

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús estableties per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Aprendiendo a ser un “buen cristiano”. Un acercamiento antropológico a las comunidades evangélicas pentecostales transnacionales de Colombia, Chile y España.

Laura Ramírez Rodríguez

TESIS DOCTORAL
Mención Internacional

Dirección:

Josep Lluís Mateo Dieste
William A. Christian Jr.

Departament d'Antropologia Social i Cultural
Facultat de Filosofia i Lletres

Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin la generosidad, conocimientos, experiencias y gran apertura de todas las mujeres y hombres de las iglesias a las que me acerqué en Colombia, Chile y España a lo largo de estos años. Este trabajo y estas líneas nunca serán suficientes para expresar mi agradecimiento por su aceptación, escucha atenta e historias inspiradoras. En especial, me gustaría agradecer a Lorena S., por su amabilidad y alegría, al ahora pastor ‘Bonza’ por su amistad sincera, por ser mi Wikipedia del pentecostalismo y permitirme seguir su vida en diferentes latitudes; a Catalina por tanto cariño genuino, al pastor Samuel en Barcelona por su sabiduría, a Johan S., por las fotografías de la iglesia; al pastor Jorge en Valparaíso por su sencillez; a Esmeralda por su amabilidad; igual que a Salma y Rosita por su acogida y las mejores comidas chilenas que he probado nunca.

A mis padres Martha y Germán por todo su amor, sacrificio y comprensión en este camino de cinco años y siempre. Sin su apoyo constante nunca hubiera podido terminar esta etapa. Este logro es por y para ustedes.

A Miro por su compañía, amor, apoyo, disposición y paciencia. Me siento afortunada de haber podido compartir este viaje juntos, unas veces más de cerca y otras más de lejos; gracias por permitirme inspirarme en tu propio camino.

A Josep Lluís y Bill, dos investigadores admirables e inspiradores. Muchas gracias por su confianza, apoyo, dirección y colaboración conjunta durante todos estos años, y además por sus grandes ideas que permitieron que este trabajo haya resultado después de tantos ires y venires. A ti, Bill, además, quiero darte las gracias por tu amistad, cariño y presencia constante durante estos años.

Al CéSor del EHESS en París y a las personas que me abrieron las puertas para poder estar allí durante algunos meses del 2024.

A las tías Rodríguez (Liliana, Myriam, Patricia y Carmen Rosa) por su buena energía, mensajes de apoyo y videollamadas alegres.

A Areli por siempre creer en mí, a Dieguito por su energía positiva, a Jennifer por sus notas de audio/podcasts divertidos en medio del estrés, a Josselin por la compañía en Barcelona y su capacidad de contagiarme su persistencia “con fe” y a Brenda por su amistad y momentos compartidos.

A Wolfgang, por la oportunidad de conocer el páramo del Sumapaz que fue un paréntesis en la realización de este doctorado y que me permitió conocer más del lugar en el que nací. También por sus comentarios a este documento. Muchas gracias por todo el apoyo y la confianza.

A Manuela Cantón por sus comentarios a mi borrador de tesis preliminar que permitieron la mejora de este documento.

Y, finalmente, a todas las personas que por causa de mi mala memoria no mencione con nombre propio en esta página. Muchas gracias a todos y todas por el apoyo que me brindaron para poder culminar esta etapa de la mejor manera posible.

TABLA DE CONTENIDO

<u>RESUMEN</u>	11
<u>ABSTRACT</u>	12
<u>RÉSUMÉ</u>	13
<u>RESUM</u>	14
<u>PARTE 1 – INTRODUCCIÓN, METODOLOGÍA, MARCO TEÓRICO Y ENCUADRE ANALÍTICO</u>	16
<u>INTRODUCCIÓN</u>	17
<u>CAPÍTULO I – DISEÑO METODOLÓGICO DEL ESTUDIO</u>	20
1. INGRESO Y RECUENTO DEL TRABAJO DE CAMPO	20
2. SOBRE MÉTODOS Y TÉCNICAS	41
3. PROCESO DE ANÁLISIS Y ESCRITURA.....	44
4. POSICIONAMIENTO Y POSICIONALIDAD DE LA INVESTIGADORA	46
5. DESAFÍOS EN EL ACCESO AL CAMPO.....	49
6. ÉTICA.....	54
7. ¿CÓMO ESTÁ ORGANIZADO ESTE TRABAJO?	55
<u>CAPÍTULO II – MARCO TEÓRICO Y ENCUADRE ANALÍTICO</u>	57
1. REVISIÓN DE LOS TEMAS RECURRENTES DE LA LITERATURA ENTRE COLOMBIA, CHILE Y ESPAÑA	58
2. LA RELIGIÓN EN MOVIMIENTO: TRANSNACIONALIZACIÓN, MIGRACIÓN Y NUEVOS ESPACIOS CRISTIANOS	59
3. LA RELIGIÓN COMO PRÁCTICA CORPORAL ENCARNADA.....	61
4. LA FORMACIÓN DEL “BUEN CRISTIANO” COMO PROCESO CORPORAL, MORAL, SOCIAL Y COMUNITARIO	65
<u>PARTE 2 – CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS CASOS DE ESTUDIO</u>	67
<u>CAPÍTULO III – EL CONTEXTO PENTECOSTAL: BREVE RECUENTO DE LA HISTORIA DEL PENTECOSTALISMO</u>	68
1. ORÍGENES DEL PENTECOSTALISMO EN ESTADOS UNIDOS	68
2. LOS ORÍGENES DEL PENTECOSTALISMO EN CHILE Y EN COLOMBIA.....	70

3. BREVE PANORAMA DEL PENTECOSTALISMO EN BARCELONA (ESPAÑA)	76
---	----

**CAPÍTULO IV – DEL ORIGEN NACIONAL A LA EXPANSIÓN INTERNACIONAL:
TRAYECTORIA TRANSNACIONAL DE DOS IGLESIAS PENTECOSTALES
LATINOAMERICANAS ENTRE COLOMBIA, CHILE Y ESPAÑA.....80**

1. EL CAMINO DE UNA IGLESIA QUE HA TRASPASADO FRONTERAS - IGLESIA PENTECOSTAL UNIDA DE COLOMBIA – IPUC	80
1.1. ESTRUCTURA DE LA IGLESIA PENTECOSTAL UNIDA DE COLOMBIA	84
2. LA IPUC LLEGA A ECUADOR Y A CHILE - IGLESIA EVANGÉLICA APOSTÓLICA DEL NOMBRE DE JESÚS – ECUADOR, CHILE	87
3. LA IGLESIA EVANGÉLICA APOSTÓLICA DEL NOMBRE DE JESÚS EN CHILE	88
4. LA IGLESIA PENTECOSTAL UNIDA DE COLOMBIA LLEGA A ESPAÑA - IGLESIA PENTECOSTAL UNIDA DE EUROPA	91
5. DISTRIBUCIÓN DE LAS IGLESIAS EN BARCELONA	94

PARTE 3 – EL PROCESO DE FORMACIÓN DEL “BUEN CRISTIANO”.....102

CAPÍTULO V – IMÁGENES Y SIGNIFICADOS DE DIOS**103**

1. ¿QUIÉN O QUÉ ES DIOS?	103
2. SIGNIFICADOS DE DIOS	104
2.1. OTROS CONCEPTOS QUE SE RELACIONAN CON DIOS.....	109
3. LA RELACIÓN CON DIOS EN LA VIDA COTIDIANA	116

**CAPÍTULO VI – RITUALES Y EXPERIENCIAS FUNDAMENTALES EN LA
FORMACIÓN DEL BUEN CRISTIANO.....125**

1. EL BAUTISMO EN AGUA	126
1.2. ¿CÓMO ES UN BAUTISMO EN LA IGLESIA PENTECOSTAL UNIDA DE EUROPA – BARCELONA? 127	
2. IMPLICACIONES DEL BAUTISMO EN AGUA	132
3. EL ESPÍRITU SANTO SE DERRAMA: HABLAR EN LENGUAS (GLOSOLALIA) O EL BAUTISMO EN FUEGO	146
4. EL LLAMADO DE DIOS	160

**CAPÍTULO VII – APRENDIZAJE DE DISPOSICIONES Y FORMAS CORPORALES
.....175**

1. APRENDIZAJE DE TÉCNICAS CORPORALES POR MÍMESIS	175
2. APRENDIZAJE DE UNA ESTÉTICA “CRISTIANA”	183
3. EXPERIMENTAR UNA CRISIS PARA SER CRISTIANO	190

3.1. LAS PRUEBAS DE DIOS: RUPTURAS, CAMBIOS Y TRANSFORMACIONES	191
3.2. ATADURAS	209

CAPÍTULO VIII – LA CONSTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD: MUNDO, VÍNCULOS Y PRÁCTICAS221

1. LAS BASES CONCEPTUALES DE LA COMUNIDAD	221
1.1. LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO EN EL PENTECOSTALISMO	221
1.2. ¿HERMANOS, AMIGOS, SIMPATIZANTES? LAS CATEGORÍAS DE PERTENENCIA	225
2. ESTRUCTURA Y COMPOSICIÓN DE LAS REDES DE LA IGLESIA.....	228
3. PRÁCTICAS DE CONSTRUCCIÓN Y MANTENIMIENTO DE LA COMUNIDAD FUERA DE LA IGLESIA	
231	
3.1. MAÑANAS DE VICTORIA	232
3.2. REUNIONES FAMILIARES DE AMISTAD (REFAM): LA FORMACIÓN DOCTRINAL SISTEMÁTICA	
235	
3.3. “TORNEO CONGREGACIONES”: TIEMPO LIBRE, FRATERNIDAD Y FORMA DE FINANCIAMIENTO	
236	

PARTE 4 – CONCLUSIONES Y DIRECCIONES FUTURAS239

CAPÍTULO IX – CONCLUSIONES Y DIRECCIONES FUTURAS.....240

1. SÍNTESIS DE RESULTADOS Y HALLAZGOS PRINCIPALES.....	241
2. CONSIDERACIONES FINALES, LIMITACIONES Y DIRECCIONES FUTURAS	253

CHAPTER IX – CONCLUSIONS AND FUTURE DIRECTIONS.....259

1. SYNTHESIS OF RESULTS AND MAIN FINDINGS.....	260
2. FINAL CONSIDERATIONS, LIMITATIONS AND FUTURE DIRECTIONS	271

REFERENCIAS.....277

ANEXOS.....289

1. TABLA REGISTRO DE ACTIVIDADES REALIZADAS EN EL TRABAJO DE CAMPO	289
2. MENSAJES DE LAS “MAÑANAS DE VICTORIA”	296
3. NOTAS SOBRE LAS LECCIONES DE REFAM	306

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Estructura de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia.	86
Tabla 2. Estructura administrativa de la IEAN-Jesús.	88
Tabla 3. Número de población extranjera originaria de América del Sur que vive en Barcelona por distrito.....	98
Tabla 4. Número de población extranjera que vive en Barcelona según el distrito.....	98
Tabla 5. Número de iglesias versus la población migrante con origen sudamericano.	99
Tabla 6. Gráfico de barras con los resultados de la pregunta ¿Qué o quién es Dios?.....	111
Tabla 7. Gráfico de flor con los resultados de la saliencia cultural para dominio de lo que le agrada a Dios de las personas encuestadas.	112
Tabla 8. Gráfico de flor con los resultados de la saliencia cultural de las personas encuestadas	114
Tabla 9. Gráfico de flor con los resultados de la saliencia cultural de las personas encuestadas	115
Tabla 10. Tipo de redes en la iglesia.	229
Tabla 11. Tipo de red de contactos.....	231

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Bautizo de Rosita Aranda en la playa de Algarrobo.	23
Ilustración 2. Salón de la casa de Rosa Aranda.	24
Ilustración 3. Certificado por “un servicio con excelencia” de Rosa Aranda.	24
Ilustración 4. Collage de certificados de participación en seminarios y cultos de Rosita Aranda.	25
Ilustración 5. Comedor de la casa de Rosita Aranda.	25
Ilustración 6. Collage de fotos realizado por Rosita Aranda.	26
Ilustración 7. Imagen difundida por los grupos de WhatsApp de la iglesia para invitar al “Encuentro de Amigos”.	28
Ilustración 8. “Perifoneo” en la calle 19 del barrio Porvenir Bajo en Playa Ancha (Valparaíso).	29
Ilustración 9. Encuentro de Amigos en Paine.	30
Ilustración 10. Encuentro de Amigos en La Pintana.	31
Ilustración 11. Momento de la predica hecha por Patricia, esposa del pastor Jorge.	32
Ilustración 12. Transmisión de un culto de Escuela Dominical.	33
Ilustración 13. Flyer con la invitación que circuló por las redes sociales para el evento de alabanza “De todo ritmo y de toda nación”.	38
Ilustración 14. Coche bíblico de George Lawrence.	77
Ilustración 15. Un hombre camina para ser sumergido.	129
Ilustración 16. Sumergimiento del hombre en el agua.	130
Ilustración 17. Celebración por los nuevos miembros de la iglesia.	130
Ilustración 18. Los recién bautizados se arrodillan.	131
Ilustración 19. Imposición de manos.	131
Ilustración 20. Momento de alabanza en el culto.	177
Ilustración 21. Momento de oración.	178
Ilustración 22. Imposición de manos durante un culto.	178
Ilustración 23. Esquema del mundo cristiano.	225
Ilustración 24. Trayectoria institucional de un cristiano.	227
Ilustración 25. Captura de pantalla de la “Mañana de Victoria 77”.	232
Ilustración 26. Invitación de la iglesia de Terrassa para el Torneo Congregaciones.	237

RESUMEN

Este estudio explora el proceso de formación del “buen cristiano” en comunidades evangélicas/pentecostales transnacionales en Colombia, Chile y España. La investigación describe y explica los elementos que configuran esta formación, entendida como un proceso relacional, encarnado y situado históricamente. Adoptando un enfoque cualitativo etnográfico, complementado con datos cuantitativos, el trabajo de campo se realizó entre 2021 y 2024 en sedes de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia/Iglesia Pentecostal Unida de Europa (IPUC/IPUE) y la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús (IEAN-Jesús). Se utilizaron entrevistas, observación participante, grupos focales y un cuestionario sobre la percepción de Dios y el “buen cristiano”. El marco teórico se sitúa en la intersección de la antropología de la religión, estudios migratorios transnacionales y teorías del *embodiment* y *hábitus*, empleando el concepto de capital religioso. Los hallazgos principales revelan que la formación del buen cristiano es una reconfiguración identitaria profunda, modelada por estructuras institucionales y vivencias personales/comunitarias. Las iglesias actúan como espacios vitales de apoyo y sentido frente a las incertidumbres de la migración. La percepción de Dios es transformadora, fuente de guía y responsabilidad. Rituales como el bautismo en agua y el “bautismo en fuego” (glosolalia) son fundamentales para la afiliación y confirmación. El cuerpo es un sitio central de aprendizaje y disciplina moral, manifestado en técnicas corporales y una estética cristiana distintiva (vestimenta, apariencia). Las crisis vitales son reinterpretadas como pruebas de Dios o ataduras a superar, marcando un antes y después en la vida de las personas. La comunidad se construye a través de prácticas cotidianas como devocionales (“Mañanas de Victoria”), formación doctrinal (REFAM) y eventos sociales (“Torneos Congregaciones”), fomentando la unidad de la comunidad. En síntesis, la tesis concluye que este proceso es un complejo entramado de experiencias, prácticas y pertenencia comunitaria en un mundo percibido como una batalla espiritual, donde la reciprocidad con Dios y la entrega personal son pilares para alcanzar la salvación y propósito de vida.

Palabras clave: buen cristiano, pentecostalismo, transnacionalismo religioso, *embodiment*, capital religioso, experiencia religiosa

ABSTRACT

This study explores the formative process of the "good Christian" in transnational evangelical/Pentecostal communities in Colombia, Chile, and Spain. The research describes and explains the elements that constitute this formation, understood as a relational, embodied, and historically situated process. Adopting a qualitative ethnographic approach, complemented by quantitative data, I conducted fieldwork between 2021 and 2024 at branches of the Iglesia Pentecostal Unida de Colombia/Iglesia Pentecostal Unida de Europa (IPUC/IPUE) and the Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús (IEAN-Jesús). My methods included interviews, participant observation, focus groups, and a questionnaire on the perception of God and the "good Christian". The theoretical framework is situated at the intersection of the anthropology of religion, transnational migration studies, and theories of embodiment and habitus, employing the concept of religious capital. The main findings reveal that the formation of a good Christian is a profound identity reconfiguration, shaped by institutional structures and personal and community experiences. Churches act as vital spaces of support and meaning in the face of migration uncertainties. The perception of God is transformative, a source of guidance and responsibility. Rituals such as baptism by water and the "baptism of fire" (glossolalia) are fundamental for affiliation and confirmation. The body is a central site of learning and moral discipline, manifested in bodily techniques and a distinctive Christian aesthetic (dress, appearance). Life crises are reinterpreted as tests from God or bondages to be overcome, marking a before and after in people's lives. Community is built through daily practices such as devotionals ("Mornings of Victory"), doctrinal formation (REFAM), and social events ("Congregations' Tournaments"), fostering community. In summary, the thesis concludes that this process is a complex web of experiences, practices, and community belonging in a world perceived as a spiritual battle, where reciprocity with God and personal surrender are pillars for achieving salvation and life purpose.

Keywords: good Christian, Pentecostalism, religious transnationalism, embodiment, religious capital, religious experience.

RÉSUMÉ

Cette étude explore le processus de formation du « bon chrétien » au sein de communautés évangéliques/pentecôtistes transnationales en Colombie, au Chili et en Espagne. La recherche décrit et explique les éléments qui configurent cette formation, comprise comme un processus relationnel, incarné et historiquement situé. Adoptant une approche ethnographique qualitative, complétée par des données quantitatives, le travail de terrain a été réalisé entre 2021 et 2024 dans des églises de l'Église Pentecôtiste Unie de Colombie/Europe (IPUC/IPUE) et de l'Église Évangélique Apostolique du Nom de Jésus (IEAN-Jesús). Les méthodes utilisées comprennent des entretiens, l'observation participante, des groupes de discussion et un questionnaire sur la perception de Dieu et du « bon chrétien ». Le cadre théorique se situe à l'intersection de l'anthropologie de la religion, des études sur la migration transnationale et des théories de l'incorporation (*embodiment*) et de l'*habitus*, en utilisant le concept de capital religieux. Les principaux résultats révèlent que la formation du bon chrétien est une reconfiguration identitaire profonde, façonnée par les structures institutionnelles et les expériences personnelles/communautaires. Les églises agissent comme des espaces vitaux de soutien et de sens face aux incertitudes de la migration. La perception de Dieu est transformatrice, source de guide et de responsabilité. Des rituels tels que le baptême d'eau et le « baptême de feu » (glossolalie) sont fondamentaux pour l'affiliation et la confirmation. Le corps est un lieu central d'apprentissage et de discipline morale, manifesté par des techniques corporelles et une esthétique chrétienne distinctive (vêtements, apparence). Les crises de la vie sont réinterprétées comme des épreuves de Dieu ou des liens à surmonter, marquant un avant et un après dans la vie des personnes. La communauté se construit à travers des pratiques quotidiennes telles que des dévotions (« Matins de Victoire »), la formation doctrinale (REFAM) et des événements sociaux (« Tournois des Congrégations »), favorisant la communauté. En synthèse, la thèse conclut que ce processus est un enchevêtrement complexe d'expériences, de pratiques et d'appartenance communautaire dans un monde perçu comme une bataille spirituelle, où la réciprocité avec Dieu et le don de soi sont des piliers pour atteindre le salut et un but dans la vie.

Mots-clés : bon chrétien, pentecôtisme, transnationalisme religieux, *embodiment*, capital religieux, expérience religieuse.

RESUM

Aquest estudi explora el procés de formació del “bon cristià” en comunitats evangèliques/pentecostals transnacionals a Colòmbia, Xile i Espanya. La investigació descriu i explica els elements que configuren aquesta formació, entesa com un procés relacional, encarnat i situat històricament. Adoptant un enfocament qualitatiu etnogràfic, complementat amb dades quantitatives, el treball de camp es va realitzar entre 2021 i 2024 a seus de l'Església Pentecostal Unida de Colòmbia/Europa (IPUC/IPUE) i l'Església Evangèlica Apostòlica del Nom de Jesús (IEAN-Jesús). Es van utilitzar entrevistes, observació participant, grups focals i un qüestionari sobre la percepció de Déu i el “bon cristià”. El marc teòric se situa en la intersecció de l'antropologia de la religió, els estudis migratoris transnacionals i les teories de l'*embodiment* i l'*habitus*, emprant el concepte de capital religiós. Els principals resultats revelen que la formació del bon cristià és una reconfiguració identitària profunda, modelada per estructures institucionals i vivències personals/comunitàries. Les esglésies actuen com a espais vitals de suport i sentit davant les incerteses de la migració. La percepció de Déu és transformadora, font de guia i responsabilitat. Rituals com el baptisme en aigua i el “baptisme de foc” (glossolàlia) són fonamentals per a l'afiliació i la confirmació. El cos és un lloc central d'aprenentatge i disciplina moral, manifestat en tècniques corporals i una estètica cristiana distintiva (vestimenta, aparença). Les crisis vitals són reinterpretades com a proves de Déu o lligams a superar, la qual cosa marca un abans i un després en la vida de les persones. La comunitat es construeix a través de pràctiques quotidianes com les devocionals (“Matins de Victòria”), la formació doctrinal (REFAM) i els esdeveniments socials (“Tornejos de Congregacions”), cosa que fomenta la comunitat. En síntesi, la tesi conclou que aquest procés és un complex entramat d'experiències, pràctiques i de pertinença comunitària en un món percebut com una batalla espiritual, on la reciprocitat amb Déu i l'entrega personal són pilars per assolir la salvació i un propòsit de vida.

Paraules clau: bon cristià, pentecostalisme, transnacionalisme religiós, *embodiment*, capital religiós, experiència religiosa.

**PARTE 1 – INTRODUCCIÓN, METODOLOGÍA, MARCO TEÓRICO Y
ENCUADRE ANALÍTICO**

INTRODUCCIÓN

¿Qué significa ser un buen cristiano y cómo se aprende a serlo en contextos de migración y transnacionalismo religioso? Este trabajo parte de la convicción de que, para comprender el pentecostalismo en su complejidad contemporánea, es imprescindible acercarse a la experiencia vivida de los creyentes. En especial, me interesa atender a las formas concretas en que las personas construyen y encarnan su relación con Dios: cómo lo nombran, lo sienten, lo buscan y cómo esa relación transforma sus vidas. Más allá de estadísticas o discursos institucionales, son los cuerpos, las emociones, las trayectorias vitales y los gestos cotidianos los que permiten visibilizar lo que significa “ser cristiano” en el día a día.

Desde esta perspectiva, el eje central de este trabajo es la formación del “buen cristiano” entre los pentecostales latinoamericanos en contextos transnacionales. Esta formación no puede entenderse como un proceso exclusivamente individual ni como una práctica espontánea; está profundamente atravesada por las doctrinas, las estructuras organizativas y las dinámicas de socialización de las iglesias a las que pertenecen. Por ello, con esta investigación me propongo describir y explicar los elementos que configuran esta formación del creyente, en un cruce entre experiencia personal, disciplina institucional y condiciones históricas y geográficas concretas.

En esta línea, resulta clave introducir el concepto de capital religioso, que será central a lo largo del trabajo. El capital religioso puede definirse como la acumulación de recursos diversos (culturales, económicos, sociales, etc.) en forma de disposiciones corporales y discursivas que poseen los evangélicos/as y que les sirven para producir y reproducir la religión en diversos espacios. Como todo capital, se trata de una forma de trabajo acumulado en el cuerpo que se adquiere a través del tiempo de inversión –lo que Daniel Winchester ha llamado “inversión somática”– e incorporación, y que tiene efectos prácticos en las comunidades evangélicas: permite ganar prestigio, acceder a privilegios de distintos tipos y establecer una determinada comprensión del mundo en relación con otras formas de vida o sistemas de sentido. Esta noción permitirá pensar no solo cómo se forma un creyente, sino también cómo se valora y legitima dicha formación dentro del campo religioso evangélico.

Para abordar esta cuestión, resultará necesario situar primero el fenómeno religioso pentecostal en su dimensión histórica y geopolítica. El pentecostalismo, ampliamente documentado en su expansión por América Latina desde mediados del siglo XX (Martin, 1990; Stoll, 1990; Bastian, 1993; Bidegáin & Sánchez, 2010), ha transformado de forma significativa el panorama religioso de la región latinoamericana. En algunos países de esta

región, su establecimiento coincidió con períodos de aguda violencia política y social. En medio de este contexto, las iglesias evangélicas y pentecostales encontraron espacios de acción, especialmente en zonas rurales, donde se consolidaron como ámbitos de desarrollo comunitario y espiritual. Sin embargo, este mismo contexto hostil también generó persecuciones, desplazamientos y migraciones que obligaron a estas comunidades a moverse dentro y fuera de estos países. La movilidad, en este sentido, no solo fue una consecuencia de la violencia, sino también una extensión del mandato evangelizador de llevar el mensaje a todas las naciones.

En las últimas décadas, estos movimientos se han intensificado con las dinámicas migratorias globales, dando lugar a lo que diversos autores denominan la transnacionalización religiosa (Bava, 2011; Argyriadis et al., 2016). Iglesias evangélicas y pentecostales latinoamericanas y africanas se han instalado en Europa respondiendo a sus comunidades migrantes, pero también con el objetivo de expandirse hacia la población local. Este fenómeno, que André Mary (2012) ha descrito como una “reconquista espiritual” a la inversa, plantea preguntas clave sobre cómo estas iglesias se adaptan a nuevos contextos, y cómo transforman sus prácticas, discursos y estructuras en el proceso. Explorar estas transformaciones entre Colombia, Chile y España permite comprender cómo se articulan las experiencias religiosas en tránsito, así como los significados que adquieren en distintos escenarios sociales y culturales.

Ahora bien, este trabajo no se centra únicamente en los aspectos institucionales o sociológicos del fenómeno. Si bien es necesario comprender el contexto histórico y organizativo en que se insertan estas iglesias, el énfasis aquí recae en las dimensiones subjetivas, corporales y emocionales de la vida religiosa. Este trabajo propone explorar los significados que los creyentes atribuyen a Dios y a la noción del “buen cristiano”, los rituales que marcan sus trayectorias, las prácticas que configuran una corporalidad cristiana y las experiencias espirituales que definen momentos de transformación en sus vidas. ¿Qué imágenes y representaciones de Dios circulan en estos espacios? ¿Cómo se manifiestan en el cuerpo, en la voz, en las emociones? ¿Qué momentos son vividos como decisivos en el camino de devenir un “buen cristiano”?

Estas preguntas conducen, finalmente, a una reflexión sobre cómo se aprende a “ser cristiano”. A través del seguimiento de trayectorias individuales y de la observación de la vida comunitaria, se analiza cómo se transmite, interioriza y corporiza la idea del “buen cristiano”. Esto implica indagar en el discurso de las iglesias y de sus pastores, en los valores que se enseñan y en los mecanismos —rituales, afectivos, disciplinarios— mediante los

cuales se forma al creyente. No se trata solo de aprender a creer, sino de aprender a vivir de cierta manera: con determinados gestos, afectos, posturas y formas de estar en el mundo.

En términos teóricos y metodológicos, esta investigación se enmarca en la intersección entre la antropología de la religión, los estudios migratorios y los enfoques fenomenológicos del cuerpo. Resultan especialmente relevantes el enfoque del *embodiment* propuesto por Thomas Csordas (1990), los conceptos de hábitus y hexis corporal de Pierre Bourdieu, así como las contribuciones recientes sobre religión vivida (Ammerman, 2020) y transnacionalismo religioso (Levitt, 2003, Levitt & Jaworsky, 2007; Steigenga et al., 2008; Salzbrunn, 2007; Lozada, 2003). Estos marcos permiten pensar cómo la religión actúa no solo como sistema simbólico o como institución, sino como experiencia situada que atraviesa el cuerpo, las emociones y la vida cotidiana.

Finalmente, esta tesis también busca ofrecer un aporte crítico al campo de los estudios sobre el pentecostalismo, al poner el foco en los dilemas, tensiones y contradicciones que enfrentan los creyentes en su proceso de conversión y en su esfuerzo por vivir conforme a los valores del “buen cristiano”. En ese camino, el apoyo de la comunidad y la relación con Dios se constituyen en fuentes fundamentales de sentido, consuelo y orientación para navegar la complejidad de la vida migrante. En suma, este trabajo propone una mirada atenta y situada sobre el modo en que las personas viven su fe, se transforman a través de ella y, en ese proceso, buscan aprender a ser, cada día, mejores cristianos.

CAPÍTULO I – DISEÑO METODOLÓGICO DEL ESTUDIO

1. Ingreso y recuento del trabajo de campo

Este trabajo se centra en el estudio de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (IPUC), conocida en España como Iglesia Pentecostal Unida de Europa (IPUE) y en la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús (IEAN-Jesús) con sede en Chile. La elección de estas iglesias responde a varios factores: por un lado, la IPUC es la primera iglesia pentecostal establecida oficialmente en Colombia alrededor del año 1937, lo que le confiere una trayectoria institucional extensa; por otro lado, esta iglesia cuenta con una presencia significativa a nivel internacional, con más de 140 sedes en España y cuatro de ellas en Barcelona. Esta expansión transnacional, su fuerte impronta misionera y la ausencia de estudios etnográficos sobre ellas en la literatura académica, hicieron de la IPUC/IPUE y la IEAN-Jesús, un caso ideal para explorar cómo se da la formación del “buen cristiano” dentro de estos espacios religiosos que acompañan la vida cotidiana de sus miembros, en especial, colombianos, ecuatorianos, chilenos y otros latinoamericanos que tienen trayectorias vinculadas a procesos migratorios, en contextos urbanos europeos y del Cono Sur.

Los primeros acercamientos al campo se dieron en el año 2020, en plena pandemia de la COVID-19, poco después de haberme matriculado en el doctorado. Durante la cuarentena obligatoria en un piso del Raval (Barcelona), comencé una búsqueda por internet sobre iglesias pentecostales colombianas en la ciudad. Sin embargo, por las restricciones sanitarias, muchas de estas iglesias estaban cerradas o no respondían los mensajes. Sin embargo, por causa de la pandemia regresé a Colombia indefinidamente donde continué la búsqueda y fue entonces cuando encontré la IPUC. Decidí contactarla a través de un número telefónico que encontré en su página de Facebook y una joven del comité de jóvenes me respondió muy amablemente por videollamada, me facilitó contactos de otros jóvenes y me invitó a participar en actividades virtuales de la iglesia mediante la plataforma Zoom.

Estas condiciones marcaron mis primeros pasos en el campo y mis dos primeros años de doctorado ya que la mayoría de trabajo tuvo que realizarse de forma virtual, desde Colombia y después en Chile, dado que los efectos de la pandemia y el confinamiento en estos dos países comenzaron meses después que en España. De esta manera, empecé a involucrarme en actividades como reuniones juveniles, lecturas bíblicas, encuentros de REFAM (Reuniones Familiares de Amistad), e incluso en cenas comunitarias por Zoom.

Gracias a estos vínculos iniciales pude conocer más sobre la historia institucional de la IPUC y su red de misiones en otros países latinoamericanos como Ecuador y Chile. Este aspecto me llamó la atención, ya que en la literatura es bastante más común encontrar estudios sobre iglesias extranjeras europeas o norteamericanas establecidas en América Latina, pero no sobre iglesias latinoamericanas en otros países latinoamericanos. Me interesó entonces explorar si estas misiones en países como Ecuador o Chile respondían a la presencia creciente de migrantes colombianos, y si su establecimiento estaba vinculado a las necesidades de estos o si respondían a otros elementos.

Si bien el caso de Ecuador captó mi interés, por falta de financiamiento y la situación de incertidumbre que se vivía decidí no realizar trabajo de campo allí. Solo logré entrevistar a un pastor ecuatoriano de la IEAN-Jesús, contacto facilitado por una pastora ecuatoriana en Chile. Elegí entonces realizar trabajo de campo en Chile, durante el primer semestre de 2022 porque tenía un contacto cercano que me facilitaba la entrada a una sede de la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús (IEAN-Jesús). Esta iglesia, de origen ecuatoriano, fue anteriormente una misión de la IPUC colombiana, establecida en Chile a finales de los años 90. Además, el hecho de que Chile fuera el primer país suramericano en recibir el protestantismo y actualmente, uno de los países en donde la población protestante es numerosa, representaba una oportunidad para observar la trayectoria del protestantismo en este lugar del mundo desde finales del siglo XIX, así como las trayectorias de las personas cristianas migrantes en este país.

Durante mi estancia en Chile, entre diciembre de 2021 y junio de 2022, conocí a miembros de la iglesia con diversos orígenes de algunos países sudamericanos, aunque en su mayoría, la IEAN-Jesús se componía principalmente de ecuatorianos recién llegados, bolivianos, peruanos, colombianos residentes desde hacia décadas, familias chilenas convertidas con la llegada de la iglesia, y más recientemente, venezolanos y haitianos. Allí viví en casa de Salma, una mujer evangélica parte de la IEAN-Jesús que vivía en el cerro Rodelillo entre Valparaíso y Viña del Mar y que participaba semanalmente de actividades propuestas por varias iglesias de manera virtual, incluyendo la iglesia IEAN Jesús - Chile. Gracias a ella, pude acercarme a su familia que también pertenece a la IEAN-Jesús desde hace más de veinte años y que inició su obra en Algarrobo, donde ella vivía junto con sus hijos, su esposo y sus padres. Estando en su casa y a medida que empecé a ganar su confianza, fui invitada a los encuentros que organizaba con sus “hermanas”, como ella llama a sus amigas cristianas, en la casa de una de ellas. Después de haber estado en dos reuniones para tomar el té en la casa de la “hermana”

Ruth –cuyo esposo es pastor– y de manifestarles mi interés por sus experiencias religiosas, organizamos unas onces donde charlamos sobre su trayectoria de vida dentro de la iglesia.

A pesar de ser la primera reunión “formal” donde haría preguntas más dirigidas sobre mis intereses de la investigación, los encuentros anteriores me sirvieron para poder pensar qué aspectos de mi investigación trabajar en Chile. Por lo tanto, esta reunión se enfocó en recoger las categorías y conceptos de lo que significa el ser cristiano (quién es o quién puede ser un “buen cristiano”, comportamientos/actitudes que refieren como cristianos, momentos importantes) desde sus narrativas y experiencias de su vida cotidiana en donde estos aspectos son fundamentales. Además, el haber tenido la oportunidad de participar de sus momentos de encuentro antes y de ver la importancia de las redes que se forman entre ellas les hice preguntas sobre los tipos de apoyo que se dan dentro del contexto de la iglesia y la relevancia que tenían, durante el momento de pandemia, estos lazos especialmente en su vida cotidiana ya que entre ellas había un gran trabajo en comunidad que se basaba en el intercambio de productos (alimentarios, cerámica, ropa), apoyo emocional, económico; organización de reuniones para orar, cadenas de oración por redes sociales, viajes entre la región central y al sur de Chile para visitar a otros “hermanos”, o acogida de hermanos provenientes de otras misiones en el país.

En Algarrobo tuve la oportunidad de quedarme durante varios fines de semana en la casa de la familia de Rosita Aranda, madre de Salma, quien me permitió adentrarme en su vida cotidiana, compartir con su familia –esposo e hijas– y acompañarla a la iglesia los domingos cuando estaba abierta. Ella fue una de las primeras mujeres que se afilió a la iglesia recién fue creada su sede en Algarrobo, que fue la primera sede en Chile de la IEAN-Jesús, junto con todas sus hijas y su esposo. Estar rodeada de su familia y participar en sus actividades me permitió acercarme a su vida más íntima, además de poder participar de momentos más solemnes como la oración o la lectura diaria de la biblia.

Compartiendo con esta familia, se me permitió fotografiar su archivo visual que se encontraba expuesto en algunos muros de su casa mientras me explicaba la historia e importancia de cada fotografía, así como de los personajes que allí aparecen como los pastores misioneros, obreros; los eventos importantes que han vivido como familia e iglesia como los bautizos, el matrimonio, los encuentros de amigos, las santas cenas y las convenciones; eventos que son importantes tanto dentro de la iglesia como dentro de cada familia.



Ilustración 1. Bautizo de Rosita Aranda en la playa de Algarrobo¹.

Esta práctica es habitual dentro de los hogares de algunas personas de la iglesia en Chile donde suelen hacer collages con fotografías de momentos importantes que cuelgan en el salón de sus casas o en las habitaciones, como testimonio de su fe. En el caso de la familia Aranda, las fotos estaban colgadas dentro de marcos de madera pequeños y medianos o en algunos casos, estaban pegados sobre los cuadros, en el caso de los certificados o menciones que recibieron. También se hace lo mismo con los diplomas que reciben por alguna formación o participación en encuentros. En las casas de algunos miembros en Barcelona también es habitual, pero no es tan común como en Chile, probablemente porque de las pocas casas que visité en Barcelona, muchas personas compartían piso con otras personas y no solían exponer estas fotos en los espacios comunes.

¹ Fotografía del archivo de Rosa Aranda y familia. Fotografía realizada por la autora con el permiso de la familia.



Ilustración 2. Salón de la casa de Rosa Aranda².



Ilustración 3. Certificado por “un servicio con excelencia” de Rosa Aranda³.

² Fotografía del archivo de Rosa Aranda y familia. Fotografía realizada por la autora con el permiso de la familia.

³ Entregado a Rosita Aranda en el 2008 por la iglesia. Fotografía realizada por la autora con el permiso de la familia.



Ilustración 4. Collage de certificados de participación en seminarios y cultos de Rosita Aranda⁴.



Ilustración 5. Comedor de la casa de Rosita Aranda⁵.

⁴ Se encuentra colgado en el salón de su casa. Fotografía realizada por la autora con el permiso de la familia.

⁵ En su comedor tiene colgadas fotografías de su bautismo, certificados de participación en seminarios y cultos y del matrimonio de uno de sus nietos que hoy en día es pastor de la iglesia. Fotografía realizada por la autora con el permiso de la familia.



Ilustración 6. Collage de fotos realizado por Rosita A.⁶.

Gracias a la familia Aranda pude conocer al pastor de la iglesia de Algarrobo quien me abrió las puertas de su sede amablemente y me permitió participar en varios cultos de domingo. Pude entrevistarlo a él y conocerlo, lo que facilitó mi acceso a otros pastores del norte de Chile a quienes entrevisté de manera virtual los meses siguientes (ya que se encontraban a muchas horas de diferencia del centro de Chile donde yo me encontraba). Ya que me interesaba mucho conocer la historia de la iglesia para entender su funcionamiento, me di a la tarea de entrevistar a los dieciocho pastores de la iglesia en todo Chile. Sin embargo, solamente logré contactarme con nueve por dificultades que menciono en el apartado de dificultades metodológicas.

Durante los meses siguientes, visité otras sedes en la región metropolitana de Santiago como Paine, Colina y La Pintana, aunque las restricciones sanitarias seguían limitando las reuniones presenciales. Los cultos eran esporádicos, cada quince días o una vez al mes, pero con el levantamiento progresivo de las restricciones, pude desplazarme con mayor libertad. No obstante, muchas sedes se encontraban en zonas periféricas y de difícil acceso o consideradas peligrosas y ello limitó la frecuencia de mis visitas. En algunos casos, solo pude ir una vez y

⁶ Fotografías del día de su bautizo colgadas en el salón. Fotografía realizada por la autora con el permiso de la familia.

acompañada del pastor o algún miembro que me llevaba al lugar. Cuando estuve sola siempre intentaba llegar e irme en taxi, si la economía me lo permitía.

Las condiciones materiales de esta iglesia en Chile eran bastante precarias. Al tratarse de una iglesia misionera, vivía de la ayuda de sus miembros. En Valparaíso, por ejemplo, la sede se encontraba en una casa humilde en el sector de Playa Ancha construida por el pastor obrero Jorge y su esposa, Patricia, una pareja ecuatoriana que había llegado no hace muchos años al país. Dado que los pastores obreros no reciben salario, deben autofinanciarse, lo que se hace especialmente difícil cuando no pueden trabajar formalmente y deben costear no solo su manutención sino también los elementos necesarios de la iglesia como el sonido, mobiliario, instrumentos, un local, etc. En este caso, la pareja pastoral vendió todas sus pertenencias en Ecuador para poder comprar un terreno y construir su casa/iglesia en Chile, enfrentando enormes dificultades para cubrir gastos diarios.

La mayoría de las sedes que visité pertenecientes a esta iglesia estaban ubicadas en barrios bastante humildes y funcionaban como viviendas y templos a la vez. No estaban abiertas todo el tiempo, y muchas no contaban con una congregación estable, por lo que los cultos se transmitían por Facebook a feligreses conectados desde otras ciudades o desde Ecuador y Colombia. Los pastores debían desplazarse constantemente en coche o en bus para realizar visitas a domicilio y organizar cultos más privados entre los miembros de la sede que no podían desplazarse. Su labor era itinerante, centrada en construir una comunidad donde aún no la había.

Al ser una iglesia de carácter misionero, la acción de personajes claves tales como el pastor misionero son esenciales para la circulación de la palabra y la fe en actividades que reúnen a las familias evangélicas como “amigos de Dios” en grandes familias que constituyen la iglesia a nivel barrial, local, nacional, transnacional y, por supuesto, virtual. Sobre esto, los pastores misioneros, al ser los líderes de las iglesias en los países a los que se envía una misión, están encargados de organizar actividades que conecten a sus miembros a estos niveles.

En ese sentido, tuve la oportunidad de seguir la gira musical organizada por IEAN-Jesús Ecuador –llamada “Encuentro de Amigos”– de David Guzmán, cantante evangélico ecuatoriano, que pertenece a la iglesia IEAN-Jesús en Ecuador y quien viajó por todas las sedes de la iglesia en Chile, junto con su hermano (el pastor misionero Daniel Guzmán) para realizar conciertos durante los meses de abril y mayo en tres sedes de la quinta región de Chile en las ciudades de Valparaíso y Santiago: Paine y La Pintana.



Ilustración 7. Imagen difundida por los grupos de WhatsApp de la iglesia para invitar al “Encuentro de Amigos”.

En cada sede, los pastores designados y sus familias eran quienes se encargaban de preparar tanto el recibimiento del cantante y el pastor misionero como de las personas miembros de la iglesia que asistían a los eventos. En familia preparaban la decoración del lugar, realizaban la limpieza, las esposas de los pastores eran las encargadas de la comida y los hijos participaban en la banda musical que animaba los conciertos. En cada iglesia la asistencia variaba dependiendo de la antigüedad y el establecimiento de la iglesia en el barrio/ciudad.

En Valparaíso, al ser en ese entonces una sede en proceso de consolidación asistíamos muy pocas personas (éramos diez personas, pero solamente tres ajenas a la iglesia). Previo a este y a otros encuentros, había un “perifoneo” que consistía en salir con un micrófono y un parlante para invitar a los vecinos que se acercaran a la iglesia y asistieran a los eventos. En el caso del “Encuentro de Amigos” en Valparaíso, llamaba la atención el apoyo que tuvo el evento por parte de los miembros más activos ya que en esta ocasión asistieron el pastor de Algarrobo, sus ayudantes y acólitos que simultáneamente entregaban volantes para dar a conocer de dios

y difundir la dirección de la iglesia en el barrio. Además, ese mismo día se realizaron dos cultos pequeños en las esquinas más importantes de la calle donde estaba situada la casa del pastor, hablándole a los vecinos con mensajes de paz, salvación y de la necesidad de dejar entrar a Dios en los corazones. También se realizaban cánticos y oraciones.



Ilustración 8. “Perifoneo” en la calle 19 del barrio Porvenir Bajo en Playa Ancha (Valparaíso)⁷.

