 1967. *Followers of the new faith. Culture, change and the rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.

WESELEY, Jason. 2006. «Mesianismo imperialista en el siglo de oro: experiencia imperialista y espiritualidad mesiánica en el caso de Cristóbal Colón». A Thesis Submitted to the Faculty of The Dorothy F. Schmidt College of Arts and Letters in Partial Fulfillment of the Requirements

for the Degree of Master of Arts Florida Atlantic University Boca Raton, Florida.

westheim, Paul. 2005. *La calavera*. México: fce.

wilson, Bryan. 1969. *La Religión en la Sociedad*. Barcelona: Editorial Labor.

worsley, Peter. 1980. *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos «cargo» en Melanesia*. Madrid, España: Editorial Siglo xxi.

wurmbrand, Richard. 1979. *Torturado por Cristo: La Iglesia Mártir de Hoy*. Gran Bretaña: Hayfield Publishing Co. Traducción de Carlos Morris.

yerushalmi, Yosef. 1998. «Reflexiones sobre el olvido», en Yerushalmi, Y., N. Loraux, H. Mommsen, J-C. Milner y G. Vattimo (1998), *Usos del olvido*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, pp. 13-26.

zea, Leopoldo. 1986. «Latinoamérica, milenarismo en la utopía», en *Hacia el Nuevo Milenio. Estudios sobre mesianismos, identidad nacional y socialismo. Utopía, nacionalismo y socialismo*. Vol. ii, pp. 35-58. México: Editorial Villicaña.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres digitales de

RIL® editores • Donnebaum

Teléfono: 22 22 38 100 / ril@rileditores.com
Santiago de Chile, septiembre de 2016

Se utilizó tecnología de última generación que reduce el impacto medioambiental, pues ocupa estrictamente el papel necesario para su producción, y se aplicaron altos estándares para la gestión y reciclaje de desechos en toda la cadena de producción.