



Revista de Geografía Norte Grande

ISSN: 0379-8682

hidalgo@geo.puc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Paulsen Bilbao, Abraham

Discursos e imaginarios de cielo de líderes evangélicos de Santiago de Chile (2012-2014): ¿concepciones teocéntricas o antropocéntricas?

Revista de Geografía Norte Grande, núm. 61, septiembre, 2015, pp. 65-89

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30041119005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Discursos e imaginarios de cielo de líderes evangélicos de Santiago de Chile (2012-2014): ¿concepciones teocéntricas o antropocéntricas?<sup>1</sup>

Abraham Paulsen Bilbao<sup>2</sup>

## RESUMEN

Con el fin de explicar diferencias sustantivas en las concepciones e imaginarios sobre el cielo entre actores religiosos relevantes del mundo evangélico de Santiago de Chile, se realizó un análisis de sus discursos recogiendo los lineamientos de Basil Bernstein, Klaus Krippendorff, Norman Fairclough y Teun van Dijk. Lo anterior permitió determinar aspectos relacionados con la espacialidad y su correspondiente enfoque (antropocéntrico o teocéntrico). La familia de credos seleccionada ha evolucionado desde un planteamiento teológico común, conviviendo en la misma ciudad, coincidiendo en la coyuntura espacio-temporal y en premisas escatológicas que mantienen hilos conductores y fundamentos comunes.

**Palabras clave:** Discurso religioso, evangélicos, espacialidad, teocentrismo, antropocentrismo.

## ABSTRACT

In order to account for substantial differences in the concept and imagination of heaven between relevant religious actors in the evangelical world in Santiago, Chile, we conducted an analysis of their discourses based on the methodologies of Basil Bernstein, Klaus Krippendorff, Norman Fairclough and Teun van Dijk. This allowed us to determine the spatial aspects and their corresponding focus (anthropocentric or theocentric). The family of evangelical faith has evolved from a common theological approach, living in the same city or coinciding in space and time and on eschatological premises that maintain common threads.

**Key words:** Religious discourse, evangelicals, spatiality, theocentric, anthropocentric.

<sup>1</sup> Artículo recibido el 30 de enero de 2015, aceptado el 12 de mayo de 2015 y corregido el 30 de junio de 2015.

<sup>2</sup> Instituto de Geografía, Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile). E-mail: apaulsen@uc.cl

Los estudios de las religiones reclamaron desde el siglo XVIII un estatus propio (Durkheim & Mauss, 1996), tal como lo tenían los estudios del lenguaje y lo tienen actualmente los estudios de género o la llamada "social theory" (Philo, 1999), ya que desde esa época se trataba de un ámbito en el que se comenzaba a densificar la cantidad, proveniencia y diversidad de especialistas, cada uno de los cuales aportaba a la producción de una cuasi disciplina dual, por cuanto contaba con teorías, marco epistemológico y conceptualizaciones propias y generalizables y al mismo tiempo centraba su quehacer en contextos culturales diferentes, especialmente en las formas cómo los practicantes de una religión comprendían y pensaban el mundo propio y el de los otros (Racine & Walther, 2006).

Durante los siglos XIX y XX, los trabajos de Weber (Weber, 1992), Durkheim (Durkheim, 1992), y Tylor (Tylor, 1981), entre otros, aportaron a la constitución de las principales teorías de la sociología moderna, entre las que se cuenta la teoría de la secularización. Esta teoría afirmaba que Occidente había alcanzado un canon cultural que suponía la superación de las religiones y el imperio de lo secular (Hervieu - Léger, 2005), cuestión que fue replicada en el resto de las ciencias humanas y sociales europeas y anglosajonas, incluso entre creyentes; la superación de la religión se explicaba en la existencia de una relación directa entre modernización y secularización, que se expresaba en que en la medida de que las sociedades se modernizaban, se hacían más seculares (Weber, 1992).

La tesis de la secularización moderna, imperante a lo menos durante los dos primeros tercios del siglo pasado, inhibió en gran medida, el desarrollo de investigaciones de cuestiones referidas a la religión, hasta que procesos sociales, políticos y culturales de distintas escalas y connotaciones, que tuvieron lugar tras la caída del Muro de Berlín y la fragmentación de la URSS, pusieron nuevamente a las religiones entre los temas de preocupación mundial y consecuentemente como objeto de estudio para las ciencias; además, algunos países que se modernizaron no manifestaron durante el siglo pasado efectos de la secularización anunciada.

Tal fue la situación de Chile, que vivió, desde la década de 1980 del siglo XX y especialmente a partir de 2003, un proceso de modernización sin secularización (Lehman, 2002), lo que se expresó y expresa en el paisaje urbano en la proliferación de templos y/o edificios religiosos utilizados para distintos fines, que evidencian lo señalado anteriormente, esto es, que en Chile la religión sigue siendo una dimensión que influye en la vida de individuos, familias y sociedades (Berger, 1975), crea espacialidades ya sea bajo la forma de paisajes específicos (Park, 1994; Rosendahl, 1999, 2002) o como tipologías distintivas de organización espacial (Knott, 2005).

La mantención de la relevancia de las distintas vertientes del cristianismo presentes en las ciudades chilenas, especialmente en Santiago, puede asociarse a la ocurrencia de transformaciones y sincretismos en sus prácticas, ritos y discursos (Kong, 2001), que influyeron en la producción de nuevas formas de pensamiento, prácticas y experiencias religiosas, algunas de las cuales si se explican en el incremento en el nivel de ingresos de la población, como por ejemplo, la presencia entre nuevas generaciones de evangélicos de un *ethos* a la "carta" (Champion, 1997) que se comporta análogamente a lo que informalmente se conoció como "catolicismo a la chilena", o "católico a la diablo", esto es, la observancia de un credo sin la valoración ni la adscripción a sus prácticas y enseñanzas (Lehman & Hinzpeter, 1999).

El evangelismo a la carta generó, entre otras consecuencias, la concreción de la vida religiosa al templo, la invisibilización del discurso soteriológico que caracterizaba al evangélico tradicional, una moderación en las dinámicas proselitistas y de predicación en el espacio público; pero como el templo adquirió centralidad para las actuaciones de los convertidos, se fundan y se fundaron nuevas instalaciones que recogen demandas locacionales, estéticas y de infraestructura muy diferentes a las que se daban en las generaciones precedentes de evangélicos. A lo anterior se suma el voluntarismo proselitista de grupos pentecostales y neopentecostales, que emplazan sus templos en antiguas edificaciones que tenían otros fines (ex gimnasios, cines, teatros, locales comerciales, residen-

cias particulares, etc.) o que construyen edificios en distintos sectores de la ciudad.

En otro orden de cosas, la atenuación de la dimensión soteriológica y la constitución de liderazgos carismáticos sin un foco común de formación teológica, generaron una pléyade discursiva en materia de cuestiones centrales de la fe. Ciertos troncos doctrinales comunes que se constituyeron en torno a las iglesias evangélicas tradicionales se han ido diversificando con el paso del tiempo tanto por la irrupción de nuevos liderazgos, como por la ocurrencia de la fractalidad evangélica (Vidal, 2012) y la emergencia de sectas filo cristianas y grupos pentecostales y neopentecostales (Fontaine & Bayer, 1991). La situación aquí descrita rompió los consensos doctrinales, incrementó la frecuencia de las divisiones y separatismos en los grupos evangélicos otrora consolidados y produjo la coexistencia de distintos imaginarios y discursos en materia de las creencias con las cuales se identifica cada congregación o grupo.

Las transformaciones en el campo religioso demandan la producción de nuevas modalidades de interpretación y análisis del fenómeno por parte de las ciencias, ya que en la actualidad es posible constatar entre los evangélicos que en las prácticas religiosas, junto a aspectos míticos y simbólicos tradicionales (Eliade, 2007) se han integrado nuevas formas de pensamiento en las que conviven las tradiciones fundamentales con procesos de secularización (Berger, 1975), que derivan en la producción de lenguajes (Massignon, 1999), de ritos (Bergson, 1986), susceptibles de ser abordados por las ciencias sociales y humanas en general (Hervieu-Léger, 2005) y por la geografía en particular (Rosendahl, 2002), que puede abordar el estudio del rol de la religión tanto en la estructura como en las formas de vida asociadas, en el pasado, presente y futuro. El análisis geográfico puede considerar el estudio de la experiencia (religiosa), los dispositivos (lenguaje, construcciones, símbolos, mitos, historias, concepciones y preconcepciones entre otros), los sujetos que pueden actuar individual o colectivamente y que “relatan”, “vivencian” y “legitiman” la experiencia y producen o reproducen los dispositivos. En el sustrato de la tríada expuesta situamos al espacio donde tiene lugar la “experiencia de lo

sagrado” (Otto, 1996), desde el cual se constituyen los sentidos de la religión como una de las posibles modalidades de explicación de la diferencia y atributos que se le asignan a la materialidad situada (Rosendahl, 2011).

## **El lugar de la religión en el desarrollo del pensamiento geográfico moderno**

La Modernidad inhibió la presencia del pensamiento mágico-religioso en las explicaciones referidas a procesos socioambientales; desde la segunda mitad del siglo XIX, la Escuela Alemana primero y los regionalistas franceses después, concibieron a la religión como parte de la cultura y desarrollaron formulaciones acerca de las relaciones entre problemáticas espaciales y el estatus cultural de los grupos humanos como parte de las explicaciones acerca de las diferencias entre porciones de la superficie terrestre.

Fue un discípulo de Ratzel, Eduard Hahn quien introdujo a la religión en los estudios culturales, ya que atribuyó a la cultura, fundamentalmente en dos de sus componentes, la religión y las ideologías, la capacidad de influir en el sistema económico. Otros discípulos de Ratzel, tales como Schluter, Meitzen, Passarge, Semple, se transformaron también en precursores de esta área temática y aportaron a la constitución de una tradición alemana de la geografía cultural, la que influyó notablemente en las geografías francesas y estadounidenses. En líneas investigativas post-ratzelianas se manifestó un distanciamiento de los planteamientos puramente evolucionistas del maestro, cuestión ya muy criticada por algunos sociólogos alemanes y franceses (tanto de izquierda como de derecha, especialmente Durkheim, Febvre y Mauss) y se incluyeron nuevas formas de analizar y aplicar el concepto pueblo (asociado a nación) en su vinculación con los tipos de paisaje. Además, los seguidores de la escuela alemana, en los albores del siglo XX, comprendieron al paisaje como el resultado de la aplicación de técnicas y herramientas que poseían los grupos humanos, que les facultaban para dominar su entorno, siendo la religión una de estas herramientas; este planteamiento fue seguido posteriormente, con diversos matices.

ces, por las escuelas estadounidense, francesa y británica.

En lo que respecta a Francia, algunos seguidores de Vidal de la Blache, como Pierre Gourou, Jean Brunhes, Pierre Deffontaines, concibieron a la religión como clave fundamental para explicar la existencia de áreas diferenciadas de la superficie terrestre (Deffontaines, 1950), originando así una geografía enfocada a la descripción y análisis de la distribución de este aspecto de la cultura. Emile Durkheim leyó la Antropogeografía de Ratzel y destacó la rigurosidad y novedad del estudio en términos de pretender ser una teoría social total; pero en ello, a su juicio, residía su gran debilidad, ya que no era posible, recurriendo a los mismos principios, explicar la conducta de todas las sociedades (como pretendían hacerlo los geógrafos humanos alemanes). El resultado de esta postura, a la cual se sumarían otros geógrafos, como Marcel Mauss y algunos sociólogos; estos últimos relevaban las dimensiones económicas y políticas para explicar fenómenos socioespaciales, relegando la religión a un segundo plano (Vincent, Dory, & Verdier, 1995).