A Paine asistí por invitación del pastor David Changoluisa quien amablemente me abrió las puertas de su hogar el día del Encuentro de Amigos, por lo que pude además de charlar con él, almorzar con su familia y observar la exhaustiva preparación para este tipo de eventos ya que además de estar pendiente de la logística. Cada sede esperaba al cantante y al pastor misionero con diversos regalos (que incluían objetos de uso personal como camisetas de un equipo de fútbol chileno, y/o premios como un disco de oro que le dieron al cantante en La Pintana). Por lo general, para entregar estos regalos la sede entera hacía una colecta de dinero con la que pagaban por estos obsequios que se entregaban al final de cada evento y que cerraba con un agasajo a los asistentes en diversas comidas y bebidas que también son aportadas por los asistentes.

⁷ En la foto de derecha a izquierda: Jorge Ruiz (Pastor Obrero de Valparaíso), Daniel Guzmán (Pastor Misionero) y ayudante de la iglesia de Valparaíso. Fotografía: Laura Ramírez Rodríguez.



Ilustración 9. Encuentro de Amigos en Paine⁸.

A diferencia de los dos eventos anteriores, en La Pintana (comuna de Santiago ubicada en el sur de la ciudad) el evento tuvo que realizarse al aire libre en una cancha de fútbol que fue alquilada. En este evento hubo más personas entre los organizadores y participantes. Aquí también había una asistencia mayor de los pastores y familias que viajaron de otras partes de Chile para asistir al evento y compartir con toda la comunidad. Este evento tenía la misma estructura de los encuentros anteriores, pero a diferencia de los otros, un grupo de mujeres de diversas nacionalidades (colombiana, ecuatoriana, chilena) cantaban canciones para animar y abrir el evento antes de que actuara David Guzmán. La cancha de fútbol estaba decorada para el evento y hacia el final, el cantante salió de la cancha para invitar a los vecinos y personas que se detenían a observar para que se acercaran al púlpito a arrodillarse y orar.

⁸ David Guzmán, el cantante, se encuentra en el púlpito y varios asistentes arrodillados. Otros pastores están orando con sus manos encima de las cabezas de los asistentes. El evento está siendo transmitido por las redes sociales en simultáneo. Fotografía realizada por la autora.



Ilustración 10. Encuentro de Amigos en La Pintana⁹.

El final de estos encuentros era siempre bastante emotivo y por lo general provocaba diversas emociones en los asistentes quienes pasaban al frente, se arrodillaban, hablaban en lenguas, lloraban, oraban mientras el cantante hacía reflexiones con una música sentimental. En ocasiones, se pedía que algunas personas pasaran al frente y se arrodillaran para recibir al Espíritu Santo. En estos momentos, todos se abrazaban, se tomaban de las manos y abrazaban a los pastores. Había oraciones colectivas y puestas de manos sobre los fieles de parte de los pastores. Estos encuentros también eran transmitidos simultáneamente por Facebook donde las personas de otras ciudades/países podían verlos. Personas de otros países también participaban de manera virtual reaccionando a manera de comentarios durante la transmisión en vivo.

Durante las entrevistas con los pastores y mi propia observación, la pandemia de covid-19 afectó el tipo de acercamiento de los pastores con su comunidad y sus metodologías en momentos importantes en la vida de sus feligreses. La pandemia hizo que los pastores tuvieran que adaptarse a la no presencialidad y en consecuencia, transformar las formas en las que daban su mensaje a través de una pantalla y por las redes sociales. En varias ocasiones, tuve la oportunidad de asistir en Valparaíso a los cultos que se realizaban de manera virtual (debido a la pandemia, pero también debido a que la iglesia está en proceso de consolidación) y con muy pocos o cero participantes presenciales ya que muchos habitan en otras ciudades de los alrededores como Reñaca, Quilpué, Villa Alemana, entre otras).

⁹ Abrazo de los asistentes a los pastores asistentes al evento. El cantante ora por ellos y dedica el concierto a su obra en Chile. Fotografía propia.



Ilustración 11. Momento de la predica hecha por Patricia, esposa del pastor Jorge¹⁰.

La estructura de estos cultos virtuales seguía la misma estructura de los cultos presenciales (introducción, lectura de la biblia, mensaje, cantos, oración, canto) y la misma organización espacial; la única diferencia es que no había participantes excepto por el pastor, su esposa y algunos ayudantes. En el caso de la ilustración 11, yo era la única asistente por lo que en ocasiones el pastor o su esposa establecían algún tipo de contacto visual conmigo, pero la mayoría del tiempo estaban mirando la cámara que estaba en el trípode frente al escenario como se observa en la fotografía. La duración de los cultos virtuales era de aproximadamente una hora y media o menos. Estos eran transmitidos por Facebook ya que cada sede contaba con su página administrada por el pastor donde se daban las noticias más importantes, se avisaba de los eventos a venir y se transmitían las reuniones, cultos, fotografías y videos de las actividades, entre otras. Esta dinámica se mantuvo tiempo después del final de la pandemia.

¹⁰ En la imagen, Patricia se encuentra haciendo la lectura de la biblia a la derecha y a la izquierda Lucas, un joven que colaboraba en la iglesia de Valparaíso, pero pertenecía a la de Algarrobo. Fotografía propia.

Durante las transmisiones, algunas personas intervenían en vivo saludando desde diversos lugares y/o países, pidiendo que se orara por la salud de algún miembro de la iglesia o indicando los libros de la iglesia a los cuales se está haciendo referencia, también hay reacciones (las que estaban disponibles en Facebook: me gusta, me encanta, me importa, me divierte, me asombra) o con stickers también disponibles en la aplicación.



Ilustración 12. Transmisión de un culto de Escuela Dominical¹¹.

Después de este trabajo en Chile, regresé a Colombia a mediados de 2022 con la intención de poder trasladarme de nuevo a Barcelona seis meses después, una vez ya superadas todas las barreras y efectos de la pandemia, y continuar el trabajo de estas iglesias en España. Decidí entonces contactar con la Iglesia Pentecostal Unida de Europa¹², que en Barcelona contaba con dos sedes: una en la ciudad y otra en Cornellà de Llobregat. A diferencia de la iglesia en Chile, la IPUE tenía una institución mucho más consolidada pues llevaba muchos más años de haber sido establecida, y, además, contaba con una nave alquilada exclusivamente para funcionar como templo, que en ese momento estaba ubicada en un sótano de un edificio en el barrio de Vilapicina.

La sede “Barcelona Segunda”, como la denominan coloquialmente sus miembros, cuenta con aproximadamente 250 a 300 asistentes, entre miembros formalmente registrados y simpatizantes. La mayoría de esta población tiene orígenes colombianos. Particularmente, muchas familias cuyos padres superan los 50 años migraron a España en las primeras oleadas

¹¹ Captura de pantalla de la transmisión por la página de Facebook de la sede de Valparaíso de la iglesia IEAN. En la fotografía aparece el pastor Jorge Ruiz.

¹² No confundir con la Iglesia Pentecostal Unida de España.

de colombianos durante los años 90, impulsadas por el recrudescimiento del conflicto armado y el narcotráfico en distintas regiones de Colombia. Un número significativo de estas familias proviene del Eje Cafetero (occidente del país) y de los departamentos de Santander y Norte de Santander (nororiente).

Algunas de estas personas ya formaban parte de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia (IPUC) en sus lugares de origen, mientras que otras se vincularon a la congregación una vez asentadas en Barcelona, siguiendo redes de amistad y familiares. Durante los primeros años de llegada, antes del establecimiento de una sede local de la IPUE en Barcelona (a principios de los 2000), varios migrantes asistieron a la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús (IEAN), ubicada en Badalona, debido a su cercanía doctrinal e histórica con la IPUC. En otros casos, como en la ciudad de Logroño, la ausencia de una sede de la IPUE llevó a los migrantes a integrarse en congregaciones evangélicas afines.

Las familias que arribaron en esta primera etapa son actualmente las que han permanecido por más tiempo en la iglesia, incluyendo a la familia pastoral, y han participado activamente en su proceso de consolidación y crecimiento. En los últimos años, la llegada de nuevos migrantes colombianos, especialmente desde 2023, ha reforzado este crecimiento¹³. Muchos de los recién llegados son jóvenes de entre 20 y 30 años, provenientes en su mayoría de Barranquilla y otras zonas de la Costa Atlántica. Algunos migran como estudiantes; otros llegan como turistas con la expectativa de regularizar su situación posteriormente, desempeñándose inicialmente en sectores informales como el cuidado de personas mayores o niños, en el caso de las mujeres, y la construcción, en el caso de los hombres. Una proporción considerable de estos nuevos miembros enfrenta situaciones de irregularidad administrativa, lo que condiciona su acceso a servicios básicos como salud o banca.

Mi primer contacto en esta sede de la iglesia fue con el pastor Samuel Bañol, un colombiano de 51 años originario de la ciudad de Cartago en el Eje Cafetero. El pastor me invitó a un culto de domingo al que asistí en febrero de 2023. La iglesia en ese entonces estaba ubicada cerca de la estación de metro Virrei Amat en Vilapicina, un barrio ubicado en la zona del Nou Barris de Barcelona sobre los ejes del paseo de Fabra i Puig y de Maragall¹⁴. Hacia enero de 2022 el porcentaje de extranjeros que vivían en esta área era de 15,08%¹⁵ y entre las

¹³ Según los datos del Instituto Nacional de Estadística de Cataluña más recientes hasta el 1 de enero de 2024: <https://www.idescat.cat/poblacioestrangera/?geo=mun:080193&nac=a&b=12&lang=es>

¹⁴ Para más información sobre el barrio consultar <https://ajuntament.barcelona.cat/noubarris/es/el-distrito-y-sus-barrios/vilapicina-i-la-torre-llobeta>

¹⁵ Datos estadísticos del barrio Vilapicina i la Torre Llobeta (Nou Barris) actualizados a julio 2023. Cabe aclarar que estas estadísticas oficiales están discriminadas únicamente por sexo y carácter nacional o extranjero. De estas

tres nacionalidades más presentes estaban los colombianos. Después de caminar unos diez minutos llegué a lo que parecía una bodega en la planta 0 de un edificio. La entrada daba a un aparcamiento y hacia la izquierda había dos puertas blancas. Una de ellas era la entrada a una cocina y un pequeño cuarto que estaba condicionado como comedor para varias personas y la otra era la entrada a la iglesia. Ese domingo que llegué a la iglesia el pastor Samuel, que se encontraba en la entrada del aparcamiento, me recibió con una gran sonrisa, me dio la mano y me preguntó cómo había llegado a la iglesia. Le comenté que ya la conocía desde Colombia mientras bajábamos por la rampa hacia la entrada de la iglesia. Allí había tres hombres que saludaban a todas las personas, entre esos Alexis y Ángel que siempre están en la puerta dando la bienvenida alegremente a las personas que llegan allí.

El pastor me presentó, me dieron la bienvenida y me llevaron adentro donde estaba Miguel, un joven colombiano, que estaba encargado de pedirnos los datos a los nuevos. Después de pedirme mi nombre, teléfono y otros datos me hizo entrega de una bolsa de cartón con una botella de agua, un *flyer* de la iglesia y unos chocolates. Me anotó también en un grupo que se llama REFAM y me dijo que si me interesaba se reunían todos los miércoles por Zoom. Me preguntó también si era bautizada y anotó que no.

Desde que entré a la iglesia las personas que había conocido incluido el pastor eran colombianas, lo cual no me sorprendía dado el origen de la iglesia. Lo primero que me preguntaron Alexis y Ángel al entrar fue “¿de dónde es usted?” a lo que yo respondí “del mismo lugar de dónde son ustedes” –porque había notado sus acentos–, y ellos se rieron. Esta pregunta se convirtió en parte del ritual de bienvenida. Al fondo de este salón había un chiringuito donde vendían productos colombianos (bebidas, paquetes, dulces, etc.) y a la izquierda había otra puerta gris más grande que daba la entrada al lugar de culto. Otro miembro de la iglesia estaba allí para dar la mano a los recién llegados, saludar y ubicarlos en los lugares.

Había mucha gente, no había muchas sillas disponibles y hacía bastante calor dentro. Cuando llegué estaban en el momento de la alabanza. Había varias familias y lo que me llamó la atención mucho más es que había bastantes niños y jóvenes. Poco a poco se acababan los sitios y los encargados de acomodar a la gente tenían que ir trayendo más sillas para acomodar a los recién llegados en los espacios libres. Después de que se acabó la alabanza un hombre tomó el micrófono y comenzó a saludarnos a todos mientras se mostraba un video en unos televisores que se encontraban al frente de nosotros. El pastor tomó el lugar del hombre que

no podemos saber ni edades, etnias, u otras:
https://ajuntament.barcelona.cat/estadistica/castella/Estadistiques_per_teritori/Documents/barris/44_NB_Vilapicina_llob_2023.pdf

hablaba para explicar que era el video de la despedida y posesión de una familia pastoral que se iría a continuar la misión de la iglesia en Austria. Después de mostrar el video, el pastor comentó un poco sobre la apertura de la iglesia en este país y pidió a todos una oración por esta misión. Este día el culto duraría aproximadamente tres horas.

Al ser los domingos días de Escuela Dominical, cada día se presenta un tema diferente dependiendo del mes y del tema que se esté tratando en ese momento. Como la iglesia trabaja por misiones, cada mes tiene una misión específica y un nombre con el que se promociona el tema dentro de la iglesia en los anuncios semanales –que se transmiten antes del inicio de los cultos de la semana– y a través de las redes sociales. Al ser una iglesia pentecostal basada en las enseñanzas de la biblia *únicamente* los temas de las escuelas dominicales suelen versar sobre la biblia. Por ejemplo, el día 26 de marzo de 2023 el tema era “*¿Es la biblia viable?*” y a partir de esta pregunta el pastor comienza a reflexionar sobre la “*ignorancia*” de las personas que “*desconocen las escrituras tratándolas como un libro más*” y la importancia de leer la palabra de Dios y recibir “*la luz en el alma, un cambio de vida, paz, un milagro*” (Notas de campo sobre la prédica Pastor Samuel B., Barcelona, 2023). Estas “*escuelas dominicales*” tienen un carácter pedagógico en las que el pastor se convierte en una especie de educador que les enseña a los miembros de la iglesia sobre diversos temas importantes en la vida cotidiana a través de la lectura en voz alta de enseñanzas de la biblia, versículos que se recitan en público en donde se prueba, al azar, qué tan familiarizadas están las personas con la biblia¹⁶.

Después del culto, se generaban espacios de socialización en los que los jóvenes organizaban salidas, celebraban cumpleaños o simplemente conversaban. Una de las primeras características que llamó mi atención al comenzar a asistir a los cultos de la “Barcelona Segunda” fue la importante presencia de jóvenes en la congregación y su papel central en la vida comunitaria. Los jóvenes son actores clave en el mantenimiento y la expansión de la iglesia: organizan actividades, sostienen los distintos grupos internos, coordinan eventos, reciben a los recién llegados, gestionan los canales de comunicación y conforman la banda musical. De este modo, son un componente fundamental en la dinámica y vitalidad de la congregación.

¹⁶ Durante los momentos donde había interrupciones durante los cultos ya fuera por problemas técnicos o algún otro motivo, un miembro del comité de bienvenida, de caballeros, algún diácono o a veces algún joven, pasa al frente para iniciar la ronda de recitar versículos de memoria que se realiza al azar con todos los asistentes al culto. La dinámica inicia con la persona que tomó la palabra en el púlpito recitando un versículo y al final dice: “*le doy la palabra ahora a la hermana/o X*” y elige una persona al azar para que recite un versículo. Esta persona se pone de pie, primero dice el nombre del libro y el versículo, lo recita y luego, le da la palabra a otro hermano o hermana que hace lo mismo y así sucesivamente hasta que se retoma el culto. Estos momentos suelen durar máximo 5 minutos.

Durante el primer semestre de 2023, la iglesia experimentó un notable crecimiento. Cada domingo se presentaban nuevos miembros, en su mayoría colombianos recién llegados que ya conocían la iglesia desde su país de origen. Estas personas eran rápidamente integradas porque ya eran conocidas dentro de la comunidad. Algunos incluso llegaban siguiendo a familiares, amigos o conocidos ya establecidos en la ciudad. A raíz de este rápido crecimiento, el pastor lanzó la campaña “Proyecto Jabes” para recolectar fondos destinados a la compra de un templo propio. Esta urgencia también respondía a las quejas de vecinos por el ruido, agravadas por el hecho de compartir edificio con una iglesia africana, percibida por algunos miembros como una “amenaza espiritual”. Los miembros de la IPUE se referían a estas personas como “personas enviadas por Satanás que probablemente hacían brujerías” como me dijo Ángel –el encargado del mantenimiento del templo, de abrir y cerrar las puertas, de la bienvenida a las personas–, molesto por las quejas de los vecinos que “deberían estarse quejando de los africanos de arriba y no de nosotros”. En una ocasión después de un culto fui a la puerta de esta iglesia para ver si podía hablar con alguien, pero desde fuera parecía un lugar abandonado y nadie salió a abrir la puerta. Cuando le comenté a un chico de la iglesia unos días después que había estado allí, lo primero que hizo fue abrir sus ojos de manera sorprendida mientras me decía “Laurita, ¿por qué te fuiste a meter por allá? Esa gente hace cosas de las que mejor ni hablar... Aquí estás protegida”.

En pocos meses, se logró la compra de una nave en el distrito de Sant Martí, y se iniciaron los trámites para habilitar el nuevo espacio a partir del verano de 2023. El pastor informó a la comunidad que estaban orando mucho para obtener el permiso del Ayuntamiento y poder desempeñar su labor de iglesia y, además, para poder tener acceso a los servicios de agua y electricidad que no se consiguieron hasta casi la entrada del verano de 2024. Hasta este verano los lugares de encuentro de los jóvenes solían ser los alrededores de la iglesia, además porque muchos miembros de la iglesia vivían en este sector. Solían frecuentar, por ejemplo, un local de Burger King cerca de la parada de Virrei Amat porque una de las líderes de jóvenes trabajaba allí.

Entre las actividades que se organizan en la iglesia destacan los eventos de alabanza, donde los distintos grupos regionales o nacionales presentan canciones tradicionales y preparan platos típicos, con el objetivo de recaudar fondos para misiones en otros países. Estas actividades responden a la lógica misionera característica del pentecostalismo, que enfatiza la expansión del evangelio a nivel global y como los miembros comparten un origen regional similar. Estas campañas están basadas en un retorno a los diversos lugares de origen a través de elementos como la comida, la música y los eventos culturales. Finalmente, en cuanto a las

estrategias de expansión de la iglesia, esta realiza campañas de evangelización dirigidas a los vecinos del barrio.

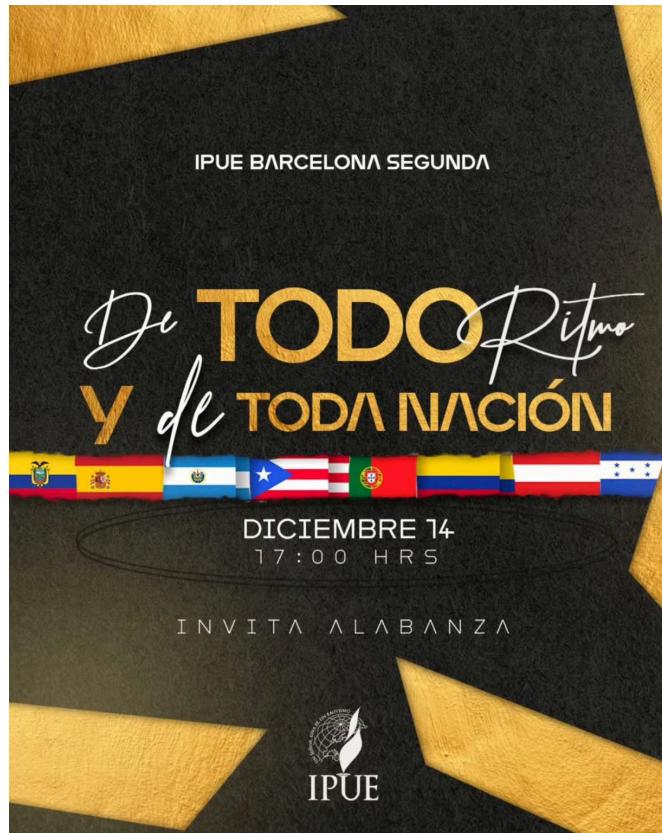


Ilustración 13. *Flyer* con la invitación que circuló por las redes sociales para el evento de alabanza “De todo ritmo y de toda nación”.

En diciembre de 2023 empecé a participar solamente una o dos veces por semana y en abril de 2024 dejé de ir completamente, ya que me mudé a París para hacer una estancia de investigación con el objetivo de finalizar el análisis de datos y continuar la escritura de mi tesis doctoral. El decidir dejar de ir de manera tan asidua no significó que dejara de ir a la iglesia. Pude participar en otros eventos menos formales como comidas, evangelismos, picnics, caminatas, especialmente con los jóvenes de la iglesia quienes siempre me han acogido bastante bien. Participé también en los días de misiones donde se hacían comidas para recolectar fondos para enviar a las diferentes misiones que se habían instalado recientemente en Guinea Ecuatorial, Austria y Dinamarca.

Durante estos últimos meses de trabajo de campo y en el contexto de un curso de catalán que me encontraba realizando conocí otra iglesia evangélica, Torre de Gracia, por medio de una compañera colombiana que asistía con su familia y cuya hermana era ministra de esta

iglesia. Empecé a asistir también a encuentros cada viernes durante cuatro meses y a dos cultos de domingo que me permitieron conocer por encima el funcionamiento de otra iglesia evangélica originaria de Argentina, que no difiere mucho en doctrina de las que ya conocía, pero cuyo funcionamiento y estructura es diferente. Con este ejercicio no pretendía añadir otro lugar de estudio a mi trabajo sino simplemente tomar un poco de distancia de la iglesia a la que asistía, explorar el funcionamiento de esta, y ver si había algún tipo de similitudes con las iglesias anteriormente exploradas.

Torre de Gracia –antes conocida como Cosecha Mundial– funciona a través de células que están “esparcidas” por todo Barcelona. Su estructura responde a la organización de los grupos conocidos como neo-pentecostales que utilizan la estructura de células para su funcionamiento y expansión. Estas células consisten en pequeños grupos de miembros que se reúnen durante la semana para hacer oración, alabanza y estudiar la biblia en la casa de cada miembro encontrándose los fines de semana con toda la congregación para los servicios que son “cuidadosamente coreografiados” (Brenneman, 2011: 56). En esta iglesia, las células son de doce personas que se reúnen en la casa de una persona designada como ministro quien es la encargada de realizar encuentros semanales (los viernes de cada semana) de dos horas aproximadamente que tienden a profundizar los temas hablados en las prédicas dominicales. Estos grupos están divididos por género y por edad por lo que el grupo al que fui asignada, en el momento que llegué, contaba con ocho (8) mujeres latinoamericanas que tenían desde 25 años hasta 60. Cada vez que una célula alcanza los doce participantes se designa a otra persona como ‘ministro’ para que inicie una nueva célula en su hogar.

Por lo general, los “nuevos” ministros son las mujeres u hombres que son más activos y de quienes se pueda dar cuenta de su compromiso de manera tangible: son las personas más participativas durante los encuentros, quienes colaboran en la realización de actividades con los ministros, conocen más la biblia, asisten a todos los eventos de la iglesia y ofrecen su tiempo para hacer “momentos de propósito¹⁷”, entre otras cosas.

Estas células funcionan como una familia; todas las personas que hacen parte de una célula se ven mínimo una vez por semana en la casa del ministro designado, participan en la

¹⁷ Los “momentos de propósito” son, como su nombre lo indica, momentos en los cuales cualquier persona perteneciente a la iglesia se encuentra con otra persona de la iglesia, que por lo general se ha unido recientemente a la iglesia y ha comenzado a asistir hace poco, y le cuenta sobre su experiencia de Dios, sobre lo que ha hecho Dios en su vida, leen juntas un versículo de la biblia y conversan sobre este. El objetivo de estos encuentros es, por un lado, afianzar los lazos de confianza con las personas nuevas para que se sientan más a gusto dentro de su iglesia y dentro de la célula asignada; y por el otro lado, de mostrar como ejemplo su testimonio donde Dios ha transformado sus vidas y así demostrar a la otra persona lo que Dios es capaz de hacer cuando se acepta su presencia.

actividad determinada, y asisten juntas al culto de domingo. Todas terminan por conocerse bastante bien, conocer los problemas que enfrenta cada una y sirven de apoyo cuando hay alguna dificultad. En las fechas especiales de Navidad o de cumpleaños también se organizan cenas y pequeñas celebraciones, así que en la vida cotidiana estos grupos se convierten en el apoyo que estas personas necesitan. Las mujeres que asistían a este grupo eran en su mayoría de Honduras, pero también de Argentina, Colombia y Perú que vinieron con sus hijos muy pequeños o con sus padres buscando una vida mejor. Algunas no tenían ningún tipo de documentación, otras se encontraban en proceso de obtenerla y otras sí la tenían. Puesto que todas comparten un origen similar marcado por una migración, este grupo de apoyo es bastante importante en la trayectoria de cada una, casi que se convierte en su familia en Barcelona y a nivel institucional, es la manera más efectiva de transmitir una creencia y facilitar el aprendizaje de las normas o reglas que hacen parte de esta iglesia en específico y de la doctrina particular de la misma institución. Para los hombres se da el mismo caso, pero el acceso a este grupo era imposible para mi puesto que solo pueden asistir hombres.

La sede principal de esta iglesia es en Sant Andreu, también muy cerca de la zona de Fabra i Puig. Cuando empecé a asistir a estos encuentros se estaba realizando una colecta de dinero para la compra de un castillo, como ellas lo llaman, y poder trasladar la iglesia allí. Esta colecta dio frutos bastante rápido y la compra fue realizada durante el segundo semestre de 2024. En ese momento, se visitó el nuevo terreno por grupo (célula) y la construcción se esperaba para iniciar en 2025. La organización de los cultos no distaba mucho de cómo eran realizados en las otras iglesias que visité, pero la particularidad de esta iglesia es que al ser aún más grande que la IPUE (en España), tiene más seguidores y una congregación muchísimo más grande. Para 2023, la participación en los cultos se realizaba dos veces al mes –debido al alto número de personas– y cada persona debía tener un código propio que se proporcionaba la semana anterior y se solicitaba a la entrada de la iglesia. El código es fundamental para el ingreso y sin él no se podía ingresar. La entrada debía hacerse por célula; es decir, una persona no podía ingresar al culto sin las otras miembros de su célula.

Al ingresar por la puerta había un control de seguridad donde se debía pasar los objetos personales por un escáner y después de caminar un largo pasillo, abrir unas puertas grandes, se llegaba a un gran auditorio con una tarima inmensa, luces y sonido –como si fuera a haber un concierto– y sillas distribuidas en filas donde se debe ubicar cada célula de manera organizada. Después de la alabanza salía el pastor por el centro de la tarima donde era recibido como una estrella de rock. Las dos veces que asistí a los cultos, el pastor invitado era un pastor dominicano que lidera la iglesia en las Islas Canarias.

Durante los cultos, se realizaba una bienvenida a los nuevos que a diferencia de la IPUE se realizaba en un cuarto aparte y no frente a todos los asistentes a los cultos. Los nuevos eran invitados por el pastor a ir a la izquierda del escenario donde había un cuarto con muros grises sin nada dentro donde todos entraban y se ubicaban en círculo. Una vez dentro, se entregaban unos trozos de papel pequeños donde se preguntaban datos como el nombre, el lugar de nacimiento, el teléfono, el correo electrónico y la dirección de la casa; y también por medio de quién llegó a la iglesia y a qué célula pertenece. La ministra recordaba antes de entrar que era importante escribir el nombre de ella en este papel. Una persona daba la bienvenida anotando que “desde hoy pueden sentirse contentos porque comienza su renacimiento”. Después de esto, recogían el papel y permitían salir del cuarto y volver al lugar. Al final del culto no había posibilidad de reunirse sino con la misma célula ya que seguido a ese culto, iniciaba otro y se debía despejar el espacio rápidamente para que las otras personas se fueran acomodando. La socialización con otros miembros de otras células no es tan fácil debido a la gran cantidad de personas, cuestión que sí difiere bastante de lo que pasa en la IPUE donde la socialización después de los cultos es más sencilla. A esta iglesia dejé de asistir en abril al trasladarme a París, y la asistencia a los cultos era difícil porque coincidía con los cultos de la otra iglesia a los que no quise dejar de asistir.

2. Sobre métodos y técnicas

Durante la realización de mi trabajo en Colombia, Chile y España realicé treinta (30) entrevistas semi-estructuradas a hombres y mujeres pertenecientes a las sedes de las tres iglesias con las que tuve contacto y a las que asistí. Entre las personas entrevistadas se encuentran mujeres y hombres entre los 18 hasta los 60 años. En Colombia realicé entrevistas vía Zoom con cinco (5) jóvenes pertenecientes a las sedes de Bogotá y Norte de Santander, entre los que se incluyen a una familia pastoral, dos mujeres líderes juveniles y un joven líder. También, de manera virtual realicé una (1) entrevista semi-estructurada vía Zoom con un pastor de la iglesia IEAN-Jesús en Ecuador.

En Chile realicé un (1) grupo focal con mujeres pertenecientes a la iglesia pentecostal en Valparaíso, trece (13) entrevistas semi-estructuradas a mujeres y pastores líderes de la iglesia en algunas ciudades de Chile; y mantuve numerosas conversaciones informales en el contexto de la iglesia y fuera de ella. Además, realicé observación participante durante los momentos de apertura de la iglesia en Santiago, Valparaíso, Algarrobo, Paine, Colina y La Pintana.

En España, realicé once (11) entrevistas semi-estructuradas a mujeres y hombres miembros de la IPUE, sede Barcelona-Segunda, entre ellas al pastor líder de esta sede, asistí a la iglesia de manera regular cuatro veces por semana (martes, jueves, sábado y domingo) desde el mes de febrero de 2023 hasta el mes de enero de 2024 y esporádicamente (una, dos o tres veces por semana) desde enero hasta abril de 2024. Durante este trabajo de campo también mantuve numerosas conversaciones informales con varios miembros de la iglesia, pastores de otras sedes, asistí a la realización de un bautismo, de los eventos misioneros, conciertos, obras de teatro a lo largo de dos años.

Sobre la realización de entrevistas semi-estructuradas he de aclarar que comenzaba con una explicación breve de mi proyecto de investigación (aún si ya las personas estaban familiarizadas con mi estudio), siguiendo los métodos propuestos por Nancy Ammerman y Roman Williams (2012), y una invitación a contarme la historia de su vida, no todo, pero sí los momentos que para las personas han sido importantes en el camino de conocer a Dios y en la iglesia. Las personas hacían su relato sin ninguna intervención mía mientras yo tomaba nota de algunos elementos importantes sobre los cuales podría indagar más adelante con preguntas más específicas de acuerdo con la experiencia de cada persona. Cuando el relato no surgía de manera espontánea sí realizaba preguntas específicas para animar a la persona a hablar de ciertos temas, ya que antes de las entrevistas había elaborado una guía a la que no me adherí rígidamente, sino como punto de partida con oportunidades aprovechadas para hacer preguntas de seguimiento reactivas (McKenzie, 2017). El enfoque de las entrevistas consistía en analizar los componentes narrativos fundamentales, como los personajes, sus relaciones y los escenarios, prestando especial atención tanto al contenido emocional y moral como a las dimensiones específicamente religiosas y espirituales de los relatos (Ammerman & Williams, 2012).

Sobre la observación participante, esta fue necesaria para acercarme tanto al campo de investigación como a las personas que viven su relación con Dios de manera tan viva y en su cotidianidad. Este método fue fundamental en mi trabajo porque “la religión no se entiende adecuadamente si no prestamos atención a su práctica plenamente encarnada, materializada, local y siempre cambiante” (Harvey, 2021: 273). Por lo tanto, me enfoqué en realizar un trabajo a profundidad viviendo cada momento como lo vive un cristiano dentro del espacio de la iglesia. Como mencioné antes, participé en las actividades planificadas en cada iglesia. En Colombia, a través de la plataforma Zoom durante la pandemia, asistí a cultos, devocionales y actividades de integración juvenil. En Chile, asistí a cultos de domingo y eventos de tipo misionero como conciertos y días de misiones, almuerzos y cenas de integración y viví en casa

de dos mujeres miembros de la iglesia. En España asistí a todos los cultos realizados semanalmente (cuatro por semana), días de misiones, caminatas por el barrio, cumpleaños, salidas a cenar con el grupo de jóvenes y la realización de un bautizo. En los tres lugares establecí conversaciones informales con otras personas que asistían a la iglesia, pastores, diáconos, líderes de mujeres, hombres, visitas, jóvenes, del grupo de música y adolescentes.

Con la información recolectada no pretendía realizar ninguna generalización de la experiencia pentecostal porque no considero que haya una sola. Mi foco en las historias de vida de las personas recolectadas a través del sentarme a escuchar durante las entrevistas, así como las observaciones u otras actividades realizadas durante todo el trabajo de campo no ejemplifican nada más que la vivencia encarnada de la fe de las personas pertenecientes a estas iglesias y que se identifican como cristianas pentecostales/evangélicas, sus propias vidas y experiencias con relación a cómo viven su relación con Dios en la vida cotidiana.

Para complementar este trabajo y, especialmente, para poder responder al segundo objetivo que me planteé de indagar en los significados e imágenes culturales sobre Dios y el buen cristiano, también desarrollé un cuestionario enfocado en la percepción de Dios y en las evidencias sobre las estructuras relacionales de los creyentes. El ejercicio fue motivado por el trabajo de Rita Anne McNamara et al. (2021), que explora cómo las personas representan a Dios en su mente y cómo esta representación se relaciona con sus prácticas morales. En particular, me centré en analizar el contenido mental y cultural que los cristianos evangélicos tienen sobre Dios. Realicé un cuestionario construido en *Microsoft Forms* de veintidós (22) preguntas que envié por WhatsApp –red social más utilizada por los miembros de las iglesias– a las personas miembros de las iglesias (IPUC, IEAN-Jesús en Chile y IPUE) en Colombia, Chile y España quienes a su vez lo enviaron a sus contactos cristianos dentro de la iglesia. En algunos casos, recogí algunos yo misma en Barcelona cuando las personas tenían dificultad para acceder a él. El cuestionario fue respondido por 84 personas de Colombia (43%), España (26%) y Chile (26%). Posteriormente, se excluyó a los participantes que no se identificaban como evangélicos/pentecostales por lo que solo tomé en cuenta las respuestas de $N = 79$ participantes.

El cuestionario se estructuró en tres secciones principales, además de una sección introductoria que describe la investigación y aborda las consideraciones éticas conforme al código de buenas prácticas de la UAB. La participación en el estudio fue completamente voluntaria. La primera sección recopiló datos demográficos y culturales de los participantes, incluyendo edad, género, estado civil, nivel educativo, residencia actual, país de nacimiento, ocupación y actividades culturales realizadas en los últimos seis meses. La segunda sección se

enfocó en la percepción de Dios, utilizando preguntas adaptadas del cuestionario realizado por McNamara et al. (2021). En esta parte, se solicitó a los encuestados que proporcionaran cinco palabras que describieran lo que significa Dios en su vida, cinco aspectos que piensan agradan a Dios, cinco aspectos que le desagradan y cinco conductas que ellos consideran propias de un “buen cristiano”. Esto emula la técnica de listas libres, que consiste en crear un listado ordenado de palabras que las personas evocan para el dominio cultural. La tercera sección se enfocó en las relaciones sociales y las creencias religiosas de los participantes, incluyendo la frecuencia de asistencia a iglesias, con quiénes frecuentan (composición de creyentes y no creyentes cercanos) y la estructura relacional dentro de su comunidad eclesiástica. Para esto, se utilizó el modelo de representación visual de las redes (Borgatti & Halgin, 1999) desde fragmentada, pasando por las centro-periferia y las de diferentes grupos, hasta llegar a las muy cohesionadas.

3. Proceso de análisis y escritura

Durante mi trabajo de campo recopilé entrevistas semiestructuradas enfocadas en las historias de vida, notas consignadas en mi diario de campo sobre mi observación participante, notas de conversaciones informales, audios de las prédicas, *flyers* de los eventos, un ejercicio de *freelist*, información suministrada vía redes sociales, fotografías hechas por mí y por otros miembros de la iglesia y dos libros sobre la historia de la iglesia en Colombia. Para poder procesar esta información, comencé por la organización y transcripción de las entrevistas que realicé con la ayuda de un software de pago por internet. Esto me ayudó a ahorrar muchas horas de transcripción que me permitieron revisar las notas de campo, las notas de las conversaciones y los audios de las prédicas. Las entrevistas se enfocaron en las trayectorias vitales de cada persona haciendo énfasis en sus procesos de conversión y su proceso migratorio. Estas entrevistas son los documentos más valiosos de este trabajo ya que nos dan información única sobre vidas que se desenvuelven en dos o más territorios y que están conectadas por una fe.

Cabe aclarar que algunos relatos fueron más detallados, más extensos y más o menos abundantes en información. No todos los relatos contienen el mismo tipo de información ni tienen la misma duración. Había participantes, entre pastores y otros miembros de la iglesia, que se enfocaban en ciertos temas u otros dependiendo de su edad, del tiempo que llevaran en la iglesia, de su rol dentro de la institución y, en algunas ocasiones de su género. Por ejemplo, algunas entrevistas realizadas con los pastores eran muy ricas en detalles específicos lo que daba cuenta de cómo ellos, debido a su experiencia y rol dentro de la institución, habían destinado quizá más tiempo a construir un relato que diera sentido al rol que ocupan hoy en día

dentro de la iglesia –por la importancia de construir un “buen testimonio”– y que en el momento de la entrevista ante una persona que no pertenece a la iglesia, eran los representantes de la institución y por tanto, debían usar un lenguaje que demostrara su conocimiento tanto de la doctrina como de la institución y de cómo ellos justificaban su presencia allí. Durante algunos momentos, las entrevistas se convertían en clases sobre la biblia donde me eran explicados versículos de la biblia, conceptos doctrinales o rituales específicos de la iglesia que igual eran interesantes por la información que me proporcionaron.

Al tener como objetivo analizar cómo una persona se hace “buen cristiano”, las trayectorias vitales de los participantes se concentraron en momentos específicos de sus vidas a los que ellos dieron un sentido religioso, pero que también estaban marcados por la interacción con una institución religiosa y con otros cristianos. Además, cada testimonio, especialmente en Chile y en España, estaba atravesado por un proceso migratorio “acabado” o en proceso, por una nueva cultura y una “antigua”; por la pérdida de una cotidianidad, por cambios abruptos o por procesos de adaptación. Por ello, dentro de sus relatos se encuentra un lenguaje particular que está condicionado por las posisionalidades de cada interlocutor, y que fue aprendido durante su misma trayectoria migratoria o dentro de la iglesia, en su hogar, en solitario, y en general, que se encuentra atravesado por una doctrina cristiana que en ocasiones es bastante evidente y en otras, no tanto. Cada entrevista me brindó los hechos importantes de la existencia de cada persona que ella misma relacionó con Dios o con la obra y el plan de Dios en su vida y que mostraba cómo se iba dando este devenir buen cristiano.

El análisis de las entrevistas y de las notas de campo se hizo a través del software Atlas.ti donde se realizó un análisis de tipo inductivo que permitió que los datos hablaran sin ninguna interferencia de la teoría o de códigos previamente establecidos. Posteriormente se hizo la codificación manual donde surgieron 1714 códigos, que después de limpiarlos, permitieron reducirlos y realizar 6 grupos de códigos que agrupaban los testimonios de las personas sobre quién o qué es Dios, el bautismo en agua y fuego, los momentos de crisis durante el proceso de conversión, los procesos de aprendizaje dentro y fuera de la iglesia, la relación con el cuerpo, hábitos, comportamientos y valores adquiridos, la relación con el mundo secular, y sensaciones o sentimientos.

4. Posicionamiento y posisionalidad de la investigadora

Con el propósito de darle a este documento un enfoque más centrado en las experiencias de las personas, considero necesario situarme como investigadora y reflexionar sobre cómo este trabajo ha influido en mi proceso investigativo. No se trata de centrar la atención en mi experiencia personal –ya que este no es un ejercicio de autoetnografía– sino de contextualizar mi perspectiva y posicionamiento como elementos que han moldeado la realización de este trabajo. Como investigadores, nuestras identidades, con sus privilegios y marginalidades, generan dinámicas de poder que influyen tanto en la interacción con los participantes como en la producción del conocimiento. Mi presencia en el campo, mi identidad y la forma en la que fui percibida afectaron la información recopilada, su análisis y la forma en la que se presenta en este documento.

Mi formación disciplinaria de base es la antropología. Desde la realización de mi grado, he tenido la fortuna de dedicarme a la investigación cualitativa, un enfoque que disfruto profundamente. Mis estudios de antropología (grado y máster) fueron realizados en una universidad privada católica colombiana en Bogotá y en una universidad pública francesa en Lyon (Francia). Provengo de una familia de clase media y todos mis estudios han sido financiados por mis padres a excepción de unas cuantas becas que he tenido en Francia. He enfrentado las limitaciones económicas “comunes” en un país donde las becas son escasas y en otros donde solo las obtienen los que nacieron allí. La falta de financiamiento estable también ha implicado tener que alternar mi investigación con otros trabajos, lo que, aunque desafiante, me brindó herramientas profesionales valiosas. En 2021, un proyecto colaborativo me permitió reflexionar sobre vulnerabilidad y posisionalidad como investigadores y asistentes de investigación, ideas que han nutrido este trabajo en el complejo campo de lo religioso.

La pandemia de COVID-19 condicionó los primeros años de mi doctorado dificultando el trabajo de campo. Sin embargo, al regresar a Barcelona en 2023 pude realizar –finalmente– un trabajo de campo más estable, aunque hubiera requerido de un esfuerzo económico considerable. Estar en contacto con diversas iglesias y personas en este contexto enriqueció mi comprensión sobre las formas de vivir la fe, permitiéndome conectar con perspectivas distintas a la mía. Durante todo el proceso, mi posisionalidad –como mujer, estudiante, migrante, proveniente del Sur Global y en ciertos aspectos privilegiada– influyó en las preguntas que formulé, en la interacción con los participantes y en el análisis realizado. El trabajo de campo,

especialmente en un entorno religioso, implicó una negociación constante de mi presencia y mi capacidad de participación.

Fui acogida con apertura en la mayoría de las iglesias y actividades, intenté establecer límites para no involucrarme emocional o personalmente cuando había algún motivo que me condujera a hacerlo, manteniendo una postura que me permitiera realizar una observación objetiva.

Con lo anterior me refiero a que, por ejemplo, cuando había algún debate sobre el aborto, o la comunidad LGBTI+ o el rol de las mujeres dentro de la iglesia siempre procuré no opinar porque no estaba allí para ello y porque a pesar de que no estaba de acuerdo ni con la posición de la iglesia ni con la de sus miembros respecto a estos temas, el dar mi opinión hubiera generado algún tipo de rechazo y me hubiera generado barreras con los miembros de la iglesia. Asumir esta postura me generaba algunos cuestionamientos personales porque lo que oía y veía en estos lugares, algunas veces, no coincidía con mi postura ante estos temas, pero era necesario mantenerme al margen para poder realizar un trabajo de campo más objetivo. Con objetivo no me refiero a “verdadero” sino a una versión menos guiada por mis propias creencias o escepticismo y más guiada en mostrar las diversas realidades y experiencias que entran en juego en este campo y que, por supuesto e inevitablemente, se entrelazan con las mías¹⁸.