La geografía de las religiones, como rama de la geografía asociada al estudio de la espacialidad del problema religioso debió esperar para su consolidación, la hegemonía del paradigma cultural en Francia, Estados Unidos de Norteamérica y en menor medida, en el Reino Unido, lo cual se dio durante la segunda mitad del siglo XX (Warf & Winsberg, 2008). Esta rama de la geografía ha seguido desarrollándose en la actualidad, destacando los aportes de Ivakhiv, Stump, Kong, Warf, Vicent, Pickard, Park, Holloway, Tuan, Henn, Gökariksel, Howe, Knott, Lobato Correa, Rosendahl, entre otros (Freitag, 2006). Entre las principales líneas de investigación contemporáneas destacan la espacialidad del hecho religioso, las actuaciones espaciales de peregrinos y en centros de devoción popular, los procesos de mercadificación de los espacios y ciudades de culto, las cosmovisiones asociadas con las religiones, los imaginarios religiosos en la ciudad (Proctor, 2006). Por lo anterior, el presente artículo, al estudiar las percepciones y cosmovisiones de espacialidades significativas de un conjunto de líderes evangélicos mediante el análisis

de discurso, se enmarca en el paradigma cualitativo.

## **Hacia una conceptualización del cielo como espacio religioso**

Planteamos anteriormente algunas posibilidades para el abordaje geográfico de la espacialidad del fenómeno religioso; nos corresponde ahora definir a los espacios religiosos como representaciones (Cox, 1985; Park, 1994; Peterson, 1999), continentes de los símbolos que caracterizan y especifican el mensaje. De los espacios religiosos derivan connotaciones que se relacionan con las posibles visiones de cielo que puedan manifestar líderes y prosélitos cristianos. Entre estas destacaremos su relativa (a veces únicamente insinuada) otredad, la recursividad de lo sagrado, las acciones que acoge, lo permitido y lo prohibido, contenidos lingüísticos y simbólicos (Marín, 1978; Kong, 2001). Cada una de estas connotaciones aporta a la producción de imaginarios religiosos urbanos, los que a su vez aportan al contenido del discurso que expresa las propiedades atribuidas a los espacios utópicos religiosos (McDannell & Lang, 1990). Por la pertinencia del cielo en tanto construcción semiótica y realidad ordenadora de la vida (Paulsen, 2009), nos detendremos a continuación, muy sucintamente, en la presencia en los discursos de categorías relacionadas con la espacialidad de lo celestial.

Desde la perspectiva del contenido espacial del imaginario cielo, debemos consignar que antes del siglo IX a.C., en el Próximo Oriente (cuna del cristianismo) existía la creencia generalizada de la vida después de la muerte. Entre los judíos, se desarrollaron cuatro tendencias, algunas de las cuales se trasladaron y maduraron hasta el siglo II d. C. con el cristianismo; una de las tradiciones tenía un origen semítico y consideraba al cielo como parte de un cosmos organizado en tres niveles (tierra, cielo y Seol), donde los muertos habitaban planos inferiores de existencia, la tierra mediaba entre los vivos y los muertos y los cielos albergaban a la divinidad. El rechazo del judaísmo de los cultos a los muertos generó una postura más radical que alejaba al cielo de la comprensión humana; se prohibió, por ejemplo, la veneración de

los familiares fallecidos y se conminó a evitar aquellas especulaciones acerca de la vida futura ya que el Dios nacional de Israel, Yahvé, era Dios de los vivos y no de los muertos. No se debía reconocer a ningún tipo de deidad del Seol ni en la tierra ni en los cielos.

Una tercera postura, que podríamos definir como mesiánica, coincidió con el desarrollo de los últimos escritos del Antiguo Testamento y no se preocupó de definir claramente a los cielos, sino que enseñaba el futuro glorioso de Israel, donde los muertos se unirían a los vivos en un reino terrenal en el que se desvanecerían todas las penalidades. Según esta posición, que tiene que ver más con una situación de estado o “pneuma” que de lugar, tanto los vivos como los muertos participarían de la gloria de una nueva era de supremacía del pueblo judío, que dominaría toda la tierra.

Una cuarta tradición intentaba responder al problema de la justicia divina, transformando al cielo como un lugar al cual ascendía el alma inmortal de los muertos, recibiendo los premios y castigos en virtud de los actos desplegados durante la vida terrenal; pasamos nuevamente al cielo como lugar.

Estas cuatro posturas constituyeron los presupuestos necesarios sobre los cuales se levantaron los planteamientos escatológicos neotestamentarios vigentes en el siglo I DC sustentados por esenios, saduceos y fariseos. Salvo los escépticos saduceos, la mayoría de los judíos creían que los muertos no se desvanecían en el polvo ni eran tan solo recuerdos; ellos participaban activamente en el universo y podían ser invocados, a pesar de la oposición a tales prácticas de los movimientos fundamentalistas. Estos últimos, por su parte, creían en un Dios que recompensaba a los hombres de bien, ya sea en una tierra redimida o en el cielo de los bienaventurados; el cielo entonces, era un lugar.

La imagen cristiana de la vida eterna era diferente a sus antecesoras; San Pablo y el Apóstol Juan eliminaron la noción de compensación, con lo cual surgió la idea de que era posible experimentar la divinidad completamente. Algunos seguidores de Cristo, cautivados por sus enseñanzas, rechazaron al mundo e idearon un futuro solo con Dios

a través de visiones, éxtasis y/o trances, milagros, etc.

Sería Saulo de Tarso, un fariseo convertido en apóstol del cristianismo, quien elaboraría la imagen de cielo que dominó al cristianismo hasta nuestros días; para San Pablo, el cielo era un lugar donde estaban los cuerpos espirituales de naturaleza inmortal. Esta visión coexistió posturas que reivindicaban a la experiencia, las que derivaron posteriormente en el misticismo y su concepción de cielo como estado.

Desde los orígenes del cristianismo, alternaron posturas teocéntricas y antropocéntricas, imponiéndose una sobre otra en distintas etapas de la historia de la religión y en la evolución de la escatología. La postura teocéntrica se caracteriza por su radical fundamentalismo y por la asociación entre diversas formas de poder terrenal con las esencialidades de lo celestial; en cambio, en el paradigma antropocéntrico es posible encontrar puntos de vista escépticos hasta convicciones de que el cielo se manifiesta, como experiencias, en la cotidianidad de los individuos. Durante el período patrístico, San Agustín de Hipona reafirmó el modelo teocéntrico de cielo redefiniéndolo en función del estilo de vida monástico y bajo el esquema de la filosofía neoplatónica; la mística fue parcialmente invisibilizada por preocupaciones más intelectuales y filosóficas cuyo eje era Dios y el alma. El cielo adquirió entonces una naturaleza privada y la comunidad de santos que cantaban y adoraban pasaron a un lugar secundario ante la relación del individuo con Dios.

La escolástica medieval generó una nueva dimensión de la otra vida reafirmando la visión beatífica de Dios propuesta por Agustín y enfatizó el desarrollo intelectual negándose a las preocupaciones terrenales. Se comenzó a especular acerca del emplazamiento del cielo, que sería un “lugar empíreo”, trascendente, lleno de luz que se localizaría fuera del universo, rodeándolo a modo de una esfera y la luz divina, proveniente de este lugar, causaba el disfrute y un nivel muy elevado de dicha. Esta concepción sobrevivió a lo largo de los siglos, por ejemplo, en la magnificencia del Paraíso de Dante o en la obra de Milton y alternó con las místicas medievales que



se preocupaban de la unión más íntima con Cristo a través del cultivo de la vía contemplativa, en la que el Señor concedía el amor celestial a sus devotos.

A partir del siglo XVI, la Reforma Protestante rechazó las posturas escolásticas y abrazó al misticismo; coincidieron con este rechazo los teóricos de la Contrarreforma, pese a la vertiente mística que tuvo este movimiento católico. Los protestantes reavivaron el celo carismático neotestamentario a expensas del intelectualismo agustiniano. El jansenismo y el puritanismo representaron visiones radicales teocéntricas, donde la única realidad que otorga dicha al hombre es alabar a Dios; heredero de esta tradición fue el místico sueco Emanuel Swedenborg, quien tuvo gran participación en la constitución de una concepción moderna de cielo, que tuvo como referente a la experiencia, relegando la tradición teológica y las enseñanzas tradicionales derivadas del Nuevo Testamento y de la Patrística. La concepción de Swedenborg, expresada su obra *"Cielo e Infierno"* (1758), se sustentaba en el relato de experiencias y viajes que le permitían describir los lugares celestiales, incorporando así al mundo europeo y anglosajón al conocimiento de la dimensión mística del cielo. Sus enseñanzas influyeron posteriormente en filósofos, escritores y artistas del siglo XIX, ya sea en aquellos que lo criticaron como en otros que siguieron sus enseñanzas místicas, como Emerson y William Blake.

Swedenborg ofreció una visión antropocéntrica que significó una real alternativa al pensamiento predominante de los siglos XVIII, XIX y XX, en la forma de un pensamiento antropocéntrico que giraba en torno a una teología celestial cuidadosamente articulada en consonancia con el clima cultural del período. Su concepción de cielo impactó, tanto directa como indirectamente, en la clase media y media baja estadounidense desde mediados del siglo XIX, proclive al jansenismo, puritanismo, pentecostalismo y formas místicas de vida religiosa. Precisamente fueron corrientes pentecostales y carismáticas anglosajonas las que enviaron misioneros para evangelizar a la población chilena desde principios de ese siglo.

Muchos de estos misioneros siguieron las ideas de Swedenborg y Blake, cuyas vi-

siones de cielo se caracterizaban porque (1) el cielo se encontraba sutilmente separado de la tierra por tan solo un velo; (2) para los justos, la vida celestial comenzaba inmediatamente después de la muerte; (3) el tiempo en el Purgatorio o el sueño en la tumba hasta la resurrección general era mínimo; (4) en el cielo continuaba la existencia material bajo las mismas características y condicionantes; (5) el cielo poseía materialidad, cualidades sensibles que provocaban el deleite de los sentidos, aspectos que se convirtió en un aspecto fundamental de la vida eterna; (6) aun cuando el cielo seguía siendo descrito como un lugar de descanso eterno, los santos eran cada vez más activos, experimentaban progreso espiritual, desempeñaban labores y el paraíso era una ciudad pujante y dinámica; (7) el viaje hacia Dios no terminaba con la admisión al cielo, sino que continuaba eternamente, el desarrollo espiritual era entonces infinito; (8) en el cielo primaba el amor humano, expresado por la preocupación por la comunidad y por la familia, la pervivencia de las relaciones de pareja y aquellas sociales; no solo se amaba a Dios directamente, sino que también mediante el amor y la caridad que mostramos hacia nuestro prójimo tanto en la tierra como en el cielo.