Teniendo en cuenta que en los contextos donde desarrollé mi trabajo de observación yo era una *outsider*, mi trabajo se presenta desde esta perspectiva. En consecuencia, el trabajo que se presenta aquí no hace parte de ningún proselitismo religioso, ni pretende presentar ninguna “verdad” ni de tipo religioso o académico. Mi posicionamiento ante el mundo, mi forma de vida, y los privilegios u oportunidades que he tenido a lo largo de mi vida, en gran medida, contrastaron con los de mis interlocutores a pesar de que compartíramos una nacionalidad, lo cual era ya una gran ventaja –aunque no en todo momento, especialmente en ambientes donde mi nacionalidad era mal vista a causa de todos los estigmas y estereotipos que se han construido en torno a esta. Ser colombiana en una iglesia colombiana fue una gran ventaja ya que entendía bastante bien las dinámicas relationales que se daban y podía ser empática con las historias que las personas me narraban que, al fin y al cabo, no eran ajenas a mi propio camino y aunque fueran diferentes en muchos aspectos, no me sentía tan lejana de ellas. No obstante, también

¹⁸ En *Cosas Dichas* (1988), Pierre Bourdieu aborda el problema de la objetivación y la dificultad de llegar a un conocimiento “objetivo”. La observación del campo religioso desde un punto de vista “neutral” es imposible y problemática porque como investigadores participamos en un campo que tiene su propia lógica, intereses y estructuras simbólicas. Por ello, para poder hacer un trabajo más objetivo propone analizar también las condiciones sociales y epistemológicas que determinan nuestra propia perspectiva y cómo influyen en nuestra manera de ver el mundo.

creo que pudo haber sido una desventaja porque seguramente dejé pasar muchas cosas que hubieran nutrido este trabajo.

A pesar de que este estatus se haya mantenido durante todo el transcurso de mi trabajo de campo, ser *outsider* me dio ciertas ventajas que ser *insider* no me hubiera dado. El hecho de desconocer el funcionamiento de la iglesia o de no ser cristiana fue una ventaja ya que las personas siempre estuvieron muy abiertas a explicarme todo lo que no entendiera sobre su doctrina o sobre su forma de vida para asegurarse que “obtendría la verdad” a través de sus explicaciones. Todos mis interlocutores siempre me brindaron su tiempo en la iglesia o fuera de ella y estuvieron dispuestos a escuchar mis preguntas. Muy pocas veces me sentí fuera de lugar, siempre intenté dar mi tiempo y ofrecer mis habilidades cuando era solicitada. Si necesitaba ayudar a acomodar las sillas, o escuchar los ensayos de las chicas de canto, del grupo de teatro, acompañar a alguien en el bus o simplemente servir de oído a quien me lo pidiera lo hice con cariño y gusto, también aproveché para probar las diferentes comidas que se preparaban los días de misiones o las pequeñas comidas que vendían en el chiringuito de la iglesia.

A pesar de mi estatus migratorio más “privilegiado” en España, en contraste con el de mis interlocutores, enfrenté desafíos emocionales y burocráticos comunes entre los migrantes. Estos obstáculos me permitieron entender, en parte, el estrés que mis interlocutores enfrentan, aunque desde una posición diferente. La religión, para ellos, se convierte en un refugio frente a estas tensiones –entre muchas otras–. Antes del inicio de este trabajo era consciente de los obstáculos y potenciales tensiones que iba a tener que enfrentar por lo que mi posición representaba para mis interlocutores. Como lo mencioné antes, el hecho de estar en una iglesia colombiana con población en su mayoría colombiana y latinoamericana fue una ventaja, pero en algunos casos, el hecho de que yo fuera una persona de la capital de mi país con recursos y acceso a educación superior me ubicaba en una posición, a veces incómoda, porque esta no es la realidad de la mayoría de la población de mi país ni de las personas que son parte de la iglesia. Muchas de las personas con quien yo me relacioné dentro de la iglesia no nacieron en la capital o en grandes ciudades y crecieron en contextos completamente diferentes al mío: en familias campesinas dedicadas a la tierra, sin acceso a salud, educación; algunos de ellos desplazados y afectados por el conflicto armado y sin muchas oportunidades de trabajo. Aunque hay personas que cuentan con títulos universitarios, esto no es una generalidad; más bien muchos de ellos ni siquiera pudieron terminar el colegio y otros ni siquiera pisaron uno. Por ello, aunque las personas siempre estuvieron abiertas a mi presencia allí, a veces las posibilidades de diálogo se veían truncadas por lo que yo representaba para ellos y mi interés

académico en sus vidas. El hecho de no ser cristiana y no vestirme ‘como las mujeres deberían vestirse’ en ocasiones me alejaba de las personas. Aunque pudiera parecer un detalle menor, en las ocasiones en las que usaba falda más personas se acercaban a hablarme y a felicitarme de estar “dando el paso correcto”.

Lo que soy como persona y todas las capas que constituyen mi posicionalidad en el mundo son elementos que se van transformando diariamente y aunque algunas de las cosas que hacen parte de mí a veces no sean bien vistas en determinados contextos, no puedo deshacerme de ellas. Intenté que mi trabajo de campo con esta comunidad fuera realizado desde la transparencia, el respeto y la escucha. Finalmente, asumo la responsabilidad de todo el contenido de este trabajo, su organización, análisis y conclusiones, así como de todos mis hábitos y vicios, tanto intelectuales como personales.

5. Desafíos en el acceso al campo

En este trabajo me alineo con el ejercicio propuesto por Rita Laura Segato y Carvalho (1992, 1993) de considerar la experiencia de campo como fundamental para evitar la objetivación y racionalización de las categorías académicas “religiosas” que invalidan las experiencias vividas por las personas. A menos que pasemos décadas en un lugar específico realizando trabajo de campo, es imposible vivir la vida exactamente como lo hacen los “locales”. En el mejor de los casos, podemos intentar comprenderla –incluso convertirnos en cristianos nosotros mismos– para apreciar la importancia que tienen estas creencias o estilos de vida religiosos para las personas, y cómo construyen su relación con entidades más allá de nuestra comprensión, como Dios. Este ejercicio requiere nuestra presencia corporal y no podemos desligarnos de estas experiencias porque, de una forma u otra, somos parte de ellas a pesar de nuestros intentos de mantenernos distantes.

En ese sentido, como antropóloga enfrenté varios desafíos en este campo, tanto en Chile como en España. Primero, comenzar mi trabajo de campo en medio de una pandemia fue bastante complicado, ya que todos los lugares concurridos como las iglesias estuvieron cerrados por muchos meses, especialmente en Chile. Mi tiempo limitado (seis meses) en este país me obligó a correr contra el reloj para realizar algún tipo de trabajo de campo. Una vez en Chile, con todas las iglesias cerradas, tuve la fortuna de vivir con un contacto que en varias ocasiones me presentó a su grupo de mujeres de la iglesia. A través de ellas, conocí a un pastor

que, a su vez, me presentó a otros pastores y personas que me abrieron sus hogares e iglesias a pesar de las restricciones.

En este contexto, uno de los primeros desafíos fue articular mi proyecto de investigación en términos sencillos mientras demostraba apertura para aprender sobre Dios y seguir *su* guía —porque me di cuenta de que esto era necesario para hacerlo posible, especialmente porque no soy cristiana—. Si hubiera dicho que no creía en Dios o que simplemente tenía curiosidad por entender los temas de Dios, era muy probable que no me hubieran permitido participar en las reuniones como lo hice o acercarme a los pastores y otras personas para involucrarme en sus actividades. Así que tuve que abrir mi mente y corazón para intentar entender aquellas “cosas de Dios” para establecer una buena relación con los participantes, manteniendo la honestidad conmigo misma y con los demás.

A pesar de esto, en una ocasión, debido a no haberme documentado bien sobre el funcionamiento administrativo de la iglesia en Chile, el pastor misionero (el pastor de más alto rango en esta iglesia) me llamó aparte durante un servicio misionero en un barrio del sur de Santiago, cuestionando —con enojo— mis “verdaderas” intenciones al estudiar la iglesia. Yo pensaba que había sido clara y sincera con mis interlocutores allí y no fui consciente de que me había saltado los “canales adecuados” y la jerarquía de la iglesia al no contactarlo a él primero, antes de ponerme en contacto con un pastor de menor rango —un pastor obrero— en Valparaíso, lo que me convirtió aún más en objeto de sospecha cuando empecé a contactar a todos los pastores de la iglesia por redes sociales y teléfonos que me había proporcionado el pastor obrero— sin su aprobación.

Durante esta confrontación, el pastor bastante alterado me preguntó si era una periodista pagada por algún medio para investigar las finanzas de la iglesia —afirmando nerviosamente que no recibían dinero de ningún partido político ni de la sede administrativa en Ecuador y que el poco dinero que recibían era obtenido legalmente—, o si era un miembro encubierto de otra iglesia evangélica tratando de recopilar información sobre su metodología, ya que anteriormente habían tenido casos de ese tipo. Quizá valdría la pena que alguien investigara sobre el tema... También señaló que era inusual que “una joven *como tú* —o sea, soltera— esté investigando la vida de *pastores casados*”, porque yo en ese momento me encontraba recopilando las historias de vida de pastores y tenía contacto con ellos. Así que tuve que “demostrarle” que, antes que nada, tenía una pareja y no estaba detrás de ningún pastor y que era una estudiante de una universidad en España.

Este incidente me llevó a reflexionar sobre mi posición como antropóloga. Al no investigar a fondo la estructura administrativa de la iglesia, causé inadvertidamente un temor

innecesario en este pastor y en otros que nunca respondieron a mis mensajes o me ignoraron en persona, y con justa razón. Mi interés en estudiar un "tema religioso" fue interpretado de otra forma y negativamente, lo que creó una barrera significativa de acceso al campo. Sin embargo, lo ocurrido era un indicador del poder centralizante de este pastor y su visión jerárquica de la autoridad. Además, me sentí muy incómoda cuando me juzgaron por indagar en las vidas de pastores casados debido a los estereotipos machistas profundamente arraigados en la iglesia, donde una joven que no vaya con un hombre a todos lados es vista como rara o sospechosa, ya que significa que no está casada y que podría "andar detrás de los pastores". Como si el simple hecho de ser mujer e ir sola a los lugares significara que me voy a entrometer en las relaciones amorosas de los hombres. Es claro que hubiera sido mejor asistir con una pareja –hombre– y muchísimo mejor si mi pareja hubiera sido miembro de la iglesia; esto me hubiera dado más legitimidad en este espacio, seguramente.

Para seguir abordando este desafío, tuve que responder a cada una de las preocupaciones del pastor misionero. Le envié por correo electrónico mi proyecto de investigación con los objetivos del trabajo de campo, asegurándole que cualquier información se mantendría anónima y sería compartida con los participantes al final de mi tesis. También le proporcioné los correos electrónicos de mis directores y mi carné de estudiante de la universidad, en caso de que quisiera verificar mi identidad y propósito. Me disculpé por no haberme asegurado de que conociera esta información de antemano y por no haber seguido los canales adecuados. A pesar de la incomodidad que me causaba el tener que justificar mi estado civil para evitar ser catalogada como una "mujer sospechosa", tuve que decir que tenía una pareja. Finalmente, logré conectar con algunos pastores y personas que me respondieron, pero mi tiempo en Chile terminó y tuve que regresar a Colombia.

En España, nunca enfrenté una situación similar porque, después de la experiencia anterior, fui muy cuidadosa al respetar las idiosincrasias y jerarquías de la iglesia estudiada. Sin embargo, encontré otros desafíos relacionados con ser mujer y no cristiana. La iglesia a la que asistí en Barcelona es más grande que la que estudié en Chile, por lo que pensé que sería "más fácil" pasar desapercibida. Sin embargo, no fue tan fácil ya que yo seguía afirmando que no era cristiana, aunque estaba interesada en aprender sobre Dios, tenía una pareja, pero no estaba casada, y, en ocasiones, por mi forma de vestir no era muy bien vista. Al escribir esto creo que metodológicamente hubiera sido más fácil decir que era cristiana, estaba casada y que pertenecía a la iglesia desde Colombia. Sin embargo, no me sentía cómoda mintiendo a mis interlocutores ni a mí misma y aunque a veces intentaba *parecer* cristiana, con mi forma de vestir, no lo logré "exitosamente" principalmente porque como veremos más adelante, ser

cristiano es algo que se encarna desde lo más profundo de las personas, pero también en lo más “superficial”.

La iglesia en Barcelona reúne a muchas familias colombianas y otras latinoamericanas que eran miembros de la iglesia en sus países de origen. Muchas de ellas son familias enteras y a veces de la misma región, por lo que se conocen desde hace muchos años. Por lo tanto, es inusual que alguien llegue solo, especialmente una mujer, pero no imposible. Este hecho no fue tan significativo, especialmente porque asistir a esta iglesia por un período más largo también fue positivo para los miembros de la iglesia, quienes llegaron a conocerme y aceptarme como investigadora y posible "convertida", lo que me dio una ventaja de participación.

Por otro lado, uno de los hechos donde me sentí bastante preocupada sin tener mucha idea sobre qué era lo mejor que podía hacer, fue en una situación de “posesión demoníaca” en la que después de un culto en la iglesia de Barcelona, una mujer se desmayó cerca del púlpito. Esto fue interpretado por algunos miembros de la iglesia como lo he llamado en la frase anterior, pero indagando entre las mismas personas de la iglesia en los días siguientes, me enteré de que era una mujer que estaba sufriendo por esa época de un cáncer bastante agresivo y que estaba en el proceso de la quimioterapia. Después de que ella cae al suelo, muchas personas la rodean y mientras ella se encontraba convulsionando en el suelo¹⁹, las personas empezaron a orar, gritar, llorar y hablar en lenguas; que yo interpreté como una imposición de manos para lograr su sanación. Esto no funcionó ya que cinco minutos después ella continuaba en la misma situación. Yo tenía mucho miedo de que esta mujer muriera allí sin que nadie hiciera nada, pero también me debatía entre saber si esto era un hecho “común” de posesión demoníaca o incluso del Espíritu Santo puesto no sabía si esto era “normal” dentro de la dinámica de la iglesia –porque existe rechazo frente a estos hechos por parte de algunas instituciones pentecostales y evangélicas que lo ven como parte de un show mediático–.

Mientras esto ocurría, yo veía desde atrás a las otras personas que observaban también preocupadas, otras se salieron de la sala negando con sus cabezas y la mayoría oraban desde sus puestos por la mujer. Este día el pastor no se encontraba en la iglesia porque estaba en un viaje. La semana siguiente cuando regresó el pastor, en la siguiente predica hizo una breve referencia a este hecho reprendiendo lo que había ocurrido sin dar muchas explicaciones. Frente a este panorama no sabía yo cuál era la mejor opción para actuar como antropóloga ya

¹⁹ Durante este momento, yo me encontraba completamente impresionada por lo que estaba viendo –a pesar de estar familiarizada con la literatura y con el hecho de que estos sucesos pudieran ocurrir en estos espacios– me debatía entre si era lo correcto llamar a una ambulancia porque estaba teniendo una convulsión y si se mantenía así podría sufrir de un accidente cerebrovascular o incluso morir, o si esto era parte del momento de sanación y yo no podía interrumpir este momento.

que seguramente como médica hubiera corrido a socorrerla. Lo único que me consuela es que luego vi a la mujer con su familia en otros cultos hasta que finalmente dejó de asistir una vez la iglesia se trasladó a Sant Martí. El por qué, no lo sé, pero espero de corazón que no hubiera sido por un fatal desenlace.

Ahora bien, constantemente durante mi trabajo de campo en España tenía que “verificar”, especialmente con el género opuesto, mi estado civil verbalmente o mostrando una foto con mi pareja para evitar comentarios inapropiados e invasivos, sobre todo cuando algunos hombres me preguntaban directamente sobre mi vida sexual o sobre cómo “soportaba” las prohibiciones que existen dentro de la iglesia al no estar unida a mi pareja “como Dios manda” –o sea, casada–. En algunas ocasiones tuve que hacer frente a la incomodidad que me causaban las preguntas insistentes sobre este tema fingiendo que no pasaba nada, tratando de cambiar el tema o simplemente alejándome para hablar con otras personas. Me daba cuenta por el lenguaje corporal de otras mujeres jóvenes especialmente, que evitaban hablar con ciertos hombres durante los momentos de socialización en el espacio de la iglesia, porque era incómodo, además, tener que soportar miradas a partes de nuestros cuerpos y discusiones incómodas sobre temas que verdaderamente no le incumben a nadie más que a nosotras mismas.

Durante el trabajo de campo, nosotras como mujeres, estamos más expuestas a posibles acosos por parte de nuestros sujetos de estudio, especialmente en espacios o lugares que están configurados bajo una idiosincrasia bastante masculina y masculinizada, y esto no se discute con frecuencia. La academia aún guarda silencio sobre estas situaciones, aunque poco a poco se esté hablando más al respecto; queda mucho por hacer. Elegir un entorno de trabajo de campo bastante masculinizado, donde aún se mantienen los roles de género tradicionales, hace que el trabajo de las antropólogas sea algo más complejo que el de los colegas hombres, quienes tampoco están exentos de situaciones similares. Estos momentos generan situaciones de vulnerabilidad para las investigadoras –otro tema que no ha sido bastante discutido, al menos en estos espacios– y que debería ser parte de los currículos de los programas de grado y posgrado de las universidades.

6. Ética

Este trabajo se realizó siguiendo el código de buenas prácticas de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Todos los participantes dieron su consentimiento de manera oral permitiendo el uso de la información registrada en grabadora de voz con fines académicos y, específicamente, para esta tesis doctoral. También autorizaron a la autora utilizar las fotografías realizadas por ella misma dentro del mismo trabajo y, además, proporcionaron fotografías realizadas por el fotógrafo oficial de la iglesia (en Barcelona) para agregar al trabajo con su respectivo reconocimiento de créditos. Los participantes prefirieron no firmar ningún documento especialmente porque algunas de ellas –en España– no tenían documentación para poder permanecer en el país de manera legal. La identidad de todos los interlocutores se mantiene en el anonimato para salvaguardar su privacidad, con la salvedad de mencionar el nombre de las comunidades para dar transparencia a la localización del estudio. Finalmente, el conjunto de los datos—incluyendo entrevistas, notas de campo, archivos audiovisuales, cuestionarios y bases de datos—se almacenó en la nube institucional de la UAB, con acceso restringido exclusivamente mío.

7. ¿Cómo está organizado este trabajo?

La estructura principal del cuerpo de la tesis se organiza en cuatro partes temáticas principales. El orden de este trabajo está pensado para ir desde lo más general hacia lo más específico. La PARTE 1 se centra en la Introducción, Metodología, Marco Teórico y Encuadre Analítico. Comienza con una Introducción general al tema de la formación del “buen cristiano” en contextos de migración y transnacionalismo religioso, destacando la importancia de la experiencia vivida por los creyentes. El CAPÍTULO I aborda el Diseño Metodológico, detallando el ingreso y recuento del trabajo de campo, los métodos y técnicas utilizados, el proceso de análisis y escritura, el posicionamiento de la investigadora, los desafíos encontrados en el acceso al campo y las consideraciones éticas. El CAPÍTULO II presenta el Marco Teórico y Encuadre Analítico, incluyendo una revisión de la literatura sobre el tema en Colombia, Chile y España abordando conceptos clave como la religión en movimiento (transnacionalización, migración, nuevos espacios cristianos), la religión como práctica corporal encarnada (*embodiment*), y la formación del “buen cristiano” como un proceso corporal, moral, social y comunitario.

La PARTE 2 se dedica a la Contextualización de los Casos de Estudio. El CAPÍTULO III ofrece un Breve Recuento de la Historia del Pentecostalismo, explorando sus orígenes en Estados Unidos, su desarrollo en Chile y Colombia, y un panorama específico del pentecostalismo en Barcelona (España). El CAPÍTULO IV se centra en la trayectoria transnacional de dos iglesias pentecostales latinoamericanas entre Colombia, Chile y España (la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia - IPUC y la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús - IEAN-Jesús), describiendo su expansión desde sus orígenes nacionales hasta su llegada a otros países como Ecuador, Chile y España (como la Iglesia Pentecostal Unida de Europa - IPUE), incluyendo detalles sobre su estructura y la distribución de iglesias en Barcelona.

La PARTE 3 constituye el núcleo analítico sobre la formación del “buen cristiano”. El CAPÍTULO V explora las imágenes y significados de Dios para los creyentes, quién o qué es Dios, los significados que le atribuyen y cómo se manifiesta la relación con Dios en la vida cotidiana de las personas. El CAPÍTULO VI detalla los rituales y experiencias fundamentales en la formación del buen cristiano, cubriendo el bautismo por agua (su proceso y significados), el recibimiento del Espíritu Santo (hablar en lenguas o glosolalia) y el llamado de Dios, particularmente para los pastores. El CAPÍTULO VII analiza el aprendizaje de disposiciones

y formas corporales, examinando cómo se aprenden técnicas corporales por mimesis, la adquisición de una estética “cristiana”, la experiencia de momentos de crisis como catalizador de la conversión y el concepto de "ataduras" espirituales.

El CAPÍTULO VIII detalla cómo se forma la idea de comunidad en las iglesias pentecostales, enfocándose en la idea de “hermandad”. Inicia explorando la concepción pentecostal del “mundo”, describe las categorías de pertenencia, analiza la estructura de las redes sociales dentro de la iglesia y finalmente, examina las prácticas que fortalecen estos vínculos fuera de la iglesia.

Finalmente, la PARTE 4 presenta la discusión, conclusiones y direcciones futuras. El CAPÍTULO IX incluye la Discusión y Conclusiones de la investigación, abordando temas como el pentecostalismo y la globalización, la formación del buen cristiano y la construcción del ser cristiano a través del capital religioso, las tensiones entre el mundo secular y cristiano, reflexiones sobre género y roles dentro de la iglesia, la respuesta a las hipótesis planteadas y la identificación de otras líneas futuras de investigación.

En resumen, la tesis sigue una organización lógica que va desde la contextualización amplia del fenómeno pentecostal y de las iglesias estudiadas, pasando por un análisis profundo de las experiencias individuales y comunitarias que configuran la identidad del “buen cristiano”, hasta llegar a una discusión y conclusiones que resumen los hallazgos y proponen nuevas vías de investigación.

CAPÍTULO II – MARCO TEÓRICO Y ENCUADRE ANALÍTICO

Esta investigación se enmarca en una perspectiva que entiende la religión como un fenómeno encarnado, situado y relacional, donde el cuerpo opera como mediador clave entre normas institucionales, emociones, experiencias espirituales y trayectorias migratorias. Al articular los aportes de la antropología del cuerpo, algunos estudios sobre los procesos de conversión religiosa y la religión vivida, propongo analizar la formación del “buen cristiano” en contextos pentecostales transnacionales, no como una identidad fija, sino como una disposición en constante elaboración, sostenida por prácticas morales, afectivas y corporales. Esta mirada permite comprender la conversión no solo como un momento de quiebre en la vida de las personas, sino como un proceso sostenido de aprendizaje y transformación cotidiana, en el que los creyentes negocian su pertenencia, su identidad y su lugar en el mundo a través del cuerpo y sus prácticas.

A partir de estas perspectivas, propongo un marco de “trayectorias corporizadas de la formación del buen cristiano transnacional” que articula cuatro ejes interdependientes: primero, el *embodiment* como la forma en que los esquemas corporales (*hábitus*) se interiorizan y reproducen a través de rituales, gestos y prácticas morales; segundo, la conversión, entendida no como un evento puntual sino como una secuencia de negociaciones y “rituales de paso” distribuidos a lo largo de las trayectorias vitales de las personas que, en algunos casos, involucran un proceso migratorio; tercero, la religión vivida que traslada esas prácticas a la vida cotidiana (hogar, el trabajo y la comunidad), produciendo una moral cotidiana encarnada; y cuarto, el transnacionalismo religioso que moviliza cuerpos, creencias y símbolos entre sur y norte, reconfigurando permanentemente espacios de pertenencia y afecto.

Con este marco que presento a continuación, examinaré cómo los migrantes pentecostales negocian y materializan el ideal del “buen cristiano”—como una disposición en constante elaboración— a través de la interacción entre cuerpo, emoción y espíritu, sus redes de apoyo y las condiciones de sus itinerarios en y entre Colombia, Chile y España. Esta propuesta permite capturar tanto la dimensión corporal de la fe pentecostal como los procesos relacionales y espaciales que la sustentan.

Antes de profundizar en este marco, sin embargo, realizo una breve revisión de los temas recurrentes de la literatura que se ha realizado sobre pentecostales y evangélicos entre los tres países en donde se llevó a cabo la investigación.

1. Revisión de los temas recurrentes de la literatura entre Colombia, Chile y España

A partir de una revisión de la literatura sobre pentecostales/evangélicos en Colombia, Chile y España, se encuentra un conjunto de temas fundamentales que configuran las distintas líneas de trabajo. He examinado 207 documentos registrados en las bases de datos de Scopus hasta 2025 usando una búsqueda de palabras “pentecostal/ismo” y/o “evangélicos” en “Colombia”, “Chile” o “España”. Esto para tener una imagen general de la manera en que se investiga, los intereses de los investigadores, y los diferentes aportes que se encuentran de manera condensada. Para el análisis, se utilizó la detección de “temas recurrentes” (topics) con el paquete “stm” para R.

Los resultados de este breve análisis muestran que la literatura se compone de diez (10) temas recurrentes fundamentales y que su producción se comienza a consolidar a partir de 1994, aunque desde décadas antes se esté trabajando en el tema, como señala Mansilla (2014). En ocasiones, estos temas recurrentes escapan a los países en cuestión porque los trabajos muestran casos comparativos a los objetivos. En primer lugar, la literatura aborda tres ejes bastante singulares en el pentecostalismo latinoamericano y su vinculación con su crecimiento, política y en contexto de violencia y procesos de paz: (1) “Violencia & Paz”: que analiza la implicación de iglesias pentecostales y evangélicas en narrativas de memoria, reconciliación y apoyo a víctimas tras los conflictos armados guatemalteco y colombiano; (2) “Iglesia & Crecimiento”: cuantifica y explica el auge de denominaciones como la Iglesia Universal del Reino de Dios y de congregaciones de inmigrantes en Chile y España, destacando sus estrategias presenciales y digitales (Benedict, 2007; Padilla, 2007; Gooren, 2015); y (3) “Política & Pentecostalismo”: donde se estudia la entrada de actores religiosos en la esfera pública—desde capellanías militares hasta partidos de “moral evangélica” que influyen en plebiscitos y legislación (Florez, 2024; Bom & Monroy-Soto, 2023; Mansilla & Orellana, 2016; Beltrán & Sian, 2018; Cazarin & Cossa, 2017).

Otros tres temas recurrentes exploran dimensiones de práctica y creencia: (4) “Misión & Materialidad”: compara proyectos misionales evangélicos en territorios indígenas mediante el uso de objetos litúrgicos, catequesis bilingüe y arquitectura de templos; (5) “Salud & Religión”: examina cómo rituales de sanación pentecostal y redes modulan indicadores de salud mental y procesos de rehabilitación en contextos urbanos y rurales (Fuentes-Ferrada, et al., 2023); y (6) “Migración & Fe”: las iglesias funcionan como redes de apoyo indispensables para haitianos, africanos y andinos en tránsito por Santiago (Chile) y Barcelona (España)

(Madriaga-Parra & Gissi-Barbieri, 2025; Jacques-Coper, Cubillos & Ibarra, 2019; Mansilla, Leiva-Gómez, Piñones-Rivera, 2020; Vidal Rojas, 2017).

El séptimo y octavo tópico sitúan al pentecostalismo en marcos más amplios: (7) “Reforma & Derecho”: rastrea la influencia de la ética protestante en marcos jurídicos desde Vasco de Quiroga en la Nueva España hasta la deliberación ciudadana en la reforma constitucional en Chile; y (8) “Familia & Demografía”: valora el impacto de la “segunda transición demográfica” en dinámicas reproductivas, estructuras familiares evangélicas y políticas de educación sexual en jóvenes.

Por último, los dos ejes finales subrayan procesos de identidad y sincretismo: (9) “Empoderamiento & Evangelismo”: documenta cómo las redes evangélicas empoderan social, política y espiritualmente a comunidades en Chile, España y Bulgaria (Boas, 2016; Slavkova, 2018; Ospina-Encino, 2022; López, García & Martí, 2018); y (10) “Sincretismo & Misión”: donde las prácticas rituales y simbólicas étnicas (Misak, Nasa, Aymara, Roma) se hibridan con el pentecostalismo, dando lugar a creativas resignificaciones cosmológicas (Demera, 2022; Cantón, 2010; Jakob, 2004).

Los ejes temáticos no solo muestran la diversidad investigativa sino también la madurez creciente de este campo desde mediados de los noventa y que combina desplazamientos transnacionales, reivindicaciones de identidad y vivencias rituales en contextos muy diversos.

2. La religión en movimiento: transnacionalización, migración y nuevos espacios cristianos

El interés en la “religión transnacional” es posterior a la Segunda Guerra Mundial e inicia con el interés en la expansión de varias religiones hacia nuevas regiones del mundo siendo la explosión del protestantismo en América Latina la más prominente dado que hasta entonces había sido una sociedad profundamente católica (Martin, 2001; Levitt, 2001 en Roudometof; 2016). Es así como América Latina comienza a presenciar una “expansión protestante” donde se recompone el espacio religioso en un contexto político confuso y violento que era común a varios países de la región. Jean Pierre Bastian (1993) hace referencia a cómo a partir de la década de los sesenta se empieza a hacer una distinción entre lo que se conoce como protestantismo histórico y pentecostalismo. Desde la academia se empieza a considerar el impacto de la expansión de este “protestantismo” en los diferentes ámbitos económicos, culturales y sociales y de las implicaciones de “ser cristiano”.

La migración internacional también ha contribuido –y sigue contribuyendo– al proceso de consolidación del campo de la “religión transnacional” como un sitio de investigación importante (Roudometof, 2016). A partir de los años noventa, la migración desde el Sur global hacia el norte comenzó a intensificarse debido a la lenta pero creciente penetración del capitalismo en la región, la globalización y las políticas de libre mercado. Al mismo tiempo, el recrudecimiento de la violencia, el narcotráfico y la pobreza actuaron como factores determinantes que no solo transformaron las sociedades, sino también las creencias de las personas. En este nuevo contexto, el “protestantismo histórico” y el pentecostalismo empezaron a renovarse, adquiriendo una nueva cara y redefiniendo su contenido para hacer frente a los desafíos de esta condición emergente (Avilés, 2012).

En consecuencia, y como estrategia para mitigar los efectos de las reformas estructurales impulsadas por los gobiernos latinoamericanos, las migraciones campo-ciudad comenzaron a desplazarse desde las urbes de América Latina hacia las de países del Norte global, principalmente Estados Unidos y naciones europeas. Estos migrantes no solo transportaron sus pertenencias materiales, sino también sus creencias y sus maneras de vivir y ser en el mundo. Así, el protestantismo histórico y el pentecostalismo –corrientes que en otra época habían transitado del Norte al Sur– se transforman ahora en lo que se conoce como “protestantismo latinoamericano” y emprenden su propio retorno hacia los países del Norte. Este nuevo flujo religioso responde tanto a la demanda de los migrantes como a un discurso renovado que sitúa la búsqueda de la salvación y la felicidad como fines últimos (Avilés, 2012).

La expansión y traslado tanto de personas creyentes como de iglesias protestantes latinoamericanas dentro del mismo Latinoamérica y hacia el Norte global, ha transformado profundamente las prácticas y rituales de sus creyentes, no solo por el desplazamiento geográfico, sino también por cómo estas prácticas se adaptan a nuevos contextos, se inscriben en los cuerpos de los creyentes y reconfiguran las redes de vínculo entre las personas y las instituciones. Para diversos autores, este proceso de transnacionalización institucional religiosa ha sido resultado de tres procesos: el incremento de los adeptos; la difusión de la doctrina de la iglesia siguiendo los itinerarios migratorios de sus adeptos; y la necesidad de adaptación a las necesidades, deseos y esperanzas de los creyentes (Levitt, 2003; 2007; Mary, 2012; Bava, 2010; Bava & Capone, 2010; Argyriadis et al., 2016).

Entendiendo que este proceso de transnacionalización implica una “constante circulación de personas, saberes, ideas, o rituales, como afirma Lozada (2003), las instituciones religiosas o iglesias, crean espacios que funcionan como lugares donde se movilizan y acumulan capitales culturales, sociales, religiosos y políticos, entre otros. Estos espacios

proponen nuevas formas de ser cristiano, de vivir el cristianismo y/o servirse de lo que este ofrece para lograr diversos objetivos en la vida cotidiana (conseguir un trabajo, establecer una red de amigos, integración en la sociedad receptora).

Algunos autores como André Mary (2012) o Ari Oro (2014), consideran que estas instituciones llegan con un fuerte propósito de “reconquista espiritual” y, en ese sentido, se implantan en lugares considerados como abandonados por el catolicismo con una oferta heterogénea que intenta adaptar según el público que recibe. La implantación y expansión de las iglesias en nuevos lugares (ciudades, pequeños pueblos, comunas, etc.) involucra el acudir a recursos o estrategias de atracción. Si bien las comunidades religiosas que se establecen en nuevos lugares no están dirigidas exclusivamente a migrantes, cuando éstos constituyen la mayoría de los fieles, tanto el mensaje pastoral como las iniciativas de la iglesia se enfocan mayoritariamente en ellos, apoyándose en un lenguaje común, vínculos de país de origen y espacios de encuentro cultural. En últimas, se construye un lenguaje familiar que tiene bases en la fe y en los códigos culturales comunes que se activan en comunidad.

De esta manera, las iglesias proveen a los creyentes de un vocabulario empático para expresar sus emociones mientras construye un sentido dentro de este contexto religioso que ofrece estructura, apoyo e intimidad (Smith, 1978: 181; Frederiks, 2016). Para la estabilidad y reproducción de este modelo de institución, algunas iglesias protestantes hacen uso de un “haz de metáforas performativas, prácticas discursivas y ocasionalmente actos de autoridad profética, pero sobre todo prácticas deterritorializadas y estrategias de ocupación de sitios rituales inscritos en un campo de fuerzas” (Mary, 2012:133). Algunas de estas prácticas, a manera de rituales y técnicas corporales que no están inscritas en un territorio específico se podrían considerar como disposiciones morales. Estas hacen parte de procesos individuales y sociales que se encuentran atravesados por dos aspectos: los discursos y acciones de las instituciones que reinterpretan y difunden “enseñanzas” de la biblia, y la interpretación de quienes las reciben; es decir, la puesta en práctica en la vida cotidiana de estas “enseñanzas”.

3. La religión como práctica corporal encarnada

En ese sentido y para enfocarnos en la interiorización de las “enseñanzas” o prácticas que tienen un carácter religioso, la teoría de las prácticas y la comprensión desde el cuerpo ha tenido un amplio lugar en las últimas décadas (Turner, 2008) en lo que ha sido llamado el “giro práctico” de las ciencias sociales (Schatzki, Knorr-Cetina & von Savigny, 2001). Desde la antropología,

a partir de 1980 se introducen los conceptos de práctica, cuerpo, actividad, praxis, entre otros, para destacar el aspecto implícito, rutinario, tácito, disposicional y cotidiano de los fenómenos sociales (Ortner, 1984). Este ha sido conocido como “enfoque de la encarnación” (*embodiment approach*) (Csordas, 1990) que resalta el cuerpo como fuente de las indagaciones antropológicas (Lock, 1993).

En esta perspectiva, el vínculo entre los sujetos morales y la formación del cuerpo (o incorporación) es central (Csordas, 1990), particularmente por la influencia que tienen las estructuras culturales y morales en el cuerpo (Ignatow, 2007). Desde la antropología, Marcel Mauss introdujo dos ideas fundamentales en este sentido: la idea del “yo” en la construcción de la moralidad de la “persona religiosa” (Mauss, 1936); y los tipos de técnicas que están presentes en la construcción de los cuerpos, como los adiestramientos, guías y educación en los distintos espacios institucionales (Mauss, 1936). El cuerpo entonces pasa a tener un rol esencial en la comprensión de los fenómenos religiosos y morales (Ignatow, 2007; Abend, 2013) en el modo en que se constituye la experiencia religiosa en la interacción con otros (Csordas, 1990), los procesos de conversión religiosa a través de ciertas prácticas morales (Winchester, 2008), el control religioso de los cuerpos y la concepción del yo (Turner, 1991, 2008), el aprendizaje de una disciplina monasterial (Asad, 1987), la imitación y socialización corporal de las prácticas de meditación (Pagis, 2010; Winchester & Pagis, 2022), el gesto como construcción de identidad religiosa (Avilés, 2012), entre otros.

Bourdieu (2007) también proporcionó una orientación con la noción de “hábitus”, que retoma el interés por las prácticas asociadas a la posición social realizadas en base a una serie de esquemas interiorizados dentro de ciertos contextos institucionales de un campo (Lizardo, 2004), y el concepto “corporal” para las prácticas corporales (Bourdieu, 2007). La religión, desde esta concepción, es comprendida como una actividad o práctica que el cuerpo realiza con base en esquemas y marcos culturales; y por lo mismo, presta atención a cómo se forman los cuerpos, sus prácticas y disposiciones morales, así como de su formación a través de la imitación (Mauss) o las pedagogías implícitas (Bourdieu).

Estos trabajos nos invitan a pensar en los rituales como reorganizadores –y controladores– de las emociones y los deseos de los hombres y en cómo a través de estos se van inculcando valores tales como la sumisión, la obediencia –ceder el control, entregarse– y la humildad ante Dios. Estos valores no son vistos como impuestos sino como virtudes que se adquieren a través de la práctica de ejercicios que promueven la realización y adquisición de hábitos tales como el ayuno, la oración, la confesión, el trabajo manual. Igualmente, existe un amplio interés en el fenómeno de cómo los sujetos se van convirtiendo en cristianos después

del proceso de afiliación, iniciación e incorporación de ciertas prácticas morales de las iglesias (similar a Becker (1953), Benzecry (2009), y Wacquant (2016) en otros ámbitos), tal como Tavory y Winchester (2012) constataron en el cambio de prácticas religiosas en el caso de judíos y musulmanes a través de la rutinización.

En esta misma línea, estudios recientes inspirados del trabajo de Thomas Csordas (1990) introducen el concepto de “inversión somática” describiendo experiencias donde dimensiones corporales normalmente tácitas—como el hambre o la respiración—trascienden a conciencia plena durante prácticas como el ayuno ortodoxo o la meditación vipassana, revelando conexiones profundas entre cuerpo, emoción y espiritualidad (Winchester & Pagis, 2022). De igual forma, el concepto de “religión vivida” (Ammerman, 2020; Williams, 2010) subraya cómo las prácticas religiosas trascienden los espacios institucionales e impactan la vida diaria de los creyentes. Esto incluye cambios en prácticas estéticas —desprendimiento de lo material, vestimenta, joyas, maquillaje, peinados—, la manera de hablar y de relacionarse con los demás, y la incorporación de ritos como el bautizo y el ayuno como marcadores éticos en la rutina, entre otras.

El hecho de no comer y sentir hambre hace que las personas practican el ayuno reflexionen sobre deseos corporales y cómo están conectados con las “pasiones del alma” y aprendan a “controlarlos”. Hacerse consciente de esto a nivel corporal se vincula con discursos religiosos que tienen que ver con la virtud y el control espiritual. En contraste, las prácticas que produce la meditación fomentan una atención profunda del cuerpo y la mente. Sensaciones como el dolor, la incomodidad, escuchar los latidos del corazón o cómo funciona la respiración son interpretadas usando conceptos budistas como la permanencia y el sufrimiento. Aquí, el concepto de “educación de la atención” surge también para explorar la forma en la que, a través de la práctica repetida de estas formas corporales, los practicantes aprenden a percibir “realidades religiosas” en momentos cotidianos como la alimentación, el uso de la tecnología o las relaciones con los demás.

Por lo tanto, las personas desarrollan un aprendizaje que les permite adquirir habilidades para interpretar ciertas sensaciones o posturas como una manifestación de lo sagrado y relacionarlo, además, con sus emociones. En ese sentido, la antropología de las emociones (Le Breton, 1999) insiste en la importancia de las emociones como experiencias sensoriales que se dan en contextos promovidos por la socialización. Por lo tanto, las prácticas corporales no solamente involucran al cuerpo como materia, sino también a la mente y al espíritu (McGuire, 2008, 2016). En otras palabras, las prácticas religiosas que son reguladas, “cultivan una modalidad somática de atención, es decir, una manera culturalmente elaborada de atender y

estar con el propio cuerpo que incluye la presencia corporal de los demás (Csordas, 1993; en Olivas-Hernández, Csordas & Ortíz, 2025). Esta atención somática es clave en la “guerra espiritual”, un proceso donde las luchas existenciales –como las que enfrentan los migrantes– se reinterpretan como un combate corporal para “enseñar al cuerpo lo que no es bueno” (Mahieddin, 2018). Desde este enfoque, el cuerpo se entiende como mediador y, por tanto, hace parte de lo que Meyer (2009) llamó *sensational forms* activando memorias individuales o colectivas en espacios considerados religiosos y “no religiosos”.

Dentro de esta misma línea, otros autores discuten que las experiencias emocionales y espirituales también son aprendidas y dependen de la interpretación basada en categorías cognitivas social y culturalmente variables que identifican la presencia de Dios (Luhrman, Nusbaum & Thisted, 2010). Esta interpretación depende también de la visión de los “expertos espirituales” que son quienes pueden “descifrar” las diversas experiencias y “asegurar” que son resultado de la comunicación con Dios (Inbody, 2019). En general, la necesidad de indagar las prácticas inscritas en los cuerpos es fundamental para profundizar la construcción de los sujetos morales en nuestro contexto pentecostal (Suárez, 2022).

Con esta serie de disposiciones morales y prácticas religiosas aprendidas las instituciones pentecostales/evangélicas ofrecen a sus adeptos la posibilidad de vivir una “transformación” con el objetivo de llegar a ser una “mejor persona” y, en consecuencia, un “verdadero” o “buen cristiano”. Los “buenos cristianos” deben cumplir con ciertas normas, identificarse con ciertos valores y cumplir con ciertas reglas que tienen como objetivo educar el cuerpo, la mente y el espíritu para obedecer a Dios y poder conectar con él teniendo como ejemplo la vida de Jesús y las enseñanzas de la biblia.

Dentro de estas comunidades pentecostales/evangélicas se cree que adquirir una disciplina cristiana o ser obediente ante los designios de Dios llevará a las personas a consolidar y lograr una conexión espiritual mucho más profunda con Dios. Este proceso, por lo tanto, no es algo que pasa de la noche a la mañana, sino que requiere de la vivencia de un proceso de transformación o conversión y, como mencionamos antes, del aprendizaje e incorporación de ciertas disposiciones –algunas vistas como “sacrificios”– que se van realizando a lo largo de la trayectoria vital de los creyentes. En este proceso, la participación en diversos rituales comunitarios tales como: bautizos, formas de ayuno, oración, alabanza, entre otros, van permitiendo que esta interiorización ocurra individualmente y que se exteriorice de manera “encarnada” a través de comportamientos, gestos, prácticas, etc., que hacen de estos sujetos unos “buenos cristianos”.

Dentro del pentecostalismo, se cree que una vez interiorizadas estas disposiciones la conexión con Dios y con lo sagrado será más fuerte y por lo tanto se verá traducida en dones que pueden ser: la glosolalia (hablar en lenguas) o el don de la sanación y que son la manifestación del Espíritu Santo. Particularmente el hablar en lenguas se considera como la expresión “encarnada” del Espíritu Santo en los cuerpos de los creyentes.