Esta caracterización material del cielo, originada a mediados del siglo XVIII, que maduró durante el siglo XIX, perduró hasta mediados del siglo XX con la variación de algunos matices, pero dos son los aspectos que se mantuvieron de manera especial, la continuidad del amor terrenal y la posibilidad del progreso espiritual tras la muerte, cuestiones que abundan en las concepciones contemporáneas que manejan las personas creyentes o no creyentes, practicantes de una religión u observantes, donde el cielo se percibe como un lugar de reunión familiar, de encuentro con los seres queridos, al que se asocia categorías de espacialidad tales como "jardín", "paraíso", "lugar de paz", "ciudad celestial", entre otras (McDannell & Lang, 1990; Delumeau, 2005; Dando, 2009).

Estas visiones, y los imaginarios a ellas asociados se manifestaron en una encuesta aplicada en 1982 por la prestigiosa empresa GALLUP en los Estados Unidos de Norteamérica. El 71% de los entrevistados señaló creer en la existencia de un cielo en donde eran

recompensadas eternamente aquellas personas que llevaron una vida moralmente buena. Esta cifra era inferior en tal solo un punto a la obtenida en una encuesta similar realizada en 1952 y a otra de 1965. Dicha cifra triplicaba a quienes creían, por ejemplo, en la reencarnación para el mismo año (1982) (McDannell & Lang, 1990); esta encuesta mostró que los cristianos definían al cielo apelando a lo que aprendieron en un templo, y que no tenían una definición acerca de lo que entendían y comprendían como vida eterna; vale decir, había una disociación entre el lugar y su función como continente de otra forma de vida que se iniciaba tras la muerte física, entre la recompensa y el sentido de la misma. Esto probablemente se relaciona con la incapacidad de los líderes para comunicar la experiencia soteriológica, el descuido de este ámbito doctrinal y cierta debilidad formativa en estos aspectos. De hecho, la discusión teológica de este tema ocupa un lugar secundario en la reflexión contemporánea, con la sola excepción del modelo teológico-liberacionista que la ha integrado como un foco central.

Ante la pregunta de qué se hace en el cielo, esta encuesta mostró que el concepto moderno construido en Occidente a partir del siglo XVIII había cambiado casi completamente; solo en 19% afirmó que en esa realidad se hacía algo y que tendrían alguna responsabilidad, lo cual implica que se superó un concepto antropocéntrico imponiéndose otro teocéntrico. Por otra parte, menos del 50% declaró que se reunirían con amigos, familiares o cónyuges y el 18% pensaba que en el cielo también se realizaban labores de carácter intelectual. El 5% creía que la eternidad sería aburrida.

Se puede explicar esta situación en las formas de construcción de conceptos y teorías de los credos, donde los liderazgos y las revelaciones formalizadas pierden su preeminencia a costa de relatos de origen diverso; el cielo se adorna y decodifica para constituirse en sí mismo como un objeto de deseo, se mercadifica, perdiendo las connotaciones teológicas que lo sustentan. En este proceso de mercadificación, el cielo evoluciona de lugar a estado, para nuevamente volver a la condición de lugar, por lo cual en este último tiempo ha ido adquiriendo espesor y espacialidad; de hecho, prescindiendo de las fun-

damentaciones teológicas, podemos afirmar que hoy en día la mayor parte de las personas conciben al cielo como un lugar, pudiéndose distinguir visiones contrapuestas en función de los códigos que se emplean para describirlo, su condición (y su contenido) de imaginario y el rol que le corresponde considerándolo integrado o desintegrado de la vida ordinaria de los individuos. Al respecto, consideramos que existen distintas posturas e imágenes acerca del cielo; por ejemplo, existen tanto modelamientos teocéntricos como también antropocéntricos, la primera originada en el periodo medieval y en el Barroco y la segunda más contemporánea (Renacimiento, Ilustración, Romanticismo).

En consecuencia, en la evolución de las ideas desde diversas fuentes nos muestran que los modelos teocéntricos y antropocéntricos emergen, predominan, y se debilitan a lo largo de toda la historia del cristianismo; por otra parte, algunos grupos religiosos adoptan uno en perjuicio del otro, e incluso pueden darse sincretismos o mezclas entre ambas posturas.

### **Caracterización de los discursos asociados a lo celestial: descripción del método de la investigación**

Entre los años 2012 y 2014 se realizaron 52 entrevistas a líderes de las congregaciones consideradas en una investigación que pretendía dar cuenta de la geografía de las religiones de la ciudad de Santiago de Chile entre 1541 y 2012, en la cual se buscaba obtener información acerca de las decisiones de localización espacial de templos y otras modalidades de infraestructura religiosa de un conjunto de credos cristianos (Católico Apostólico Romano, Católico Ortodoxo, Metodista Pentecostal, Evangélico Bautista, Evangélico Metodista, Ejército de Salvación, Luterano, Anglicano) o filo cristianos (Testigos de Jehová, Mormones). De esas entrevistas, se rescataron para el presente artículo siete discursos correspondientes a líderes evangélicos, cada una de las cuales representa una corriente de opinión predominante en el universo de evangélicos entrevistados. En las entrevistas, estos actores relevantes de sus respectivos



credos, comunicaban sus visiones de cielo e infierno y respondían a una consulta referida a la percepción que podrían tener de la presencia de esas categorías en la ciudad de Santiago. Para cada caso las preguntas fueron las siguientes:

1. Quisiéramos saber su opinión acerca de la existencia del cielo y del infierno
2. ¿Se expresan ambas categorías en la ciudad? Si se expresan ¿dónde y por qué?

Con la primera pregunta se pretendía obtener información acerca del nivel de coordinación que tenían sus convicciones con las enseñanzas tradicionales de la fe que profesaban (esto es, si había en sus declaraciones, algunas lógicas de disenso o reinterpretaciones de lo escatológico); además, se pretendía conocer si sus visiones eran teocéntricas o antropocéntricas, el grado de elaboración de las mismas, los imaginarios que pudieran contener, la búsqueda de criterios o categorizaciones referidas a la espacialidad. La segunda pregunta buscaba reforzar el componente espacial, ya que de generarse analogías entre lo urbano y lo celestial se podría profundizar en las formas como cada entrevistado imaginaba el cielo y las nociones teocéntricas o antropocéntricas con las cuales acompañaba sus concepciones.

Las entrevistas fueron grabadas y transcritas, sin que mediara ninguna intervención al original. Se omiten los nombres, filiación y cargo de los entrevistados dada la necesidad de preservarlas en el anonimato por su condición de líderes de congregaciones y formadores de opinión; en su reemplazo se utilizan denominaciones ficticias.

Respecto a las entrevistas algunas consideraciones previas; la primera, que en la mayor parte de los casos, no había ningún tipo de filiación ni conocimiento previo entre el entrevistador y los entrevistados, lo cual pudo influir en las respuestas, dado que los entrevistados no necesariamente deberían estar dispuestos a compartir parte de su mundo interior con un extraño. Segundo, se constató que el silencio y el secreto es parte de las prácticas con las cuales se desenvuelven algunos credos y sus liderazgos, razón por la cual resultó en algunos casos imposible tener una opinión en las materias aquí consultadas

por parte de los entrevistados, independientemente de la condición que ejercían y de la naturaleza de las preguntas; entonces, había una reticencia oficial a contestar; por eso se incluyen siete entrevistas que aportan más que otras a las temáticas consultadas y que representan tendencias del universo evangélico consultado. Tercero, especialmente en el caso de líderes evangélicos, pese a tener (o no) imágenes cuyo origen era para ellos "sobrenatural", al declararlo o al plantearlas como discurso, se cuidaban, según su propia confesión, de plantearlas públicamente con el fin de evitar problemáticas que pudiesen afectar la espiritualidad propia o la de la congregación que dirigían; por esta razón, su relato es más bien un "metarelato", un discurso que más que enunciar sus creencias nos señala lo que ellos consideran que debería tener un registro proveniente del liderazgo que poseían dirigido a quienes no practican su creencia. Se trató, en la mayoría de los casos de proposiciones que reportaban modelos explicativos de realidades que no se desplegaban en lo sensible pero que se captaban desde la emocionalidad y que configuran una mecánica actuarial - discursiva que caracteriza a los sujetos definiendo un "modo de ser evangélico (a)" o un "ethos evangélico".

Los discursos seleccionados se transcribieron y se le aplicó al texto resultante el *software* "Atlas.ti", versión 6.0, que proporciona un conjunto de herramientas que permiten el análisis cualitativo de grandes cuerpos de fuentes primarias y/o datos textuales, destacando las prestaciones "Hermeneutic Unit Editor", "Code manager", "Network editor", "Object Crawler" y "Query tool". Posteriormente se analizaron los discursos recogiendo los lineamientos de Basil Bernstein, Klaus Krippendorff y de Teun van Dijk, con el fin de determinar si contenían aspectos relacionados con la espacialidad y su correspondiente enfoque (antropocéntrico o teocéntrico); además, se pretendía explicar diferencias sustantivas en los imaginarios y en los discursos de cielo entre actores sociales pertenecientes a una familia de credos que ha evolucionado desde un planteamiento teológico común, que vive en la misma ciudad, coinciden en la coyuntura espacio-temporal y esperan más o menos el mismo futuro construido desde premisas escatológicas que mantienen hilos conductores y fundamentos comunes.

Sostenemos que en lo que concierne a la geografía, la mayor parte de los escritos revisados relacionan el qué hacen las religiones con las respectivas manifestaciones e implicancias espaciales de tales actos con un enfoque social desacralizador. En cambio, se propone a continuación una investigación centrada en el análisis de las consecuencias de la experiencia sobre el sistema de símbolos, estructuras discursivas, universos representacionales, imaginarios e ideologías de actores sociales relevantes de un grupo de credos presentes en la ciudad de Santiago.

### **El análisis de discurso como recurso metodológico para el estudio geográfico del fenómeno religioso**

Los discursos son actos situados, por lo cual el lugar en el que se enuncian influye en su género, registro, campo; creemos indispensable explicitar nuestro punto de partida en materia de la construcción del discurso religioso y sus vinculaciones con la espacialidad, en tanto todo discurso tiene un lugar o espacio desde el cual es enunciado (Greimas, 1980), como también el hecho de que su contenido explicita el lugar de quien lo emite en la estructura social respectiva (Halliday, 1986; Bernstein, 1989).

Definiremos al discurso religioso, como aquel enunciado que reproduce lógicas de poder ideológico (Mann, 1991), y que corresponde a actores, autores, instituciones, u otros sujetos (como por ejemplo, los receptores localizados en la esfera pública), relacionados con sucesos considerados como religiosos o propios de una religión. Se tratan, en sí mismos, de una forma más de práctica religiosa mediante la cual se difunden formas específicas de experiencias y de conocimientos.

Para el análisis de la espacialidad y de los imaginarios contenidos en este tipo discurso, se hace necesario considerar el campo o dominio societal, los sistemas que constituye, los valores que sustenta y comunica, las ideologías que lo construyen, las instituciones, organizaciones y actores que lo enuncian, las relaciones, procesos y acciones que implica, el conocimiento desde el cual se construye y

las lógicas de poder que visibiliza (Van Dijk & Mendizábal, 1989: 19-25). Las religiones, también el cristianismo, consideran formas de ocupación de los espacios privados y públicos; además, regulan y normativizan el comportamiento de los individuos en ambos espacios, produciendo, en consecuencia, una forma específica de espacialidad, incluyendo tanto los emplazamientos como los desplazamientos (Knott, 2005).