4. La formación del “buen cristiano” como proceso corporal, moral, social y comunitario

En este trabajo se analiza la formación del buen cristiano como un proceso continuo de aprendizajes morales, afectivos y corporales más que como un instante de ruptura o crisis. Lejos de ser un evento aislado, la formación del “buen cristiano” hace parte de la experiencia de conversión y se despliega a través de una serie de “rituales de paso” que reconfiguran gradualmente el hábitus del creyente, tal como señalan Csordas (1990) e Ignatow (2007) al mostrar la interiorización de esquemas morales mediante prácticas rutinizadas. Desde esta perspectiva, la definición clásica de A. D. Nock sobre el proceso de conversión (1961) como una “reorientación consciente del alma”, y la de James (1902) como un éxtasis emocional y cambio cognitivo, cobran una nueva dimensión cuando se observan en acción. Es decir, no nos basta con describir la intensidad del momento inaugural de bautismo, por ejemplo, sino nos acercamos a la manera en la que el cuerpo aprende a sostener esa “reorientación” en la vida cotidiana mediante prácticas que adquieren significados religiosos y espirituales como pueden ser los ayunos, las oraciones prolongadas o la imitación de gestos litúrgicos o la lectura de la biblia (Mauss, 1936; Bourdieu, 2007). En este proceso, el bautismo en fuego o los dones de sanación no son solo fenómenos “espectaculares”, sino que se constituyen como signos de una pedagogía somática que va modelando las disposiciones espirituales de los creyentes.

Joel Robbins (2010) con su trabajo, sitúa la conversión pentecostal como un proceso de “negociación moral” prolongada, donde cada gesto ritual —desde el levantamiento de las manos hasta la confesión pública— reproduce y refuerza las expectativas institucionales. Estas prácticas realizadas en colectivo, como el bautismo o la imposición de manos, funcionan simultáneamente como instancias de control emocional (Fer, 2022) y como espacios de *sensational forms* donde se activan memorias colectivas (Meyer, 2009). La dimensión transnacional añade un matiz crucial: durante el proceso de formación del “buen cristiano” no solo se reconfigura el interior del individuo, sino que se redefinen sus redes de apoyo y sus itinerarios vitales. Al respecto, Gooren (2010) habla de las *conversion careers* que atraviesan

contextos culturales diversos; aquí, cada migración –de Colombia a España o de Colombia a Chile– reubica los ritos fundacionales en nuevos marcos de interpretación, “obligando” a los creyentes a renegociar tanto sus vínculos afectivos como sus prácticas corporales.

En este contexto, el devenir cristiano dentro del proceso de conversión modifica también el ámbito doméstico y profesional, tal como postula la noción de “religión vivida” (Ammerman, 2020). En esta, no basta con el acto comunitario, sino que la moral cotidiana (la gestión de emociones, en la educación de los hijos o en la forma de tratar a los colegas) se convierte en un terreno donde el sujeto ratifica su nueva identidad cristiana. Malogne-Fer (2013) lo ilustra en la Polinesia Francesa al mostrar cómo el bautismo regula el ámbito conyugal, mientras que Lindhart (2012) destaca cómo las narrativas de conversión en Chile crean un imaginario pentecostal colectivo que trasciende el espacio de la iglesia en la organización de las dinámicas del hogar, por ejemplo.

Por último, la centralidad del cuerpo como mediador –destacada por Csordas (1993) en la “modalidad somática de atención”– revela que la conversión es tan corpórea como emocional: aprender a escuchar el propio pulso o a contener el hambre convierte al creyente en guardián de un yo moral, habitado por el Espíritu Santo. Así, la formación de un “buen cristiano” no se limita al discurso teológico, sino que se encarna diariamente en la interacción sostenida entre ritual, migración y redes afectivas, trazando una trayectoria siempre en movimiento y en constante reelaboración.

PARTE 2 – CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS CASOS DE ESTUDIO

CAPÍTULO III – EL CONTEXTO PENTECOSTAL: BREVE RECUENTO DE LA HISTORIA DEL PENTECOSTALISMO

1. Orígenes del pentecostalismo en Estados Unidos

El pentecostalismo es una de las tres corrientes de los grupos evangélicos del protestantismo que basa su doctrina en el libro de la biblia²⁰. Su nombre viene del día de Pentecostés que se encuentra descrito en el capítulo 2 del libro de los Hechos de los Apóstoles (Lalive d'Epinay, 1976), donde el Espíritu Santo descendió de los cielos sobre los apóstoles de Jesús –“como de un viento recio que soplaban, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados”— mientras se encontraban celebrando en Jerusalén. Durante este día los apóstoles “fueron llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas” (2:1-31, Reina Valera, 1960).

El pentecostalismo tiene sus orígenes más modernos en el avivamiento que ocurrió en Azusa Street (Los Ángeles), en la sede de la Iglesia Episcopal Metodista Africana, liderado por William Seymour, predicador afroamericano. El avivamiento al que se le atribuye el origen del pentecostalismo²¹ tuvo comienzo en la noche del 9 de abril de 1906 y terminó en el año 1915. La noche del 9 de abril es bastante conocida dentro del mundo pentecostal ya que Dios se manifestó a través de un relámpago tumbando al predicador Seymour y las otras personas que estaban allí. Se dice que después del impacto estos comenzaron a hablar en lenguas y gritar mientras levantaban sus manos alabando a Dios. Al ver esto, muchas personas de diferentes lugares comenzaron a llegar para presenciar este milagro y unirse al avivamiento durante los

²⁰ Semán, P. (2019). *¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina* https://static.nuso.org/media/articles/downloads/1.TC_Seman.pdf

²¹ La historia del pentecostalismo, sin embargo, puede rastrearse aún más atrás, ya que tiene sus orígenes en el pietismo luterano de los siglos XVII y XVIII. El pietismo fue un “movimiento de renovación introspectivo, no mundano y de oración, que valoraba la lectura de la Biblia, la experiencia espiritual y la actividad caritativa, sin buscar una reforma eclesiástica o social significativa”. Los hermanos John y Charles Wesley fueron fuertemente influenciados por el pietismo. Hijos de una familia anglicana y bastante espiritual, presenciaron un episodio impactante mientras viajaban en barco desde Inglaterra hacia América. Durante una tormenta, observaron cómo un grupo de moravos permanecía en calma, cantando himnos, mientras los demás pasajeros estaban aterrados. En 1738, durante la lectura de un pasaje de los escritos de Lutero por parte de un pastor moravo, John Wesley experimentó lo que describió como su corazón “strangely warmed” (extrañamente encendido). Estos dos hechos marcaron su conversión y consolidaron la prédica metodista. Esta se caracterizaba por la doctrina de la *assurance*, o la convicción intelectual basada en la experiencia espiritual de que el pecado había sido eliminado por Dios (Kay, 2011: 26, 58). El metodismo creció de manera extraordinaria y, para 1840, era el grupo religioso más grande en los Estados Unidos, según continúa Kay. Elementos como el canto, los aplausos y el testimonio público pueden rastrearse aún más atrás, hasta la religión de los esclavos afroamericanos en las plantaciones del sur de los Estados Unidos (2011: 37). Los McRobert (1988) y Yong & Alexander (2011) exploran y recuperan la historia del afro-pentecostalismo y la influencia de la tradición africana en las bases del pentecostalismo del siglo XX. Estas iglesias ya empleaban el estilo de avivamiento característico de las reuniones tipo campamento y el lenguaje del bautismo de “fuego” del Espíritu Santo como dotación de poder para el servicio y la piedad, elementos que finalmente se integraron en el movimiento pentecostal.

años siguientes. Muchos de los que llegaban a la calle Azusa eran “ministros o misioneros que venían buscando poder espiritual y el don de lenguas” (Kay, 2011: 89). Las personas que llegaban allí decían sentir el fuego del Espíritu Santo y este día es recordado como un momento de sanación en el que muchos fueron curados de sus enfermedades mientras otros fueron bautizados en el Espíritu Santo manifestándose el don de hablar en lenguas o glosolalia.

William Seymour era visto como un visionario para la época ya que creía que el Espíritu Santo se podía manifestar en todas las personas independientemente de su raza o de su género. A partir de 1915, la congregación de Azusa Street revisa su constitución y hace que solamente sean pastores afroamericanos quienes lleven la palabra de Dios a otros lugares. Sin embargo, entre los visitantes de este avivamiento se encontraba William Durham, bautista, quien habló en lenguas por primera vez en el año 1907. Durham se encargó de revisar el esquema doctrinal de Seymour dando paso a los orígenes de lo que hoy se conoce como pentecostalismo. A partir de allí se comienzan a crear diversas denominaciones que, a pesar de tener grandes diferencias con la doctrina propuesta por Seymour, en especial por la cuestión racial, se constituyeron como las primeras iglesias pentecostales estadounidenses como la Iglesia de Dios en Cristo que se *pentecostalizó* en 1906 cuando su ministro fue bautizado por Seymour, o las Asambleas de Dios en 1914.

A pesar de que el revival liderado por William Seymour ha sido el más reconocido dentro del mundo pentecostal y que estableció las bases del pentecostalismo moderno, un año antes, en 1905, ya había tenido lugar un avivamiento en la Houston Bible School de Texas, en Estados Unidos, dirigido por el pastor Charles Fox Parham. En esa época, las leyes de segregación racial impedían que afroamericanos y blancos compartieran los mismos espacios, por lo que Seymour solo podía asistir a las clases del seminario de Parham observando desde el pasillo, a través de una ventana. Esta experiencia influyó profundamente en la visión de Seymour, y una vez conformada su iglesia, una de sus principales preocupaciones fue la integración racial y la justicia. Como explica el historiador Gastón Espinosa (2014), estos no eran simplemente elementos de una agenda de “acción social”, como ha sucedido con muchas iglesias y denominaciones posteriormente, sino ideales profundamente teológicos. Seymour creía que “Dios estaba enviando al Espíritu Santo en estos últimos días para purgar a la iglesia de sus divisiones pecaminosas creadas por el hombre y presentarla como una novia inmaculada, preparada para la llegada del novio divino cuyo descenso se esperaba pronto” (2014: 16).

De hecho, esta postura fue una de las razones por las que Seymour se distanció de Parham, quien criticó duramente la experiencia de Azusa. Según Espinosa, Parham sostenía que el éxito de Seymour se debía únicamente al “elemento” residual de verdad aprendido en

su escuela bíblica en Houston, pero que dicho mensaje había sido rápidamente eclipsado por lo que él consideraba “fanatismo” y prácticas “carnales” por parte de los “negros” en Azusa, las cuales, según él, “se impusieron a la gente de todo el mundo como obra del Espíritu Santo” (2014: 8).

Ahora bien, dentro de las denominaciones pentecostales siempre ha habido una discusión respecto a la doctrina unicitaria o trinitaria. Según William Kay, teólogo, la gran mayoría de pentecostales son trinitarios, —es decir, creen en que Dios, Jesús y el Espíritu Santo son tres *personas distintas*— mientras que quizá el 10% adhieren a la forma unicitaria —Dios, Jesús y el Espíritu Santo son uno solo— (2011: 98). Las iglesias donde realicé trabajo de campo hacen parte de este 10% identificándose como “iglesias del nombre”, es decir, iglesias del nombre de Jesús, que considera a Dios, a Jesús y al Espíritu Santo como una sola persona. El carácter unicitario de la iglesia se recuerda constantemente durante las prédicas, en los relatos de los pastores y en las conversaciones con las personas porque es uno de los aspectos que destaca la identificación con la denominación de la iglesia.

2. Los orígenes del pentecostalismo en Chile y en Colombia

Desde sus orígenes, el pentecostalismo se expandió rápidamente dentro de Estados Unidos y hacia otros países, impulsado por ministros y misioneros que participaron del avivamiento en Azusa Street y de otros movimientos similares a nivel mundial. En el caso de América Latina, esta expansión encontró terreno fértil gracias a la implantación de un protestantismo que, como señala Willems (1967, en Beltrán, 2004), privilegiaba las experiencias personales y emotivas por sobre los aspectos doctrinales. No obstante, el desarrollo del pentecostalismo en la región estuvo marcado por contextos nacionales complejos, que influyeron en las formas particulares en que los misioneros y las instituciones protestantes se fueron estableciendo en cada país.

El arraigo del pentecostalismo en América Latina se dio en una sociedad profundamente católica, lo que ya de por sí condicionaba los espacios sociales y culturales disponibles para la implantación de iglesias protestantes. Además, como señala Christian Lalive d’Epinay (1976), su llegada estuvo atravesada por momentos de gran inestabilidad y crisis, particularmente por los efectos sociales de la crisis económica de 1929-1931 y por el incremento de la violencia que marcó el inicio de una crisis estructural que —según el autor— aún no ha sido resuelta. En ese contexto de ruptura de las regulaciones sociales, hambre, desempleo y miseria, el pentecostalismo ofrecía una alternativa poderosa: “la fe en un Dios de amor, la certeza de la

salvación, la seguridad del reino y de una comunidad fraterna, así como la posibilidad de participar activamente en responsabilidades compartidas dentro de un proyecto común” (1976: 208).

En el contexto latinoamericano, los primeros enclaves del protestantismo en Sudamérica pueden rastrearse con la llegada de negociantes protestantes europeos –principalmente ingleses y de la rama presbiteriana– y del metodismo pionero al puerto de Valparaíso, en Chile (Willems, 1967; Kay, 2011; Mansilla & Orellana, 2021). De hecho, las primeras referencias a predicaciones al aire libre en la región se encuentran, primero, en Chile y, posteriormente, en Brasil (Frodsham, 1926, citado en Mansilla & Orellana, 2020). En el caso chileno, el pentecostalismo no fue influenciado directamente por el avivamiento de Azusa Street, sino por otro avivamiento que tuvo lugar en la India en 1905. Fue allí donde la misionera metodista Minnie Abrams, tras haber experimentado lo que interpretó como el bautismo en el Espíritu Santo, difundió la experiencia a través de panfletos que circularon internacionalmente. Uno de estos panfletos llegó a manos del misionero Willis Hoover, por medio de su esposa Mary Ann Louise Hilton, quien se convirtió tras leerlo y posteriormente estableció la Iglesia Metodista en Chile (Kay, 2011: 90).

Hoover jugaría un papel central en el desarrollo del pentecostalismo en el país. Hacia 1910, se separó de la Iglesia Metodista para fundar la Iglesia Metodista Pentecostal, que ya en sus inicios contaba con catorce congregaciones distribuidas por el territorio chileno. Cabe destacar que en este proceso también participaron activamente varias mujeres, quienes desempeñaron un papel clave en la difusión de la nueva doctrina en distintas regiones del país (Mansilla, 2019).

Hacia finales de los años 30 y durante las décadas siguientes, las Asambleas de Dios llegan a Chile desde Suecia, Estados Unidos y Alemania, lo que provoca una división entre el “pentecostalismo misionero” y el “pentecostalismo nacional”. Durante estos años, la música pentecostal incorporó influencias campesinas y mexicanas, caracterizadas por un tono “lastimero y sufriente” (Mansilla, 2021). Los reclamos de las clases menos favorecidas encontraron eco en las comunidades pentecostales, que se convirtieron en espacios comunitarios de “refugio, participación y solidaridad,” una característica que perdura hasta nuestros días. Uno de los aspectos más interesantes es la teodicea del sufrimiento (cf. Winfield, 2021), donde el dolor y la desilusión adquieren relevancia, reflejándose en los testimonios y canciones pentecostales.

Según Mansilla (2019), el pentecostalismo se fue consolidando entre los sectores más olvidados de la sociedad chilena: campesinos de las regiones sur y central, así como obreros a

medida que avanzaba el siglo XX. Los pastores asumían un rol similar al de “patrones,” lo cual contrastaba con la identidad de los obreros, quienes representaban a los sectores marginados de la sociedad en la década de 1920. Esta población reclamaba la inclusión de “expresiones, símbolos y costumbres populares en la liturgia protestante”, consolidando una “religión de los pobres”, donde las mujeres seguían participando activamente en el ámbito público, aunque seguían sin recibir el reconocimiento dentro de la comunidad pentecostal, ya que el púlpito seguía siendo un espacio dominado por hombres (Mansilla, 2019).

A partir de los años 50, los movimientos pentecostales aceleraron su movimiento por el territorio latinoamericano y se constituyeron como movimientos autónomos (Lalive d’Epinay, 1976). La figura del misionero pentecostal emergió como una vía de movilidad social y geográfica. Muchos pastores comenzaron a movilizarse entre Chile, Argentina y Bolivia. Durante este periodo ya se hablaba de la importancia de la salvación del alma, la vida en santidad y lo que esto implicaba: renunciar a los placeres mundanos, el trabajo humilde, el sufrimiento y la misericordia hacia los demás (Mansilla, 2019). Con la llegada de Clifton Erickson a las Asambleas de Dios, el pentecostalismo se convirtió en un fenómeno masivo y visible, caracterizado por una predicación testimonial y anecdótica, donde se usaban las emociones y el autoritarismo. Además, se unificaron las creencias doctrinales. Durante la dictadura de Pinochet, surgieron nuevos grupos y denominaciones, generando una crisis de definición, en la que no solo se hablaba de salvación, cielo, infierno y apocalipsis, sino también de aspectos de la vida cotidiana como la salud, la prosperidad, la vivienda, el trabajo y la educación.

La influencia de la dictadura, junto con el proceso de secularización contemporánea en la sociedad chilena, ha llevado a las iglesias pentecostales a adoptar posturas más radicales y conservadoras en temas de interés general, como el matrimonio entre personas del mismo sexo, el aborto, la adopción homoparental y el rol de la mujer, el cual sigue sin cambiar dentro de la comunidad pentecostal (Mansilla, 2019). Además, el funcionamiento y la estructura de las iglesias, como espacios jerarquizados y autoritarios, se mantienen vigentes, y siguen orientando la vida de las familias pentecostales, donde los pastores actúan como referentes sociales a los que acuden en momentos difíciles.

En Colombia, el protestantismo arribó por diversos frentes. Uno de los primeros fue la llegada y presencia de soldados extranjeros –especialmente ingleses– que llegaron al país durante el siglo XIX para apoyar el proceso de independencia, trayendo consigo formas incipientes de protestantismo (Arboleda, 2015). En un tiempo donde el proselitismo y la exhibición pública de credos religiosos por parte de extranjeros no católicos estaban

prohibidos, Arboleda (2015: 26) destaca que el comienzo de la distribución de Biblia en lengua popular (a cargo de los colportores) en el país se atribuye precisamente a militares y comerciantes extranjeros. Esta acción resultó ser crucial para la diseminación del protestantismo a lo largo del siglo XIX.

En este contexto, Ramón Montsalvatge, un exfraile catalán que naufragó en las playas de Cartagena hacia 1855 se instaló en el país dando su testimonio y más adelante vendiendo biblias puerta a puerta con apoyo de la Sociedad Bíblica Americana (Ordoñez, 1956); seguido de dos misioneros, James Thomson²² y Lucas Matthews, de las Sociedades Bíblicas Británicas. El trabajo de Montsalvatge fue importante porque propuso una gran discusión en la República de la Nueva Granada²³ y marcó el inicio de una presencia protestante más profunda a pesar de ser públicamente criticado y desacreditado llegando a ser llamado “ministro de Satanás” (Arboleda, 2015). Además de la venta de biblias, estos primeros misioneros se dedicaron a la “elaboración de periódicos y volantes –publicaciones en las cuales se narraban las conversiones de católicos al protestantismo–, la fundación de instituciones educativas y viajes por territorios con escaso control de la Iglesia católica” (Ospina, 1953 en Figueroa, 2016: 198).

Un año después de la llegada de Montsalvatge, el misionero presbiteriano Henry Pratt llega a territorio colombiano por el puerto de Santa Marta y al ver que el protestantismo ya tenía representante en Montsalvatge decide continuar hacia el interior del país por el río Magdalena seguido de un trayecto a lomo de mula hasta llegar a Bogotá en 1856, donde estableció la primera iglesia protestante. Esta fecha coincide con lo que se conoce como la “fecha oficial del comienzo de la labor protestante en Colombia” (Figueroa, 2016). Según Carlos Arboleda, durante el desarrollo de las labores proselitistas de los protestantes, no había ninguna distinción entre los diversos grupos y durante las luchas de independencia, los protestantes eran llamados negativamente “masones y luteranos” puesto que tenían una visión “revolucionaria” que difería de la de los católicos. Estos adjetivos eran atribuidos a los protestantes por traer ideas modernas e independentistas y una filosofía de vida basada en la libertad, conciencia individual, creencia en el progreso y conciencia individual (Arboleda, 2015).

Henry Pratt, que era visto por los sacerdotes católicos como parte de estos “revolucionarios,” no encontró resistencia desde el gobierno y pudo desarrollar su trabajo en

²² Thomson llega el 29 de enero de 1825 a Bogotá desde Ecuador y establece la Sociedad Bíblica Colombiana para distribuir biblias a los ciudadanos (Arboleda, 2015: 27).

²³ Aún para esta época, Colombia no se había constituido como la república que se reconoce hoy en día. Esto ocurriría definitivamente en el año 1886.

un contexto de “libertad religiosa, interés por la cultura inglesa, y posibilidades económicas y de transporte que ofrecía el país” (Arboleda, 2015: 34). Durante dos años que duraría su primera estancia en Colombia y con ayuda de otros miembros que llegarían posteriormente, también de la Sociedad Bíblica de Londres, pudo imprimir cinco mil ejemplares del Nuevo Testamento en Bogotá en el año 1957. Además de su trabajo en la capital del país, Pratt se dedicaría a una evangelización por distintos departamentos, especialmente en el nororiente del país, en Bucaramanga y Piedecuesta en Santander (Ordóñez, 1957).

Ya durante el siglo XX se dice que los liberales buscaban traer protestantes para debilitar la fuerza del catolicismo y para introducir un pensamiento más moderno de libre examen, libre decisión y lectura de la Escritura (Arboleda, 2015: 39). Sin embargo, para 1917 en Colombia solamente había cinco ministros ordenados, ningún ministerio nacional y solamente cuatro *colportores* (2015: 42). Para esta época, el protestantismo que se encontraba en Colombia era mayoritariamente presbiteriano y aún no se encontraban misiones pentecostales grandes sino diversos grupos independientes en distintas partes del país. Hacia 1938, se registraban de manera oficial algunas misiones pentecostales en Colombia: la primera de Thomas Lowe, misionero pentecostal en una pequeña obra del barrio Teusaquillo en Bogotá; una congregación en La Vega, Cundinamarca –que fue descontinuada por causa de la violencia–; y otras congregaciones en: Apulo (Cundinamarca), Tocaima, Santander, Tolima, algunas ciudades de la Costa Atlántica, Caldas y los Llanos Orientales (Ordóñez, 1957: 344-345).

El pentecostalismo se oficializaría en el país más tarde hacia 1946 con la llegada de misioneros estadounidenses de orígenes escandinavos que traían otra doctrina y que coincidió con la acentuación de una guerra política y social sangrienta en el campo y de reclamo por los derechos de los trabajadores. En ese sentido, tanto las misiones pentecostales y evangélicas experimentaron grandes dificultades para establecerse ya que el catolicismo se encontraba profundamente arraigado en la sociedad colombiana y especialmente en la política, lo que hizo que hubiera una persecución, a veces sangrienta, contra líderes protestantes y sus congregaciones (Flora, 1976). Las misiones tampoco fueron ajenas a las dificultades de la geografía, al pésimo estado de las vías de acceso y comunicación entre las diferentes regiones del país, las enfermedades tropicales y la escasez de alimentos (López, 2014: 98).

Las misiones pentecostales se instalaron especialmente en regiones del oriente del río Magdalena como lo son Santander y Boyacá que poco a poco fueron perdiendo importancia económica, mientras que las evangélicas se instalaron en la banda occidental hacia el Eje Cafetero, el Valle del Cauca y la Costa Caribe donde se encontraba la producción cafetera,

azucarera y la conexión con los puertos de exportación (López, 2014). Como en el oriente del país había menos presencia católica, era de más difícil acceso por ser zona rural poco desarrollada y era una zona periférica respecto de donde estaba ocurriendo el desarrollo del país, pues fue un enclave “perfecto” para la implantación de las misiones pentecostales.

López destaca que al analizar los orígenes de los pentecostalismos de finales del siglo XIX y el siglo XX, Jean Pierre Bastian (2006) subraya que estos, a diferencia del protestantismo presbiteriano regional, constituyan una forma de religión popular basada en la emoción. Esta diferencia se hace más evidente al considerar, como explica Bonino (1995, en López, 2014: 72), que la fe pentecostal apelaba a la “eficacia de la emoción” mediante prácticas carismáticas como la sanidad divina o el don de lenguas, en contraste con el evangelismo, que se inclinaba por una “exposición 'racional' del mensaje religioso”.

En este contexto, hubo una diferenciación de clase social respecto a la expansión e implantación del protestantismo (evangelicalismo y pentecostalismo) en Colombia. El evangelicalismo experimentó una difusión más fluida debido a su interacción con los círculos intelectuales de las clases alta y media, quienes proveyeron el soporte intelectual y económico necesario. Esto contrastó con la naturaleza de las congregaciones pentecostales, que tendían a ser más personalistas y, según López (2014: 76), se movían por un “espíritu mesiánico que no requería de grandes recursos y estructuras de envío, sino más bien, de la probidad carismática de la vocación personal” de sus pastores. Es en este punto donde los misioneros pentecostales se esforzaron por establecer un vínculo más horizontal y recíproco con sus seguidores, lo que, para David López, facilitó la “enculturación de una misión religiosa foránea en un país católico” (2014: 76).

Los misioneros pentecostales en Colombia empleaban una estrategia territorial clave: se asentaban en centros de operaciones (conocidos como estaciones o centros misioneros), como documentó López. Desde estos puntos, se enviaban expediciones para explorar nuevas áreas, procurando siempre establecerse donde no existiera ya otra agencia misionera. Esta práctica formaba parte de una lógica de cooperación interinstitucional, cuyo objetivo era abarcar todo el ámbito nacional asignado, contribuyendo a la visión de configurar una Iglesia Nacional Protestante. Además, estas estaciones servían para fundar obras educativas (López, 2014).

3. Breve panorama del pentecostalismo en Barcelona (España)

En la península ibérica, el desarrollo del protestantismo encontró mucha resistencia por el gran peso de la iglesia católica tanto a nivel religioso como cultural, social e incluso político como ocurrió en Colombia. El predominio católico era tan fuerte que impidió el desarrollo de instituciones protestantes (entre estas, universidades) limitando la formación, que se tuvo que mantener en el extranjero para quienes se interesaban en esta rama del cristianismo (Van Der Grijp, 2001). La fuerte represión católica impidió la expansión del protestantismo hasta el siglo XIX (Griera & Clot-Garrel, 2013) e incluso durante el siglo XX, por lo que se puede decir que el pentecostalismo como rama del protestantismo es relativamente nuevo si lo comparamos con otros movimientos. A diferencia de Latinoamérica donde el pentecostalismo y evangelicalismo son tan variados, en España “el origen del pentecostalismo se remonta a mediados del siglo XX” y es, en parte, particular de las comunidades gitanas (Amador-López, 2019: 38).

Los primeros núcleos protestantes en Barcelona se ubicaban en la Rambla donde había una oficina de distribución de biblias hacia 1841, y un lugar de culto en el barrio de Gràcia que fue establecido por un misionero inglés en 1870 (Griera & Clot-Garrel, 2013). George Lawrence, discípulo de Robert Chapman quien había sido el primer misionero de las Asambleas de Hermanos en Madrid, hizo un trabajo de evangelización en Barcelona durante el año 1869, que después de la dictadura, daría paso a la primera iglesia pentecostal en Barcelona, en Lleida y Madrid²⁴. George Lawrence continuaría regresando a Barcelona y otros pueblos de Cataluña donde hizo un trabajo de ““coche bíblico” o librería ambulante. Éste contaba con ventanas laterales, y cuando se abrían formaban unos escaparates y mostrador donde podían verse y comprarse biblias, Nuevos Testamentos y materiales evangelísticos”²⁵.

²⁴ Asamblea de Hermanos y primera iglesia pentecostal en Madrid: <https://protestantedigital.com/orbayu/36720/asamblea-de-hermanos-y-primera-iglesia-pentecostal-en-madrid>

²⁵ Cómo llegó el Evangelio a la ciudad de Madrid y al barrio de Chamberí. Recuperada de: <https://iechamberi.org/history/>



Ilustración 14. Coche bíblico de George Lawrence²⁶

Durante finales del siglo XIX, la comunidad protestante siguió creciendo y estableciendo escuelas protestantes en la ciudad de Barcelona, así como lugares de asistencia sanitaria como el Hospital Evangélico en 1893 (Griera & Clot-Garrel; 2013: 28). Posteriormente hacia los años 30 y 60 del siglo XX se consolida una “comunidad intelectual protestante” que comienza a escribir la historia de sus iglesias y comunidades, pero de manera clandestina (Van der Grijp, 2001) debido a las dictaduras de Salazar (1932-1974) en Portugal y de Franco (1939-1975) en España. En esta época, los protestantes fueron forzados a la clandestinidad debido al hostigamiento del que eran víctimas (Van der Grijp, 2001) ya que

“se impusieron numerosas restricciones como la negativa a la apertura de lugares de culto y la clausura de los centros ya autorizados, la confiscación y retención ilegal de inmuebles y propiedades, la penalización del culto clandestino, el cierre de colegios y escuelas, la suspensión de las actividades editoriales de la Sociedad Bíblica, la prohibición de la impresión, circulación y venta de literatura evangélica y la discriminación civil y laboral” (Capó, 1994; en Griera & Clot-Garrel, 2013: 30).

Sin embargo, a pesar de estas restricciones y censura de la dictadura, en el año 1965 se inaugura la primera “iglesia gitana” en Balaguer (Lleida) conocida como *Església de Filadèlfia*, con la llegada del misionero francés Clément Le Cossec, quien ya había creado la *Missió Evangèlica Gitana* en Francia y había comenzado su expansión por otros países europeos (2013: 33). Las

²⁶ Ibid. Recuperada de: <https://iechamberi.org/history/>

iglesias evangélicas de la población gitana “se ubicaron desde los inicios en las zonas periféricas y a menudo más marginales de Barcelona respondiendo a los asentamientos históricos de la población gitana y a las escasas posibilidades que a ésta se le han permitido” (Méndez, 2005: 125).

Hacia el fin de la dictadura y el comienzo de la transición se comienza a presenciar el establecimiento de “las primeras iglesias de carácter pentecostal y carismático en Cataluña, casi completamente desconocidas antes de la Guerra Civil” (Griera & Clot-Garrel, 2013). Una de las primeras fue la iglesia Asambleas de Dios que se abrió en la travesía de Sant Antoni, en Gràcia, liderada por un pastor de origen cubano que consigue muy pronto agrupar a un buen número de fieles y atraer la atención de los protestantes históricos, que miraban a estos nuevos protestantes con cierta desconfianza (2013: 32). Estas iglesias desconocidas comienzan a hacerse más públicas dejando de lado el perfil bajo que se vieron obligados a mantener debido a los estereotipos y represalias que generó la dictadura contra lo que no era considerado parte de la “tradición española católica” (Van der Grijp, 2001).

En el año 1992, se alcanzaron acuerdos con el Estado español sobre el derecho al culto, la enseñanza religiosa evangélica en escuelas y la asistencia religiosa de los internos en centros hospitalarios, asistenciales y penitenciarios respondiendo a un panorama más democrático y abierto donde se comienza a diversificar la comunidad protestante en Barcelona; además se crearon organizaciones como la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE) y el *Consell Evangèlic de Catalunya* (CEC) para representar legalmente a las iglesias evangélicas (Griera & Clot-Garrel, 2013).

Finalmente, los últimos treinta años han sido caracterizados por una transformación del campo religioso español (Bourdieu, 1971; en Briones, 2018) que ha visto un crecimiento de las iglesias evangélicas/pentecostales carismáticas que han sido impulsadas por migrantes latinoamericanos y africanos. Esto, en el caso de Barcelona, ha hecho que el pentecostalismo pase de ser una minoría histórica a una que crece significativamente por la llegada de población migrante procedente de América Latina, África Subsahariana y del Magreb (Briones, 2018). Las comunidades pentecostales actuales buscan integrarse en las comunidades locales respondiendo a su llamado misionero de llevar el evangelio a todas las naciones, pero además buscando una aceptación y conversión de la población local.

A pesar de que no se haga en catalán, algunas de estas iglesias reciben a algunas personas de origen español y catalán, y algunos de los niños y adolescentes que han nacido aquí y que se han integrado en medio de las dos culturas (de origen de sus padres y de destino) son los encargados de continuar con el legado a nivel local. El establecimiento de estas iglesias

en la ciudad de Barcelona ha permitido, además, la formación y expansión de redes transnacionales de iglesias que conectan a Barcelona con otras ciudades europeas donde se establecen nuevas misiones o con otros continentes –usualmente aquellos de donde provienen los pastores o los creyentes–.

Las iglesias pentecostales, en el caso de algunos migrantes latinoamericanos, son espacios donde las personas pueden “dar continuidad a su identidad religiosa de origen [...] que no sólo debe entenderse en términos religiosos” y como instituciones, las iglesias logran brindar apoyo “generando espacios valorizantes para el migrante que resultan operativos para su integración” (García, 2010: 1). Respondiendo también a los desafíos de la globalización y revolución tecnológica, las iglesias han tenido que adaptarse incorporando el uso de las redes sociales, el streaming de cultos y los grupos de WhatsApp para mantener la unidad comunitaria. Estos elementos han permitido llevar el proceso de evangelización más lejos puesto que a través de las redes sociales no hay fronteras físicas, lo que hace que así una iglesia o pastor tenga sede en una ciudad, otras personas de otras ciudades o países pueden verlo y participar de manera remota.

CAPÍTULO IV – DEL ORIGEN NACIONAL A LA EXPANSIÓN INTERNACIONAL: TRAYECTORIA TRANSNACIONAL DE DOS IGLESIAS PENTECOSTALES LATINOAMERICANAS ENTRE COLOMBIA, CHILE Y ESPAÑA

1. El camino de una iglesia que ha traspasado fronteras - Iglesia Pentecostal Unida de Colombia – IPUC

La Iglesia Pentecostal Unida de Colombia es una de las iglesias pentecostales más antiguas en Colombia. Hay diferentes versiones sobre el año de su creación oficial, pero según algunos relatos de miembros de la iglesia, la fecha es el año 1937 cuando una familia de pastores llega a Colombia proveniente de Canadá. Al inicio del siglo XX las misiones evangélicas tanto de Norteamérica y Europa del norte se interesan en seguir expandiendo la palabra de Dios por América Latina como vimos en el capítulo III. Una de esas misiones era la sede de la Iglesia Pentecostal del Evangelio Completo en New Brunswick (Canadá) donde se encontraban las hermanas Davis junto con Wynn Stairs, quien había tenido una visión con Colombia. Wynn Stairs, secretario de misiones, contacta con la familia Larsen (Verner Larsen y Abigail Larsen), quienes viajan a Nueva York y posteriormente a Colombia, designados pastores misioneros, donde llegan “a estudiar español con algunos misioneros pentecostales independientes, quienes no compartían la doctrina de la unicidad” (Flora, 1976: 33). Los Larsen llegan a Puerto Colombia, en Barranquilla (Costa Atlántica) el 12 de mayo de 1937 y de ahí se contactan con la familia Berchtold que, en ese momento, se encontraba en Bucaramanga. La llegada de esta familia a Colombia no supone la llegada del pentecostalismo a Colombia ya que desde hace algunas décadas ya había algunas congregaciones en proceso de organización, así como algunos misioneros, especialmente en las zonas rurales y de difícil acceso.

La familia Berchtold ya se había instalado en Colombia en el año 1932 después de haber sido desahuciada de Bolivia y reasignada a este país por Wynn Stairs. Los Berchtold estaban encargados de la misión de la iglesia en el departamento de Santander, concretamente en las ciudades de Bucaramanga, Málaga y Loma del Salado²⁷. La familia Larsen y Berchtold coinciden primero en Bucaramanga y después en El Salado donde querían bautizar a más

²⁷ Conocida hoy en día como El Salado. Es un centro poblado del municipio del Carmen de Bolívar en la región de Montes de María que ha sido duramente golpeada por el conflicto armado. Desde los años 80s ha sufrido varias masacres hechas por los paramilitares, así como tomas guerrilleras y actualmente el Clan del Golfo hace presencia en esta región. En el año 2000 fue fuertemente golpeada por la Masacre del Salado donde murieron más de sesenta personas a manos de 450 paramilitares. Más información sobre este hecho en: <https://centredememoriahistorica.gov.co/el-salado-esa-guerra-no-era-nuestra/>

personas²⁸, pero comienzan a tener diferencias doctrinarias puesto que los Berchtold eran trinitarios y bautizaban a las personas en el nombre del padre, hijo y espíritu santo, mientras que la familia Larsen era unicitaria y creía en que dios padre, hijo y espíritu santo son solo uno. A pesar de esto, la familia Larsen logró bautizar a 52 personas en el nombre de Jesús.

Según el recuento oficial de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia²⁹, estas primeras familias misioneras encontraron una gran hostilidad de parte de alguna parte de la población de los pueblos o ciudades donde se ubicaban ya que la religión oficial y predominante en esa época era la católica. En este contexto, los misioneros de la Iglesia Pentecostal del Evangelio Completo como la familia Larsen se vio afectada ya que su casa fue destrozada lo que hizo que esta familia tuviera que salir de allí hacia Bucaramanga. Esto también contribuyó a la separación de las dos familias debido a las diferencias que ya existían. Al llegar a Bucaramanga, los Larsen deben empezar a vender biblias puerta a puerta para conseguir algo de dinero y esto les permite abrir un lugar de reunión y posteriormente, a la primera “hermana” bautizada.

La familia Larsen sufre una gran pérdida ya que Abigail muere en su trabajo de parto. Verner Larsen tuvo que buscar un cementerio no católico para enterrar a su esposa y lo encuentra gracias a la ayuda de misioneros presbiterianos. Según Flora (1976), la misión de Canadá ante la cual respondía el misionero Larsen le insistió que regresara a Canadá, pero él decide quedarse con el pequeño grupo ya establecido en Bucaramanga. En este primer grupo de convertidos ya estaba el que tiempo después sería el primer pastor pentecostal colombiano Campo Elías Bernal. Sin embargo, en este momento, Campo Elías tenía apenas once años. Antes de Campo Elías Bernal, las misiones pentecostales, así como las presbiterianas tenían misioneros extranjeros y ninguno nacional.

Al mismo tiempo, en Estados Unidos se seguían fortaleciendo las misiones protestantes y dos misioneras metodistas: Fayetta Barnard y Pearl Cooper son invitadas a Colombia por la familia Berchtold³⁰. Allí aprendieron la doctrina unicitaria con la familia Larsen. Varias versiones de la historia de la iglesia son confusas en cuanto a las fechas de los hechos aquí contados, pero la versión oficial –encontrada en la página web de la iglesia– dice que la familia

²⁸ Esta parte de la historia tiene más de dos versiones. Según el estudio de Flora, los Larsen llegan a Málaga, luego se trasladan a Bucaramanga y no menciona a El Salado. Sin embargo, en la versión oficial de la iglesia, los Larsen y los Berchtold coinciden en este poblado y fue allí donde tuvieron sus diferencias.

²⁹ Historia de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia. Disponible en: <https://ipuc.org.co>

³⁰ Según Flora, las dos misioneras llegan a Colombia como misioneras independientes y se instalan en Bucaramanga. Una vez allí, dos años después del fallecimiento de la esposa de Larsen, este misionero se casa con Fayetta Barnard con quien funda una iglesia en Bucaramanga mientras que Pearl Cooper se traslada a la Costa Atlántica a evangelizar.

Berchtold también sufrió persecución en Loma del Salado, lo que los obliga a moverse hacia la región de los Llanos Orientales donde no había ninguna misión conocida de los pentecostales.

Una vez llegado el momento del retiro de la familia Larsen, la familia Ball (James y Grace) los reemplaza en Bucaramanga, que para ese entonces ya era un grupo consolidado de treinta personas. Los Larsen tenían que regresar en barco a Canadá y en su tránsito por Barranquilla, que era el lugar donde tenían que tomar el barco de regreso a Nueva York, tuvieron un retraso por causa del estallido de la Segunda Guerra Mundial³¹. Esto hizo que se quedaran por un largo tiempo en Barranquilla

“usando esta oportunidad para evangelizar, repartiendo tratados y hablando a la gente en las calles [...]. Pronto estuvieron en capacidad de comenzar cultos en uno de los barrios más pobres de la ciudad que fueron, junto con el grupo de Bucaramanga, los únicos grupos de la doctrina pentecostal unicitaria en Colombia hasta 1950” (Flora, 1976: 34).

El flujo de misioneros y sus familias hacia Colombia continuó, y entre ellos destacó la figura del canadiense Sanford Johnston, quien arribó en 1943 con el oficio de carpintero (Flora, 1976). A pesar de las reservas que los directivos norteamericanos pudieran tener sobre él, Johnston se aventuró por su propia cuenta, viajando de Miami a Barranquilla y de allí a unirse a la iglesia de los Larsen. Posteriormente, en Bucaramanga, su camino se cruzó con el de Campo Elías Bernal, para entonces un estudiante de tres años con la misionera Cooper y ayudante de la familia Ball. Sin embargo, la trayectoria de Johnston fue particular, pues, según la versión de Flora, nunca fue oficialmente reconocido como misionero.

Las misiones de estas familias hasta ese momento tenían dos orígenes: iglesias evangélicas y pentecostales estadounidenses y canadienses. Sin embargo, en 1946³², la organización canadiense sufre algunos cambios, lo que hace que la Iglesia Pentecostal del Evangelio Completo se una con la Iglesia Pentecostal Incorporada de Estados Unidos para después dar paso a la creación de la Iglesia Pentecostal Unida (United Pentecostal Church). Esta institución envía tres nuevos misioneros en el año 1949: Sallie Lemons³³, estadounidense de la Iglesia Bautista del Sur y los esposos Drost (William y Ruth) de Canadá quienes llegaron

³¹ En el libro de Flora no se hace ninguna referencia al inicio de la Segunda Guerra Mundial, pero la versión de la iglesia es bastante insistente en este hecho.

³² Para Flora es en el año 1945 y las iglesias que se unen son la Iglesia Pentecostal Incorporada de Estados Unidos y la Asamblea Pentecostal de Jesucristo, no la Iglesia Pentecostal del Evangelio Completo.

³³ La versión oficial de la iglesia dice que Sally Lemons llega junto con su pareja Lewis Morley.

a colaborar en la apertura de la iglesia en la región del Valle del Cauca (occidente del país). La familia Drost quedó encargada de la misión en Cali en el otoño del 49 comenzando la iglesia en el barrio La Bretaña.

Al departamento de Antioquia llegó Lía Kryziac, quien había emigrado a Panamá. Allí se casó con un estadounidense y juntos se convirtieron al cristianismo. Al regresar a Medellín, Lía compartió su fe con familiares y amigos, pero inicialmente no logró ninguna conversión. Por ello, invitó al pastor Larsen de Barranquilla a realizar cultos, y fue así como la iglesia comenzó a crecer. En 1950, Campo Elías fue oficialmente designado como el primer pastor colombiano de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia en Medellín. Podríamos profundizar mucho más en la historia de la iglesia, ya que está extensamente documentada. Sin embargo, quiero destacar que el carácter misionero de la IPUC se debe en gran medida al pastor William Drost. Él se desmarcaba del clásico modelo colonial de establecimiento misionero que aún empleaban las organizaciones norteamericanas y fue gracias a Drost que miembros colombianos pudieron ser designados como pastores oficiales de la iglesia, ya que los trató como iguales tanto en el aspecto espiritual como en el administrativo (Flora, 1976).

William Drost es constantemente recordado dentro de la narrativa y el discurso de la iglesia, los pastores y algunos fieles que conocen de la historia de su iglesia. Aún entre los jóvenes de la IPUC/IPUE, la figura de Drost es bastante conocida y admirada. Estando yo en un culto de la iglesia en Barcelona, Miguel, un joven que proviene de una familia antioqueña que se trasladó a España desde antes de su nacimiento, fue quien comenzó a hablarme de William Drost y quien amablemente me envió un libro que se difunde en la iglesia sobre la historia de este misionero que conoció a Dios durante su servicio militar.

Hay que agregar también que la IPUC, así como otras iglesias protestantes, sufrieron los efectos de la violencia política que comenzó a finales del siglo XIX y que continuó durante todo el siglo XX. Particularmente, Flora documenta en su libro que la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia fue víctima de constantes ataques de parte de los conservadores desde el año 1951 “que frecuentemente sostenían grupos de asesinos a sueldo” y que consideraban que los protestantes estaban conectados de alguna forma con los comunistas (Flora, 1976: 39). Los sacerdotes católicos también instaban a la eliminación de los grupos pentecostales, así como las instituciones del gobierno; a pesar de que en esta época la libertad de cultos hacía parte de la Constitución Política de Colombia.

1.1. Estructura de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia

La estructura de la iglesia es bastante compleja: para finales de 2024 contaba con 5049 congregaciones en Colombia que están organizadas en 35 distritos (uno por cada departamento (32) habiendo tres adicionales). Tenía a su vez 29 obras misioneras nacionales y 43 en el extranjero. La organización está dirigida por el Consistorio de Ancianos que es un grupo de nueve pastores que se encargan de la administración de la iglesia siendo los representantes mayores de la institución frente al Estado colombiano y dentro de la organización. Los miembros de este consistorio actúan como los regidores de la iglesia y, por tanto, es el mayor cargo dentro de la jerarquía institucional y el cargo más alto al que puede aspirar un pastor. El Consistorio de Ancianos es el que da las órdenes a nivel administrativo, organizacional de la iglesia a nivel global.

El consistorio es liderado por el presidente y cuenta con los cargos de primer y segundo vicepresidente, secretario, encargado de finanzas, misiones extranjeras, misiones nacionales, educación cristiana y obra social. Al ser una organización sin ánimo de lucro tiene que justificar ante la DIAN (Dirección de Impuestos y Aduanas Nacionales) todos los ingresos que tiene en materia de diezmos, ofrendas y todo tipo de ingreso que registre. Por lo tanto, el Consistorio también es el encargado de dar cuenta de las finanzas de la iglesia y ser el rostro de la organización ante el Estado colombiano. Los pastores pertenecientes a este consistorio no cumplen funciones de pastorado en iglesias. Para la elección de este grupo, se realiza una asamblea de 5200 pastores cada dos años y se realizan elecciones. Un consejo de entre 12 a 18 miembros es quien elige a los que ocuparan estos cargos después de la votación general.

Por debajo de este consistorio se cuentan los cargos nacionales e internacionales que tienen como objetivo repartir el trabajo en el organigrama de la iglesia. Aquí encontramos a los Líderes Nacionales, que hay uno por país y por área de trabajo, también conocidos como presidentes de la Escuela Dominical Nacional. Estos líderes nacionales están sujetos a las decisiones del líder nacional. Las áreas que cuentan cada una con un líder nacional son: Evangelismo, Música, Damas Dorcas y Misiones nacionales e internacionales. Entre las funciones destacadas que tienen está el enviar portafolios a todos los pastores de la iglesia con la información necesaria de cada área para sus actividades mensuales y anuales; y el tipo de proyectos a realizar con las congregaciones.

El cargo de menor jerarquía es el pastor obrero, quien vive en sujeción como muestra de fidelidad a Dios. Los pastores obreros son los encargados de llegar a una ciudad o pueblo e

inaugurar una sede de la iglesia. Son propuestos o patrocinados por otro pastor de la iglesia que suele tener un cargo de mayor jerarquía y, dependiendo de la sede, tendrán o no una “nivelación” (que es como un salario). En algunas sedes de la iglesia, la “nivelación al obrero” corresponde entre aproximadamente 1'600.000 a 2'000.000 de pesos colombianos, lo que equivale a aproximadamente 434€ mensuales. Esta nivelación es entregada al pastor obrero designado por medio del pastor que lo proyectó y lo administra. Este dinero tiene tres fuentes:

1. La iglesia de donde sale el obrero que es la que lo sostiene (se hace un tipo de envío mensual colectado en ofrendas o votos).
2. El pastor que lo patrocinó lo sostiene, si la iglesia no tiene cómo; o si en su defecto está sobrecargada con otras cosas (esto solo sucede si el pastor patrocinador tiene dinero y quiere ayudarlo).
3. Se llega a un acuerdo de porcentajes: el pastor habla con el obrero y le ofrece un cierto porcentaje que puede ser el 25%, 50% o 70%”, y en este caso, el resto tiene que conseguirlo el obrero trabajando medio tiempo para generar los ingresos que le falten.

En la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús funciona de manera similar, aunque este último caso es imposible ya que, si un pastor obrero decide servirle a Dios, este “trabajo” debe ser realizado a tiempo completo, lo cual es incompatible con desarrollar otro tipo de trabajos en el mundo secular. En los testimonios de los pastores de esta iglesia, veremos cómo los que contaban con una carrera profesional y que desempeñaban un trabajo secular, tuvieron que renunciar y, en algunas ocasiones, vender sus propiedades para poder realizar este servicio. En la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, el pastor obrero debe su obra a su distrito y como tal, debe atender a los supervisores y presbíteros –que pueden ser de uno a tres– y que tienen diversas funciones de administración de los recursos de la iglesia, organización de eventos, bienestar emocional y espiritual, representación de la iglesia, y enseñanza de la palabra de Dios.

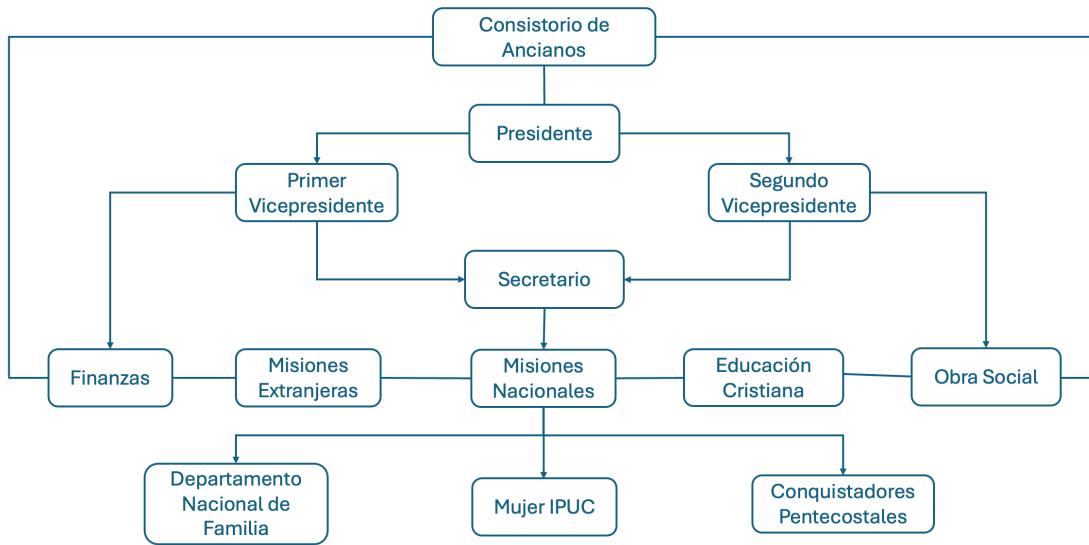


Tabla 1. Estructura de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia³⁴.

Por otro lado, la comunicación entre los cargos más bajos y altos de la iglesia no es muy sencilla. Según los testimonios de algunos miembros y pastores de la congregación, si una persona quiere comunicarse con los altos mandos, este proceso es bastante complicado y en la mayoría de los casos, es imposible. Existe mucho control de las comunicaciones –ya sean telefónicas, virtuales o personales– entre los miembros de la congregación y el consistorio de ancianos o con los líderes nacionales. Si una persona quiere o necesita ponerse en contacto con algún miembro superior, debe escribir una carta o petición explicando el motivo por el cual necesita establecer este contacto, debe ser un motivo de peso, y los supervisores del distrito decidirán si esta carta llega a los altos mandos o no. Por lo general, de acuerdo con los relatos, las cartas nunca suelen llegar a los altos mandos a menos que sea sobre un tema muy urgente que requiera atención inmediata. Esto ocurre así porque se piensa que los pastores designados de cada sede o de cada distrito pueden solucionar o hacerse cargo de la inquietud de la congregación; si estos no lo pueden solucionar, solamente como una última instancia, el consistorio de ancianos o los miembros de rango superior responderán estas inquietudes.

³⁴ Elaboración propia con la información disponible en: www.ipuc.org.co.

2. La IPUC llega a Ecuador y a Chile - Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús – Ecuador, Chile

El contexto de Colombia durante las primeras décadas del siglo XX era de violencia por lo que las comunidades religiosas que no eran católicas sufrieron bastante persecución volviéndose blanco de los *chusmeros*, quienes eran campesinos que, por causa de la violencia, decidieron tomar las armas y convertirse en autodefensas. Para los años 50, el panorama político y social ya estaba bastante degradado en Colombia, por lo que empieza uno de los primeros éxodos de colombianos hacia el exterior. Dentro de estos primeros colombianos que comienzan a desplazarse hacia países vecinos, se encuentran algunos “hermanos” de la IPUC que llegan hasta Santo Domingo de los Colorados en Ecuador, donde se establece un “santo varón proveniente de Cali” conocido como Crispiniano Arredondo, artesano, que es considerado como el primer mensajero de la verdad en Ecuador. Otra de las versiones de la iglesia dice que los primeros misioneros llegaron a Ecuador tiempo después de la evangelización hecha por una monja católica que se convirtió al pentecostalismo. Estos misioneros llegaron a Guayaquil donde empezaron a predicar y eran sostenidos por la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia. Otros “hermanos” de la iglesia comienzan a encontrarse en este mismo lugar empezando a predicar y ganar adeptos.

Los primeros cultos que se realizaron en Ecuador se hicieron en el año 1958 y contaron con la presencia de Verner Larsen, que viajó desde Colombia para realizar el primer bautismo en el río Suma, en la actual provincia de Manabí. Un año después de la llegada de Crispiniano Arredondo ya se contaban treinta “hermanos” que habían sido bautizados en el vecino país, por lo que la IPUC es avisada de este hecho transmitiendo la noticia y necesidad de enviar un misionero a Ecuador para realizar bautizos y ganar más adeptos. En la versión de la historia de la iglesia³⁵, el misionero que viajó a hacer el primer bautizo fue William Drost, quien viajó en compañía de Noel Ospina para realizar el primer bautizo de las hermanas Arredondo. Debido al crecimiento de la iglesia en adeptos y a la exitosa obra de los primeros misioneros, la iglesia en Ecuador se vuelve autónoma y deja de depender tanto económica como administrativamente de la IPUC.

El pastor Miguel Peña y su esposa Beatriz –que no son nombrados en la historia de la IPUC– son entonces designados familia misionera en Ecuador instalándose en Quito y después

³⁵ ¿Quiénes somos? Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús. Disponible en: <http://ieanjesus.org.ec/quienes-somos/>

en Guayaquil, donde hoy en día se encuentra la sede mayor de esta iglesia. De allí, comienza su extensión dentro del territorio ecuatoriano y fuera de sus fronteras.

3. La Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús en Chile

Actualmente, la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús es la organización pentecostal más grande del Ecuador. Hasta finales de 2024 tenía sedes en diecinueve países (Suiza, Rumania, Italia, Francia, España, Alemania, Israel, Venezuela, Uruguay, Bolivia, Chile, Honduras, Estados Unidos, El Salvador, Perú, Costa Rica, Brasil, República Dominicana y Reino Unido) y su coordinación depende de la sede central en Guayaquil. Está administrada por la Honorable Junta Administrativa con 16 juntas distritales en 16 distritos por todo el Ecuador. Por debajo de la Honorable Junta Administrativa se encuentran las Juntas Distritales, los Comités Nacionales cada una con un líder (Damas Dorcas, Misiones, Jóvenes, Obra Social, Comunicaciones, Escuela Dominical, Música, Educación Secular, Educación Teológica, Comité de Campamento) y el Directorio de Obras Nacionales y Obras Extranjeras. En Chile actualmente cuenta con 1045 congregaciones con aproximadamente 100.000 fieles en todo el país.

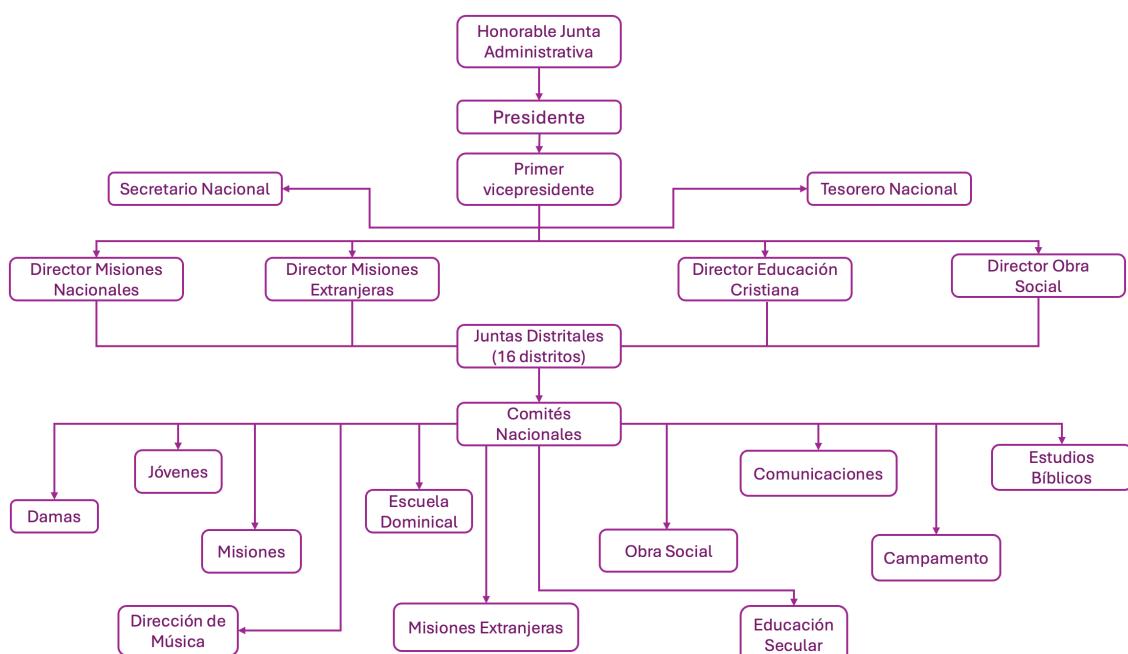


Tabla 2. Estructura administrativa de la IEAN-Jesús³⁶.

³⁶ Elaboración propia con la información obtenida en: <http://ieanjesus.org.ec>

Según la última encuesta realizada por Centro de Estudios Públicos en Chile, su población evangélica alcanzaba un 17% para 2024³⁷. Para el censo de 2012, las ciudades de Valparaíso y Santiago ya contaban con una de las mayores poblaciones pentecostales de Chile. Santiago, al ser la capital ofrece una diversa oferta de iglesias pentecostales/evangélicas concentrándose en las comunas del sur de Santiago (las comunas densamente más pobladas y humildes) teniendo a La Pintana y Cerro Navia con 21.8% y 20.7% como las comunas con más población evangélica hasta el 2018, según un estudio de la Fundación Futuro³⁸. En estas dos comunas se ubican las sedes principales de la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús (IEAN Jesús – Chile) con más de doscientas personas que la conformaban –hasta el año 2022–. En estas comunas también se encuentra radicada una gran cantidad de población migrante proveniente de Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, y más recientemente Haití y Venezuela.

La iglesia contaba con 17 sedes hasta junio de 2022 y para finales de 2024, con 19 sedes en las ciudades de Arica, Alto Hospicio, Casablanca, Algarrobo, Curinalahue, Lebu, Coronel, Ancud en Chiloé, Caldera, Copiapó, Tierra Amarilla, Colina, Padre Hurtado, La Pintana, Paine, Rengo y Talca. Santiago, la capital, alberga dos sedes: Estación Central y Cerro Navia, esta última es donde se encuentra la sede administrativa y la residencia del pastor misionero.

La mayor parte de los pastores de cada sede son ecuatorianos –que pueden estar en territorio chileno con un permiso especial por ser misioneros religiosos– a excepción de cuatro que son chilenos y que desde muy temprana edad pertenecen a la iglesia al igual que sus familias. Las edades de estos pastores van desde los veinticinco hasta los setenta años. Al ser una iglesia fundada en Ecuador depende económicamente, en parte, de la sede central ecuatoriana y del diezmo de sus fieles en Chile. Su estructura y organización interna funciona como la ecuatoriana. Los pastores son líderes de cada sede y son los encargados de la construcción del templo, de ganar adeptos, de la planeación de actividades, de la visita a hogares de las personas, entre otras actividades. Su trabajo es diario, sin descanso y con mucha disciplina: estudio de la biblia, oración, ayuno y servicio a la comunidad. Los pastores deben seguir un proceso exigente para llegar al último escaño de su formación empezando como aspirante obrero, pastor local, pastor general y pastor con licencia de ordenación. Cada escaño de su proceso formativo dura entre tres o cuatro años y puede ser desempeñado en el país de origen o en un país extranjero dependiendo de sus resultados y del llamado de Dios.

³⁷ Estudio Nacional de Opinión Pública. Encuesta CEP 92 Agosto-Septiembre de 2024. Recuperado de: https://static.cepchile.cl/uploads/cepchile/2024/10/02-144908_c98u_PPT-CEP-92_ANEXOS.pdf

³⁸ Mapas temáticas Religión Santiago. Recuperado de: https://www.fundacionfuturo.cl/wp-content/themes/fund_futuro_theme/img/pdf/stgo-religion_abr18.pdf

La mayoría de las personas que asisten a esta iglesia varía según la ubicación de la sede. En el norte de Chile, al ser el lugar a donde más arriban ecuatorianos, bolivianos, peruanos y colombianos, la mayoría de los feligreses suelen ser de estas nacionalidades y muy pocos chilenos. Hacia la región central las nacionalidades son variadas incluyendo poco a poco más haitianos, colombianos y venezolanos. En esta región, la población varía en nacionalidad debido a que Santiago congrega la mayor cantidad de población migrante que llega al país (Soto, 2016).

Cabe aclarar que los ecuatorianos son una gran población de feligreses ya que la iglesia tiene sus orígenes allí y muchas personas asisten porque migran utilizando las redes de la iglesia o porque ya la conocían previamente y asistían a ella en Ecuador y ya resulta conocida para ellos. En el sur de Chile, los pastores reportan que su población es en su mayoría chilena “por el carácter abierto de las personas del sur” donde el único extranjero resulta siendo el pastor y su familia, en los casos donde no son chilenos.

Esta congregación no es muy diferente de otras iglesias evangélicas/pentecostales en la estructura de su iglesia ni en la de sus cultos. Los pastores son líderes y orientadores, sus esposas y sus familias (que pueden ser niños, niñas, adolescentes) sirven de colaboradoras. Un aspecto para resaltar es que, en algunos casos, los hijos de los pastores han nacido en Chile y han ido a la escuela en Chile, lo que los convierte en la primera generación de chilenos que hacen parte de la iglesia de manera formal y, por lo tanto, tienen un papel activo en la expansión de la misión de la iglesia.

La búsqueda y atracción de feligreses es una constante para los pastores por lo que las redes sociales resultan un efectivo medio por el cual difundir su presencia en tal sector de las ciudades donde se encuentran. La iglesia de Valparaíso, sin embargo, al haber sido recientemente renovada por la llegada de un pastor obrero no contaba con feligreses de manera presencial por lo que su acción se limitaba a las redes sociales y a las visitas que realizaba la familia pastoral en auto a diferentes ciudades cercanas donde se encontraban familias de feligreses que por diversas razones no podían desplazarse a la sede que se encontraba en el barrio humilde de Porvenir Bajo de Playa Ancha en Valparaíso.

4. La Iglesia Pentecostal Unida de Colombia llega a España - Iglesia Pentecostal Unida de Europa

Los primeros misioneros latinoamericanos en llegar a España fueron la pareja de esposos Laverne Larsen –hija del pastor Larsen– y Álvaro Torres junto con la familia Drost, Noel Ospina y Ana Mora, que previamente ya habían ido a realizar el primer bautizo en Ecuador también junto a Drost (Flora, 1976). De este viaje no se encuentra mucha información. Sin embargo, según los testimonios de algunos miembros de la iglesia entrevistados y del pastor Samuel Bañol sobre los orígenes de la Iglesia Pentecostal Unida de Europa, un grupo pequeño de personas provenientes de Colombia empezó a reunirse en Madrid durante el año 2002 en una primera escuela dominical realizada en el parque El Retiro con quince personas que se congregaron liderados por el actual pastor misionero en Suiza, Alberto Monsalve. Sin embargo, en otra versión del pastor Marcos Pabón, pastor misionero de la iglesia en Madrid, la IPUE se inició liderada por él y su esposa Laverne Pérez. Durante un mes y medio estuvieron reuniéndose en el parque El Retiro, haciendo cultos al aire libre hasta que pudieron ahorrar para comprar el primer local en esta ciudad.

De allí se empezó a planear la expansión por todo el territorio español y como consecuencia de un proyecto llamado Obreros Misioneros, se comenzaron a abrir más sedes de la iglesia en Madrid y en otras ciudades españolas siendo Écija en Sevilla la primera iglesia en ser inaugurada fuera de Madrid en ese mismo año. También se abrieron otras en Alicante y dos años después ya se había consolidado la Junta Nacional y se contaba con el registro de la iglesia.

Para el año 2016 ya apoyaban misiones en Mozambique y Cabo Verde, y desde España administraban la sede en Suiza, Suecia y Francia. Para finales de 2024, la iglesia se encontraba en diecisiete comunidades autónomas, tenía 179 congregaciones y contaba con 7700 miembros a nivel nacional. También tenía tres misiones instaladas en Guinea Ecuatorial, Dinamarca y Austria.



Ilustración 14. Mapa de la presencia de la Iglesia Pentecostal Unida de Europa (IPUE) en España³⁹.

Según el pastor Samuel, cuando él llega a Barcelona desde Madrid en el año 2002 no había sede de la iglesia en Barcelona porque apenas hace poco había llegado el pastor Pabón a Madrid y se encontraba en todos los trámites para poder establecer la iglesia en España. Algunas personas de Colombia y Ecuador que se conocían y asistían a la IEAN-Jesús, en la sede de Badalona, decidieron hacer un grupo pequeño y empezar a congregarse en las casas de algunos miembros en Barcelona. El pastor Samuel cuenta que fueron alrededor de diez personas tanto de la IEAN como de la IPUE –o de la IPUC– quienes se empezaron a reunir de manera semanal, pero como empezaron a crecer rápidamente, se comunicaron con el pastor Marcos Pabón para que les enviara una persona que les ayudara con la apertura de la sede en Barcelona. Además de este grupo, otros grupos se empezarían a reunir a lo largo y ancho de Cataluña, lo que hizo que la sede de Madrid empezara a enviar pastores obreros a esta comunidad autónoma que, para 2024 ya contaba con 27 sedes.

En agosto de 2023, la IPUE se trasladó al barrio *Provençals del Poblenou* en el distrito de Sant Martí en Barcelona que se encuentra viviendo una progresiva transformación urbana “que se extiende hasta la Diagonal y que corresponde a uno de los dos grandes sectores del desarrollo del 22@”⁴⁰. Es un barrio que antiguamente albergaba diversas industrias por lo que

³⁹ En blanco los lugares donde aún no hay misión. Fuente: <https://ipue.es/localizacion/>

⁴⁰ Historia de Provençals del Poblenou. En: <https://ajuntament.barcelona.cat/santmarti/es/el-distrito-y-sus-barrios/provencals-del-poblenou/historia-de-provencals-de-poblenou>

al caminar por sus calles se pueden encontrar varios edificios y naves vacías o abandonadas, además de casas bastante antiguas ocupadas por población gitana. Este barrio cuenta con cinco iglesias evangélicas de diferentes orígenes, una parroquia católica y una asociación cultural musulmana. La nave de la iglesia tiene de vecinos a la Federación Colombófila Catalana de Palomas Mensajeras y al Colegio Miró. Este local fue comprado con ayuda de todas las personas miembros de la iglesia que colaboraron económicamente cada mes durante seis meses y reformado también con la ayuda de las manos de hombres y mujeres de la iglesia que trabajaron durante dos meses día y noche para poder tener listo el local y así continuar con las reuniones de manera ininterrumpida. Mientras unos trabajaban manualmente, otros colaboraban con la preparación de la comida y bebidas proporcionadas a las personas. Todo fue un trabajo voluntario y en equipo sin ningún tipo de retribución económica, aprovechando las habilidades de cada uno de los que puso su fuerza de trabajo allí. Esta nueva ubicación además de haberle dado un espacio más amplio a la iglesia para poder desarrollar su misión, por su cercanía al mar, ha permitido la realización de más bautizos ya que en solamente veinte minutos caminando se llega a la playa de Llevant.

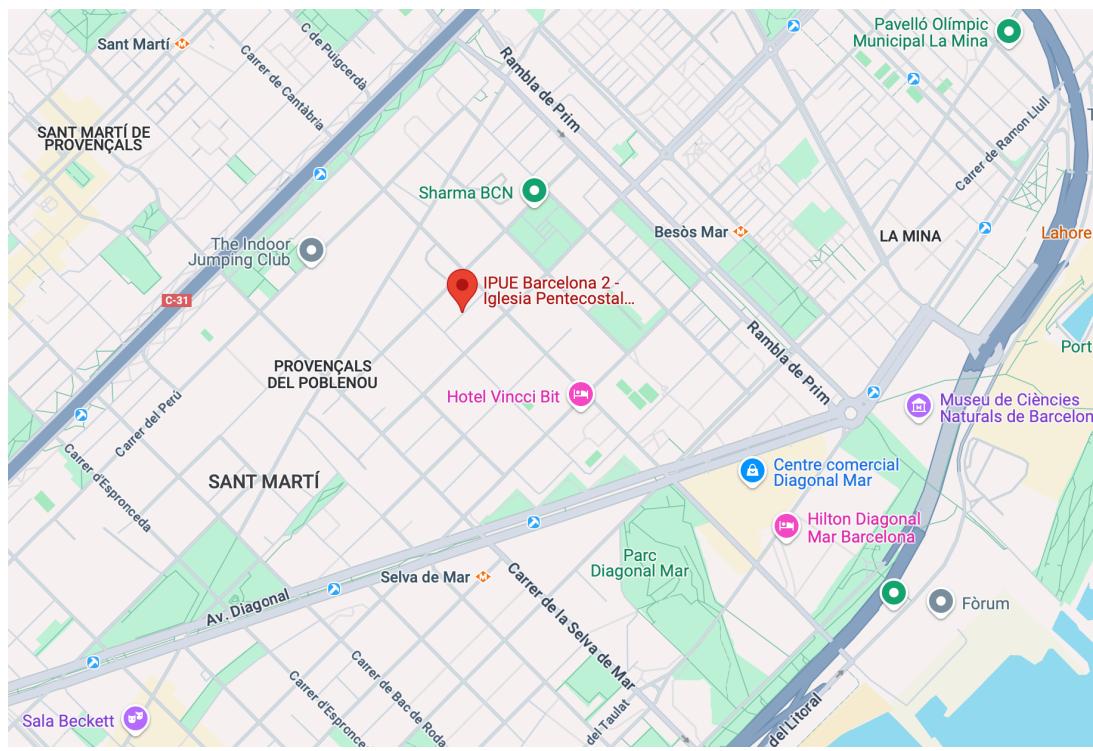


Ilustración 15. Ubicación de la Iglesia Pentecostal Unida de Europa en el distrito de Sant Martí.

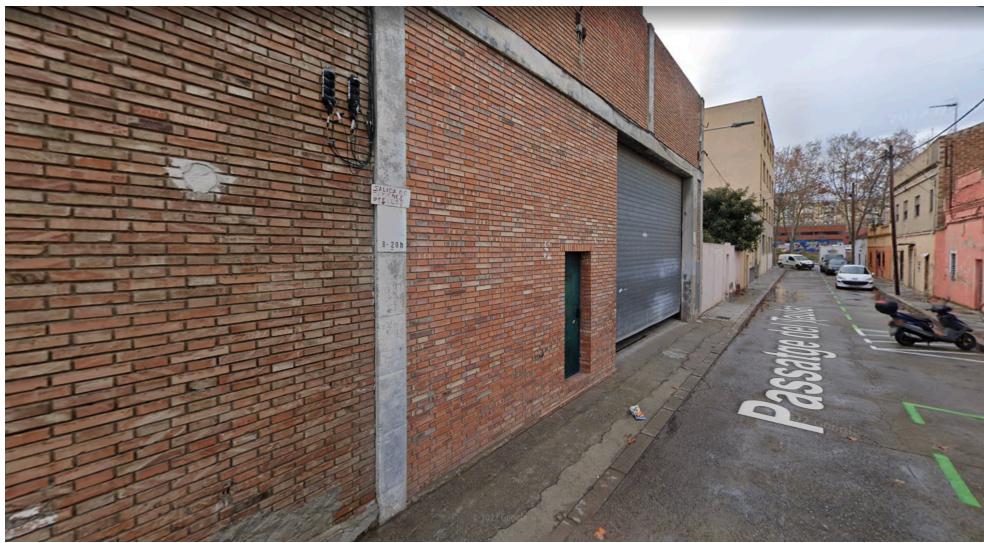


Ilustración 16. Fachada de la Iglesia Pentecostal Unida de Europa – Barcelona Segunda

5. Distribución de las iglesias en Barcelona

Según el Mapa Religioso de Cataluña publicado por la Dirección General de Asuntos Religiosos⁴¹ en enero de 2023 (que es el último que se ha publicado), había 186 lugares de culto evangélico para el año 2022 entre los 556 centros de culto de toda confesión solamente en la ciudad de Barcelona. La Iglesia Pentecostal Unida de Europa se encuentra clasificada dentro de este grupo. Tomando los datos que se encuentran en este sitio web me di a la tarea de realizar un mapa simple en *Google Maps* para mostrar la ubicación de las iglesias evangélicas/pentecostales que hay en la ciudad de Barcelona. Sin embargo, los datos solo llegan hasta 2022 y contrastándolos con una búsqueda por Google, hay muchas de ellas que han cerrado –quizá cambiado de nombre– y que ya no existen, o al menos, no aparecen en la web. El mapa que realicé solamente muestra las iglesias que encontré activas que fueron 102 de las 186 que aparecen en el estudio. Solamente me enfoqué en las iglesias clasificadas como evangélicas/pentecostales y en el mapa están clasificadas por distrito. Cada distrito tiene un color específico y los puntos en el mapa corresponden al número de iglesias en la ciudad de Barcelona.

Este mapa nos ofrece una visión del diverso panorama evangélico/pentecostal de la ciudad. En Barcelona, el pentecostalismo ha experimentado un notable crecimiento, hasta el punto de que un 66% de las iglesias se identifican como pentecostales o carismáticas (Griera

⁴¹ Mapa Religiós de Catalunya. Disponible en: <https://afersreligiosos.gencat.cat/ca/diversitat-religiosa/mapa-religios-de-catalunya/>

& Clot-Garrel, 2013). Este auge se debe, en parte, a la llegada de migrantes latinoamericanos, africanos y asiáticos, lo que ha provocado un incremento tanto en el número de congregaciones como en su número de fieles. El éxito de estas iglesias se explica por su gran capacidad de adaptarse doctrinal y organizativamente a los escenarios concretos en los que se desarrollan. Tal flexibilidad se refleja en la forma en que logran ajustar su mensaje a las necesidades y tradiciones culturales de sus congregaciones; por ejemplo, al asistir a una iglesia africana o latinoamericana se puede notar que el culto resuena con la herencia cultural y geográfica de la mayoría de sus fieles: la música, el estilo del culto y las metáforas del discurso están impregnados de estas tradiciones, lo que genera una atmósfera más cercana y cálida (Clot-Garrel & Grier, 2013).



Ilustración 17. Mapa de la ubicación de las iglesias evangélicas/pentecostales en Barcelona por distrito⁴²

⁴² Elaboración propia.

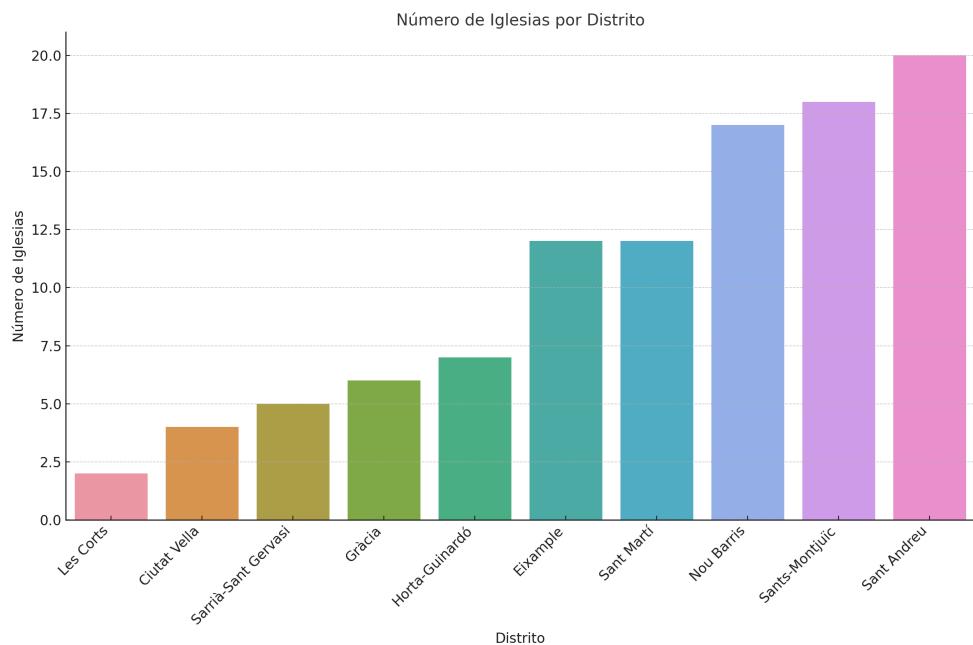


Tabla 18. Número de iglesias evangélicas/pentecostales por distrito en Barcelona⁴³

En la tabla anterior, podemos ver el número de iglesias que hay en Barcelona por distrito. Sant Andreu, Sants-Monjuïc, Nou Barris y Sant Martí son los distritos que más tienen iglesias establecidas. El distrito del Eixample está casi al mismo nivel de número de iglesias que Sant Martí. Como vemos, la mayoría de estas iglesias se ubica hacia el nororiente, noroccidente, centro y suroriente de la ciudad. Después de haber realizado este mapa, decidí cruzar la información de la Oficina de Asuntos Religiosos con las estadísticas del Instituto de Estadística de Cataluña (IDESCAT) para ver si la ubicación de estas iglesias corresponde, de alguna manera, al lugar de residencia de las personas migrantes en la ciudad. En esta ocasión, sin embargo, solamente me centré en los migrantes latinoamericanos.

⁴³ Elaboración propia.

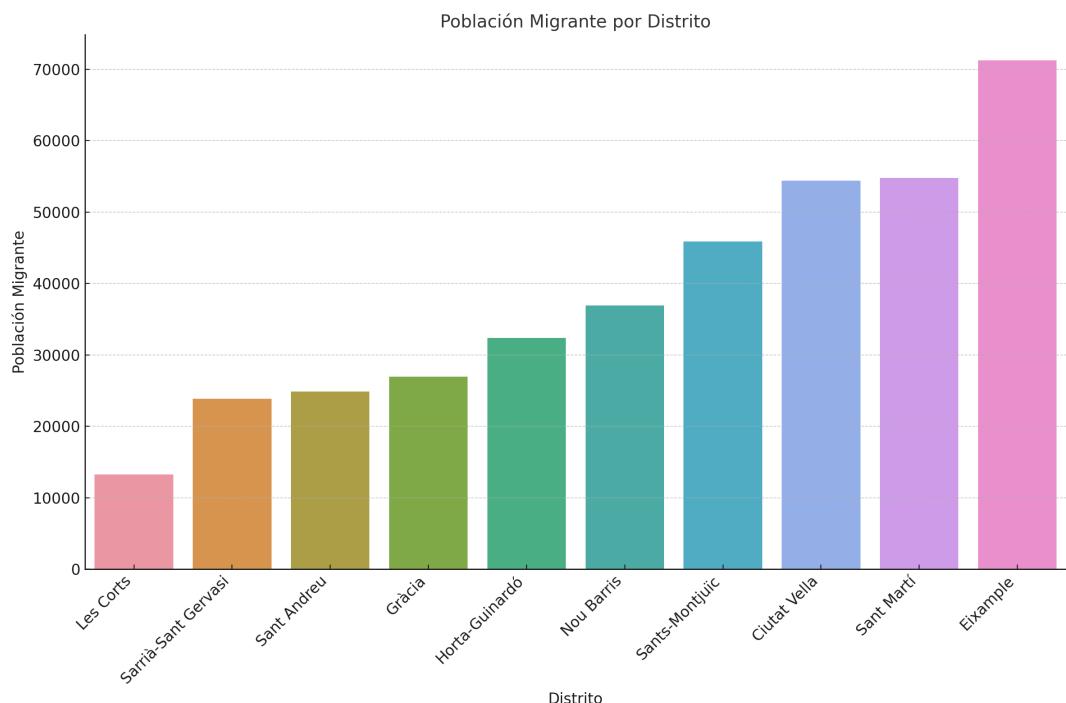


Tabla 19. Población migrante por distrito en Barcelona⁴⁴.

Como vemos, la mayoría de población migrante originaria de Sudamérica se ubica en los distritos del Eixample, Sant Martí, Ciutat Vella y Sants-Monjuïc. Nou Barris también tiene una gran población. Esto podría sugerirnos que estos distritos que cuentan con una alta población migrante actúan como “foco de atracción” para las comunidades religiosas puesto que allí encuentran su nicho y la posibilidad de servir como espacios de apoyo espiritual, social y cultural.

En la siguiente tabla se puede ver la cantidad de población extranjera originaria de América del Sur por distrito y en la siguiente, la población extranjera sin ninguna discriminación de origen geográfico.

⁴⁴ Ibidem.

Tabla 3. Número de población extranjera originaria de América del Sur que vive en Barcelona por distrito⁴⁵.

Població estrangera a 1 de gener. Per districtes. 2023				
Barcelona				
Origen geogràfic: Amèrica del Sud				
	(1) Població estrangera	total	% vert.	% sobre (1)
Ciutat Vella	54.420	7.993	7,97	14,69
Eixample	71.273	19.171	19,12	26,90
Sants-Montjuïc	45.904	12.918	12,89	28,14
Les Corts	13.253	3.720	3,71	28,07
Sarrià-Sant Gervasi	23.850	4.635	4,62	19,43
Gràcia	26.941	6.799	6,78	25,24
Horta-Guinardó	32.409	11.899	11,87	36,72
Nou Barris	36.951	11.760	11,73	31,83
Sant Andreu	24.869	8.283	8,26	33,31
Sant Martí	54.790	13.073	13,04	23,86
Total	384.660	100.251	100,00	26,06

Tabla 4. Número de población extranjera que vive en Barcelona según el distrito⁴⁶.

Población extranjera a 1 de enero. Por distritos. 2023				
Barcelona				
	(1) Población	total	% vert.	% sobre (1)
Ciutat Vella	105.524	54.420	14,15	51,57
Eixample	268.066	71.273	18,53	26,59
Sants-Montjuïc	185.583	45.904	11,93	24,74
Les Corts	81.996	13.253	3,45	16,16
Sarrià-Sant Gervasi	148.943	23.850	6,20	16,01
Gràcia	122.553	26.941	7,00	21,98
Horta-Guinardó	175.298	32.409	8,43	18,49
Nou Barris	173.930	36.951	9,61	21,24
Sant Andreu	151.842	24.869	6,47	16,38
Sant Martí	242.221	54.790	14,24	22,62
Total	1.655.956	384.660	100,00	23,23

Para analizar este conjunto de datos, realicé un gráfico donde relaciono el número de iglesias y el número de población migrante con orígenes sudamericanos presentes en cada distrito de la ciudad de Barcelona. El resultado evidencia una tendencia creciente en donde los distritos con mayor población migrante tienden a tener un mayor número de iglesias evangélicas. La correlación, sin embargo, no es muy fuerte, por lo que, aunque haya cierta asociación de estas variables, no todos los distritos con una alta población migrante presentan un número proporcional de iglesias. Esto podría sugerir varias cosas. En primer lugar, que la distribución

⁴⁵ La población que vive en los distritos de Sant Martí, Sant Andreu, Nou Barris y Horta-Guinardó es de 45.015 personas de las 100.251 personas originarias de este lugar que están ubicadas por todo Barcelona. Fuente: IDESCAT.

⁴⁶ En los distritos de Sant Martí, Sant Andreu, Nou Barris y Horta Guinardó viven 149.019 personas extranjeras de las 384.660 que hay en todos los distritos. Fuente: IDESCAT

de iglesias no depende exclusivamente de la cantidad de población migrante que viva en el distrito.

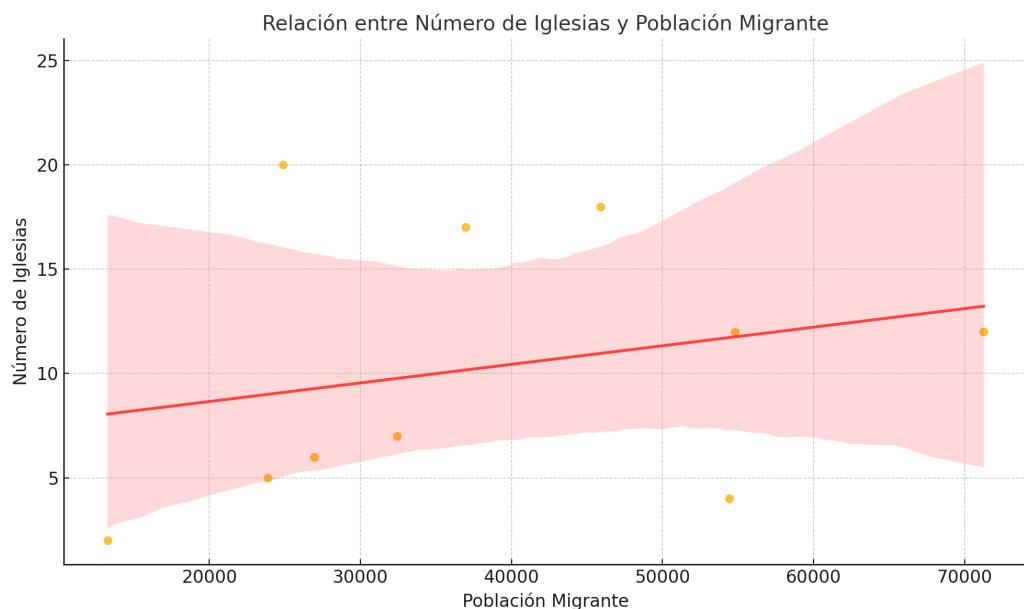


Tabla 5. Número de iglesias versus la población migrante con origen sudamericano⁴⁷.

En segundo lugar, que los factores como el perfil socioeconómico del distrito o la accesibilidad a espacios urbanos adecuados o incluso la antigüedad o expansión de comunidades religiosas podrían influir en donde están ubicadas las iglesias. En tercer lugar, que los distritos de Sant Martí o Eixample concentran la mayoría de la población sudamericana migrante, tienen un número significativo de iglesias porque cuentan con un desarrollo urbanístico que facilita el acceso a locales más amplios que permiten el desarrollo de actividades comunitarias. Ciutat Vella, por el contrario, que tiene la tercera concentración de migrantes de este origen, no tiene muchas iglesias establecidas. Esto podría deberse a dinámicas históricas urbanísticas específicas que tienen que ver con el hecho de que es uno de los distritos más antiguos de la ciudad y densamente poblado cuya disponibilidad de espacios es muy reducida para abrir un local lo bastante grande como para organizar una iglesia que reciba cientos de personas varias veces a la semana.