Respecto a los contenidos del discurso religioso, el problema de la espacialidad presenta diversas connotaciones referidas al emplazamiento o desplazamiento de productos derivados de procesos sociales, que configuran tipologías de paisajes religiosos (Rosendahl, 2002), dominando en algunos los desplazamientos, como es el caso de los centros de procesión y de devoción popular, como por ejemplo, las “hierópolis” (Rosendahl, 1999) y en otros los emplazamientos, destacando entre estos últimos, los lugares sagrados y distintas formas de templos, entendidos como cores o focos y discursos (o textos) de experiencias religiosas. Se suma a lo anterior, el hecho de que algunas de las doctrinas más relevantes de los credos son en sí mismas espacialidades; tal es el caso en el cristianismo, del cielo y del infierno.

Las orientaciones antropocéntricas o teocéntricas del discurso religioso refieren a las dimensiones espacios temporales y culturales del imaginario cielo; entenderemos como discursos teocéntricos los que relevan la diferencia entre la trascendencia y la cotidianidad. La experiencia espacial teocéntrica vincula lo celestial con la presencia de la divinidad, cuestión que lo separa de la realidad; los imaginarios asociados a esta visión aluden al poder y al gobierno divino, a lo majestuoso, a la santidad, entendido como lo “otro” (Otto, 1996). En cambio, el paradigma antropocéntrico vincula lo sagrado con el pueblo de Dios, con la creación, lo terrenal; entienden a lo divino y a lo sacro como parte de las rutinas y prácticas sociales, como parte de las acciones concretas de los sujetos y por ende, componente de la cultura. La espacialidad del discurso antropocéntrico integra o historiza lo sacro o divino como parte de la coyuntura, de manera que no es posible distinguir entre lo propiamente humano y lo divino, que se hace presente mediante la

revelación o en el rito; con respecto a los imaginarios antropocéntricos, se relacionan con la presencia de elementos espirituales en la vida ordinaria de los sujetos, pudiendo ser buenos o malos, bondadosos o castigadores. Cada una de estas cualidades genera cargas semánticas a las palabras y/o conceptos con los cuales se describe lo ultraterreno y los verbos que se utilizan para referirse a las acciones humanas en ese espacio-temporalidad.

En materia geográfica, pretendemos demostrar que los discursos de cielo son enunciaciones que direccionan hacia áreas sociales específicas, las moradas de los interlocutores y que, a su vez, son producidas desde este mismo *locus* de enunciación. Un buen líder porta un mensaje afín a las áreas sociales de sus prosélitos, ya que es capaz de simplificar lo divino a categorías comprensibles desde la espacialidad de los sujetos por cuanto él proviene desde “allí mismo”, por lo que comparte con el grupo experiencias, historia y convicciones, las que se plasman en las visiones de cielo que se aprendieron y que se enseñan.

## La geografía y el análisis del discurso

La geografía cuenta con herramientas cualitativas que le permiten analizar e interpretar discursos con el fin de comprender las formas como los individuos (que pueden ser personas o sociedades), operan en el espacio, construyen utopías espaciales, replican sus imaginarios en acciones espaciales concretas y/o “experiencian” su espacialidad. Una forma primaria de análisis se sustenta en que un discurso se estructura a partir de contextos y situaciones de enunciación y mediante las propiedades fundamentales de la lengua y del lenguaje. Existen diversas tipologías, entre las que se cuenta el discurso religioso, que sintetiza dimensiones apelativas, imperativas, expositivas, más contenidos ideológicos e imaginarios (Bonte y Izard, 1996). Una segunda modalidad de análisis discursivo, relacionada con corrientes sociolingüísticas, considera que el lenguaje empleado se realiza y desarrolla en un proceso social donde acontece el intercambio continuo de significados con otros significantes, en el contexto de la interacción entre diversos sistemas

semánticos, entre los que se cuenta uno asociado al hecho religioso; sobre este principio, es posible asimilar el discurso religioso con el discurso político, como lo propone Teun van Dijk en materia de las vinculaciones entre discursos y lógicas de poder (Van Dijk, 2001; 2009). También, complementariamente, es posible analizar e interpretar espacialidades mediante la aplicación de las aproximaciones sociolingüísticas de Halliday (1986) Bernstein (1989), Krippendorff (1990) y Fairclough (en: Fairclough & Wodak, 2004).

En función de lo anterior, el lenguaje que estructura el discurso religioso puede ser considerado un producto social que evoluciona en relación con la formación de una imagen compleja y/o multisistémica de la realidad, la cual permanentemente se codifica mediante la construcción de sistemas semánticos (Halliday, 1986). La religión amplía las concepciones materialistas de la realidad reconociendo en ella la coexistencia de dos facetas, una interior y otra exterior; en cada uno de esos ámbitos, el lenguaje opera fundamentalmente tanto como un potencial de significado compartido y/o como una modalidad de interpretación intersubjetiva de la experiencia, permitiendo por estas vías tanto la acción como la reflexión acerca de las cosas (Halliday, 1986). Ya sea por la acción o la reflexión se constituirá una cultura (o realidad social), entendida como un edificio de significados, un sistema de información compartido en contextos interpersonales mediante textos o discursos (en tanto construcciones semióticas) que pueden asociarse a lógicas de poder, por cuanto la mayoría de las veces estos (los discursos) actúan o pretenden reproducir dichas lógicas o mantenerlas en el tiempo (Van Dijk, 2009).

## El templo, core de las espacialidades de los credos

Tanto en las vertientes antropocéntricas como teocéntricas del discurso religioso, la figura del templo se relaciona, en alguna medida, con los imaginarios de cielo y con los atributos con los cuales se asocia lo divino. En el caso de los evangélicos, generalmente el ornato de los púlpitos, la estructura del edificio, la localización del templo, son cuestiones que actúan como relatos o textos de experiencias religiosas de un sujeto (grupal o

individual); por ende, es posible analizar los templos como discursos, más concretamente, como el campo de un sujeto que enuncia un tipo específico de experiencia, considerando a la religión como una forma de intervención humana en el reino de lo sagrado que se expresa en el sistema de pensamientos, rutinas y en las formas sociales de quienes las profesan, ya sea en acciones o como un sistema de símbolos que apuntan a producciones transformativas (Eliade, 2007).

En este contexto, el templo es un sistema de símbolos, un texto, un discurso, dirigido a provocar cambios en los sujetos, por cuanto estos son invitados a actuar de modos específicos mediante la operación de objetos, ya que toda religión, especialmente las monoteístas, presenta un *locus* fundacional y/o representativo, un centro, que es defendido porque es considerado sacro; entre ejemplos de *locus* destacaremos el Vaticano, La Meca, Jerusalén, y en el caso de los evangélicos chilenos, la Catedral Metodista Pentecostal de Jotabeche, que fue escenario de experiencias carismáticas a inicios del siglo XX, las que son muy valoradas por el mundo evangélico. Los templos son entonces, modalidades de declaración de tales centralidades y de su correspondiente valorización. Además, los templos representan adscripciones religiosas territoriales y aportan a la configuración de identidades socioespaciales a escalas diversas.

En las ciencias sociales, el concepto “representación” es polémico y polisémico (Laclau, 1993). Su enunciación deriva a la sospecha de que el templo, en tanto representante, coopta las voluntades del representado, o, dicho de otro modo, que más que ser un “sujeto representante”, sea en sí mismo una voz que lo fusiona, en tanto voluntad autónoma y deliberante ante sí y por sí, con lo “representado” (Novaro, 1996). Superamos la sospecha al sostener que los templos están donde se encuentra la gente o, en situaciones muy específicas, donde antes estuvo lo santo (Le Bourlegat y De Castilho, 2004). Vale decir, la localización de los templos se relaciona con las características de las áreas sociales que los contienen, en las que es posible distinguir posturas acerca de la vida y de la muerte que permean los espacios donde se despliega la cotidianidad;

como edificios, comunican posturas locales a contextos comunitarios más amplios, a la vez que en el plano local sirven, en tanto depositarios del rito, a estructurar las voluntades de los individuos que se sienten representados por el credo que los levantó y a atraer a otros a la fe que cultiva el grupo, cuyo foco es el edificio.

Desde una perspectiva hegeliana, el edificio es continente de lo universal; lo divino está en el templo; lo anterior desafiaba a la estructura, la dirige hacia el cumplimiento de ciertos cánones para mostrar el poder de la divinidad en lenguajes formales humanos, convirtiendo al templo en castillo (asociado esto a la soberanía de lo divino), fuerte (relacionado con el poder físico), espacio de magnificencia. Esta tradición distingue, por ejemplo, al catolicismo anterior al Concilio Vaticano II, especialmente el imperante en la Edad Media Europea, que fue el que participó en la conquista de América y que construyó edificios de culto de acuerdo a esta concepción de la religiosidad y de la divinidad; también se presenta en la morfología de los templos mormones, que son en sí mismos un relato escatológico, una exposición de la manifestación futura de la voluntad divina, emancipadora y castigadora.

Así como Marx criticó los planteamientos hegelianos referidos al core del universalismo incorporando la tesis de que los universales se encontraban desplegados en la sociedad civil, la Iglesia Católica exportó el rito y lo sacro donde estaba el pueblo de Dios, subordinando al edificio al sujeto que practicaba el rito. Esto imprimió gran fuerza a la fundación de comunidades eclesiales de base (CEB), algunas de las cuales pudieron instalar templos, especialmente en las periferias de las urbes latinoamericanas; las cúpulas, por su parte, colonizaron diversas áreas urbanas instalando edificios para el rito, colegios u otras organizaciones (Dussel, 1992).

Por su parte, el mundo evangélico y/o protestante construía sus propias espacialidades (Lalive d’Epinay, 2009). Desde el siglo XIX, el mundo evangélico orientó su proselitismo hacia las periferias de la urbe y/o sectores donde residían las clases media baja y baja; los credos protestantes repartieron su espacialidad entre los sectores más despo-

seídos de la población y los municipios en los cuales residía la población extranjera que practicaba alguna de estas religiones.

La identificación de los credos evangélicos con la población pobre se mantuvo casi invariablemente a lo menos en las tres primeras generaciones de conversos, lo cual aportó a la configuración de un tipo específico de liderazgos con bajos niveles de escolaridad y de formación teológica (Lalive d'Epinay, 2009), cuestión que influyó e influye en el contenido y las diversas formas del discurso religioso y en los imaginarios asociados tanto al rito como a la praxis del credo. Además, a nuestro juicio, la prescindencia de un poder magisterial centralizado para los evangélicos, generó variedades de concepciones en los temas centrales del constructo religioso, como por ejemplo, en la forma como se visualizan y comprenden el cielo y el infierno, las exigencias que se plantean tanto al templo y su localización como a los ritos que en él se practican. Por otra parte, el templo, mediante la interacción y las prácticas cotidianas performa a los individuos y aporta a la estructuración de discursos comunes en materia teológica y escatológica, aúna creencias en edificios semióticos comunes y aporta a la estructuración de un *ethos* deseado y a modelos conductuales que aportan a la reproducción de ese *ethos* entre los prosélitos, así como también a la visión que los creyentes aprenden y posteriormente comunican las verdades y/o principios fundamentales de su fe, como pueden ser sus visiones acerca de lo celestial. Esta función normativa de los templos, en tanto continentes de liderazgos y congregaciones (o comunidades) estaría influida con la localización de estas estructuras en las áreas sociales que componen la ciudad, definiendo cada uno una "civilización parroquial" (Hervieu - Léger, 2005) con su entorno.