En cuarto lugar, los distritos de Nou Barris y Sants-Montjuïc que cuentan con una menor población migrante que los tres primeros distritos Eixample, Sant Martí y Ciutat Vella, cuentan con un gran número de iglesias. Es posible que estos distritos sean más asequibles en

⁴⁷ Elaboración propia.

terminos económicos y de disponibilidad de espacios –por su distanciamiento con el centro más turístico y concurrido– para establecer una congregación. Además, las características socioeconómicas de estos distritos, históricamente asociados con clases trabajadoras y alquileres un poco más asequibles, pueden facilitar la apertura de iglesias y su establecimiento por parte de comunidades migrantes con menos recursos.

Contrastando con esto, los distritos de Sarrià-Sant Gervasi y Les Corts que cuentan con una menor población migrante y un perfil socioeconómico más alto, tienen un número de iglesias bajo. Esto podría indicar que la dinámica de las iglesias evangélicas/pentecostales se encuentra más relacionada con comunidades más humildes y/o migrantes con menos recursos que se ubican en sectores de la ciudad donde están sus redes comunitarias más inmediatas y que son “más útiles e importantes” en su vida cotidiana. Así mismo, estos datos nos muestran que las instituciones religiosas tenderían a ubicarse en distritos donde hay comunidades “más vulnerables” más grandes donde puedan realizar la función social que esta población requiere.

Ahora bien, las iglesias evangélicas/pentecostales se ubican en lugares que antiguamente eran grandes locales y naves industriales, como es el caso de la Iglesia Pentecostal Unida de Europa o el caso de muchas otras como la iglesia Casa Sobre la Roca⁴⁸ o Torre de Gracia⁴⁹. Muchas veces cuesta encontrar los locales de estas iglesias debido a que algunas deben mantenerse “escondidas” o son invisibilizadas o por el hecho de no contar con la autorización para tener un local de este tipo en el sector que tiene que ver con las dificultades administrativas que supone la apertura de una iglesia en determinado lugar; y la actitud de los vecinos que, en ocasiones, no desean que haya una iglesia en su calle o en su barrio. Estas dificultades no son ajenas a las iglesias donde realicé trabajo de campo. Casa Sobre la Roca, iglesia que estudié antes de la pandemia, tuvo que buscar un local acorde a las necesidades de su comunidad y a los recursos de esta. Empezando su labor en un hotel cerca de Glòries debido a la centralidad del lugar tuvo que trasladarse por falta de recursos y de espacio a la Zona Franca, a una antigua nave. Esto les hizo reducir su congregación ya que algunas personas no podían llegar de manera fácil a este sitio y otros lo encontraban poco seguro. Con el tiempo fue

⁴⁸ Iglesia evangélica originaria de Colombia donde realicé trabajo de campo durante los años 2019 y 2020 ubicada en una nave industrial en la Zona Franca de Barcelona. Antes del año 2019 se reunían en un hotel ubicado en Glòries, pero tuvieron que trasladarse a esta zona por los altos costos alquilando un auditorio para cada evento, además de la imposibilidad de desarrollar su obra en su propio lugar.

⁴⁹ Iglesia evangélica originaria de Argentina, antes conocida como Cosecha Mundial. Se ubica en una nave industrial cerca de La Sagrera donde realizan sus cultos y eventos semana tras semana. Han comprado un castillo en ruinas en San Boi de Llobregat para reformarlo y convertirlo en su nueva sede ya que durante el año 2019 sus pastores se desligaron de la iglesia anterior para formar la suya propia. La iglesia es bastante concurrida por nacionales de América Central, del Sur y del Caribe, especialmente de Honduras, Nicaragua, Colombia, entre otros.

ganando más adeptos y el cambio contribuyó con la expansión de su obra al permitir la apertura de una misión para los niños dentro de la iglesia.

En el caso de la Iglesia Pentecostal Unida de Europa, el haberse trasladado a una nave en Sant Martí desde Vilapicina puso fin a sus conflictos con la iglesia de origen africano que funcionaba encima de su local y con los vecinos de la finca donde se encontraba su sede. Además, la compra del local en Sant Martí les permitió transformar el espacio para responder a sus necesidades, ampliar su congregación y estar más cerca de otro tipo de población. Igual ocurrirá con la Iglesia Torre de Gracia (antigua Cosecha Mundial) que compró un antiguo castillo en Sant Boi de Llobregat que ya empezó a reformar para poder trasladar la sede desde Fabra i Puig y acoger a sus más de 3000 miembros sin necesidad de dividirlos por turnos para los cultos.

PARTE 3 – EL PROCESO DE FORMACIÓN DEL “BUEN CRISTIANO”

CAPÍTULO V – IMÁGENES Y SIGNIFICADOS DE DIOS

1. ¿Quién o qué es Dios?

Cuando una persona decide iniciar su camino de formación para ser un buen cristiano, este se ve motivado en gran medida por una búsqueda de una conexión espiritual fuerte con Dios. Por lo tanto, una de las primeras cosas que las personas aprenden al ingresar en la iglesia es a reconocer a Dios, identificarlo y a comunicarse con él. En este proceso, Dios adquiere diversos roles y significados éticos y morales que tienen un carácter transformativo y liberador. Por lo tanto, Dios es visto como un camino, como una manera de adquirir libertad, es una sensación; una coronada, un lugar feliz. Es quien da seguridad, quien permite que las personas se comprometan, es quien inspira y permite ser una mejor persona. Este mismo Dios tiene un carácter transformativo: Dios se hace carne, palabra, puede crear, abrir o cerrar puertas, corregir, enseñar, Dios puede hablar al oído e incluso tocar el corazón. Dios es una experiencia vivida (Ellington, 2013) y al ser una experiencia vivida, la experiencia de Dios es tangible, se puede ver, se puede sentir. La experiencia de Dios es bastante íntima, está cargada de muchos significados, emociones y sensaciones y se construye en diálogo constante con la doctrina de la iglesia, las experiencias de otras personas y la palabra de Dios.

Dios no solamente es un ser trascendente o una figura de autoridad. Para los pentecostales, Dios es el recurso espiritual y práctico más importante que moldea, reacomoda y da sentido a la experiencia humana. Durante los cultos es normal escuchar que “Dios está aquí”, “Dios habita este lugar”, “la presencia de Dios se siente en este lugar”, entre varias otras frases que son pronunciadas tanto por el pastor como por los asistentes a la iglesia. El hecho de que Dios esté allí habitando el lugar y que su presencia se pueda sentir nos hace preguntarnos de qué manera es que este Dios se hace tan real para los cristianos.

¿Por qué los pentecostales celebran esto como si fuera un hecho comprobable? ¿Por qué exclaman “amén” cuando el pastor les recuerda con bastante emoción que Dios está allí? ¿Quién o qué es Dios para estas personas? ¿Cómo definir a Dios o las ideas que se tienen sobre este Dios?

En este capítulo se presentarán las diversas experiencias de Dios de mis interlocutores pertenecientes a estas iglesias pentecostales, además de cómo definen a Dios y a partir de qué experiencias lo hacen. Aunque el enfoque de este capítulo no se basa en la enseñanza doctrinal, considero que estas influyen en las percepciones y experiencias individuales sobre lo que significa Dios. Por ello también será interesante ver de qué manera los elementos doctrinales

se filtran en las experiencias personales sobre Dios y de qué manera las personas reinterpretan la doctrina para ajustarla a sus experiencias de vida.

El lugar que tiene el culto y la reunión en comunidad para participar de esta vivencia también es importante. El ritual comunitario hace que la experiencia de Dios intensifique la presencia de Dios en los cuerpos y las mentes de las personas y de manera generalizada en la iglesia. Los elementos que acompañan al culto como la música, la oración en voz alta, el hablar en lenguas, los gestos corporales (levantar los brazos, llorar, gritar, saltar, hablar en lenguas, etc.) también permiten que Dios se haga más presente para cada persona y que también se construya una experiencia compartida de lo que es Dios para los miembros de la iglesia.

Echar un vistazo a estos aspectos nos permitirá ir más allá de la definición institucional o académica de Dios y concentrarnos en la percepción de algo “divino” en relación con las experiencias individuales y colectivas de estas comunidades pentecostales. En este sentido, lo que significa Dios para cada persona no es el resultado de su visión subjetiva, sino que también es resultado de prácticas sociales y culturales específicas que ocurren dentro y fuera de la iglesia. El discurso del pastor, los testimonios de otros cristianos, la lectura de la biblia, el compartir en comunidad y la construcción de una narrativa común dentro de la iglesia contribuyen a la construcción de un entorno donde la presencia divina y lo que es Dios es percibido como evidente.

2. Significados de Dios

El proceso de transformación por el que pasan los pentecostales una vez deciden dar el paso a la conversión, tiene que ver con encontrar a Dios y disfrutar plenamente de la presencia de este en sus vidas. Dios pasa a ser el centro de la vida de las personas a través de su rol de transformador. Según el pastor Samuel Bañol, Dios tiene un poder de regeneración que “dignifica al hombre al ser un Dios moral y un Dios bueno” (Entrevista P.S. Samuel Bañol, 2023). Este poder transformador de Dios no se da si no se ha labrado una relación con él. Por lo tanto, el dejarse transformar por el poder de Dios, implica que los pentecostales cultiven su relación con Dios diariamente. Decía el pastor Samuel Meneses, de una pequeña sede de la iglesia IPUC de Norte de Santander en Colombia, que “conocer a Dios implica vivir una relación con él”.

Los pentecostales tienen diversas formas de cultivar esta relación con Dios: puede ser a través de la oración, el ayuno, la vigilia, la asistencia a los cultos o simplemente el ayudar o

amar a otros desinteresadamente. Estos momentos rituales son importantes porque durante muchos de ellos, Dios se hace presente y se manifiesta en el cuerpo de los cristianos. Las descripciones de mis interlocutores, en sus palabras, no son suficientes para explicar la manera en la que Dios se hace presente en sus vidas, pero son aquí un testimonio de cómo han conocido a Dios, como nos cuenta Miguel Ángel, ingeniero industrial, líder de jóvenes de una de las sedes de la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia en Bogotá.

Escuché un mensaje [en el culto], sinceramente no lo recuerdo ahora. Lo único que recuerdo es que hicieron una invitación de pasar al frente para que pusieran las manos y oraran por uno y yo sentí algo especial. No fueron solamente sensaciones, no fueron solo mis sentidos los que en ese momento percibieron como que –uy, no, que me puse loco–, no...Realmente fue algo dentro de mí, en mi interior, en mi corazón que cambió y a partir de ahí traté de empezar a llevar una vida correcta delante de Dios. Tomé la decisión de bautizarme en su nombre e hice el curso bautismal en Cúcuta... (Entrevista Miguel Ángel L., Bogotá, 3 de mayo de 2021).

En esta cita Miguel Ángel nos cuenta sobre la primera vez que sintió a Dios. Dice que lo que sintió no fue solamente una sensación física o sensorial sino más bien una experiencia que produjo un cambio en su corazón, que él relaciona con algo que ocurrió a nivel interior. Dios se manifestó en una dimensión que sobrepasó lo corporal; por eso dice “no fueron solamente sensaciones, no fueron solo mis sentidos...” y que lo motivó a tomar la decisión de bautizarse. Además, el hecho de haber pasado al frente para recibir una oración más personal con la imposición de manos también contribuyó para que Miguel Ángel pudiera sentir el carácter transformador de Dios. Las prácticas rituales compartidas, como mencionábamos al inicio, actúan como facilitadoras de esta comunicación o conexión con Dios abriendo la puerta para poder establecer una conexión con él.

Posterior a su experiencia divina, Miguel Ángel decide tomar una decisión concreta y comprometerse a “llevar una vida correcta delante de Dios”. Esto es importante porque nos muestra que la experiencia de sentir a Dios no termina en un momento determinado, sino que va más allá del momento en el que Dios se manifiesta en el momento ritual y se traduce, en la vida práctica, en una toma de decisiones concretas y compromisos con Dios que necesitaban de esa “señal” para poder hacerlos realidad. Por lo tanto, este momento sagrado se materializa en acciones que refuerzan, por un lado, la relación con Dios, y por el otro la transformación espiritual de la persona.

El carácter transformador de Dios actúa afectando desde el cuerpo hasta el corazón. Al ser Dios una figura transformadora, los pentecostales también creen en que Dios puede cambiar

la mente de las personas. “Si Dios fue capaz de morir por mí en la cruz, tiene la capacidad de cualquier cosa” (Entrevista Angie M., 2021, Bogotá). En ese sentido, la presencia de Dios en la vida de las personas transforma al ser humano en su integralidad: cuerpo, corazón y mente. Angie Maldonado, una joven bogotana, psicóloga y líder de jóvenes perteneciente a la iglesia pentecostal en Colombia, me hablaba de este carácter de Dios durante nuestra entrevista. Cuando las personas verdaderamente llegan a conocer a Dios, empiezan a ver cambios en sus vidas en todo sentido, pero, sobre todo, en la forma de pensar.

Cuando se conoce a Dios, sobre todo, y más importante, se empieza a cambiar la mente. La mente se transforma y los pensamientos empiezan a ser unos pensamientos diferentes. Y también la forma en la que se empiezan a afrontar diferentes cosas en la vida, todo eso cambia. Cambia totalmente, del cielo a la tierra. ¿Por qué? Porque cuando uno tiene esa noción de –Listo, está bien, yo ya conozco a Dios. Conozco lo que él hizo por mí; que ya es mucho, de hecho...El hecho de decir, pero más importante, de entender que Él murió por mí, por amor... ¡Creérselo! Eso es algo muy impactante porque finalmente estoy declarando que alguien me ama verdaderamente y yo ¿cómo no voy a cambiar mi modo de pensar por alguien que hizo algo así? (Entrevista Angie M., Bogotá, 6 de abril de 2021).

La cita de Angie destaca uno de los ejes fundamentales de la experiencia pentecostal: la renovación de la mente. Según ella, al comprender verdaderamente el sacrificio de amor de Dios –encarnado en Jesús– la mente se reconfigura. Este entendimiento no sólo impacta lo espiritual e interior, sino que se traduce también en actitudes y decisiones concretas frente a los retos cotidianos. El propósito va más allá de la salvación individual: se trata de vivir de manera íntegra y agradable a los ojos de Dios. Además, como muestra Angie, el experimentar el “amor divino” otorga una fuerza renovadora que fortalece nuestro compromiso con Él. Reconocer el acto supremo de amor de Dios genera en el creyente un sentido de gratitud que lo impulsa a cambiar sus pensamientos y—de forma gradual—su conducta. Así, la fe en ese amor se expresa en un compromiso ético y moral: quien acepta el sacrificio de Cristo y se siente amado por Dios se esfuerza por “portarse como un buen cristiano”, obedeciendo sus mandatos como testimonio de su fe.

La reflexión también subraya la importancia del arrepentimiento genuino y de una conversión auténtica. En algunas prédicas se solía plantear: “¿de qué sirve que se hayan bautizado y que vengan a llorar el fin de semana a la iglesia si siguen pensando las mismas cosas y teniendo su mente contaminada de las cosas del mundo? No sirve para nada. Perdieron su tiempo. Una mente realmente transformada por el poder de Cristo es una mente arrepentida y llena del Espíritu Santo...y eso se nota. Nadie puede engañar a Dios” (Notas de campo, 2023).

Así, una mente renovada por el Espíritu se evidencia en un arrepentimiento verdadero, un acto palpable que trasciende las palabras. Por eso, como enfatizan Angie y el pastor, no basta con declarar que “conocemos” a Dios —ni con bautizarse o asistir a la iglesia—; es esencial “creérselo” y dejar que esa convicción transforme la vida diaria. Vivir con una conducta cristiana y una mente renovada es la manifestación clara de que el poder de Dios está presente en las personas y en la comunidad: su obra se reconoce y, en efecto, “se nota” en cómo cada persona encarna este poder de Dios.

Ahora bien, podemos hablar de un segundo carácter de Dios, que es el de libertad. Aceptar a Dios, experimentar su poder transformador y decidir cambiar la forma de pensar y actuar genera en quienes lo viven un profundo sentido de liberación. Así lo expresa Joel, un joven peruano de 20 años de la iglesia en Barcelona, al describir su encuentro con Dios como “algo liberador”.

Recibir a Dios es algo que te cambia la vida por completo. El hecho de acercarte a él te resulta más fácil, cada vez más fácil y fuerte. En mi caso, sentir a Dios fue algo liberador. Me sentí como una persona libre, o sea, sentía como que todo lo que tenía en mi vida, todas esas nubes y cosas así, desaparecían y que nuevamente solo soy yo y Dios y la libertad que eso da, es increíble. Yo, después de eso, me siento capaz de hacer cualquier cosa. (Entrevista Joel, Barcelona, 4 de agosto de 2023).

La liberación de la que nos habla Joel simboliza un descanso de la culpa, del miedo o de la angustia que él sentía y cómo el haber sentido a Dios le dio tanta fortaleza que se sentía “capaz de hacer cualquier cosa”. Podríamos decir que este contacto con Dios funciona como una especie de redención emocional que es efectiva en la vida cotidiana de las personas porque trae un sentimiento de tranquilidad que no proporciona ninguna otra cosa. También es interesante ver cómo el haber tenido la experiencia de haber conocido o sentido a Dios tiene como consecuencia la construcción de una relación bastante íntima y personal con él y que también resalta ese carácter de libertad: “soy solo yo y Dios”. Aquí hay que resaltar la manera en la que él explica su vínculo porque se entiende como una relación horizontal sin intermediarios. Este elemento es clave dentro del proceso de formación del “buen cristiano” porque contribuye a la construcción de una relación con Dios de manera más autónoma que no depende ni del pastor ni de la iglesia, sino de la propia persona —aunque sea reforzada socialmente con la participación dentro de la iglesia—.

Esta cita también es interesante porque nos habla sobre el sentimiento de empoderamiento que surge de la liberación que proporciona conocer a Dios. Experimentar la

presencia de Dios en la vida de las personas motiva a los creyentes a enfrentar su vida con un mayor coraje, una mayor confianza en sí mismos y un sentido de propósito, con el que no se contaba antes o que no era muy claro. Este aspecto es central dentro del pentecostalismo porque se cree que tener una relación con Dios otorga a los cristianos la fuerza que necesitan para superar los obstáculos de la vida cotidiana.

El pastor Samuel, de la iglesia de Barcelona, vincula la libertad que genera el encuentro con Dios a la responsabilidad seria que se adquiere al aceptarlo en su vida; que conecta con lo que anotaba Angie. Por lo que en este caso ya no es solamente Dios quien libera o empodera, sino quien motiva a adquirir un compromiso con él: las personas se sienten con la “obligación” moral de ser un cristiano responsable. El pastor Samuel M., en la siguiente cita habla sobre la importancia de hacerse consciente de esta responsabilidad con Dios cuando tenía dieciséis años, en Colombia, cuando tiene su primer encuentro con Dios y comprende lo que significaba aceptar a Dios *verdaderamente*.

“Bueno, siempre nos daban unas enseñanzas previas, como una preparación...[para] Hacerlo a uno consciente de que es una responsabilidad seria con Dios y para hacerlo a uno más consciente de lo que es el evangelio. Y, por supuesto, uno llega con la gran expectativa, ¿no? De qué es ese día, qué se siente...Y realmente, cuando uno lo entiende bien, uno sabe que es como descargarse de todos los pecados que uno trae encima porque es lo que dice la biblia [...] Entonces, con Dios uno siente como si se le cayese una carga de encima, carga onerosa del pecado, una carga muy pesada del pecado. Eso siente uno: que es libre. Libre de todo...que ha aceptado una fe muy grande. Es como una sensación de limpieza en el alma, en los pensamientos...Y hay mucha gratitud, ¿no? Hay mucha gratitud porque esto es un acto de fe. Es todo por la fe [...]” (Entrevista Pastor Samuel M. 15 de mayo de 2021, Bogotá).

Con esta cita del pastor Samuel, vemos que conocer a Dios no un simple paso más dentro de la formación de un buen cristiano sino una responsabilidad seria. El testimonio del pastor Samuel es importante porque nos muestra cómo el hecho de recibir una enseñanza previa lo preparó para lo que significaba conocer a Dios realmente y hacerse consciente de esta responsabilidad. Por lo tanto, conocer a Dios “verdaderamente” exige preparación: leer la biblia, entender el peso del pecado y entregarse a Dios con fe. La etapa formativa no basta con la expectativa momentánea, sino asumir el compromiso ético y espiritual de haber aceptado construir una relación con Dios.

Por otro lado, cuando el pastor dice que se descargó de todos sus pecados y la sensación de limpieza que sintió en el alma cuando conoció a Dios, revela la capacidad de transformación radical de este hecho. El sentirse limpio, libre y agradecido impulsó al pastor Samuel a

corresponder en ese amor divino. En otras palabras, Dios significa asumir la obligación de vivir conforme a ese acto de fe teniendo una conducta coherente con la libertad y limpieza que se han recibido.

Para los pentecostales, Dios encarna múltiples significados que dan sentido a la experiencia cristiana. Dios es transformador puesto que renueva la mente y la conducta de las personas. También es libertad porque libera de la culpa, el miedo y la angustia otorgando paz y empoderamiento únicos. Además, es redentor porque disipa “las nubes del alma” abriendo paso a la posibilidad de construir una relación íntima y horizontal con Dios. Y, finalmente, es quien inspira gratitud –al morir por amor en la cruz– y se convierte en la fuente de inspiración de un compromiso de responsabilidad con él.

2.1. Otros conceptos que se relacionan con Dios

Como resultado de un ejercicio de lista libre en donde quise seguir explorando los distintos significados y representaciones de Dios que tenían las personas miembros de estas iglesias o de otras, pero de la misma doctrina, y cómo se relacionaban con sus prácticas cotidianas y sus creencias, ahora nos acercaremos a otros conceptos o ideas sobre quién o qué es Dios en esta comunidad. Este ejercicio fue inspirado en el trabajo de Rita Anne McNamara et al. (2021), *God's mind on morality* quienes a través de este ejercicio querían estudiar el razonamiento moral. Por un lado, querían explorar la manera en la que la expansión del cristianismo a través de procesos como la colonización y la globalización ha generado preguntas sobre cómo las creencias introducidas afectan las normas culturales locales y las diversas formas de pensar. Y por el otro, querían saber si esta expansión llevaba a una homogenización cognitiva global, o si más bien, los modelos culturales locales persistían y se adaptaban en el tiempo a estas nuevas creencias. También querían entender la interacción entre distintas creencias religiosas y modelos mentales, además de acercarse a la forma en la que las creencias se adaptan a contextos culturales donde existe un modelo diferente, tomando como ejemplo a los Itaukei en Fiji. Con su trabajo buscaban ampliar el alcance del conocimiento sobre sociedades con tradiciones culturales distintas a las occidentales y que están menos documentadas.

Basada en este ejercicio, quise realizar uno similar para ver si se compartían los significados religiosos de ciertos conceptos del pentecostalismo como:

1. ¿Qué o quién es Dios?
2. ¿Quién es un “buen cristiano”?

3. ¿Qué le agrada a Dios?
4. ¿Qué le desagrada a Dios?
5. ¿Qué nos dice esto sobre la construcción de una moralidad o identidad particular de esta rama del cristianismo?

De igual manera, me interesaba saber el perfil sociocultural de las personas participantes y qué otras actividades realizaban en su vida cotidiana aparte de las ya sabidas que hacían parte de la rutina cristiana. Esto, con el objetivo de explorar los significados en torno a conceptos que muchas veces son abstractos desde el mundo secular y que están cargados de multiplicidades de sentidos que nos dan pistas sobre cómo los cristianos viven su relación con Dios y con las normas y valores que promueve la religión o la iglesia a la que pertenecen.

En este ejercicio recibí un total de 84 respuestas, distribuidas principalmente en Colombia (43%), España (26%) y Chile (26%). Posteriormente, excluimos a los participantes que no se identificaban como evangélicos/pentecostales para afinar nuestro análisis, quedando un total de $N = 79$ participantes. La distribución por género de los encuestados fue de 31% masculino y 69% femenino y la edad promedio fue de 53 años (min = 19, máx. = 69). El nivel educativo de los encuestados se repartía de la siguiente manera: 13 personas con estudios de posgrado, 38 personas con educación universitaria, 21 personas con bachillerato, 5 personas con estudios de primaria y solamente 2 personas sin estudios. En cuanto al estado civil, el 43% de los participantes están casados y el 37% solteros. Respecto a las actividades culturales realizadas en los últimos seis meses, el 26% de los encuestados indicó haber asistido al cine, el 16% a ferias temáticas, el 15% a conciertos de música y/o eventos deportivos, el 2% a festivales de arte clásico, ópera o ballet, y el 4% al teatro o exposiciones de arte.

Con el ánimo de entender cómo se definía Dios entre esta población de pentecostales/evangélicos, la primera pregunta fue: ¿Qué o quién es Dios? Las respuestas fueron bastante variadas, pero encontramos que el concepto que tuvo una saliencia bastante mayor y que es el que define a Dios es el *todo*. Los siguientes conceptos fueron *amor, salvador y creador*. Estos significados con una mayor saliencia reflejan una visión que ve a Dios como un ser integral puesto que tiene características “omnipotentes”. Además, se le asignan atributos que lo hacen un ser más cercano e íntimo como *padre, amigo, y protector*. Esto es interesante porque nos sugiere que los pentecostales observan a Dios no solamente como una figura de autoridad o control, sino más como un ser superior, universal que, a pesar de ello, es “alguien” asequible y presente en la vida cotidiana de las personas.

Otros conceptos que aparecen como sinónimos de Dios son *paz*, *misericordia* o *guía* y *ayuda*, y nos muestran que los pentecostales valoran a Dios como una fuente de estabilidad emocional y/o moral, necesaria en momentos de dificultad o incertidumbre como los que pueden enfrentar las comunidades migrantes, por ejemplo, o quienes se encuentran en un proceso de adaptación cultural o transformación personal. Otras palabras que salieron de manera frecuente fueron *existencia* y *razón* lo que nos podría indicar una cierta conexión con la reflexividad puesto que se ve a Dios como fundamento de la propia existencia y de su propósito. En conjunto, los conceptos con los que las personas relacionan la figura de Dios abarcan desde lo más trascendental hasta lo más personal percibiéndolo como un todopoderoso, pero también como un compañero cercano que brinda consuelo, dirección y sentido. Esta comprensión es relevante para entender la manera en la que las personas se relacionan con Dios y porqué le obedecen, lo alaban y dejan que guíe tanto sus caminos como las decisiones de la vida cotidiana.

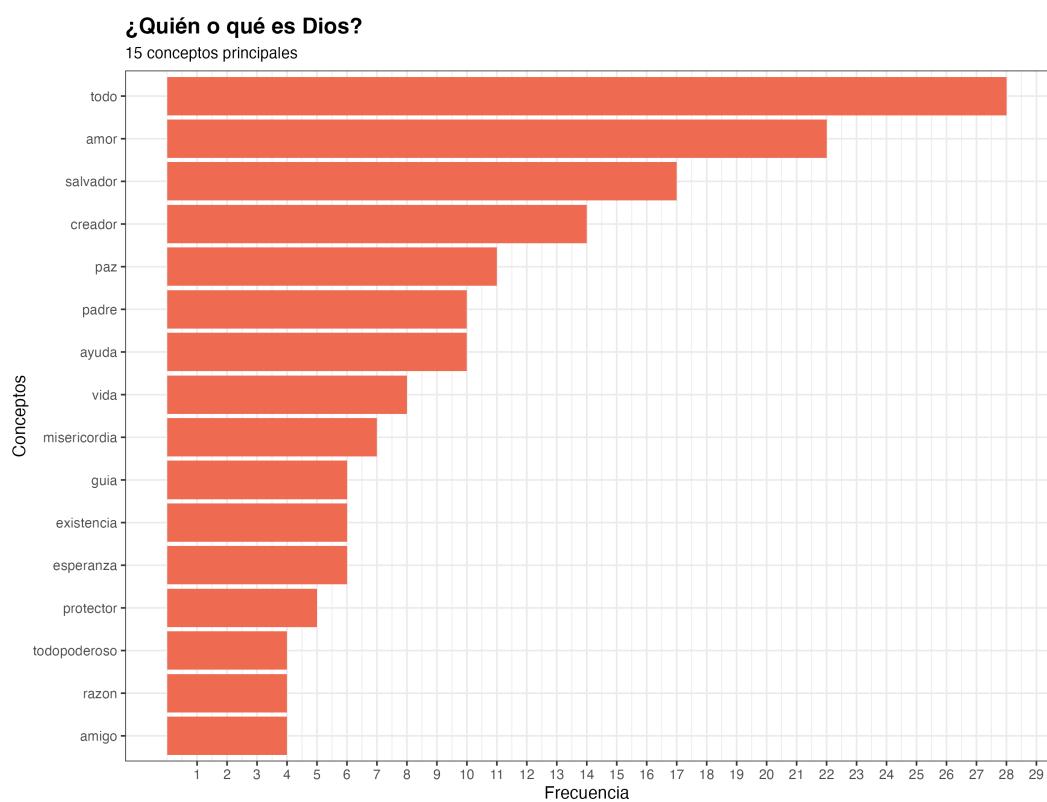


Tabla 6. Gráfico de barras con los resultados de la pregunta ¿Qué o quién es Dios?⁵⁰

⁵⁰ Elaboración propia con base en los resultados de la encuesta.

Ahora bien, la segunda pregunta del ejercicio giró en torno a ¿qué le agrada a Dios? Los resultados nos muestran que los dos valores que la gente identifica como que más le agradan a Dios son la *obediencia* y el *amor*, respuestas que tuvieron más saliencia entre las personas que respondieron la encuesta. Estas cualidades, especialmente la de obediencia, reflejan los valores centrales de la experiencia religiosa de las personas vinculadas con una visión de Dios que prioriza una “sumisión” al poder de Dios y la necesidad de buscar el encuentro y la unión este y con los demás (amor y amor al prójimo, que fue tercera en saliencia). En el caso del pentecostalismo, esta obediencia no solo busca agradar a Dios sino también estructurar un marco moral que delimita las acciones cotidianas que son permitidas y las que no. Valores como la *fe*, la *sinceridad*, la *fidelidad*, la *honestidad* y la *humildad* aparecen como extensiones prácticas de este marco moral que funciona como “guía práctica” para vivir en concordancia con los preceptos divinos, algunos de los cuales también son los frutos del Espíritu Santo como la mansedumbre (u obediencia) el amor, la fe, la fidelidad, y la humildad (la modestia).

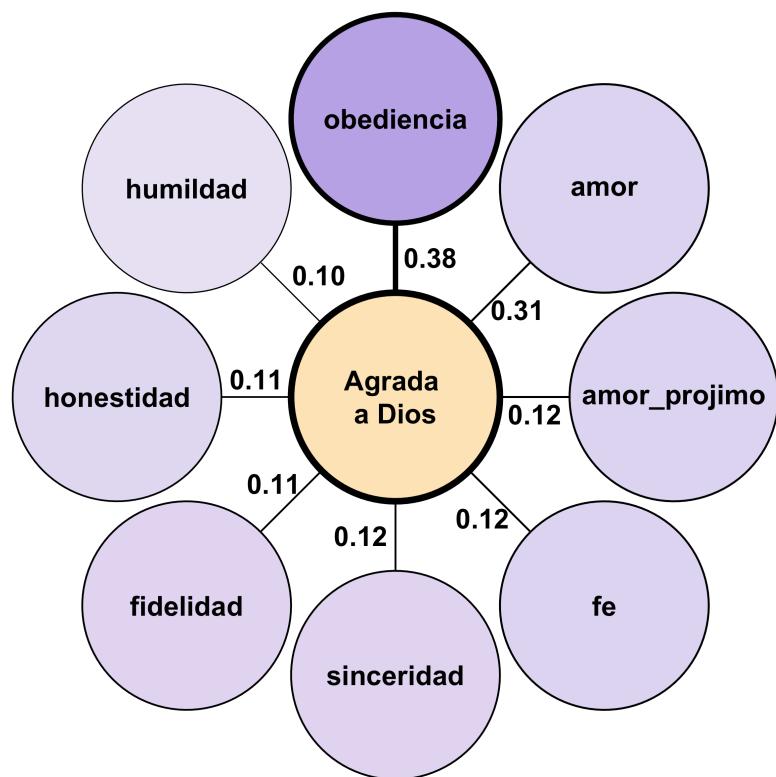


Tabla 7. Gráfico de flor con los resultados de la saliencia cultural para dominio de lo que le agrada a Dios de las personas encuestadas⁵¹.

⁵¹ Elaboración propia. El gráfico se lee de la siguiente manera: en el centro se encuentra el dominio cultural consultado. Alrededor del dominio cultural se encuentran los ítems más salientes para los evangélicos encuestados. En el vínculo se encuentra el peso de la saliencia. Un valor más alto, indica más saliente.

Por otro lado, las respuestas a la tercera pregunta —que señalan *la mentira, la desobediencia y el pecado* como aquello que no agrada a Dios— pueden revelar una preocupación por la “integridad” dentro del vínculo con Él. McNamara explica que las representaciones de lo que desagrada a Dios están fuertemente condicionadas por los modelos mentales locales y culturales, lo que ayuda a comprender cómo los pentecostales encuadran estas conductas en un marco moral que refuerza la autoridad de Dios como juez supremo. Dichos modelos mentales o esquemas compartidos sobre lo que es “correcto” o “incorrecto” en cada sociedad, se alimentan tanto del imaginario bíblico como de las experiencias históricas y sociales del grupo: por ejemplo, en contextos donde la corrupción o la violencia han marcado la vida cotidiana, la mentira y la desobediencia se perciben con mayor gravedad y se interpretan como amenazas directas a la cohesión comunitaria y a la presencia divina. Así, la moral pentecostal no surge en el vacío, sino que reinterpreta el texto sagrado a la luz de los valores y desafíos culturales locales, reforzando el papel de Dios como regulador último de la conducta humana.

Resulta significativo que, tanto en lo que agrada como en lo que desagrada a Dios, la obediencia y la desobediencia se presenten como conceptos opuestos y destacados, subrayando su relevancia en el mundo pentecostal. La desobediencia, no actuar en consonancia con la palabra o el plan divino, aleja a las personas de Dios y afecta no solo al individuo que desobedece, sino a toda la comunidad: “porque donde están los hermanos juntos y en armonía, ahí se derrama la gracia de Dios y la bendición de Dios”, advertía el pastor Samuel durante una Escuela Dominical al referirse a unos hermanos que se habían descarrilado (Notas de campo, 2023, citando Salmos 133:1-3). ¿Qué implica esto? Que, para que Dios se manifieste, todos los miembros de la iglesia deben permanecer unidos en el camino de la fe; cuando uno se “descarrila” —desobedece—, su conducta repercute en los demás e impide que Dios obre plenamente en la comunidad. De ahí, al menos en parte, el fuerte control mutuo que se ejerce en la congregación para evitar que la acción de uno perjudique a todos.

Este elemento es muy interesante porque nos muestra que dentro de la comunidad cristiana hay un cierto acuerdo tácito sobre la obediencia y el hecho de que sea lo primero en lo que la mayoría de las personas responde al pensar sobre lo que agrada o desagrada a Dios, nos dice que hay un entendimiento común de Dios como figura de autoridad que exige un alto estándar de subordinación que tendrá efectos a nivel individual como comunitario. Esto resuena con el hallazgo de McNamara et al., en el cual la creencia en un “agente sobrenatural” puede actuar como un mecanismo que regula normas sociales porque se teme por las consecuencias que pueda tener a nivel comunitario. Como vimos anteriormente, se cree que Dios puede abrir o cerrar puertas de acuerdo con el comportamiento de las personas.

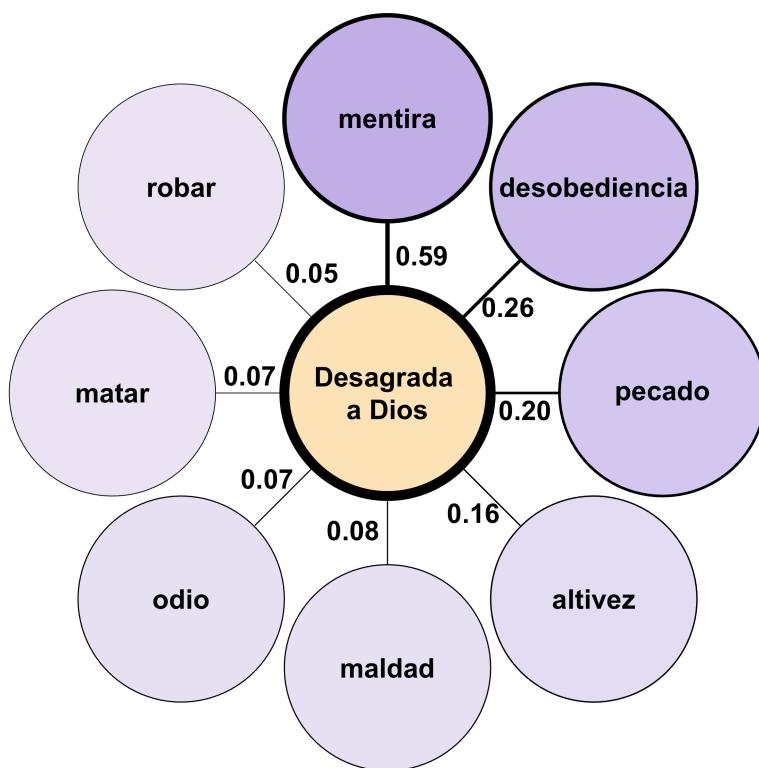


Tabla 8. Gráfico de flor con los resultados de la saliencia cultural de las personas encuestadas⁵²

Otras respuestas sobre lo que desagrada a Dios como la *altivez*, la *maldad*, el *odio*, *matar* y *robar* subrayan una preocupación ética sobre las interacciones con los demás. Estos conceptos o antivalores también hacen parte de este marco moral que condena los comportamientos que perturban la conexión con lo divino como la *altivez* que está relacionada con el orgullo o la falta de humildad –que veíamos que es parte de lo que le agrada a Dios y fruto del Espíritu Santo– y las acciones que afectan directamente al colectivo, como *matar* –que es un pecado mortal y va en contra de los mandamientos de Dios– *robar* o ser una mala persona.

Este balance entre agradar a Dios y evitar lo que le desagrada refleja un componente central de la moralidad cristiana, donde los valores agradables a Dios fortalecen tanto la relación espiritual como la cohesión comunitaria, mientras que las acciones desagradables son vistas como amenazas a la estructura moral y social. Tal como se menciona en el trabajo de McNamara et al., este marco no solo guía la conducta individual, sino que también refuerza la identidad y los lazos comunitarios, adaptándose a los contextos locales de la práctica religiosa, ya sea en Colombia, Chile o España.

⁵² Ibidem.

Continuando con nuestro análisis, los resultados sobre lo que los participantes relacionan con ser un “buen cristiano” incluyen al *amor* –que es el valor que tuvo más saliencia (0.22) en contraste con la *humildad*, *el amor al prójimo*, *el respeto*, todas con una saliencia de 0.12 y la *obediencia* (0.11) –que de nuevo aparece–. Aquí vemos que el amor aparece dos veces tanto como principio general como dirigido hacia los demás y esto nos da luces sobre una comprensión moral que prioriza la empatía y la conexión con los demás que se expresan en una práctica de fe. Ser un buen cristiano significa amar (a Dios y a los otros). Así mismo, vemos que aparece el “*buen testimonio*”, *la oración* y *el servicio*, que, aunque tienen una menor saliencia (0.09), apuntan a una dimensión más práctica y tangible al ser acciones y no valores. Estos están más dirigidos a acciones concretas como devenir un buen ejemplo a seguir para los demás a través de la entrega a la comunidad, la oración y la obediencia.

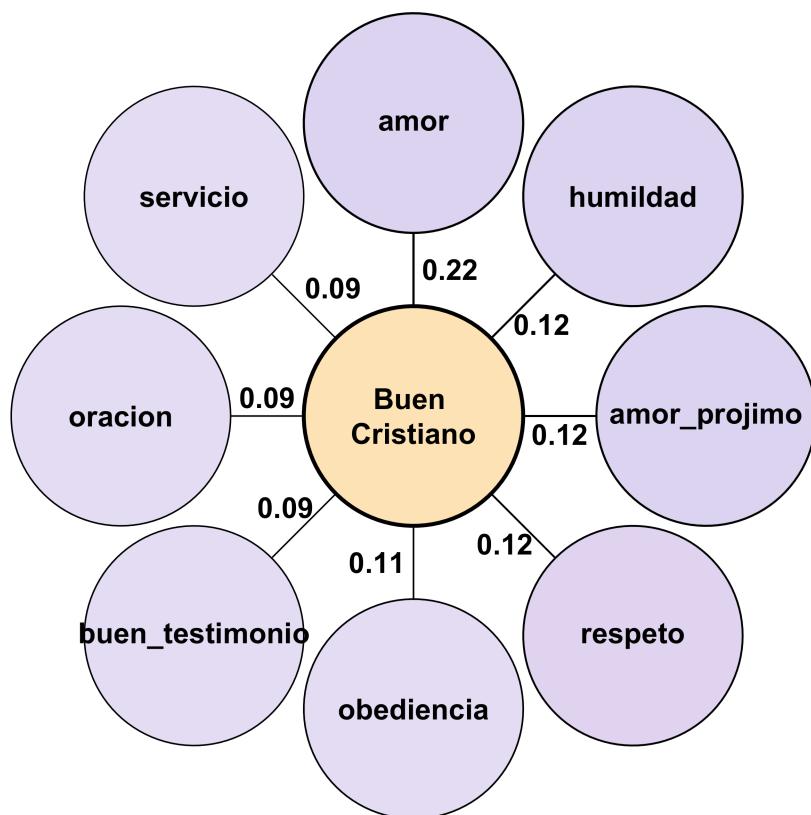


Tabla 9. Gráfico de flor con los resultados de la saliencia cultural de las personas encuestadas⁵³

Estas acciones igual que los valores relacionados al concepto del buen cristiano permiten a las personas poder navegar el contexto donde se desenvuelven e integrarse coherentemente dentro de su propia comunidad y con el mundo secular siguiendo el valor que Jesús propagó por el

⁵³ Ibidem.

mundo, como lo es el amor. Así mismo, la saliencia de este concepto nos muestra la importancia que tiene para las personas el reconocer el sacrificio de amor que Dios hizo por los cristianos al haber entregado su vida para el perdón de los pecados, como lo veíamos al inicio del capítulo.

3. La relación con Dios en la vida cotidiana

En el apartado anterior examinamos los múltiples significados que los creyentes atribuyen a Dios y observamos que, al definirlo y vivir su relación con él de este modo, asumen un compromiso moral que convierte la relación en un vínculo recíproco. En consecuencia, la presencia de Dios se vuelve más clara y palpable según la calidad de la relación que cada persona cultiva con él y con su prójimo: cuanto mayor es la responsabilidad ética y moral que el creyente ejerce sobre su propia vida y sobre la comunidad, con mayor fuerza –según su testimonio– irrumpen Dios en la experiencia cotidiana. Así, en los relatos personales, Dios aparece como la voz que orienta decisiones, libra de peligros, alerta sobre malas inversiones, sana enfermedades o incluso ayuda en cuestiones aparentemente ordinarias –como conseguir vivienda o trabajo–. Permitir que Dios guíe todos los ámbitos de la existencia se interpreta, en este marco, como el acto de “ceder el control”: los creyentes entregan su destino a la voluntad divina y, a cambio, experimentan su intervención concreta en cada paso del camino. Geraldine Velandia, una joven de 23 años perteneciente a la iglesia pentecostal en Bogotá me daba un ejemplo sobre cómo Dios guía decisiones cotidianas, especialmente en momentos de incertidumbre o que requieren de una toma de decisiones importantes.