### **La normatividad congregacional y la localización del templo**

El rito, así como el contenido y tipología de discurso de los líderes, las actividades que se realizan en el templo, entre otros aspectos relacionados con el funcionamiento de una congregación, están influidas por la

localización de los templos (Knott, 2005). Incluso, al interior de una misma congregación (ya sea católica o evangélica) fue posible, mediante trabajo de campo, discernir variaciones importantes según la localización, en la liturgia y en los énfasis del proceso de evangelización. Por ende, especialmente en el caso del mundo evangélico, estos efectos se proyectan en los líderes que van surgiendo desde la asamblea, quienes reciben la mayor parte de su formación pastoral de una suerte de "teología situada", que en muchos casos, reemplaza a aquella que otros credos delegan en seminarios o colegios; la normatividad teológica y ritual, al no encontrarse sujeta a un proceso estructurado de aprendizaje, genera "liderazgos opinantes", donde cada líder genera una interpretación propia, con un bajo nivel de control, acerca de los aspectos más importantes de la fe, cuestión que influye en la producción de lo que Vidal define como "fractalidad evangélica" (Vidal, 2012), esto es, la constitución de congregaciones a partir de la división por disenso de un grupo precedente a causa de la irrupción de nuevos liderazgos al interior del grupo.

La ocurrencia de este proceso explica, en gran medida, la dispersión de iglesias en el espacio y la competencia espacial entre diversos credos y la existencia de la teología situada, lo que además queda de manifiesto en las visiones de cielo contenidas en las entrevistas ya consignadas en las que se basa el presente estudio. El Cuadro N° 1 señala las categorías referidas a cielo detectadas mediante la aplicación del *software* Atlas.ti. Tanto en el total de la muestra como en cada uno de los discursos, la definición de cielo basándose en sus propiedades o atributos "salta" por sobre cualquier otra conceptualización. Esto implica que, para los evangélicos si el cielo es un lugar (cuestión que no está tan sistematizada), sería un espacio que van llenando con sujetos cuya existencia explica que este exista como un objeto diferente a lo terreno; de las 72 consideraciones que aparecen en todos los discursos, cuyo desglose también es mostrado en el Cuadro N° 1, solo una incorporaba a los seres humanos (solo los convertidos fallecidos) como componentes de lo celestial. No hay asociaciones con la experiencia ni con la cotidianidad, lo que se refleja en la baja cantidad de metáforas y de adjetivos con los cuales se construyen las

Cuadro N° 1  
Categorías asociadas al Cielo presentes en las respuestas a la primera pregunta de una muestra de líderes evangélicos santiaguinos

Categorías	Pedro	Juan	Bartolomé	Felipe	Mateo	Manuel	Claudio	Total
Cielo (Atributos)	0	11	5	3	2	3	1	25
Cielo (Espacialidad)	0	1	1	0	2	1	1	6
Cielo (Oposición)	0	0	1	1	3	2	0	7
Cielo (Personas)	0	0	0	3	0	0	0	3
Cielo Antropocéntrico	5	0	0	0	0	0	2	7
Dios	1	0	0	0	0	0	0	1
Dios (Atributos)	2	0	0	0	0	0	0	2
Iglesia	1	0	0	0	0	0	0	1
Jesús	1	0	0	0	0	0	0	1
Lugar	0	1	0	0	0	0	0	1
Como Objetivo	1	0	0	0	0	0	0	1
Reino de Dios	2	0	0	0	0	0	0	2
Visión de Cristo	1	8	2	1	1	1	1	15
Total	14	21	9	8	8	7	5	72

Fuente: Elaboración propia en base a datos procesados en software Atlas.ti

visiones. La presencia de verbos y de sustantivos en los discursos permiten inferir la existencia de un tronco descriptivo común, a la que llamamos anteriormente “teología situada” acerca de generalidades sobre las que evolucionan algunas cuestiones que son propias de cada sujeto.

Esperábamos encontrar asociaciones entre cielo, comunidad y prácticas grupales, ya sea como repeticiones o sinonimias; también creíamos posible que se dieran comparaciones entre la iglesia, templo y la posibilidad de experimentar lo celestial, como generalmente ocurre entre las corrientes místicas del cristianismo (Bergson, 1986; Delumeau, 2005). No aparecieron aspectos como los señalados, lo que interpretamos, desde la teoría de la valoración (Fairclough & Wodak, 2004), como efecto de la presencia de lo que denominamos anteriormente como un nuevo

*ethos* evangélico, “a la chilena”, “a la carta”, que se ha descentrado de lo escatológico y que consecuentemente ha invisibilizado al cielo como uno de los focos que regulaban la vida cristiana, ya sea mediante la aparición de concepciones antropocéntricas o por la mantención de corrientes teocéntricas.

Cuando las corrientes antropocéntricas bajan lo celestial “al aquí, al ahora”, el cielo pierde toda espacialidad para transformarse en completa experiencia; el cielo se puede experimentar antes de la muerte física; este enfoque es propio de las corrientes neopentecostales, pentecostales, siendo algunos de los entrevistados miembros de esas espiritualidades. Por ejemplo, uno de nuestros entrevistados, Pedro, definió al cielo como

“la consolidación de un proceso de búsqueda y un anhelo de más, como respues-



ta a una insatisfacción que tenemos y teníamos; corresponde al deseo de Dios de tener un pueblo conforme a su nombre, la cristalización de diversas manifestaciones. Se trata de un Reino (de Dios), que es lo que Dios quiere; ese reino fue la razón de ser del ministerio de Jesús y de la existencia de la Iglesia”.

En la práctica, esta visión de cielo influye en las prácticas rituales, en la forma de entender la religión, el nivel de compromiso del sujeto con la congregación y el rol unificador de una historia común, definida como búsqueda e insatisfacción. En el caso de la congregación de Pedro, se trataba precisamente de un grupo que se había separado de una religión evangélica tradicional a partir de desencuentros entre una mirada doctrinal conservadora versus la opción carismática que adoptó este grupo. Este proceso de división congregacional ha sido caracterizado por Vidal como de “fractalidad” (Vidal, 2012) y es común en los grupos evangélicos y protestantes.

Por lo anterior, es posible afirmar que la visión de cielo que presenta Pedro ha sido normativizada congregacionalmente y en tanto producto de una experiencia de un grupo, es explicada, entre otros factores, por la localización de la iglesia; respecto a esto último, para el caso del mundo evangélico una precisión. Por lo general, cuando se produce la división (fractalización) de una congregación, el nuevo templo se emplaza, generalmente, en las cercanías de aquel del cual sale el grupo disidente para no perder a los miembros, razón por la cual se densifican los credos zonalmente y se origina, en el corto plazo, un proceso de competencia espacial para atraer nuevos miembros a las diferentes congregaciones.

Aplicando una de las prestaciones del *software* Atlas.ti, destaca la centralidad del concepto Dios como motor de las acciones de la congregación, que optó por la producción de una vía religiosa propia sustentada en la inconformidad e insatisfacción; sobre este aspecto el concepto “cielo” aparece como meta deseable conseguida a partir de acciones humanas consideradas como buenas (búsqueda, inconformidad) y no como lugar. En segundo lugar, se alude al hecho de que los cristianos serían “ciudadanos de un

Reino, que llega a ellos “por entendimiento espiritual y no por comprensión humana”, vale decir, se alude a Reino como soberanía y como condicionante de un *modus operandi*, lo que se condice con la idea de meta; interesa también destacar la filiación de la meta con conceptos que dicen relación con puntos de partida o basales, tales como “insatisfacción” y “búsqueda”, y la aparición de conceptos motrices que expresan experiencias, tales como “manifestaciones” - “cristalización” - “consolidación”.

El discurso de Pedro es, a nuestro juicio, un claro ejemplo del trasvasije entre lo subjetivo y lo objetivo en lo concerniente a la producción e historización de espacialidades. La descripción de Pedro alude a una visión antropocéntrica de cielo por cuanto este es un producto o respuesta de acciones humanas (búsqueda, inconformidad, insatisfacción), las que a su vez coinciden con las intenciones de Dios. A causa de esta situación, no existe posibilidad de que dicho cielo se concrete en la ciudad en tanto es unívoco, ya se dio como respuesta, aun cuando su “origen humano” (desde la búsqueda) no impide que esté separado de la comprensión humana y que tenga que ver con una “dimensión espiritual”.

La espacialidad del cielo, según Pedro, presenta dos categorías, una material, en donde el cielo es la ejecución de una respuesta y otra espiritual, la que le otorga su incompresibilidad y su característico misterio (Willems, 1965). Esta dualidad opera en tanto el universo simbólico actúe como

“la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales [con capacidades para contener] toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo” en tanto estos son hechos que ocurren dentro de ese universo [...] productos sociales que tienen una historia [de producción]” (Berger y Luckmann, 1968: 125).

Otras formas de discursos antropocéntricos se reproducen a continuación: Manuel, pastor de una iglesia evangélica tradicional señala respecto del cielo que

“el cielo es el lugar en el cual los seres humanos alcanzarán la libertad definiti-

va y cesarán las opresiones e injusticias provocadas por el capitalismo y el orden social reinante”, se trata de un “estado donde se concretan todas las esperanzas humanas que acabará con el infierno en el cual está viviendo la mayor parte de la humanidad, reemplazándolo definitivamente para durar eternamente”.

Manuel asocia al cielo a la ocurrencia de un proceso que se expresa también como cambio social y como transformación absoluta de la realidad. El cielo aquí es un estado social ideal transformador y liberador, una utopía urbana que se concretará en un tiempo escatológico. La ciudad contemporánea, desde la “Primera Revolución Industrial”, actuó como escenario de explotación, acopio, distribución capitalista y de injusticia social e inequidad (Marx, 1967). Por lo anterior, cada clase social produjo y produce imaginarios (Lindón, Aguilar, & Hiernaux, 2006) que se transforman en sus estandartes de lucha para el logro de sus utopías (Harvey, 1992), las que van cambiando en la medida que se expresan a escala urbana; la ciudad contemporánea es el escenario donde algunos grupos y clases se organizan para enfrentar problemas y males que identifican como comunes, como puede ser la carencia de sentido y destrucción del sujeto a causa de la inequidad, marginalidad, exclusión social u otras formas de injusticia social, espacial (Soja, 2014), ambiental (Walker & Bulkeley, 2006).

Esta situación, en el caso del Catolicismo, es diametralmente opuesta debido a que para esta religión, cada persona en el mundo, nace asociada a una parroquia, esto es una unidad territorial que es administrada por el clero y que puede tener un templo (o varios) o no. Este hecho impide que exista competencia espacial o fractalización, ya que las espiritualidades más que competir coinciden, complementan o integran; además, al existir un recaudo magisterial, se aprecian bajos niveles de disenso o efectos de la territorialidad en el mensaje y en las concepciones teológicas o no teológicas a él asociadas, salvo expresiones del ritual que tienden a poseer una mayor territorialidad, como es el caso de la religiosidad popular o algunas síntesis entre lo religioso y el folclore local. Por lo anterior, la normatividad opera en lo teológico, la te-

rritorialidad y en la expresión y forma del rito o liturgia.

Felipe, miembro, diácono y predicador destacado de una iglesia evangélica metodista pentecostal, sostiene que el cielo

“es Dios. [...] no es un lugar, [...] es más un estado que un lugar porque vivir con Dios es la vida eterna. La vida eterna es con Dios que comienza cuando Jesús establece el reino de los cielos y de la tierra y tú lo reconoces convirtiéndote. Te conviertes y es este estado de cielo que iba con Dios (...). Esta es mi concepción, el cielo es regocijarse con Dios”.

Claudio lidera una congregación evangélica de corte pentecostal, orientada a la clase media santiaguina, que ha reformulado sus prácticas con el fin de atraer a individuos y familias sobre la base de una actualización de su eje doctrinal y ritual. Respecto al cielo señala que

“el cielo es un estado del alma que surge de la presencia del Espíritu Santo en las personas que pertenecen a una comunidad cristiana y que se puede extender en el tiempo a las actividades de la vida diaria”. Pero también es “un lugar que Jesús tras resucitar está preparando para los que creen en su Nombre”.

Este cielo (antropocéntrico) representa una ruptura con la continuidad entre viejas tradiciones católicas que llegaron al país en el período de descubrimiento, conquista y colonización (siglos XVI al XIX) y las nociones modernas de paraíso que trajeron a América Latina los misioneros protestantes y evangélicos, fundamentalmente anglosajones durante la primera mitad del siglo XX (Lalive d’Épinay, 2009). Esta visión de cielo es coherente tanto con la biografía de líderes y trayectorias de grupos activos en materia proselitista, que generalmente se han escindido de una congregación mayor para constituir una unidad religiosa autónoma; de allí que aparecen acciones o estados humanos (por ejemplo, insatisfacción, deseo, búsqueda) en asociación a lo divino (como voluntad, deseo).

Las visiones antropocéntricas de cielo se relacionan con convicciones de individuos y



de los liderazgos de que la iglesia es el pueblo de Dios y no el templo, razón por la cual los edificios sacrifican su sacralidad en beneficio del rito del pueblo. No es extraño entonces que se anide en este tipo de cristianos una fusión entre deseos y acciones humanas que resultan en beneficios espirituales incomprensibles para quien no es “convertido” o “cristiano” o no está en un proceso de “búsqueda” o no se siente “insatisfecho”. Estos aspectos se encuentran presentes en la entrevista realizada a Pedro, un pastor que lideró la salida de un grupo de miembros desde una iglesia evangélica tradicional y que fundaron una congregación de carácter carismático.

La Figura N° 1 refiere a las asociaciones presentes en los discursos con respecto al cielo; se demuestra la prevalencia de concepciones antropocéntricas entre los entrevistados y la forma como se integra la espacialidad en las categorizaciones declaradas. En la parte superior de la imagen se representan los atributos de cielo obtenidos (en las entrevistas) y en el sector inferior las relaciones con la visión de cielo; los cuadros sombreados contienen las asociaciones citadas con mayor frecuencia y desde estas se proyectan otras vinculaciones también relevantes para el análisis.

Con respecto a los atributos, podemos caracterizar al cielo como un continente ocupado por la presencia de seres sobrenaturales (ángeles, Dios, Jesús) que lo convierten en el ambiente de la deidad, trascendente y absoluto. Cuando se lo considera como lugar, se lo normativiza en función de la Palabra. Esto indica que el imaginario cielo está regulado por la Revelación; vale decir, hay una autoridad que norma lo que el cielo es y como espacialidad adquiere las connotaciones de “ciudad celestial”, “reino”, “nueva Jerusalén”. De lo anterior se deduce el bajo nivel de creatividad que hay en las imágenes de cielo y cómo las acciones del ser humano son fundamentales para su concreción y construcción.

En alguna medida, la idea de paraíso, ciudad, lugar, se vinculan a las concepciones teocéntricas de cielo, ya que, como era de esperar, también se dieron concepciones teocéntricas de cielo en los discursos analizados. Al respecto algunas consideraciones: (1) que estas concepciones son minoritarias,

tanto en el universo de entrevistas (esto es, en las 52 realizadas), como en la muestra; (2) que las visiones teocéntricas se condicen con demandas de visibilización de los credos evangélicos y, en consecuencia, con mayor participación y consideración por parte de la sociedad; (3) en este tipo de visiones hay una relación más directa con conceptualizaciones del cielo como un lugar o una espacialidad diferente de los seres que la habitan. Por último, (4) las visiones teocéntricas relevan el templo como el lugar en el cual se manifiesta la divinidad, en oposición al énfasis eclesial (iglesia como asamblea del pueblo de Dios) de las posturas antropocéntricas que apuntan más bien a relevar el cielo a un estado, con mayor o menor participación de los seres humanos

### **El cielo teocéntrico en el discurso de actores y/o líderes evangélicos**

El cielo teocéntrico puede ser representado mediante metáforas que aluden a las propiedades de lo divino, por ejemplo, el poder, con elementos terrenales. Las corrientes teocéntricas tienden a relevar la dimensión templo como el lugar de encuentro entre Dios y el ser humano, de manera que los estilos de construcción, ornato, condiciones generales de la infraestructura y la celebración formal de un rito más o menos establecido y repetido, tienen especial importancia en el ejercicio práctico de la religión, como era en el catolicismo durante el medioevo europeo (Le Goff, 2005) y en la Colonia hispanoamericana (Gruzinski, 1991; 1994). Estas visiones teocéntricas derivan en la producción de templos que representan el poder divino con categorías humanas, razón por lo cual, es común que existan en ciudades como Santiago de Chile templos evangélicos y católicos que se asemejan a castillos (representándose así el poder divino con metáforas asociadas a los poderes monárquicos), con nombres que contienen palabras tales como “catedral” (no solo en el mundo católico, ya que durante el siglo XX fueron fundadas diversas “catedrales” evangélicas de distintas denominaciones, incluso en una de ellas, la catedral evangélica metodista pentecostal, se celebra, al igual que en el mundo católico un “Te Deum”), “reino” (concepto asociado

a la categoría teológica “Reino de Dios”). El templo es entonces una metáfora, una declaración del cielo en la ciudad, la representación única de lo trascendente, un tejido, un repertorio de imágenes vigentes en la consciencia/inconsciencia colectiva que funcionan como “magma” (Castoriadis, 1998) para la producción de significados (por ejemplo, quién y qué es Dios) significaciones sociales (conductas deseables, conceptos de hombre, mujer, familia, entre otros). Las variaciones en la articulación de *las imágenes* presentes en el imaginario cielo lleva a la formación de un segundo orden o “second-order” (Castoriadis, 1998: 371) de instituciones y de significaciones, las que a su vez sostienen la institucionalización de un conjunto central de significaciones de la sociedad sin lo cual no podrían existir, ya que son estas las que generan una proliferación de las instituciones en y con las cuales nos desenvolvemos cotidianamente (Castoriadis, 1997).

Algo similar ocurre con las experiencias de los prosélitos, parte de las cualidades que posee la divinidad que adoran se incorpora a su cotidianidad, generando un *ethos* evangélico transversal, donde las particularidades territoriales no son rasgos influyentes. Se concibe al cielo como lo otro y su espacialidad adquiere connotaciones extraterrenales, de modo que solo las metáforas aportan a su comprensión. Por ejemplo, Juan, pastor evangélico asociado a formas más tradicionales de prácticas y teología ante la pregunta acerca del cielo señala lo siguiente:

“El cielo es un... es difícil de definir, pero el cielo es un ambiente diría yo, es el ambiente trascendente absoluto, el ambiente de la deidad y de seres angélicos y de presencia de seres creyentes que han muerto con fe en Jesucristo en ese ambiente. Eso en general, más detalles no conocemos, no tenemos más detalles al respecto. Los padres bíblicos lo llamaban el tercer cielo, el ambiente del Creador del mundo y de los ángeles, el primer cielo era el cielo de los pájaros, el segundo cielo era el de los astros, y el tercer cielo el ambiente trascendente de la deidad [...] Realmente no hay una respuesta geográfica o “cielográfica” porque yo digo que el cielo está arriba, resulta que debajo del nadir del planeta también

hay vacío, también hay cielo, depende de donde uno esté parado, así es que la respuesta tendría que ser siempre filosófica, teológica, espiritual”.

Destaca en el discurso de Juan la objetivación de las imágenes asociadas al cielo; la descripción refiere a fundamentos teológicos y expresa la existencia de un lugar poblado por diversos tipos de sujetos. Además, se construye la espacialidad del cielo sobre la base de la diferencia, por lo tanto, la descripción se sitúa en las llamadas corrientes teocéntricas, esto es, el cielo como el ambiente de Dios, ángeles, seres espirituales, inaccesible al ser humano a menos que algo pase y cambie su condición. Juan refuerza esta noción de diferencia al emplear la palabra “ámbito” y la separación que establece entre lo “cielográfico” y lo geográfico.

### **Ni antropocéntrico ni teocéntrico: los discursos normativizados**

Sostenemos, a partir del trabajo de campo, que las categorías discursivas antropocéntricas y teocéntricas son en sí mismas aprendidas, pero también deliberadas y creativas. Hubo entrevistas que no poseían esas connotaciones de libertad y autonomía, cuyo texto era más bien rígido, ya que evocaba una forma de autoridad que le daba valor a las ideaciones que se establecían, produciéndose un lenguaje que buscaba el cumplimiento de objetivos culturalmente apropiados en consideración de la dignidad o el estatus que autoasume el líder y que orienta lo que se debe decir y cómo decirlo. A este tipo de discursos los denominaremos “normativizados”, con independencia de su enfoque, (pudiendo ser antropocéntrico o teocéntrico), por cuanto lo que nos interesa relevar que más que una convicción es la reproducción de imaginarios celestiales que se consideran verdaderos y revelados.

Con el fin de reflexionar acerca de las características de estos discursos y de los imaginarios que contienen, reproducimos a continuación el discurso normativizado de Bartolomé, pastor y obispo evangélico quien señaló respecto del cielo:



“yo personalmente no soy de esas personas que me imagino el cielo, lo que yo tengo como cielo es lo que está establecido en la Palabra donde habla Juan hablando del cielo nuevo y una tierra nueva. El libro del Apocalipsis lo explica y habla de la nueva Jerusalén, la ciudad santa, y esta ciudad descende del cielo, y es descrita de una manera bastante, digamos, explícita, inclusive se mencionan las dimensiones, se relata que en esa ciudad viven los que ha creído en Jesucristo y que por ello ha sido sellada por el Espíritu Santo y un día va tener la oportunidad tal como la Biblia dice, va ser la esposa del Cordero de Jesús y va radicar en ese lugar para poder estar compartiendo con el que está sirviendo actualmente, que es Jesucristo”.

Siguiendo los planteamientos de Suzanne Eggins, diremos que la normativización incluye al campo, entendido como “de lo que trata un texto” (Eggins, 2002: 72), aquí organizado en torno a la Palabra (Revelación, Biblia) como indicador léxico, ya que es la Revelación la que permite determinar qué es el cielo, restringiendo la creatividad en beneficio de lo supuestamente “doctrinal”. Precisamente, el conocimiento y el apego a la doctrina es la forma como en muchos casos un sujeto obtiene la autoridad y la obediencia del grupo (Sennett, 1982). También, desde la perspectiva de las prácticas sociales, se normativizan el modo, el tenor y el género del texto; según Eggins, el modo de un texto considera el rol del lenguaje del texto; el tenor alude a la tipología de relaciones interpersonales entre los interlocutores. Por su parte, el género de un texto es el conjunto de actividades que presentan fases que orientan desde la cultura las acciones de los hablantes y que se orienta a un propósito (Eggins, 2002: 72 - 73). El hablante ocupa un lenguaje críptico, encaminado a reproducir verdades aprendidas sometiéndolo a la claridad para quien no profesa el clero; por lo anterior, diremos que el modo del texto incluye/excluye, diferencia entre el dentro y el fuera, lo que no se condice con las funciones proselitistas de los credos. Más que divulgar o relatar, Bartolomé reproduce lo que en su templo los feligreses creen y que él aprendió en otro (o en el mismo) lugar.