Hay muchas formas en las que Dios te habla o se manifiesta en tu vida cotidiana, o bueno, en mi vida es así. Te voy a dar un ejemplo concreto: yo iba a hacer un negocio...te voy a contar: un amigo me dijo: oye, mira, yo estoy en un negocio, me gustaría, pues que tú inviertieras, no sé qué..., hacer una inversión y la inversión es de tres millones de pesos [700€ aproximadamente]. Entonces, nosotros ponemos a trabajar esa plata y en tanto tiempo te va a dar una rentabilidad. Yo dije: ok, está perfecto. Entonces, le conté a mi mamá, le dije: mami, yo, pues, quiero hacer este negocio, ¿qué me aconsejas tú? Ella me dijo: pues ahora pregúntele a Dios a ver qué le dice. Yo le dije al Señor: yo quiero que tú me respondas por medio de la Biblia. Obviamente, puede haber otras formas diferentes de pedir respuesta, pero esa fue mi petición en ese momento. Abrí la Biblia y ahí me salió un pasaje bastante miedoso en...creo que era en Lamentaciones, en el que me decía algo así como: confiaste en tus enemigos y te fue como perra en misa, prácticamente...(Entrevista Geraldine V., 6 de abril de 2021, Bogotá).

La anécdota de Geraldine ilustra varias dimensiones características de la práctica pentecostal. Primero, revela cómo la relación con Dios permea las esferas más “seculares” de la vida: antes de comprometer tres millones de pesos, recurre a la guía de Dios, integrando así la toma de decisiones financieras en su experiencia de fe. Segundo, la recomendación de la madre de Geraldine de “preguntarle a Dios” muestra la circulación intergeneracional de un hábitus religioso donde la “voluntad divina” se consulta de modo rutinario y la familia actúa como mediadora antes de que Geraldine dialogue directamente con Dios. Tercero, Geraldine escoge un método frecuente entre muchos pentecostales: la apertura aleatoria de la Biblia, confiando en que la Escritura, como palabra viva, será un canal inmediato de respuesta. Su petición expresa una concepción sagrada de la Biblia: no se trata solo de un texto que instruye, sino de un medio de comunicación con Dios cuya autoridad supera cualquier consejo humano. El pasaje sombrío de Lamentaciones como lo interpreta Geraldine –“confiaste en tus enemigos y te fue como perra en misa”– aparece como una advertencia, y la propia dureza de la imagen refuerza la seriedad con la que Dios protege a las personas de riesgos financieros.

Además, podríamos decir que la anécdota de Geraldine muestra una tensión entre la prosperidad (que alienta la iniciativa económica) y una ética que desconfía de ganancias fáciles. Por lo tanto, la respuesta encontrada en la biblia actúa como una advertencia ante posibles excesos de obtener cosas fáciles. Finalmente, la reacción de Geraldine de buscar confirmación adicional antes de decidir refleja uno de los principios pentecostales de “discernimiento”: aun tras recibir una impresión sobrenatural, los creyentes contrastan, oran y esperan una confirmación, lo que subraya que la autoridad de Dios se articula mediante un proceso de consulta continua más que por un acto aislado. En conjunto, la anécdota evidencia cómo la Biblia, la comunidad familiar y la intuición espiritual convergen para moldear una especie de economía moral pentecostal, donde cada decisión viene filtrada por la pregunta: “¿Qué dice Dios al respecto?”.

Después de eso, yo le dije a mi mamá: mami, sí, fue feo ese pasaje como respuesta, pero a mí me gustaría, tener más certeza, ¿sí? Entonces, bueno, nos reunimos con ella y oramos. Yo le dije: mami, pues si otra vez por medio de la Biblia nos sale algo así, ya no lo hago. Y, después de orar, volvimos a abrir la Biblia y me salió un pasaje que decía algo así como: no te pongas en yugo porque yo romperé todo yugo. Y, o sea, era algo así como que no debía hacer eso porque es yugo y más adelante traerá problemas a tu vida. Entonces, yo dije, no, no lo voy a hacer. Y pues ya está. Obviamente muchas personas dirán que estoy loca o yo qué sé, sí, pero para mí eso fue una respuesta contundente. Y me ha pasado en muchas ocasiones de mi vida que recibo una respuesta así y listo, yo me quedo quieta y más adelante veo que la persona que sí lo hizo, la persona que sí tomó tal decisión, le fue mal (Entrevista Geraldine V. 6 de abril de 2021, Bogotá).

El relato de Geraldine continúa con la búsqueda de una “doble confirmación”, práctica que refuerza el principio de discernimiento. Geraldine comenta su inquietud a la madre, oran juntas y vuelven a abrir la Biblia con la condición previa: si el segundo texto reitera la advertencia, renunciará a la inversión. El pasaje de la Biblia que emerge —“no te pongas en yugo porque yo romperé todo yugo”— interpreta esta inversión de dinero como un yugo riesgoso (como en 2 Corintios 6:14 y de las metáforas proféticas sobre cargas indeseables). La coincidencia de dos textos bíblicos negativos valida la sospecha inicial de Geraldine que convierte su intuición en certeza ya que Dios, por medio de la Escritura, ha cerrado definitivamente la puerta a que ocurra este negocio.

Esta búsqueda de confirmación redundante revela otro rasgo del hábitus pentecostal: la prudencia. Las revelaciones de Dios no ocurren de inmediato; se contrastan, se oran y se someten a verificación bíblica. Además, se aprende a identificarlas. De ese modo, la autoridad de Dios no se reduce a una “voz interior”, sino que se ancla en la palabra escrita y en el aval comunitario (la madre como co-intérprete). La metáfora del yugo se reactualiza dentro de un imaginario cultural de un negocio rápido donde “atarse” a terceros podría terminar en una carga o una ruina, deudas o fracaso; la Biblia tratada como una especie de oráculo, traduce este temor social en una directriz moral.

Finalmente, cuando Geraldine menciona que en otras ocasiones quienes ignoraron advertencias semejantes “les fue mal”, se sigue consolidando esta economía moral pentecostal en la cual la obediencia protege y la desobediencia acarrea consecuencias importantes. Así, la experiencia de Geraldine materializa una suerte de “pedagogía espiritual” donde la Biblia, la familia y la historia personal convergen para filtrar la incertidumbre y mantener a las personas bajo el amparo de un Dios protector.

En otros casos, como el de Evelyn, una joven miembro de la iglesia en Barcelona originaria de Ecuador, cuando ha tenido momentos de duda, dice que Dios se ha hecho presente a manera de pensamientos que le vienen “sin explicación”:

Yo siempre veo a Dios en los pensamientos que me vienen, ¿sabes? Él se hace presente como en esos pensamientos que te vienen sin explicación. Luego, tú los miras, los lees con la palabra [la biblia] y dices, por ejemplo: ah, esto no se me ha dado porque no tengo este fruto, porque no he cambiado cierta cosa de mí... Yo digo entonces: Señor, permíteme mejorar esto en mí —porque siempre tienes cosas que quitar o mejorar— y, en el caso de escoger piso, yo le pregunto: Señor, por favor, si no es para tu voluntad, que no me salga o que sí me salga. Por eso uno ora, uno habla con él porque eso... Él te escucha, él no te va a dejar ahí... en la incertidumbre. “Si no es tu voluntad, que no se dé” y pasa así. Uno lo ve muy claro porque empiezan a haber muchos impedimentos y finalmente no se da lo del piso

y dices: claro, este es Dios mostrándome que no debemos ir por este camino. O que tú piensas que algo es imposible y dices: no, es que a mí no me van a dar este piso porque no cumple los requisitos y tú dices: Señor, por favor suelta y de repente no te piden nada; te dicen que sí. Y es que ¿cómo no se te va a dar si tú estás abriendo puertas con tu oración? (Entrevista Evelyn P., 12 de julio de 2023, Barcelona).

El relato de Evelyn prolonga y matiza la dinámica que vimos con Geraldine. Para ella, la voz de Dios llega primero como “pensamientos que te vienen sin explicación”; sin embargo, esa intuición interior no vale por sí misma hasta que no es revalidada por Dios con su palabra en la Biblia. Abrir la bíblia y confrontar allí el contenido de esos pensamientos convierte la impresión subjetiva en una orientación objetiva y, por lo tanto, autoritativa. Se reproduce así la costumbre de encontrar la voz de Dios y confirmarla, que es usual del hábitus pentecostal, donde la bíblia funciona simultáneamente como filtro y amplificador de la voz interior. Cuando la respuesta de Dios es negativa —por ejemplo, si no le alquilan el piso a Evelyn o si se frustra porque “empiezan a haber muchos impedimentos”— ella la interpreta como una falta suya: quizá le falta “cierto fruto del Espíritu” o todavía debe “quitar o mejorar” rasgos de su carácter y por ello Dios se lo impide. Por lo tanto, el hecho de que Dios cierre puertas no es visto negativamente sino más bien como una protección ante un posible riesgo y una oportunidad para avanzar en el camino de la transformación personal. De este modo, el “no” de Dios se convierte en una retroalimentación moral que impulsa a las personas a profundizar su relación con él para, más adelante, poder tener todas las puertas abiertas, o las que les convengan según el plan de Dios.

La oración o el hablar con Dios, por su parte, adquiere un carácter performativo que alinea los deseos de las personas con la voluntad divina: “Si no es tu voluntad, que no se dé”. La metáfora de las puertas que se abren o cierran traduce la voluntad de Dios en hechos concretos: trámites que fluyen, requisitos que desaparecen o barreras burocráticas que bloquean el proceso; y permite leer cada giro de los acontecimientos como una señal clara de Dios. Siguiendo con el caso de Geraldine, la experiencia de Evelyn confirma este “patrón pentecostal” de discernimiento en donde hay una impresión interior subjetiva, luego una verificación bíblica y finalmente, una confirmación de Dios, pero añade también la convicción de que la voluntad de Dios depende no solo de la prudencia o el peligro de la decisión, sino también del grado de madurez espiritual de quien la solicita. Así, el “éxito” en la vida cotidiana se entrelaza con un proceso de transformación que ocurre en el interior de las personas: Dios protege, recompensa y, al mismo tiempo, va moldeando el carácter del creyente, de modo que

cada resultado positivo o negativo se interpreta como intervención divina orientada al bien personal y comunitario.

Andrés –antiguo miembro de la Iglesia Pentecostal en Colombia y hoy pastor en otra congregación del mismo movimiento– subraya la dimensión ritual de consultar la Biblia en busca de dirección, en línea con los testimonios de Geraldine y Evelyn. Cuando surge la duda en algún aspecto de su vida, explica él, sentarse a orar y abrir la biblia se vuelve la estrategia por excelencia para hallar respuestas, porque “de no ser así, tomaría malas decisiones como el resto de los seres humanos”.

A diario, yo leo la palabra del Señor, oro, y en medio de la lectura bíblica, en medio de esa conversación con Dios encuentro respuestas, encuentro guía, encuentro salida... De pronto estaba estancado y no lo veía, pero eso es porque no estaba buscando el rostro del Señor, pero si no, créeme que estuviera tomando malas decisiones como el resto de los seres humanos, pero para que no pase eso, Dios nos invita todos los días a un devocional con él, a una cita con él porque es un momento donde uno tiene claridad para tomar decisiones, para escuchar la voz de Dios y hay que estar atento (Entrevista Andrés B., 27 de marzo de 2023, Barcelona).

Con esta declaración, Andrés también traza una frontera simbólica entre un cristiano que se “somete” a la guía de Dios y quienes, a su juicio, carecen de ella, o los no cristianos. La práctica diaria del devocional—leer la Palabra, orar y “buscar el rostro del Señor”—funciona, entonces, como un espacio de recepción de la voz de Dios que otorga claridad y previene errores, reforzando al mismo tiempo la identidad del creyente frente al mundo. Esto, a su vez, se convierte en un espacio donde las personas aprenden a distinguir la “voz de Dios”. Esa misma lógica se refleja en la experiencia de Evelyn durante procesos de selección laboral. Frente a la ansiedad de competir con otras personas pensando que –“todos son mejores que tú porque eso siempre pasa”– ella recurre a la oración:

Es que todo es con la oración a Dios, mira, por ejemplo, para un trabajo... de repente tú vas a entrevistas y piensas que todos son mejores que tú porque eso siempre pasa... Bueno, tú ya sientes que no vas a quedar porque no hay manera, no sé qué... pero tú empiezas a pedir dirección, tú le hablas a Dios y en esos momentos le dices: Señor, ayúdame, si no es de tu parte [ese trabajo] que no se dé o tal, ¿sabes? Y Él te cierra esa puerta o te la abre y tú lo vas viendo así, lo vas viviendo a diario de esa manera (Entrevista Evelyn P., 12 de julio de 2023, Barcelona).

En este relato, de nuevo la oración vuelve a funcionar como el canal privilegiado para gestionar la incertidumbre. Durante un proceso de selección laboral –situación en la que el candidato suele sentirse en desventaja– el creyente apela a Dios para que “abra o cierre” la puerta. La

práctica cumple una doble función: psicológica, porque ofrece consuelo y seguridad ante la competencia, y teológica, porque coloca la decisión final en manos divinas. Al “ceder el control”, el cristiano resignifica la posible respuesta negativa: si la oferta se frustra, no es un fracaso personal, sino un acto de cuidado de Dios; si prospera, se interpreta como confirmación de que el trabajo está dentro del plan de Dios. Así, la oración no solo disipa la ansiedad, sino que reordena la lógica de éxito y fracaso según una economía espiritual: lo “conveniente” no se mide por las métricas de la sociedad no cristiana, sino por la congruencia con la voluntad de Dios. Este patrón reafirma la confianza continua en que cada resultado—positivo o negativo—es, en última instancia, favorable cuando se vive “en propósito”, y consolida la idea de una vida guiada por Dios más que simplemente gestionada por el individuo solo.

Volviendo a la relación recíproca que se construye entre Dios y sus creyentes, Brian G., un joven colombo-español de 26 años, que llegó con sus padres a Barcelona cuando tenía cuatro años y ha crecido toda su vida dentro de la iglesia, nos explicaba cómo Dios da a los cristianos en tanto ellos cumplan con su parte, en esta relación de reciprocidad. En ese sentido, un cristiano que trabaja en sí mismo es fiel porque cumple con sus obligaciones como cristiano a manera de acto de fe y reconocimiento.

Dios puede abrir las ventanas de los cielos...es un simbolismo, algo metafórico, de que abre las ventanas a través de lo que es bueno. Dios te prospera, *Dios te bendice, Dios te abre puertas de empleo si eres fiel pues te da un buen empleo, te hace rendir el dinero de tal forma que tú puedas cumplir con tus obligaciones como cristiano, [...] es como un acto de fe, y de reconocimiento a Dios, porque Él te ha sido fiel, entonces, de lo mismo que Él te ha dado, tú le das* (Entrevista Brian G., 25 de julio de 2023, Barcelona).

Como señala Brian, la prosperidad y las bendiciones materiales –como el empleo o el dinero– reflejan la generosidad de Dios hacia quienes se esfuerzan por mantener una relación fiel con Él. Esto nos recuerda que las bendiciones divinas no llegan por sí solas, sino que responden a un principio de reciprocidad: quien cumple sus responsabilidades como cristiano, recibe a cambio la retribución de Dios. Así, de esta cita podemos destacar el ciclo de reciprocidad: al comportarse como un cristiano ejemplar se reconoce a Dios y así él se convierte en la fuente de sus logros y bienes. Este proceso continuo es el que permite una relación dinámica con Dios. La prosperidad en la vida cotidiana de un cristiano implica tanto la responsabilidad de reconocer a Dios como origen de esa prosperidad, como el compromiso de contribuir con sus acciones y pensamientos a los propósitos de Dios. Solo de esta manera, Dios provee a diario y

cada día se convierte en una nueva oportunidad en la que Dios entrega bendiciones a sus hijos. Andrés nos explica la importancia de esto en la vida diaria de los cristianos.

Si me baso en la biblia, dice Malaquías 3:23, que las misericordias de Dios son nuevas todas las mañanas. Cada mañana. Entonces, hablar de cómo se manifiesta Dios en mi vida cotidiana es partir de ahí porque su misericordia lo es todo. ¿Por qué lo es todo? Porque hemos sido consumidos por su misericordia. Si estamos de pie tanto tú o yo u otra persona, es por la misericordia de Dios; porque él te da la vida, te da el aire para respirar. La biblia también menciona que el sol sale sobre buenos y malos, justos e impíos y eso es demostración de misericordia. En mi vida cotidiana, miremos...la paz que siento, el consuelo que siempre me otorga su espíritu y en la vida de todo aquel que ha creído en él; de todo aquel que se considera o que se ha hecho llamar “hijo de Dios”. No puedo decirte que todos los días son buenos, hay días grises, pero detrás de todo eso, uno siente una paz, serenidad o consuelo que humanamente no podría tenerlo aun en esos días (Entrevista Andrés B., 27 de marzo de 2023, Barcelona).

Este relato de Andrés nos muestra cuatro ideas clave. Primero, la presencia de Dios en la vida diaria de los cristianos no depende de nuestros méritos, sino de su misericordia inagotable, que se renueva cada mañana para “buenos y malos, justos e impíos”. Segundo, esta misericordia constante es una gracia accesible en todo momento, sin que las acciones de las personas, tanto buenas como malas, determinen su alcance. Tercero, Dios se revela en los “pequeños milagros” de cada día como: poder despertar, respirar y disfrutar de la creación; que son gestos sencillos que, para Andrés, son muestra palpable de su amor. Cuarto, aunque no todos los días sean perfectos, la compañía de Dios transforma hasta los momentos grises, llenándolos de paz, serenidad y consuelo que sobrepasan la capacidad humana de afrontarlos. Además, esta práctica diaria va moldeando este hábitus cristiano donde una disposición interior y un estilo de vida que reconoce y agradece continuamente la misericordia de Dios, configura una renovada manera de ver el mundo y de relacionarse con los demás.

Esto nos da pistas sobre cómo los cristianos involucran estas enseñanzas de la biblia para adquirir herramientas que les permitan transitar las dificultades de la vida cotidiana sabiendo que Dios es misericordioso con las personas, a pesar de que hayan obrado de una mala manera o que no hayan sido responsables con su misión o sus deberes diarios como cristianos. Andrés continúa su relato sobre la misericordia de Dios como bendiciones que recibe a diario que, para él son provisiones divinas o nuevas oportunidades que le permiten “sacar a relucir lo que hay dentro de sí”.

En mi vida diaria Dios se manifiesta por medio de bendiciones: háblese de provisiones, háblese de salud, de oportunidades...porque hasta en las pequeñas

cosas que ocurren a diario ahí está Dios. [...] No creo que sean casualidades sino “dioses”, es decir, propósitos... Eso se cumple en lo que está escrito en la palabra de Dios. La biblia dice que la bendición del Señor no añade tristeza, sino que enriquece. Entonces, si tú analizas tu día a día, el Señor te da muchas oportunidades y esas oportunidades son una plataforma donde tú sacas a relucir lo que hay dentro de ti, en este caso, Dios (Entrevista Andrés B., 27 de marzo de 2023, Barcelona).

En este testimonio vemos cómo se interiorizan conceptos doctrinales en la vida diaria. Andrés ve en las bendiciones diarias expresiones del amor de Dios, que como dijimos antes, es constante. Reconocer el recibimiento de estas bendiciones en la vida cotidiana es una ganancia porque es una oportunidad para mostrar a los demás lo que hay dentro de sí mismo: los frutos de Dios que vienen al haber decidido vivir una vida cristiana. Por ello, las bendiciones diarias no solo evidencian la misericordia constante de Dios, sino también la respuesta del creyente que, al aceptar su presencia en todos los ámbitos, refleja en su vida los frutos espirituales que nacen de vivir conforme a la palabra.

Respecto a este tema, Andrés, desde su experiencia pastoral y de servicio dentro de la iglesia, nos explica que Dios cada día nos brinda la oportunidad de servir a los demás más allá de los muros formales de la iglesia. Este servicio, entendido como disposición y humildad sin importar a quién se ayude, revela la presencia de Dios en actos concretos de bondad y apoyo hacia otros. Así, cada gesto de solidaridad se convierte en una manifestación tangible del amor de Dios en las relaciones cotidianas de los pentecostales.

Dios te escucha en tu oración o en un momento de necesidad y al momento está contigo. Así va operando Dios en el día a día porque... yo he aprendido esto hace alrededor de unos tres o cuatro años y es que Dios permite que en tu día a día puedas tener la oportunidad de servir a otro sin mirar a quien. La biblia dice: no nos cansemos de hacer el bien sin mirar a quien y eso implica servicio y el servicio es humildad. Aquel a quien lo le gusta servir, no es humilde. Pero entonces aquel que es apasionado del servicio, sin necesidad de estar dentro de una iglesia. Solamente aquel que sirve a otro, está sirviendo a Dios. ¿Por qué? Porque la biblia dice que todo lo que hagas en servicio para los hombres, hazlo como para Dios. Entonces, cada vez que nosotros ayudamos, compartimos, animamos a alguien estamos siendo una extensión del amor de Dios, de su gracia, de su misericordia manifestada aquí en la tierra. Entonces, imagínate dónde nadie sirviera a otro y tuviéramos con qué. No se necesita tener, hablando financieramente, sino tener la disposición... Eso es... Imagínate donde nadie tuviera eso... sería caótico, pero hay personas que somos serviciales y así demostramos el inmenso amor que hay en nuestras vidas (Entrevista Andrés B., 27 de marzo de 2023, Barcelona).

Lo que nos dice Andrés en esta cita es que él ve cómo valores tales como el amor, la gracia y la misericordia de Dios se encarnan cuando las personas deciden ponerse al servicio de otros. Según la Biblia, “todo lo que hagas en servicio para los hombres, hazlo como para Dios”, y ese llamado encuentra en el hábitus pentecostal una forma de vida: una sensibilidad al Espíritu Santo que impulsa a “ejercer” los dones carismáticos –como la oración intercesora, el buen consejo o la sanidad– en favor del prójimo. Cada acto de humildad, bondad y solidaridad fortalece la comunidad y refleja el inmenso amor que Dios ha derramado en los corazones de quienes lo encarnan, convirtiendo este servicio en el motor diario de la fe.

En conclusión, los testimonios de Geraldine, Brian, Evelyn y Andrés nos permiten observar que la manifestación de Dios en la vida cotidiana de los pentecostales no se limita a eventos “extraordinarios”, sino que se despliega en cada aspecto de sus decisiones personales e interpersonales en la vida cotidiana. Estos relatos ponen de manifiesto una relación cercana y personal con Dios, donde la lectura de la Biblia y la oración se convierten en guías prácticas que permiten interpretar y discernir la voluntad de Dios. La presencia de Dios, por lo tanto, se traduce en una orientación concreta para resolver situaciones cotidianas –ya sea un negocio, la búsqueda de un hogar, o la decisión de servir a otros–, generando una relación reciproca en la que el creyente se esfuerza por vivir conforme a los principios de su fe, esperando que Dios también bendiga y guíe su camino. Así, la vida diaria para los cristianos se convierte en un espacio de comunión y diálogo constante con Dios, lo que permite encontrar paz y propósito en cada acto, confiando en que su camino está sostenido y dirigido por Dios. Este estilo de vida donde los actos de fe, servicio y agradecimiento son expresiones visibles de su relación con Dios, les brinda fortaleza y serenidad en un mundo lleno de incertidumbres.

Además, en este apartado vemos cómo el hábitus pentecostal va articulando un modo de vida en el que la relación con Dios se plasma en cuatro dinámicas interdependientes: la apertura espontánea de la Biblia como canal de respuesta; el devocional, que renueva la misericordia divina; el discernimiento continuo, y el servicio humilde fuera de los espacios de la iglesia. Estos elementos configuran una “economía moral” en la que cada decisión profesional, personal o financiera, se somete a la pregunta “¿qué dice Dios?” y, en consecuencia, se vive como un acto de fe recíproca. Finalmente, con este apartado vemos que Dios no es una idea abstracta sino un agente activo que guía elecciones, protege contra riesgos y fortalece la comunidad mediante la entrega de dones carismáticos puestos al servicio del prójimo. Al ceder el control a la voluntad de Dios, el pentecostalismo convierte el día a día en un espacio sagrado donde la gracia y la misericordia se entrelazan con el testimonio ético y el compromiso social.

CAPÍTULO VI – RITUALES Y EXPERIENCIAS FUNDAMENTALES EN LA FORMACIÓN DEL BUEN CRISTIANO

En el proceso de formación de un “buen cristiano”, los pentecostales aprenden a reconocer la presencia de Dios en cada aspecto de su vida cotidiana y a cultivar con él una relación que transforma sus pensamientos, actitudes y acciones conforme al plan divino como vimos en el capítulo anterior. Esta transformación no se limita a acciones externas —como asistir puntualmente a un culto o bautizarse—, sino que implica un cambio interior profundo, producido por la asimilación e interiorización de conceptos doctrinales y la práctica constante de disciplinas espirituales, tanto en la intimidad de la oración personal como en el respaldo de la comunidad. Convertirse en un “buen cristiano” es, antes que nada, aceptar un estilo de vida consagrado: renunciar al pecado, buscar una vida santa y el servicio humilde.

El bautismo en agua marca el inicio oficial de esta trayectoria, al identificar a los nuevos cristianos con la muerte y resurrección de Cristo; pero la experiencia se completa con el “bautismo en fuego” —el recibimiento del Espíritu Santo— como manifestación de uno de los dones carismáticos conocida también como glosolalia, y el llamado de Dios (particular de quienes llegan al ministerio pastoral) que validan la presencia viva de Dios en el creyente. Sentir el llamado de Dios, en el caso de los pastores, refuerza la certeza de que el nuevo estilo de vida cristiano que se adquiere responde a un mandato superior, y no a una costumbre social.

En las comunidades pentecostales, donde se proclama la inminencia de la segunda venida de Cristo, la salvación no se interpreta como un simple oficio doctrinal, sino como una realidad que debe manifestarse en frutos espirituales, como lo veíamos antes, y en un buen testimonio. Por ello, la formación continua, la reflexión o conversación con Dios y el servicio a otros, se convierte en motor de crecimiento y en una estrategia misionera para atraer a otros a la vida cristiana. De esta forma, las personas van interiorizando un hábitus que los capacita para discernir la voluntad de Dios, actuar con valentía frente a las pruebas y cooperar, con espíritu de servicio, en la misión de su iglesia. En este capítulo, por lo tanto, nos acercaremos en primera medida a las diversas experiencias de los miembros de estas iglesias sobre cómo ocurre el bautismo en agua, el bautismo en fuego y finalmente, el llamado de Dios.

1. El bautismo en agua

El bautismo en agua, en la tradición pentecostal, es ante todo un acto consciente de obediencia y de identificación con la muerte, sepultura y resurrección de Cristo. Tal como se afirma en Gálatas 3:27 (Reina Valera), “todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos”: al sumergirse, el creyente declara públicamente que ha muerto al pecado y ha renacido a una vida nueva en Jesús. Este paso ritual marca el inicio oficial del camino de conversión y define a la persona como nuevo miembro activo de la comunidad de fe. Antes de la inmersión, el aspirante debe pasar por un periodo formativo –generalmente un curso bautismal– donde se estudian los fundamentos del cristianismo y de la variante doctrinal. Si bien algunos que han crecido “en cuna cristiana” pueden ser exonerados de este curso, lo habitual es que todos los “candidatos” acrediten su comprensión y su compromiso personal con Dios y con su iglesia. De este modo, el bautismo en agua no se realiza de manera precipitada, sino que responde a una decisión madura, preferiblemente tomada en la adultez cuando la persona posee “uso de razón” para dar testimonio de su fe. Sin embargo, como veremos, hay personas que deciden realizarlo durante su niñez por algunas razones que tienen otras motivaciones.

La inmersión en el agua se realiza ante toda la congregación lo que subraya el carácter comunitario y público del ritual. Al descender en el agua, el nuevo miembro de la iglesia asume su identificación con Cristo “sepultado” y alemerger, proclama la resurrección y el poder transformador del Espíritu Santo. Este gesto, más allá de su dimensión simbólica, refuerza la centralidad de la oralidad en el pentecostalismo: el nuevo miembro, vestido ya con la “vestidura de justicia” (Isaías 61:10), declara en voz alta y con el sumergimiento, su entrega total a Jesús, mientras la comunidad acompaña, avala y celebra su compromiso. Espiritualmente, el bautismo en agua cumple la función de purificar el cuerpo y el espíritu. El pastor Samuel describía este momento como una “limpieza de la carne que elimina la amargura, la tristeza y los efectos del pecado acumulados en el mundo [...] ya que se nos coloca una “vestidura de justicia”. La inmersión se convierte así en un signo visible de la gracia que obra en el creyente: el agua arrastra las impurezas, y al salir, el bautizado experimenta la libertad de una vida restaurada.

En el bautismo en agua, el agua como elemento purificador no solo remite a un lavado físico, sino que simboliza una limpieza espiritual integral. Así como Josep Lluís Mateo (2010) observa en la concepción árabe-musulmana del *tawhîd* que “cuerpo y alma forman una continuidad” que solo se logra mediante la pureza –entendida no como higiene material, sino como “requisito para la salvación del alma” (Mateo, 2010: 5–6)–, en el ritual pentecostal, el

agua arrastra las impurezas del pecado y renueva el corazón del creyente. La inmersión trae consigo esa restauración profunda, porque la purificación espiritual es inseparable de la purificación corporal.

Además, como todo ritual de paso, el bautismo en agua implica una separación del mundo secular y una reidentificación como miembro de una iglesia que es considerada como una familia en Cristo, o como una familia de la fe. En la terminología de Sirimarcó (2011: 28), esta separación ritual “destruye” la conexión con la esfera profana y marca el tránsito a un nuevo estado: el candidato deja atrás su antigua vida y emerge identificado con Cristo y con la comunidad cristiana. De este modo, el nuevo bautizado no solo declara públicamente su fe, sino que asume una identidad excluyente que le vincula de manera irrevocable al cuerpo de creyentes y a la misión de Dios.

Finalmente, el bautismo en agua es solamente el primer hito de un itinerario espiritual más amplio. Una vez ungido por el agua, la persona queda llamada –y comprometida– a crecer en madurez y servicio: participa de la enseñanza bíblica, se integra a su comunidad y abre su corazón al bautismo en fuego, donde busca ser lleno del Espíritu Santo y la manifestación de dones carismáticos. Así, la inmersión no sólo incorpora al individuo a la iglesia, sino que le impulsa a vivir como auténtico hijo de Dios, con una identidad renovada y un compromiso firme con la misión de Dios y de su iglesia.

1.2. ¿Cómo es un bautismo en la Iglesia Pentecostal Unida de Europa – Barcelona?

Por lo general, los bautizos en la iglesia suelen tener la misma estructura. Algunas veces se realizan dentro de la misma iglesia, pero al tener la cercanía con el mar, la iglesia decide hacer los bautizos en la playa del Llevant, que es la más cercana a la ubicación de la iglesia. El día que se llevó a cabo este bautizo, el pastor comenzó haciendo una lectura breve de un versículo de la biblia de espaldas al mar mientras observaba a “aspirantes” que se encontraban vestidos de blanco (que simboliza la pureza y la limpieza con la que saldrían del agua renovados y limpiados por Jesús), como se aprecia en la ilustración 14. Algunos miembros de la iglesia estaban presentes mientras algunos miembros del grupo musical de la iglesia acompañaban el bautismo con alabanzas que continuaron durante todo el acto ritual.

Al ser un momento tan importante de celebración donde cuatro catalanes iban a ser confirmados en la fe del Señor, todas las personas llevaban sus mejores trajes y se sentía un

ambiente de fiesta y mucha alegría. Había muchas sonrisas, amabilidad y expectativa ya que este momento se esperaba desde hacía algunos años por parte del pastor, de las parejas (latinoamericanas) de estos cuatro catalanes, y de toda la comunidad que veía en este bautismo un momento esperanzador y una muestra del éxito del trabajo que hace Dios en Cataluña (y en España). Este día, el cielo estaba muy gris y estaba lloviznando, pero esto no impidió que se realizara el bautismo. Sin embargo, por el clima y la marea alta tuvimos que movernos unos metros más hacia el sur buscando un lugar seguro que permitiera que las personas fueran sumergidas sin peligro, en caso de que lloviera más fuerte. Algunas personas comentaban que el cielo cubierto y gris estaba así porque Dios estaba a punto de limpiar las almas de estas personas. El viento a veces impedía escuchar lo que el pastor decía, pero después de que el grupo de música terminara las alabanzas, se mantenía la sensación de expectativa.



Ilustración 14. Apertura del bautismo⁵⁴.

Después de la lectura de la biblia y una breve bendición del pastor y de la comunidad, cada persona ingresó caminando al mar (Ilustración 15) donde con ayuda de Elwin, el diácono, el pastor Samuel sumergía al nuevo cristiano de cuerpo entero para limpiar sus faltas (Ilustración 16). Algunas personas alzaban sus manos y otras tenían biblias en la mano a las que se aferraban

⁵⁴ El pastor Samuel abre el acto ritual con una lectura de un versículo de la biblia. Fotografía tomada por la autora el 2 de marzo de 2024.

con fuerza (Ilustración 17). Cuando todos fueron sumergidos, los recién bautizados ya fuera del agua, se arrodillaron de cara a los miembros de la iglesia mientras el pastor y su diácono imponían sus manos sobre sus cabezas orando por su futuro dentro de la iglesia, deseándoles – y recordándoles el compromiso que acababan de adquirir con su bautizo de seguir los preceptos de la biblia y ayudar a la expansión de la iglesia y de la palabra de Dios en España y en todo el mundo (Ilustraciones 18 y 19).

Al terminar el ritual, la iglesia entera se acercó al agua para recibirlos con aplausos. Fue un momento bastante emotivo. Algunas personas lloraban de alegría, cantaban y agradecían a Dios por este milagro. Uno de los miembros de la iglesia que los esperaba, tenía una cartelera que decía “Bienvenidos a la iglesia de Señor”.



Ilustración 15. Un hombre camina para ser sumergido⁵⁵.

⁵⁵ El individuo camina para ser sumergido en las aguas del mar y limpiar sus pecados. Lo aguardan el pastor y su acólito. Fotografía tomada por la autora el 2 de marzo de 2024.



Ilustración 16. Sumergimiento del hombre en el agua⁵⁶.



Ilustración 17. Celebración por los nuevos miembros de la iglesia⁵⁷.

⁵⁶ El individuo es sumergido en las aguas del mar por el pastor y su diácono. Fotografía tomada por la autora el 2 de marzo de 2024.

⁵⁷ Los miembros de la iglesia que acompañan a los nuevos convertidos celebran con alegría el ingreso “oficial” de estas cuatro personas a la iglesia y su decisión de seguir a Dios. Algunos alzan sus manos, aplauden, cantan y oran en voz alta. Fotografía tomada por la autora el 2 de marzo de 2024.



Ilustración 18. Los recién bautizados se arrodillan⁵⁸.



Ilustración 19. Imposición de manos⁵⁹.

⁵⁸ Los recién bautizados salen del agua renovados y se arrodillan ante la comunidad de la iglesia que los espera con alegría. Los acompañantes se acercan más a los cuatro españoles bautizados mientras el pastor se prepara para imponer sus manos en las cabezas de los nuevos miembros y bendecirlos. Fotografía tomada por la autora el 2 de marzo de 2024.

⁵⁹ Los recién bautizados se encuentran arrodillados mientras el pastor y el diácono imponen sus manos en sus espaldas orando por ellos. Mientras tanto, la comunidad sigue cantando y orando. Algunas personas también hacen videos y fotos sobre el evento. Fotografía tomada por la autora el 2 de marzo de 2024.

Desde este día, los cuatro nuevos miembros de la iglesia dejaron de ser llamados “simpatizantes”, para pasar a ser “hermanos”. Los que estábamos allí en calidad de espectadores nos regresamos a la iglesia caminando porque después del bautizo continuaba el culto dominical donde seguiría la celebración. La gente seguía muy contenta a pesar de la lluvia que inició tan pronto como terminó el bautismo. Al llegar al local de la iglesia ya había algunas personas que estaban esperando el inicio del culto y era imposible no remarcar que todo el local estaba lleno de banderas pequeñas de España, –no había de Cataluña– y en el púlpito había otro cartel que ponía “El Señor está con Cataluña y España” en letras gigantes. Después del culto que duró más de lo normal debido a este evento –aproximadamente cuatro horas– se hizo una entrega de diplomas a los cuatro catalanes bautizados mientras el pastor les daba la bienvenida a la comunidad del Señor, de nuevo, como miembros oficiales.

Ahora bien, una vez descrito este ritual, exploraremos en mayor profundidad cómo el bautismo no solo transforma la vida de los creyentes sino también cómo refuerza la cohesión (de fe, moral y normativa) de la comunidad renovando así su misión colectiva de extender la palabra de Dios. Además, nos acercaremos a los casos donde el bautismo no fue necesariamente algo bueno y lo que implicó, para algunos, esta decisión.

2. Implicaciones del bautismo en agua

En este apartado, nos concentraremos únicamente en las diversas experiencias del bautismo en agua que es el momento en el que la persona se sumerge en el agua para el perdón de sus pecados y se convierte en parte de la iglesia como acabamos de ver en el apartado anterior. Podríamos decir que el bautismo es el primer paso⁶⁰ dentro de la vida de un cristiano donde las personas que descienden a las aguas “mueren al mundo y a sus deseos” como afirma Miguel Ángel, un joven santandereano miembro de la iglesia pentecostal en Bogotá, cuando se refería a su experiencia del bautismo.

En el momento del bautismo lo que sucede es que usted cuando desciende a las aguas muere al mundo y a sus deseos y cuando se levanta es como una resurrección espiritual donde ahora mi vida la gobierna Jesús, donde yo voluntariamente le entrego el control de mi vida a Jesús y mi dependencia a Él. Entonces, Jesús no va a andar tomando, Jesús no va a andar buscando mujeres, Jesús no va a andar rumbeando, Jesús no va a andar en discotecas porque no lo hace, no lo hace y yo

⁶⁰ El primer paso a nivel “institucional” dependiendo del caso. Para muchas personas, el proceso de conversión ha iniciado mucho antes cuando sintió o el “llamado de Dios”, empezó a sentir curiosidad por conocer más sobre Dios o vivió un hecho traumático o doloroso que lo hizo acudir a Dios.

tuve siempre en mente eso, hay personas que se convierten, que entregan su vida a Jesús y no están convencidos de que eso conlleva un cambio y un giro de 180 grados en su vida (Entrevista Miguel Ángel L., 3 de mayo de 2025, Bogotá).

En esta cita de Miguel Ángel, vemos que el bautismo es visto como una especie de ritual de separación simbólica en el que, al sumergirse en el agua, la persona muere a su antiguo yo, sus costumbres, hábitos y deseos “mundanos” o profanos como el consumo de alcohol, las relaciones sin compromiso o las fiestas. Cuando el cristiano emerge de las aguas es como si resucitara dejando su vida atrás asumiendo voluntariamente un compromiso de cambio con Dios y con su comunidad. Este compromiso implica ceder el control de sus acciones y motivaciones para hacerlas más parecidas a Jesús que aparece como una figura que representa un estilo de vida ejemplar incompatible con la vida en el mundo secular. A partir de este momento, se “inaugura” la conversión (la decisión de devenir cristiano) y la rendición a Dios y a los valores cristianos.

Este énfasis en el cambio radical de vida nos subraya la importancia de la autenticidad en la conversión. Miguel Ángel plantea que el bautismo solamente adquiere sentido cuando se articula con una fe “genuina”. Por lo tanto, no basta con bautizarse por cumplir con el ritual, puesto que este implica un pacto con Dios tan significativo que su autenticidad se mide en la coherencia entre la transformación interior y las prácticas cotidianas de las personas. El pastor Samuel, pastor de una pequeña sede de la IPUE en Norte de Santander en Colombia, también coincidía con Miguel Ángel en la responsabilidad que implica esta decisión de bautizarse.

El bautismo como un acto consciente tiene que ser un acto responsable. Y como a mí me formaron en la Palabra, con esa concepción de que por lo menos en la Biblia el que le falla a Dios luego de ser bautizado se convierte en impío; esa palabra “impía” la consigue en la Biblia cualquier cantidad de veces. Precisamente por eso, porque el impío es la persona que toma en vano el nombre de Dios. [...] Y en mí, pues pasaba algo, que como yo estaba tan seguro de esa responsabilidad y que eso no era algo para tomarlo en juego, entonces yo les decía a mis papás que cuando yo terminara el bachillerato, yo iba a tomar la decisión de bautizarme y yo seguía yendo a la iglesia, seguía participando. Después me fui a estudiar a Bogotá, pero no me bauticé porque entonces empecé a pensar: ¿qué tal que yo en Bogotá...de pronto por allá no me sepa comportar? O sea, era un pensamiento que yo en ese momento tenía, como temor de si me bautizaba y cometía errores, después ya iba a ser impío para siempre (Entrevista Pastor Samuel M., 15 de mayo de 2021, Bogotá).

El testimonio del pastor Samuel aporta otra dimensión al bautismo: él define al bautismo como un acto ético de compromiso irreversible. Vemos que el pastor Samuel prefirió aplazar la

realización de su bautismo hasta sentirse plenamente preparado porque temía ser impío con sus acciones. El hecho de que hubiera decidido aplazar el momento del bautismo para poder cumplir con el estándar que requiere este acto ritual nos muestra, que, en su comprensión, el bautismo no solamente limpia los pecados o redefine la identidad espiritual, sino que establece un deber moral permanente frente a Dios.

El abandono de las cosas mundanas no es un proceso fácil, y por ello, muchas personas aplazan el día de su bautismo o la formalización de su proceso de conversión porque no se sienten preparadas renunciar a aquello que hasta ese momento las mantenía ancladas al mundo. Este temor al compromiso absoluto con Dios se hace palpable en el relato de Lorena, una joven de 25 años nacida en Rionegro (Antioquia, Colombia), –que llegó a Logroño (España) durante su infancia junto a su madre y hermano para reunirse con su padre, quien había migrado años antes– que comparte cómo vivió esa indecisión.

Una vez estábamos con mi papá –porque ese día fue a visitar la iglesia– y me vio llorando y me dijo: Lorena, ¿qué te pasa? Y yo le dije...yo llorando, pero mal; le dije: es que me quiero bautizar, papá, pero no puedo. Me quiero bautizar y no puedo, papá. Pues me abrazó y me dijo: tranquila, Lorena, tal y cual...Cuando a mí me empezó a pasar eso, claro, era como que yo me hacía la dura. Yo decía: no, no, yo no me quiero bautizar, no, no, yo no estoy preparada para eso. Porque yo siempre dije, Laura, el día que yo me bautice, yo no vuelvo para atrás. Y lo decía seria, yo decía: yo no vuelvo para atrás...Entonces, claro, por eso tardaba en tomar la decisión, porque no me sentía preparada (Entrevista Lorena S., 8 de agosto de 2023).

Esta pequeña viñeta pone de manifiesto la gran carga que representaba para Lorena la decisión de bautizarse y la importancia que tenía para ella, respetar el compromiso que representa el bautismo como ritual. Lorena insistía en que el día que se bautizara, no volvería atrás, lo que nos muestra un punto de no retorno, como lo vimos atrás con los testimonios de Miguel Ángel y el pastor Samuel, que al mismo tiempo que confían en lo sagrado de este acto, se ven obligados reflexionar “verdaderamente” hasta sentirse plenamente aptos para renunciar a los lazos con lo mundial. De igual manera, vemos una ambivalencia entre el miedo a fallar o a ser impía y la necesidad de sentir que el compromiso que se adquiere tiene que ser auténtico o no puede ser.

Aun cuando Lorena había decidido aplazar su bautismo por su miedo a no estar a la altura de este compromiso, su resistencia se quebró en un momento inesperado donde el pastor de su iglesia la empujó a que se bautizara sin la posibilidad de negarse. A continuación, veremos

cómo a pesar de su negativa, la presión del pastor y la carga simbólica del bautismo que se estaba llevando a cabo, Lorena finalmente se deja llevar y se sumerge en la pila bautismal.