Otra forma de discurso normativizado es el planteado por Mateo, pastor diácono y

predicador de una iglesia metodista pentecostal plantea respecto al cielo y al infierno que “La iglesia enseña que existe un cielo y un infierno; se trata de una conceptualización dualista, donde el infierno es condena eterna. En la práctica, eso es lo que se predica, habla o enseña cotidianamente al interior de nuestra iglesia”. Como puede apreciarse, aquí la normatividad no se asocia a la Revelación o a la Palabra, sino a lo que la iglesia (entendida como la abstracción a la cual se le reconoce pertenencia) o lo que enseña la iglesia. Por lo anterior, las concepciones de cielo e infierno tienen un *locus*, por cuanto la iglesia es una abstracción de un templo, que es la dimensión funcional del constructo iglesia.

## Los imaginarios en los discursos de cielo

Blaczko plantea que entre las funciones del imaginario se cuenta la organización y el dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico (Blaczko, 1999: 9), en función de lo cual la práctica religiosa se asocia a la constitución de un imaginario y de una memoria colectiva (Blaczko, 1999), que a su vez es regulada por una ideología o creencia que monopoliza un tipo específico de explicación respecto de lo sagrado (Otto, 1996). Es la ideología, o un discurso ideologizado lo que le otorga contenido religioso a determinado tipo de hechos socioespaciales desde los cuales los individuos reclaman y resignifican pertenencias a un todo comunitario e identitario. Así como otros aspectos de la vida social, la adscripción religiosa produce normas, valores y sistemas de representación que los van fijando, reproduciendo, perpetuando y transmitiendo, de modo que un hecho o acción espacial a la cual se le otorga determinada explicación y/o sentido se transforma también en componente de un discurso religioso, un modo de ser específico. Por lo anterior, los imaginarios son también prácticas discursivas diferenciadoras y en tanto discursos, son productores o reproductores de ideologías (Van Dijk, 2001) y especialidades.

El discurso de los grupos evangélicos y protestantes carece de componentes iconográficos; y si mantiene algunos símbolos, estos aparecen como modestos con respecto a la diversidad, contenido, riqueza y densi-



dad del lenguaje católico. Por lo tanto, en el entendido de que el desarrollo del imaginario colectivo del cristianismo se sustenta en su condición de religión monoteísta “de la memoria”, los grupos evangélicos enfatizan un discurso adornado con hipérboles, metáforas y adjetivos por sobre la producción de recursos o dispositivos visuales y/o textuales, de otros credos (Yates, 1974). Las visiones de cielo recogidas, en tanto discursos, refieren a un mensaje al que se atribuye un carácter y origen sacro, con el cual grupos e individuos procuran conseguir el mayor nivel de influencia posible con el resto de la sociedad (Borrero, 2008). En las entrevistas se aprecia la existencia de una especie de “recaudo de saber común” que forma parte de una tradición cultural, un sistema de reproducción de los significados y de entendimientos que opera como una modalidad de coordinación de acciones y consecuentemente, en la configuración de un tipo específico de espacio social (Bourdieu, 1991).

Considerando lo anterior, las entrevistas son actos de habla, expresión de ideologías (Van Dijk, 2001), formas de capital (Marx, 1967), acciones e interacciones en la sociedad que permiten visibilizar no solo a un tipo de creencia, sino también a un grupo socioespacial concreto (Halbwachs, 2006) en el que la religión opera como una instancia facilitadora para transformar significados subjetivos en facticidades objetivas (Berger & Luckmann, 1968). Este proceso de conversión de lo subjetivo en objetivo es explicado por Peter Berger y Thomas Luckmann mediante la operación en el universo simbólico de las situaciones marginales de la vida del individuo (Berger y Luckmann, 1968: 125).

El capital mítico tradicionalmente asociado al mundo rural, consistente en una pléyade de personajes, historias, hechos y ritos que interactuaban con distintas manifestaciones de la vida humana, se simplificaron en las comunidades urbanas de fines del milenio, presentándose más bien como una dualidad, a veces más clara otras más difusas, más polarizadas o con situaciones intermedias más diversificadas, entre bien/mal, cielo/infierno, paraíso/infierno, presencia/ausencia.

Del análisis de las entrevistas resultó que la visión del cielo es una representación ima-

ginativa o simbólica de lo incognoscible. El cielo evangélico moderno se ha desdibujado y/o alejado de tal manera que ya no es posible compararlo con aspectos o elementos existentes. Las ciencias sociales y de las humanidades de los siglos XIX y XX plantearon la idea de que las religiones o a lo menos el pensamiento religioso estaban en extinción o en franco retroceso a causa de la naturaleza irracional de este tipo de fenómenos. Sin embargo, tal hecho no aconteció y fue produciéndose un acervo de estudios que fluctuaron entre el análisis de la esencia de las religiones, sus funciones o el carácter de este tipo de experiencias (Cantón, 2009).

Las entrevistas presentadas nos permitieron reflexionar acerca de las propiedades de lo sagrado y determinar un listado de atributos de los lugares reconocidos como tales y que por su condición eran asimilados al imaginario individual y colectivo de cielo y paraíso. En este sentido, proponemos diferenciar ambos conceptos; de acuerdo a los registros obtenidos entenderemos por cielo a un estado del alma y/o de la psiquis que produce en los individuos un estatus que prefigura una situación futura o escatológica contenida en las doctrinas de la religión a la cual adscriben. En cambio, paraíso sería el nombre asignado a un lugar que esperaría a los individuos religiosos tras la separación del cuerpo y alma derivada de la ocurrencia de la muerte física. Esta dualidad, aun cuando aparece en los discursos de los entrevistados, no se relaciona con planteamientos teológicos o doctrinales que hayan sido manifestados por los actores sociales, lo cual desafía el estudio del origen de dichas concepciones y la forma como se vertebran con otros imaginarios asociados a las ideas de trascendencia presentes en las prácticas cotidianas individuales y colectivas de los sujetos urbanos.

### **El cielo en la ciudad: reflexiones a partir de los resultados obtenidos para la segunda pregunta**

Las ciudades, más que espacios organizados y ordenados, responden a estructuraciones derivadas de conflictos; en tal sentido, es producto de lo que somos pero no es lo

que mayoritariamente queremos que sea; por ende, es de esperar que las asociaciones o metáforas de lo celestial sean invisibilizadas por asociaciones con el infierno o lo sombrío, a modo de distopía hollywoodense. Además, la visión crítica de la realidad y la esperanza de un mundo diferente representa el fundamento del movimiento evangélico chileno, la iglesia metodista pentecostal, surgida en las ciudades de Valparaíso primero y Santiago después entre los años 1906 y 1909 (Vidal, 2012). A partir de la experiencia de un grupo de evangélicos proletarios, se produjo un movimiento destinado a la producción de una nueva "urbanidad" sustentada en la evangelización, constitución de "cielos nuevos y tierras nuevas" (Paulsen, 2009), en el cambio personal y social, en la obtención de "Chile para Cristo" (Lalive d'Épinay, 2009).

Sin embargo, la mayoría de los entrevistados no se refirió a la presencia del cielo y del infierno en la ciudad; nos habíamos planteado como hipótesis que en los actores pertenecientes al mundo evangélico abundarían las referencias a la presencia de imágenes de infierno en la ciudad, o una comprensión de la urbe como lo diametralmente diferente al espacio utópico cristiano. Sustentábamos esta preconcepción en el hecho de que las representaciones del cielo o del paraíso en gran parte de la historia del cristianismo aluden y aludieron a espacios absolutamente diferentes a los cotidianos (McDannell y Lang, 1990); por ejemplo, entre los semitas, cultura asociada a la vida nómada en los desiertos, la imagen del paraíso estaba asociada a jardines (Delumeau, 2005) y en las civilizaciones sedentarias urbanas, las representaciones del paraíso tienen que ver con ciudades construidas con oro, cristal, piedras preciosas, de diseños espléndidos y con un orden social diferente a las estructuras en las cuales a cada grupo les corresponde y correspondió vivir (Cox, 1985); sin embargo, no se dieron asociaciones entre la realidad y la utopía, tanto del cielo, paraíso o infierno. Otro antecedente que fundamentaba la hipótesis ya comentada era el hecho de que en los inicios de los movimientos pentecostales nacionales y entre los primeros misioneros evangélicos que llegaron a Chile durante el siglo XIX prevalecía una concepción de "ciudad pecaminosa" y la estigmatización de una serie de prácticas urbanas como conductas

viciosas o contrarias a las buenas costumbres (Lalive d'Épinay, 2009).

Respecto al posible origen de estos imaginarios, toda vez que las referencias que se encuentran en la Biblia no son las únicas fuentes detectadas, se puede seguir la influencia de la mística pentecostal anglosajona del siglo XIX, que a su vez se fundamenta en la obra "Cielo e Infierno" (1758) del místico sueco Emanuel Swedenborg, quien intentó aunar ambas categorías en el relato de experiencias y viajes a los lugares celestiales. Sus planteamientos fueron recogidos por William Blake, quien tuvo gran influencia en las visiones evangélicas y neoevangélicas anglosajonas de cielo e infierno, así como también en los imaginarios acerca de la realidad ultraterrena en las clases medias medias y medias bajas anglosajonas del siglo XIX y comienzos del XX, que fueron las que nutrieron al movimiento pentecostal estadounidense y se transformaron en misioneros en distintos sectores del globo y también en Chile (Lalive d'Épinay, 2009). Estas visiones se levantaron en el siglo XIX como una alternativa al pensamiento antropocéntrico predominante en la época, especialmente en un modelo donde el deileite de los sentidos se convirtió en un aspecto fundamental de la vida eterna. Aun cuando durante los siglos XIX y XX, el cielo siguió siendo descrito como un lugar de descanso eterno, los santos eran representados como seres activos que trabajan, experimentan progreso espiritual; el paraíso era una ciudad pujante, rica y dinámica (la Nueva Jerusalén, como menciona uno de los entrevistados).

## Conclusiones

Los discursos religiosos evangélicos tratados no se reducen a una acción verbal, sino que también corresponden a significados, comprensiones e interpretaciones emitidas desde un baluarte social (Van Dijk, 1993), que en este caso, estaría dado por la localización del templo en un área social o civilización parroquial específica, que tiene implicaciones cognitivas, éticas y morales que pueden hallarse en los contenidos que los originan, cuestión que Van Dijk considera bajo el concepto de "criterio de adecuación crítica" (Van Dijk, 1993: 253).

Fue posible reconocer en las entrevistas temas o “significados preferidos” (Fairclough & Wodak, 2004) de los entrevistados, partiendo de la hipótesis de que al tratar sus propias percepciones de cielo e infierno con un agente neutral recurren a aquellas ideas y proposiciones que a ellos les produjeron un mayor sentido y satisfacción y que consideran más claras o que reflejan de mejor modo sus propios pensamientos.

Se constató una dispersión de imaginarios de cielo que manifestaron los entrevistados, generándose tres clasificaciones que se replican entre los actores, esto es, el cielo como estado (que se asocia a imaginarios teocéntricos) o como un lugar (que se vincula con imaginarios antropocéntricos) o como doctrina (postura normativizada).

La espacialidad operante en las entrevistas alcanza niveles fundamentalmente descriptivos, ya que no se relaciona mayormente la materialidad con la espiritualidad, de hecho, se declara que es una realidad en todo diferente a la terrestre y para no profundizar en el tema utilizan estrategias persuasivas, como anécdotas personales, referencias bíblicas que fundamentan los planteamientos, o un aparente desinterés en acceder a esta espacialidad como premio.

Cuando se construye significado para las categorías consultadas desde los propios conocimientos y experiencias de los entrevistados y no apelando a una autoridad superior o a alguna forma de discurso o declaración precedente, salvo las referencias bíblicas utilizadas parcialmente con un léxico más bien coloquial, se está ante un proceso de transferencia de significantes operante en diversas dimensiones de la vida, en los estratos sociales bajos, que receptionan un discurso originado en otro contexto y traducido a su contingencia como un discurso con contenido emocional sustentado en la proximidad, familiaridad y compañerismo.

Las ideologías “religiosas” que adquieren connotaciones de doctrina (referente), pese a que no siempre se originan en las Sagradas Escrituras, operan en la construcción de imaginarios (reflejados, por ejemplo, en canciones, pinturas y en los relatos), son resignificadas y transmitidas con un lenguaje que

permite a los sujetos comparar su condición presente (realidad) con el fin de promover la asimilación, vinculando la actual vida social con una situación futura ideal. Lo anterior se compadece con la esencia del pensamiento religioso (Eliade, 2007), esto es, una forma de imaginar de un modo diferente la evolución de la propia contingencia, superando lo probable por la esperanza que implica un modo específico de-estar-en-el-mundo.

Sostenemos que cuando los sujetos nombraban al cielo y lo incorporaban a un discurso religioso, ponían en juego tipologías específicas y paradójicamente empíricas, de categorizaciones y clasificaciones, por cuanto concurrían en el nombrar factores y agentes internos y externos cuya manipulación está asociada a la práctica o experiencia (entendida aquí como capacidad) (Douglas, 1998). En las descripciones realizadas primaba la experiencia colectiva por sobre la individual, proceso que generaba significados y representaciones mediante la conformación de estructuras de larga duración, relacionadas con el habitus del sujeto (Bourdieu, 1991) que enunciaba una descripción aprendida así como la interpretación que deviene de la misma.

Uno de los mayores desafíos de la investigación aquí presentada y que no siempre se salvó satisfactoriamente, fue lidiar con la desconfianza, reticencia y prejuicio de los actores para relatar sus experiencias y convicciones en materia de los temas consultados. A lo anterior se suma la constatación de que el mundo de las religiones fluctúa entre la metáfora, secretismo y el pragmatismo en materia de las decisiones que se van adoptando con respecto al funcionamiento de las comunidades eclesiales. En tal sentido, el relato de aquellos aspectos esenciales que constituyen el capital cultural-teológico de los credos, no siempre es compartido pese a que el cristianismo se define como un pensamiento proselitista y evangelizador.

La ausencia de la espacialidad como categoría analítica de lo sagrado es, a nuestro juicio, un síntoma del debilitamiento del imaginario, lo que se relacionaría con la incapacidad de los líderes para comunicar la experiencia soteriológica, el descuido de este ámbito doctrinal y cierta debilidad formativa en esos aspectos. El objeto de fe cielo, al ser

impreciso, impide su contextualización en la realidad urbana (y viceversa), a lo que se suma el hecho de que la mayoría de las ideas de lo que sucede después de la muerte son más bien aproximaciones desde el mundo popular y no se encuentran del todo integradas en el mundo evangélico, siendo quizás mayor la cantidad de imaginarios en la reflexión Evangélico - Pentecostal.

## Referencias bibliográficas

- BERGER, P. *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona: Herder, 1975.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- BERGSON, H. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1986.
- BERNSTEIN, B. *Clases, códigos y control. I. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje (Vol. 1)*. Madrid: Akal, 1989.
- BLACZKO, B. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- BONTE, P. e IZARD, M. *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal S.A., 1996.
- BORRERO, D. Etnografía y discurso religioso protestante: análisis crítico del discurso del Ministerio Internacional Iglesia Fuente de Agua Viva en Puerto Rico. *Boletín de Filología*, 2008, N° XLIII, p. 13 - 41.
- BOURDIEU, P. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991.
- CANTÓN, M. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel, 2009.
- CASTEL, R. *La métamorphoses de la question sociale*. París: Fayard, 1995.
- CASTORIADIS, C. *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis and the Imagination*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- CASTORIADIS, C. *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: The MIT Press, 1998.
- COX, H. *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- CHAMPION, F. Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos. En: DELUMEAU, J. *El hecho religioso (una enciclopedia de las religiones hoy)*. México: Siglo XXI Editores S.A. 1997, p. 535 - 557.
- DANDO, W. A Review of The Geography of Religion: Faith, Place, and Space. *Professional geographer*, 2009, Vol. 61, N° 4, p. 567 - 568.
- DEFFONTAINES, P. *Géographie et religions*. París: Gallimard, 1950.
- DELUMEAU, J. *Historia del Paraíso. Tomo I El jardín de las delicias (Vol. 1)*. Madrid: Taurus minor, 2005.
- DOUGLAS, M. *Estilos de pensar. Ensayo sobre el buen gusto*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- DURKHEIM, É. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1992.
- DURKHEIM, É. & MAUSS, M. Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. En: DURKHEIM, É. *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona: Ariel, 1996, p. 23-104.
- DUSSEL, E. *Historia de la iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo negro, 1992.
- EGGINS, S. *Introducción a la lingüística sistémica*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2002.
- ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.
- FAIRCLOUGH, N. & WODAK, R. Critical Discourse Analysis. *Critical Discourse Studies*, 2004, Vol. 1, N° 2, p. 225 - 259.

FONTAINE, A. & BAYER, H. Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública. *Estudios Públicos*, 1991, N° 44, p. 1 – 52.

FREITAG, B. *Teorias da cidade*. São Paulo: Papirus Editora, 2006.

GREIMAS, A. *Semiótica y ciencias sociales*. Madrid: Fragua, 1980.

GRUZINSKI, S. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español Siglos XVI - XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991

GRUZINSKI, S. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492 - 2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HALLIDAY, M. *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HARVEY, D. Postmodern morality plays. *Antipode*, 1992, Vol. 24, N° 4, p. 300 - 326.

HERVIEU - LÉGER, D. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder, 2005.

KNOTT, K. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London: Equinox Publishing Ltd., 2005.

KONG, L. Mapping "New" Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity. *Progress in Human Geography*, 2001, Vol. 25, N° 2, p. 211 - 233.

KRIPPENDORFF, K. *Metodología de análisis de contenido. Teoría y práctica*. Barcelona: Paidós, 1990

LACLAU, E. Poder y representación. In: POSTER, M. (editor). *Politics, Theory and Contemporary Culture*. Nueva York: Columbia University Press 1993.

LALIVE D'EPINAY, C. *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Concepción: CEEP EDICIONES, 2009.

LE BOURLEGAT, C. y DE CASTILHO, M. A. Lo sagrado en el contexto de la territorialidad. *Polis*, 2004, N° 8, p. 2 - 10.

LE GOFF, J. *El Dios de la Edad Media*. Madrid: Trotta, 2005.

LEHMAN, C. & HINZPETER, X. Mapa de religiosidad. ¿Cuán religiosos somos los chilenos? *Estudios Públicos*, 1999, N° 73, p. 1 - 11.

LEHMAN, C. ¿Cuán religiosos somos los chilenos? Mapa de la religiosidad en 31 países. *Estudios Públicos*, 2002, N° 85, p. 21 - 40.

LINDÓN, A.; AGUILAR, M.Á. & HIERN-AUX, D. *Lugares e imaginarios en la metrópolis*. México D.F: Anthropos, 2006.

MANN, M. *Las fuentes del poder social. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C (Vol. 1)*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

MARÍN, L. *Estudios semiológicos (La lectura de la imagen)*. Madrid: Comunicación, 1978.

MARX, K. *El Capital (Vol. II)*. Barcelona: Ediciones Folio S.A., 1967.

MASSIGNON, L. *Escritos sobre el islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica*. Madrid: Trotta, 1999.

MCDANNELL, C. y LANG, B. *Historia del cielo*. Madrid: Taurus, 1990.

NOVARO, M. El debate contemporáneo sobre la representación política. *Desarrollo Económico*, 1996, Vol. 35, N° 137, p. 145 - 157.

OTTO, R. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

PARK, C. *Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religions*. London: Routledge, 1994.

PAULSEN, A. Geografía del cielo: Hacia una espacialidad de los mundos contenidos en nuestro mundo: Conductas territoriales



asociadas a la emergencia de una religión mística en Valparaíso - Chile (1902- 1909). En: *Encuentro de Geógrafos de América Latina*, 2009.

PETERSON, E. *El monoteísmo como problema religioso*. Madrid: Editorial Trotta S.A., 1999.

PHILO, C. Más palabras más mundos: reflexiones en torno al “giro cultural” y a la geografía social. *Documentès Anàles Geographie*, 1999, N° 34, p. 81 - 99.

PROCTOR, J. Introduction: Theorizing and Studying Religion. *Annals of the Association of American Geographers*, 2006, Vol. 96, N° 1, p. 165 - 168.

RACINE, J.-B. & WALTHER, O. Geografía de las religiones. En: LINDÓN, A. & HIERNAUX, D. (editores). *Tratado de Geografía Humana*. México: Anthropos Editorial. 2006, p. 481-505.

ROSENDAHL, Z. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

ROSENDAHL, Z. *Espaço e Religiao: Uma Abordagem Geográfica*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2002.

ROSENDAHL, Z. Religión, bienes simbólicos, mercado y red. En: ZUSMAN, P.; HAESBAERT, R; CASTRO, H. & ADAMO, S. (editores). *Geografías culturales. Aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2011, p. 235 - 252

SENNETT, R. *La autoridad*. Madrid: Alianza Universidad, 1982.

SOJA, E. *En busca de la justicia espacial*. Valencia: Tirant Humanidades, 2014.

TYLOR, E. *Cultura primitiva (Vol. 1)*. Madrid: Ayuso, 1981.

VAN DIJK, T. & MENDIZÁBAL, R. *Análisis del discurso social y político*. Quito: Ediciones ABYA-YALA, 1989.

VAN DIJK, T. Principles of discourse analysis. *Discourse and Society*, 1993, Vol. 4, N° 2, p. 249 -283.

VAN DIJK, T. Discourse, ideology and context. *Folia Linguistica*, 2001, Vol. XXXV, N° 1 - 2, p. 11 - 40.

VAN DIJK, T. *Discurso y poder*. Barcelona: Gedisa, 2009.

VIDAL, R. *Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados*. Concepción: CEEP Ediciones, 2012.

VINCENT, J.F.; DORY, D. & VERDIER, R. *La construction religieuse du territoire*. Paris: Éditions L'Harmattan, 1995.

WALKER, G. & BULKELEY, H. Geographies of environmental justice. *Geoforum*, 2006, N° 37, p. 655 - 659.

WEBER, M. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1992.

WILLEMS, E. Religiöser Pluralismus und Klassenstruktur in Brasilien und Chile. In: MATTES, J. (editor). *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, 1965, p. 189 - 211.

YATES, F. *El arte de la memoria*. Madrid: Taurus Ediciones S.A., 1974.