Estaban bautizando a ese señor español y yo, como siempre, me fui la primera a mirar. Y miraba, y miraba, y miraba...Cuando se me acerca el pastor y me dice: Lorena, bautícese, y yo: no, ¿qué? ¿qué? Y el pastor me insistía e insistía. – Bautícese. Y yo: –No...Hija, Lorena, hija, tal, no. Y ese hombre me rogó, me insistió como nunca. Y yo me acuerdo de un versículo que dice: “como si Dios rogara por medio de otros que no rogamos” ...No sé cómo continúa el verso, pero era como si Dios estuviera rogándome a través del pastor. Nosotros no tenemos necesidad de rogarle a nadie, nos cansamos. Y si a mí me dicen diez veces que no, pues no insisto. Él insistió. Y mientras tanto me decía que su hija se había descarrido, que se había ido para el mundo, encima con mi hermano así rebelde también...Ella tenía 24 o 25 años y mi hermano 17. Y se fueron juntos, se escaparon. Y andaban en el mundo mal. Y me dijo: mira, he hablado con mi hija. Me dice que no encuentra paz, que no se halla, que allá en el mundo no ha encontrado nada. Y yo seguía: no, pastor, no, no, no. Y él siguió. Cuando yo no sé en qué momento, Laura, te prometo que yo no sé en qué momento dejé de pensar así y me empecé a quitar los tacones. Yo no había ido preparada para bautizarme y me metí. A mí ni siquiera me dieron doctrina, porque te dan doctrina siempre. Pero ahí me decían: a usted no hay que darle doctrina porque es crecida en el Evangelio. Me metí ahí, Laura. Me quité los tacones y me metí. Cuando me veo ahí metida y todos llorando por mí fue como que reaccioné y yo dije: ¿qué hago aquí? Y claro, me acordé de por qué no lo había hecho antes. Y yo pensaba, ¿ahora qué voy a hacer? Y me dio ganas de salirme. Me dio ganas de salirme corriendo y decir: ¡esperen, esperen, no, no, no! Pero claro, ya todos orando, alabando...yo dije: no, ya no puedo hacer eso. Claro, en ese momento yo hablé con Dios y le dije: –Señor, no, no tengo escapatoria. Me acorralaste –. Y todo eso, imagínate, sentada en la pila bautismal, hasta arriba de agua, con la ropa que me había ido... (Entrevista Lorena S., 8 de agosto de 2023).

En esta cita de Lorena, vemos cómo se redefinen los límites de la voluntad individual a través de la interacción dentro del ritual. En el testimonio de Lorena es muy evidente la insistencia del pastor que se convierte en un tipo de mediador que hace que Lorena cambie su decisión. Esto nos muestra cómo en algunos casos y a pesar de la existencia del deseo o del impulso interno de bautizarse y convertirse, la decisión puede estar mediada por una presión de una autoridad de la iglesia o de la misma comunidad. Lorena, sin embargo, define esta presión por medio de una metáfora “como si Dios rogara por medio de otros” lo que nos muestra cómo en este caso Dios se “personificó” a través del pastor para lograr convencer a Lorena de que entrara en las aguas. Esto también nos permitiría pensar en la manera en la que los líderes religiosos “encarnan” la autoridad en este tipo de contextos rituales.

Por otro lado, es interesante notar que además del significado sagrado del bautismo, este momento se vive como una experiencia que genera tensiones a nivel individual entre el anhelo de bautizarse, ser limpio de los pecados y vincularse formalmente con la comunidad de la iglesia y el deseo de no querer hacerlo por las presiones colectivas y significados construidos en torno a este ritual. Este contraste pone de relieve el papel de la emotividad en la consolidación del bautismo como una experiencia de transformación individual y comunitaria.

En este punto de su relato, Lorena describe cómo, tras resistirse a bautizarse por temor a romper irrevocablemente con sus “ataduras” mundanas, finalmente optó por entregarlas a Dios en el momento mismo de la inmersión. Sin embargo, su alivio inicial se vio acompañado de una intensa conmoción personal: al salir del agua sintió una limpieza física y espiritual tan profunda –como si “corrientes frescas” recorrieran su interior– que, paradójicamente, la confrontó con la urgencia de asumir de golpe una identidad totalmente nueva, un cambio que, más que gratificante, le resultó en ese instante desconcertante y doloroso.

...Y no me quedó de otra que decirle a Dios: Señor, todas mis ataduras por las que no me había bautizado antes, todas mis ataduras con las que yo no puedo a partir de ahora, te las entrego a ti. Y me metieron ahí otra vez. Cuando yo salí, Lau, te cuento que fue una sensación tan rara. Yo me sentía como si me hubieran bañado cincuenta veces. Imagínate, y a duras penas me habían sumergido. Me fui para la casa mojada porque ni siquiera tenía toalla. Salí de la iglesia, me llevaron en un carro, ...pero imagínate, mojadita de arriba abajo. Y yo ese día llegué, me duché y todo, pero te digo que no fue la ducha. Yo me sentía tan limpia, pero Laura, es algo tan raro. Era como si dentro de mí...como si hubiera corrientes, corrientes frescas. Era algo tan...una sensación que nunca voy a entender. Lo único que sé es que ese día, para mí, no fue el mejor día de mi vida. Tengo que decirlo. Fue de los peores. Fue de los peores porque ese día me choqué con una Lorena que, por unos segundos de bautismo, tenía que ser, de un día para otro, otra Lorena diferente (Entrevista Lorena S., 8 de agosto de 2023).

Aquí vemos que Lorena subraya el momento de su bautismo como un punto de inflexión donde tuvo que dejar sus ataduras y rendirse absolutamente. Cuando dice que sintió “como si me hubieran bañado cincuenta veces” nos muestra cómo se articulan las dimensiones física y espiritual de su experiencia de bautismo: Lorena siente su cuerpo empapado “como si hubiera corrientes frescas” para describir que se sentía purificada. Esta sensación positiva de limpieza espiritual y corporal contrastó con el choque identitario al reconocer que después de unos segundos bajo el agua, debía surgir una persona nueva que asumía completamente su compromiso con Dios. Por lo tanto, lo que en teoría y para otros hubiera sido entendido como una alegría, fue vivido como un momento de confrontación con las exigencias de la conversión.

Respecto a lo anterior, es claro que su bautizo respondió a una presión muy grande que no venía de ella misma solamente, sino también del pastor y de su comunidad, de cumplir con las expectativas de este mundo cristiano y la necesidad incorporarse a los roles y comportamientos que “debe tener” una cristiana. Su decisión, por tanto, estuvo condicionada y moldeada por esta expectativa y por las normas que existen dentro de la iglesia y esta doctrina. Lorena continúa explicando cómo vivió el después del día de su bautismo donde comenzaron a surgir aún más preguntas que podrían resumirse en una gran duda cristiana que es: ¿cómo dejar atrás las cosas del mundo?

...Yo decía: Dios, ¿y cómo voy a hacer ahora para cambiar? ¿Y cómo cambio yo con mis amigos? ¿Tú te imaginas eso, Laura? ¡De un día para otro! Y yo me sentía presionada porque yo dije: el día que yo me bautice ya no tenía de otra...Entonces me creó tal frustración, Laura, que ese día estuve mal. Ese día estuve triste. Muy, muy triste pensando cómo iba a ser para dejar de pintarme y con los complejos que yo tenía. Yo solamente me pintaba una raya en el ojo acá, pero es que esa raya te marca una diferencia, te hace los rasgos como más fuertes, los ojos más grandes. Total, que...imagínate que después de eso estuve fatal, estuve muy mal. Tuve como una mini depresión. Lo que sí no me costó fue la música que tenía que era mundana y la borré del móvil. [...] Total que, después de eso...claro, yo usaba las palabras diferente. [...] Estoy trayendo a memoria, recuerdos que la verdad que sí que fueron duros. Yo tenía muchísimos complejos. Tenía muchos complejos físicos y claro, fue como: vale, la música la puedo borrar. Con mis amigos, pues nada, me toca perderlos. Y bueno, yo decía: tampoco es que pierda mucho, pero sobre todo yo que llevaba las faldas cortas, no muy cortas, pero cortas y apretadas; mis ojos pintados y tantas cosas, ¿no? Y no lo podía dejar...mis cejas, yo me depilaba las cejas mucho. Me dejaba unos hilitos y yo decía: no, no lo dejo porque además en la iglesia donde yo estaba eran muchísimo más radicales en el tema del cuerpo, de la vestimenta (Entrevista Lorena S., 8 de agosto de 2023).).

Lorena pone en evidencia la dimensión práctica y material de lo que implica la renuncia con la decisión de bautizarse. Su duda no era sobre cambiar sus creencias porque ya las tenía; su duda era sobre cómo abandonar hábitos, rutinas, prácticas, personas que hacían parte de su identidad (su círculo de amigos, la música, la ropa, el maquillaje). Esta pregunta por la renuncia refleja la tensión que existe en el mundo pentecostal y especialmente en los inicios entre la abstracción del compromiso espiritual –la separación requerida de todo lo conocido– y las implicaciones en la adopción de una forma de vida “contraria” fuera del mundo secular, pero inmersa en él. En el caso de sus amigos, por ejemplo, al preguntarse “¿cómo voy a hacer ahora para cambiar [...] con mis amigos?” vemos que se revela esta exigencia de reconstrucción de redes afectivas y simbólicas que difícilmente se logran de un día para otro, lo que –por supuesto– puede generar frustración o angustia porque implica dejar espacios que antes daban seguridad o

hacían parte de la cotidianidad de las personas. La entrada en la vida cristiana involucra, entre otras, un realineamiento de las relaciones sociales que integran al creyente en su nueva comunidad para poder compartir estas experiencias religiosas y los valores de Dios (Asamoah-Gyadu, 2009).

Por otro lado, esta experiencia de tristeza que Lorena define como una “mini depresión” nos muestra el carácter liminal del bautismo. Al tener que abandonar de golpe lo que la ataba al mundo, Lorena se encontró suspendida en el vacío, en un espacio intermedio donde las normas cristianas aún no estaban solidificadas en ella como hábitos propios y, por lo tanto, se vio en la obligación de tener que empezar a apropiárselas para cumplir su deber como cristiana, a pesar de que aún no se sintiera preparada o de que le generara dudas. Este momento de inseguridad que ella explica, a través de sus preocupaciones, nos muestra que el bautismo implica una reconfiguración global del yo y que abarca este tránsito entre las obligaciones morales que las personas adquieren como cristianos y la gradualidad del cambio e incorporación de hábitos y de una nueva forma de ser, además de la renuncia a las cosas del mundo. Este periodo de vulnerabilidad, en el caso de Lorena, fue necesario para ayudarla a consolidar su nueva condición.

Ahora bien, el bautismo también puede generar tensiones no solo con las autoridades o la comunidad de la iglesia, sino con el propio núcleo familiar, especialmente cuando la conversión implica abandonar la tradición religiosa de origen. En esos casos, algunos creyentes eligen celebrar el bautismo en secreto, ante la falta de apoyo o la oposición de sus padres. Tal es el caso de Rosa, una mujer peruana de 44 años, ama de casa, miembro de la iglesia pentecostal en Barcelona, quien, con la complicidad del pastor y su esposa, organizó su bautismo oculto a su familia católica para poder concretar su anhelo de convertirse.

El problema era que mi papá y mi mamá ya me habían hecho un bautismo [católico] y ellos no iban a entender. Porque no era yo quien estaba tratando con él [Dios], era él conmigo. Entonces, yo le compartí eso al pastor y le pedí que me bautizara, pero sin gente. Solo él y su esposa, ¿vale? Y fue solo él y su esposa en algo muy privado, muy oculto porque mis papás no iban a entender y no quería que me pusieran barreras... Yo fui a estudiar y en mi mochila llevé mi ropa para cambiarme después del bautismo, o sea, para ponerme en el bautismo y una ropa de cambio. Todo lo que el pastor me dijo que llevara yo lo llevé ahí. Me salí de la clase como a la hora de recreo. Me salí por la mañana y me fui al río. Ese día estaba frío, me acuerdo. No sé en qué época era, pero era frío. Allá estaba esperando el pastor con su esposa, no había gente, no había nadie, solo yo y el Señor y salió un sol radiante, así como un rayo de luz ahí donde yo me iba a bautizar. Entré a las aguas y ahí el Señor no sé qué hizo, pero me hizo danzar en el agua y ahí sin música ni nada, éramos yo y el Señor. Ese fue un bautismo totalmente diferente. Yo me levanté de

las aguas como toda nueva...era como que ¡ah, que hermoso todo! (Entrevista Rosa M., 4 de agosto de 2023, Barcelona).

Este relato de Rosa ilustra cómo el bautismo se convierte en un acto que desafía la autoridad y la tradición familiar religiosa heredada. Para evitar tener conflictos con sus padres, Rosa decide organizar su bautizo sin ningún testigo y sin la compañía de la comunidad, lo que le permite sortear la resistencia de sus padres a que ella hiciera público su cambio de religión. Esta estrategia le permitió, además, redefinir su vínculo con Dios por encima de la presión y las opiniones y creencias familiares o de su comunidad inmediata. Por otro lado, vemos que el bautismo puede ser flexible y adaptarse a diversas situaciones y lugares; y el pastor, en aras de ayudar a su próxima conversa, sirve de cómplice para cumplir el deseo de Rosa de bautizarse. Cuando regresa a su casa después de su bautizo secreto, Rosa comenta lo que ocurrió.

Ahora el problema era llegar a mi casa después del bautismo porque estaba con el cabello todo mojado y, claro, vienes de estudiar...¿Cómo se llega a la casa así? Pasé todo el camino orando al Señor Jesús. Nosotros teníamos la costumbre de almorzar juntos. Entonces yo llegaba y almorzábamos juntos todos los días...Bueno, yo me cambié y el pastor me acercó a la casa. Llegamos a la casa, yo entré...bueno, yo todo el camino orando, la señora orando, el pastor también...Me senté a la mesa con ellos, nos reímos, conversamos y mi papá y mi mamá nunca se dieron cuenta que mi cabello estaba mojado. ¿Cómo? No sé. *Yo creo que el Señor los volvió ciegos*, pero ellos no se dieron cuenta. Ellos se enteraron tiempo después de que yo me había bautizado en el nombre del Señor...y bueno, pues nada, en ese entonces todo con el Señor después de ese bautismo se hizo más intenso y volví a tener experiencias nuevas con Él (Entrevista Rosa M., 4 de agosto de 2023, Barcelona).

El que los padres de Rosa no hubieran notado que llegaba con el cabello mojado es un ejemplo de cómo, en la vida cotidiana de los cristianos, estos pequeños eventos pueden reinterpretarse como un signo de la intervención de Dios al “hacerlos ciegos”. Esta anécdota también subraya hasta qué punto su compromiso con Dios era tal que se impuso a las expectativas de sus padres. Finalmente, lo que desencadenó el bautismo para Rosa fue positivo ya que estas experiencias nuevas que ella describe tras el ritual permitieron que se construyera una relación más intensa y vivida con Dios que logró transformar su experiencia religiosa.

Contrastando con la experiencia de Rosa, los padres de Miguel Ángel descubrieron que se había bautizado. Su madre notó que “había algo diferente en él” y al llegar de su bautismo, ella se descarga verbalmente por el desconcierto de ver que Miguel Ángel se involucrara tan profundamente con otra fe diferente a la de la familia. Para los padres de Miguel Ángel, el

bautismo fue visto como un desafío a la tradición católica de su casa y como un acto que desestabilizó las normas del hogar.

...y yo llegué a la casa y mi mamá me pegó una soberana levantada⁶¹, me insultó, me gritó, me dijo un montón de improperios, que yo dije: bueno, pero yo ¿qué fue lo que hice? O sea, yo fui y me bauticé y volví a la casa. De hecho, dijo algo muy curioso que nunca se me va a olvidar...Mi mamá también se acuerda, dijo: ¡huele a formol! Y, claro, yo tenía la ropa mojada del bautismo. Y yo después de eso nunca le conté nada...yo le conté fue ya unos años después cuando ya ella misma empezó a asistir a la iglesia, y le dije sobre ese día, pero a partir del día del bautismo empezó una vida totalmente diferente para mí (Entrevista Miguel Ángel L., 3 de mayo de 2021).

Hasta aquí hemos observado que el bautismo se vive como una fiesta ritual tanto para la comunidad pentecostal como para quien lo recibe, pero no siempre supone una experiencia inmediata de renovación personal. En casos como el de Lorena puede llegar a generar tensiones y consecuencias opuestas. De hecho, existen creyentes cuyo proceso de conversión no arranca con el bautismo ni se traduce en un cambio de vida instantáneo, lo que evidencia que la formación cristiana trasciende el acto ceremonial. Más allá de “ceder todo el control a Dios”, una frase recurrente en muchos testimonios, desarrollar una vida cristiana implica un esfuerzo consciente y sostenido: sin la voluntad de acompañar el rito con disciplina y praxis, el camino de fe corre el riesgo de convertirse en una experiencia frustrante y hasta dolorosa.

Estas dinámicas suelen darse con mayor frecuencia entre jóvenes –en plena adolescencia o poco después–, tal como comprobamos en el testimonio de Lorena o como el que veremos a continuación. En el caso de Joel, un joven peruano de dieciocho años que llegó a Barcelona a los diez para reunirse con su padre tras un proceso de reagrupación familiar. Ni él ni su familia practicaban ninguna religión en Perú y su incorporación a la iglesia pentecostal obedeció más bien a la recomendación de una tía, ya establecida en la ciudad, que les sugirió asistir a la iglesia como modo de socializar e integrarse en el nuevo país.

En nuestras conversaciones, Joel relató que al principio su participación en los cultos fue estrictamente por obediencia a su madre. Él, sin embargo, entraba en conflicto con sus padres porque no deseaba ir, pero debía cumplirle a su madre. Durante esos primeros años, la iglesia constituyó para él más una obligación que una elección personal, aunque con el tiempo empezó a sentirse atraído por las prácticas, el discurso que oía en los cultos y la lectura de la biblia. Este paso gradual, desde la imposición familiar hasta el surgimiento de una conexión auténtica

⁶¹ Una gran reprimenda.

con la fe, ilustra cómo, en ciertos contextos migratorios y generacionales, la conversión puede ser un proceso gradual que trasciende la sola formalidad del bautismo.

Pasó el tiempo y no sé, como no tenía elección básicamente, me dio por empezar a prestar atención a los cultos. O sea, al principio iba, pero estaba ahí como que, pensando en mis cosas, contando el tiempo a ver cuándo se acababa y todo eso ahí. Pero un día, no sé, me dio por leer la Biblia... Fui leyendo y como que me fui dando cuenta de que la Biblia es así una especie de, o sea, había como consejos y cosas así para la vida, ¿sabes? Y en ese momento como que no lo entendía, leía por leer, pero algo se me quedaba. Y fue así la cosa que hasta que llegó un punto en el que me sentí... me empecé a sentir atraído por las cosas de Dios. Poco a poco empezó a surgir en mí el sentimiento de querer ir a la iglesia, no porque mis padres lo hubieran decidido así sino por voluntad propia. Y fue allí cuando ya mi relación con Dios, se podría decir que empezó. Sin embargo, en lo secular pues seguí con mi vida normal como si no fuera cristiano porque no estaba ni bautizado... (Entrevista Joel M., 4 de agosto de 2023, Barcelona).

En el caso de Joel y de su familia, la migración y la reagrupación familiar actuaron como palancas que los condujeron a la iglesia pentecostal más por la necesidad de integración que por su convicción religiosa. Tal como recordaba el pastor Samuel, “Dios puso a las personas aquí, así ellas no quieran, para mostrarles que Dios es el camino y que él es el único que puede mejorar tu vida” (Notas de campo, Barcelona, julio de 2023), esta retórica refuerza la idea de que la asistencia “obligada” al culto tiene un propósito mayor que es “forzar” el encuentro con Dios. Durante sus primeros años en Barcelona, Joel cumplió con los cultos casi como una tarea escolar, miraba el reloj y permanecía abstraído, hasta que el ejercicio repetido de la lectura bíblica comenzó a revelarle pautas de vida y consejos prácticos que finalmente calaron en él.

Este proceso de “descubrimiento” gradual de la fe pone de manifiesto que no todas las personas ingresan a la iglesia por un llamado o un momento de necesidad, sino que a menudo su experiencia está mediada por factores sociales, culturales y familiares. Los relatos de Miguel Ángel, Lorena y ahora Joel ponen en evidencia formas menos “heterodoxas” de incorporación –obligación, secreto, presión– que desmienten la narrativa idealizada de un bautismo o una inmersión súbita que responde a la gracia divina. En estos casos, vemos que la formación cristiana y el devenir en buen cristiano, se construye desde la práctica rutinaria y la adaptación cultural, antes incluso que por la materialización del bautismo o del creer en Dios.

Finalmente, con la historia de Joel vemos cómo la tensión entre la vida secular y la vida cristiana persiste durante todo su relato porque afirma que, aunque empezó a interesarse por la Biblia y a asistir voluntariamente al culto, fuera de la iglesia seguía comportándose “como si no fuera cristiano porque no estaba ni bautizado”. Esta dualidad revela la pregunta esencial de

muchos creyentes: ¿hasta qué punto el bautismo formal resulta condición previa para integrar plenamente los valores cristianos en la cotidianidad? En su testimonio, el inicio real de su relación con Dios coincide con el momento en que pasó de la obligación impuesta por sus padres a la atención consciente y reflexiva a las “cosas de Dios”, un paso que, más que ritual, se convierte en el comienzo de una relación con Dios y una creencia personalmente apropiada.

Continuando con el relato, Joel nos habla de que aproximadamente tres años después de haber llegado a la iglesia, la madre le sugiere tanto a él como a su hermano que se bauticen antes de que se fuera el pastor que estaba en la iglesia.

Me acuerdo de que iban a cambiar de pastor. Parece que en ese entonces estaba el pastor Obed Hernández, y nos iban a cambiar por el pastor Nelson. Y claro, mi madre nos dijo a mí y a mi hermano que si nos queríamos bautizar pues para que el pastor Obed nos bautice antes de que se vaya. Y entonces yo le dije a mi madre que vale y el pastor Obed nos bautizó. Pero como te dije no era porque estuviera seguro de si me arrepiento de mis pecados y quiero realmente seguir a Dios, sí...sino que fue algo como más, no sé, algo apresurado lo sentí. Como que fue la decisión que dije: vale, sí, por decir sí, ¿sabes? Y, claro, pues tomar decisiones a la ligera en cuanto a las cosas de Dios pues no es algo fácil. Me bauticé, sí, y pues durante un tiempo estuve bien. Pero nuevamente preferí el mundo antes que Dios y claro, trajo sus consecuencias. O sea, en mi vida secular como tal pues, no sé, seguía con lo mismo, pero como que dejando un poco a Dios de lado. A veces volvía a Dios, otras veces no y era como una especie de lucha constante dentro de mí: entre lo que yo quería hacer y lo que realmente le agradaba a Dios. Y desde ese entonces en mi vida fueron más que todo estas etapas en las que estaba metido en Dios, en las que estaba peor, otras en las que estaba mejor y así sucesivamente. [...] Nunca podía tener algo estable con Dios. Siempre estaba bien o estaba mal y constantemente así. No fue hasta que realmente tuve experiencias con Dios que fue cuando realmente me di cuenta de lo importante que es Dios para mi vida. Y a lo largo del tiempo pues entendí eso. De momento que yo recuerde, a lo largo de toda mi vida, ha habido dos experiencias que han sido las que más me marcaron (Entrevista Joel M., 4 de agosto de 2023, Barcelona).

En esta viñeta, Joel relata que su bautismo se produjo en un contexto de cambio dentro de la iglesia: “iban a cambiar de pastor...mi madre nos dijo que, si nos queríamos bautizar, que fuera antes de que se fuera el pastor Obed”, y reconoce que aceptó de forma apresurada, más por complacer la petición de su madre que por un arrepentimiento de sus pecados. Este impulso – “sí, por decir sí” – hizo que su bautismo fuera más por cumplir un deber que por buscar que su vida se transformara “realmente”. A diferencia de Lorena, quien esperaba el bautismo con temor y consciente de sus implicaciones, Joel experimentó un proceso de conversión lleno de dudas: tras el bautismo inicial pasó por etapas de cercanía y distanciamiento con Dios: “a veces volvía a Dios, otras veces no”, sin lograr una estabilidad espiritual. Esta oscilación pone de

relieve cómo el bautismo desprovisto de un deseo personal de entrega puede conducir a una lucha constante entre las inclinaciones mundanas y las expectativas religiosas.

No fue hasta que Joel tuvo “experiencias con Dios” que identificó momentos de verdadera transformación y que no necesariamente estaban ligados al bautismo o al hecho de estar bautizado. Estas vivencias encarnadas hicieron que su relación con Dios se intensificara, superando el efecto efímero de un bautismo impulsado por obediencia y marcado por la falta de convicción inicial. Su trayectoria ilustra así el carácter no lineal de la conversión y sugiere que los rituales necesitan complementarse con experiencias personales espirituales profundas para consolidar un cambio de vida auténtico.

En el caso de Leo, el bautismo no figuraba como un momento de transformación personal sino como un trámite que le permitió seguir desarrollando su vocación musical dentro de la iglesia. Proveniente de una familia pentecostal de Barranquilla (Colombia) y ya activo como cantante e instrumentista en el grupo musical de la iglesia, Leo llegó a Barcelona durante la pandemia y, al concluir las restricciones, decidió quedarse para aprovechar las oportunidades que sus redes de la iglesia le brindaban. Al recordar su inmersión temprana, él mismo la describe así:

Yo me bauticé a los doce años en realidad y pues, uno a esa edad, de pronto, no tiene como una conciencia, así como de pecado, pero sí el conocimiento. Hombre, tú como cristiano sabes que te tienes que bautizar. Yo puedo decir que quizá, quizá me hubiese podido bautizar después, pero bueno, quise hacerlo a esa edad... Gracias al Señor he podido permanecer, me bauticé a esa edad, a los doce años, ¿y por qué me bauticé? En realidad, me bauticé, porque yo siempre he cantado; entonces yo salía a cantar a veces a varias iglesias y algunos pastores me preguntaban: ¿usted está bautizado? Y yo: no. –Ah, tiene que bautizarse. Entonces ya como que de pronto me ponían un poquito de problema si no estaba bautizado... Entonces, yo dije: bueno, pues voy a bautizarme entonces, para que no digan nada y me bauticé a los doce años y obviamente eso me facilitó las cosas y me abrió otras puertas... (Entrevista Leo S. 28 de julio de 2023, Barcelona).

Como vemos, la decisión de Leo de bautizarse a los doce años tuvo un carácter claramente instrumental, como él mismo reconoce, “uno a esa edad... no tiene como una conciencia de pecado, pero sí el conocimiento” de que, para seguir cantando en la iglesia, debía estar bautizado. La insistencia de varios pastores –que le negaban el acceso al púlpito y a los eventos musicales– operó como una presión que moldeó su decisión de bautizarse: “me ponían un poquito de problema si no estaba bautizado... entonces dije: bueno, pues voy a bautizarme”. Esta breve experiencia nos muestra cómo las disposiciones incorporadas dentro de la socialización pentecostal –los gustos, capacidades y expectativas– se materializan en prácticas

que refuerzan la posición de las personas dentro del campo religioso. De este modo, el bautismo se convierte en un mecanismo de legitimación social dentro de la congregación, en algunos casos, no vinculado a una convicción espiritual o creencia, sino a la necesidad de cumplir las normas y ocupar un rol valorado dentro del mundo cristiano.

Angie, que sirve en el área de niños de la iglesia en Bogotá, ilustra esta lógica al explicar por qué solo las personas bautizadas pueden desempeñarse en ese ministerio. Ella anota que el bautismo es considerado como una marca de compromiso y legitimidad que garantiza que quien cuida de los niños comparte y encarna los valores de la comunidad.

El estar bautizado sí es requisito para servir en la iglesia, ¿sí? Porque eso también da como una legitimidad adentro. Por lo menos, digamos, en el área de niños donde yo estoy, eso es una cosa super delicada, ¿sí? Porque uno no puede poner a cualquier loco a estar encerrado en un salón con niños de tres a cinco años, o sea, es una locura. Entonces, obviamente, una persona que está bautizada es una persona que ya lleva años en la iglesia, es una persona que conocemos quién es, ¿sí? Y por eso también podemos darle la oportunidad de que, en este caso, esté con los niños, o que esté, pues, ayudando a otras personas, ¿sí? Porque, pues esto con el fin también de que ellos también tengan la seguridad de que no va a venir cualquier loco a decirle cualquier cosa a otra persona y que sea peor para esa persona. Es decir, si viene una persona necesitada, una persona que necesita ayuda de cualquier tipo, pues que no que venga cualquier persona no bautizada a decirle X o Y cosas, ¿sí? (Entrevista Angie M. 14 de abril de 2021, Bogotá).

Aunque el bautismo no se presenta como un mandato rígido dentro de la iglesia, sí vemos que opera como un criterio de legitimación interna y, además, de confianza comunitaria. Como señala Angie, “una persona que está bautizada es una persona que lleva años en la iglesia, es alguien que conocemos quién es”, lo cual resulta especialmente delicado en ámbitos como el ministerio de niños, donde la seguridad y la idoneidad de los servidores es, por supuesto, esencial. El requisito de estar bautizado, en este caso, tiene todo el sentido porque asegura que quienes interactúan con menores o con personas necesitadas hayan pasado por un proceso de integración y alineación con los valores de la congregación.

De este modo, el bautismo opera como un filtro organizativo y de selección que reduce riesgos potenciales y consolida un espacio controlado dentro de la iglesia: sólo los miembros reconocidos y comprometidos –es decir, bautizados– pueden acceder a ciertos roles. Este mecanismo de control social establece límites claros sobre quién puede desempeñar ciertas tareas, garantizando que la confianza y la experiencia adquirida sean las bases sobre las cuales se delegan responsabilidades importantes.

Como hemos visto, el bautismo en agua es un ritual importante que materializa simbólicamente la muerte al “viejo yo” y el nacimiento a una nueva vida espiritual, como lo afirmaba Miguel Ángel cuando decía: “cuando desciende a las aguas muere al mundo y a sus deseos y cuando se levanta es como una resurrección espiritual”. El bautismo no es solamente un momento de purificación o limpieza de pecados, sino un momento en el que se incorpora al cuerpo de la iglesia lo que le da legitimidad frente a la comunidad y confianza para ocupar roles dentro de la estructura de la iglesia.

No obstante, la experiencia del bautismo no es uniforme ni está exenta de tensiones. En algunos testimonios, especialmente entre los jóvenes, la decisión del bautismo desencadena dilemas y preguntas como el miedo a “no estar a la altura”, la urgencia de la renuncia a las prácticas cotidianas, conflictos con amigos o familiares y presión por parte de figuras de autoridad. Lorena vivió el bautismo entre lágrimas, presión familiar y del pastor y un choque identitario que derivó en una depresión al sentir que bautizarse le exigía renunciar de golpe a las cosas mundanas. De manera similar, Joel experimentó un proceso no lineal en el que se bautiza apresuradamente para complacer a su madre oscilando entre la “vida mundana” y la vida cristiana hasta que las experiencias con Dios –y no el bautizo– las que consolidaron su fe.

Otros testimonios nos muestran unos usos del bautismo que son más instrumentales y responden a la necesidad de legitimación personal y social al integrarse de manera oficial a la fe cristiana y a la iglesia. Para Rosa y Miguel Ángel, el bautismo desafió la tradición católica de sus familia y les permitió afirmar su nueva identidad cristiana lejos de las miradas críticas de sus círculos cercanos. Y, en el caso de Leo, el bautismo a sus doce años que obedeció a la presión pastoral facilitó su acceso y participación con el grupo musical de la iglesia. En consecuencia, el bautismo en agua combina dimensiones simbólicas, organizativas, éticas y emotivas. Comprender el significado de este ritual a través de las experiencias de algunas personas nos exige prestar atención a lo que ocurre antes y después de la decisión de bautizarse para ver cómo se va adaptando e incorporando la fe a través de experiencias cargadas de significados religiosos, procesos de aprendizaje, prácticas cotidianas que validan, cuestionan o ponen en tensión el poder transformador que se atribuye al bautismo.

3. El Espíritu Santo se derrama: hablar en lenguas (glosolalia) o el bautismo en fuego

El recibimiento del Espíritu Santo, evidenciado a través de la glosolalia, no es solo un ritual de iniciación, sino una experiencia trascendental que “confirma” a las personas como hijos de Dios. Yannick Fer (2015) afirma que hablar en lenguas es un tipo de oración aprendida o un tipo de metacomunicación con Dios que no transmite un mensaje racional, sino que actúa como una prueba física y emocional de la presencia de Dios. Esta implica un proceso de aprendizaje y práctica, lo que muestra que incluso estas experiencias más “carismáticas” están estructuradas por la iglesia. Para Thomas Csordas, hablar en lenguas es hablar “un lenguaje sin significado semántico, pero que es entendido como un lenguaje sagrado” y su importancia no emerge de las palabras que se dicen sino de la experiencia del habla como acto físico (Csordas, 1990: 23-24). Recibir al Espíritu Santo abre un canal directo de conexión con Dios que se materializa a través de la glosolalia (hablar en lenguas). El carácter “espontáneo” de esta experiencia, que tiende a suceder en momentos de intensa emocionalidad, refleja un rasgo característico del pentecostalismo que es la vivencia directa e inmediata y “sin ningún aviso” del poder de Dios –al posarse sobre las personas y hacerlos hablar en lenguas. Esto funciona como una especie de “marca” en las personas a nivel social que las dota del poder de Dios al ser él el único que puede manifestarse cómo, cuándo y en quien él elija.

Esta particular característica difiere de otras tradiciones religiosas donde el hablar en lenguas no hace parte de las prácticas habituales, como en el catolicismo, y, por lo tanto, es criticado y rechazado, pero nos genera preguntas sobre las expectativas individuales y comunitarias respecto a quién es, en efecto, un buen cristiano. ¿Qué ocurre cuando una persona no vive esta experiencia? ¿Un buen cristiano es quien habla en lenguas? La tensión entre las expectativas colectivas y las vivencias individuales puede generar dinámicas de exclusión, o incluso preocupación o ansiedad en las personas que pueden llegar a pensar que no son suficientes, que no son dignos de Dios como para que él se manifieste a través de esta experiencia o que no son buenos cristianos.

Recibir al Espíritu Santo como experiencia personal es muy importante a nivel comunitario porque refuerza públicamente el haber sido elegido hijo de Dios. La congregación valida y celebra la experiencia de hablar en lenguas cuando ocurre, y esto legitima a las personas dentro del círculo religioso. Desde una perspectiva más amplia, recibir al Espíritu Santo ofrece un ejemplo claro de cómo las experiencias individuales se convierten en

marcadores de legitimidad y también de pertenencia en un grupo social ya que, con esta práctica, también, se introducen jerarquías simbólicas, donde aquellos que no han recibido la “confirmación” de Dios pueden encontrar limitaciones en su participación o autoridad dentro de la comunidad, así como veíamos con el bautismo en agua. Las “faltas de confirmación” son entendidas como una falta del poder Dios y pueden llegar a afectar las relaciones con los demás dentro del contexto de la iglesia. Un vistazo a este proceso nos permitirá analizar cómo los cristianos viven la experiencia de hablar en lenguas como parte de su proceso de integración a la iglesia, adaptación y búsqueda de estabilidad tanto espiritual como social.

En este apartado nos acercaremos a las diversas experiencias en torno a la glosolalia donde veremos lo que significa “recibir al Espíritu Santo”, además de cómo y cuándo se manifiesta este poder –o don– de Dios en la vida de algunas personas pertenecientes a las iglesias estudiadas. Cabe recordar que las experiencias donde el Espíritu Santo se manifiesta en forma de una “lengua” incomprensible para los oídos humanos, son diferentes para todas las personas y en la mayoría de los casos, se considera como un hecho “inexplicable”. Recibir al Espíritu Santo se configura como una segunda parte o ritual que las personas deben alcanzar en su camino a ser un “buen cristiano” y se busca de manera constante. En una primera instancia el recibimiento del Espíritu Santo llega “de forma inesperada” a las personas y comienzan a hablar en lenguas. Este momento confirma –o “marca”– a las personas como “hijas de Dios”. Una vez después de haber sido confirmado, las personas continúan recibiendo al Espíritu Santo (hablando en lenguas) de manera habitual –y controlada– dependiendo de su nivel de formación y espiritualidad.

Ruth, una mujer chilena de aproximadamente 59 años, miembro de la iglesia en Valparaíso, subraya que recibir al Espíritu Santo constituye la segunda etapa o ritual que las personas deben alcanzar en su camino a ser un “buen cristiano” y que se busca de manera constante tras el bautismo.

En nuestra iglesia lo que predomina en la enseñanza es el bautismo que está basado en Hechos 2:38 que habla sobre el bautismo en el nombre de Jesús y la segunda parte importante para nosotros es *recibir el Espíritu Santo*. Entonces, como es tan importante, siempre se le da mucho valor a recibir el Espíritu Santo, *a ser llena* porque cuando uno siente esa presencia, se levanta fortalecida, como decía ella, porque de repente llegamos todos derrotados a la iglesia porque estamos llenos de problemas, llegamos con muchas dificultades y a veces, incluso, nos cuesta llegar a la iglesia y vamos y estamos rezongando y bueno, cuando llegamos a la iglesia y el Señor toca nuestros corazones en la forma que vamos sintiendo su presencia, nos fortalece (Entrevista Ruth H., 3 de junio de 2022, Valparaíso).

Institucionalmente, las iglesias organizan campañas de renovación y restauración espiritual precisamente para facilitar este encuentro: eventos colectivos de ayuno, oración, vigilias y alabanzas diseñados para crear un ambiente propicio en el que los fieles puedan disponerse a recibir al Espíritu Santo. Además, estas campañas están pensadas para que la iglesia entre en un tiempo de renovación y limpieza y “los flojos se afirmen o se vayan” (Entrevista Andrés Bonza, 2023). De igual forma, para las comunidades pentecostales, estas campañas son necesarias porque se piensa que Dios habla con más claridad porque “con todo el tumulto de cosas y las distracciones de la vida cotidiana te van nublando la visión espiritual. Muchas veces podrá Dios estar hablándote, pero tú creyendo que ya no te habla o no le entiendes bien y se da una confusión en tu vida” (Entrevista Andrés Bonza, 2023). De ahí que estos momentos sean momentos para consolidar una iglesia renovada, con visión y con propósito. Brian G., joven diácono de la iglesia pentecostal de Barcelona nos habla de su experiencia al recibir el Espíritu Santo durante una campaña de renovación y restauración espiritual y lo que implica recibir este don en la vida de las personas cristianas.

Eso fue en una campaña de renovación y restauración espiritual que es como un evento que en la iglesia se suele hacer y se promueve precisamente para que las personas reciban el Espíritu Santo. Entonces, el enfoque de las predicas es hablar acerca del Espíritu Santo, de que es una necesidad, es una importancia, de que lo necesitamos en nuestra vida. El Espíritu Santo, como decía antes, es Dios mismo en nosotros y cuando uno recibe y tiene el Espíritu Santo, pues el Espíritu Santo es como ese bombillito que te alerta, y te guía, te orienta y te dice: haz esto o no lo hagas; esto te conviene o esto no te conviene. Por ejemplo: esta amistad te conviene, te previene de pecar...Entonces, sobre cuando recibí al Espíritu Santo, yo me acuerdo de mi experiencia a la edad de diez años cuando recibí el Espíritu Santo. Yo tenía ya como esa disposición de querer recibirlo. Tenía ese deseo, o sea, quería recibirlo y entonces dispuse mi corazón: la palabra de Dios dice que “un corazón contrito y humillado, no lo desprecio”. Entonces, recuerdo que fue un sábado...el 1 de abril del 2017. Yo dispuse mi corazón y Dios trató conmigo. Dios me habló a través de la predica. Yo pasé adelante al púlpito y de repente Dios mismo como que entró en mí. El Espíritu de Dios entró en mí. Es un fenómeno espiritual y yo, o sea, trato como de explicarlo con palabras, pero ciertamente es como indescriptible la experiencia. Uno en ese momento siente como un gozo, siente como si uno quisiera ya irse de este mundo y que Dios se lo lleve a uno porque ¿sabes? Uno empieza a hablar en otras lenguas, son lenguas celestiales, lenguas angelicales. Puede ser que tú hables en hebreo, en árabe o en chino, pero tú no tienes control de ello, sino que Dios mismo es como el que controla tu lengua. Pero la palabra de Dios dice: “de hablar en lengua según el espíritu te da que tú hables”. O sea, el mismo Espíritu de Dios te permite, te da esa lengua en ese momento. Luego puede ser que vuelvas a hablar en lengua y hables otra lengua, pero ciertamente esa fue mi experiencia (Entrevista Brian G., 25 de julio de 2023, Barcelona).

Aunque el recibimiento del Espíritu se vive como algo espontáneo e imprevisible –un “regalo inesperado” que “marca” a los creyentes como “hijos de Dios”– este fenómeno no sucede sin una preparación previa. Tanto Ruth como Brian coinciden en que las personas deben “disponer su corazón” y recibir formación espiritual para “saber cómo hacerlo pasar”. Estas campañas de renovación o restauración espiritual funcionan como un espacio diseñado para fomentar estos encuentros individuales con Dios, a través de un esfuerzo colectivo que tiene como objetivo que todos los miembros de la iglesia reciban al Espíritu Santo o vayan acercándose a ese momento. En estas campañas se crea un ambiente propicio para que las personas se dispongan espiritualmente a recibir el espíritu de Dios a través de ayunos, oración, vigilias, alabanzas, entre otras. Por lo tanto, estos encuentros a nivel comunitario son centrales dentro de la formación del “buen cristiano” porque además de motivar a que las personas reciban al Espíritu Santo, al compartir en comunidad, van aprendiendo cómo se da esta experiencia.

De este modo, la intención y el esfuerzo individual y colectivo conviven con la voluntad de Dios al moverse entre “lo planificado” y “lo imprevisible”. Después del evento inicial de glosolalia, los cristianos continúan recibiendo al Espíritu Santo de manera habitual y “controlada”, de acuerdo con su nivel de formación y espiritualidad. La combinación del trabajo personal –una suerte de agencia que involucra el capital religioso de la persona, la acción individual y colectiva– y la voluntad de Dios nos muestra la naturaleza dual de esta experiencia: que es a la vez buscada y a la vez recibida como un “regalo inesperado”.

Brian destaca también que el Espíritu Santo en su vida actúa como un “bombillito interno” que lo alerta y protege de pecar y, que, además, lo guía en la toma de decisiones cotidianas; por ejemplo, en la elección de amistades. Ruth también destacaba este aspecto al explicar por qué en su iglesia siempre se le da mucho valor a recibir el Espíritu Santo porque al “estar lleno” de su poder se fortalece el interior de las personas para que puedan enfrentar de una mejor manera los desafíos de la vida cotidiana. En las dos experiencias de Ruth y Brian, vemos que ambos coinciden en que sus efectos perduran a lo largo del tiempo puesto que el Espíritu Santo se convierte en una guía constante que fortalece, orienta la vida mientras previene del pecado, trasladando el momento de éxtasis inicial a la vida diaria. Así, este ritual –en el que “Dios mismo es como el que controla tu lengua” y donde la “pérdida de control” refuerza el carácter de omnipotencia del Espíritu– se configura como una práctica central para el bienestar de las personas al articular sentido, pertenencia y resiliencia en el día a día.

Ahora bien, la experiencia de hablar en lenguas también tiene un componente performativo dentro de la comunidad. A pesar de que Brian nos dice que es un hecho

“indescriptible”, el acto de hablar en lenguas se reconoce dentro del entorno pentecostal como una señal de la presencia del Espíritu Santo en la persona que habla en lenguas. Por lo tanto, la experiencia de hablar en lenguas es un evento que a nivel social tiene un significado y, en consecuencia, al ver que alguien recibe al Espíritu Santo, la comunidad celebra y valida este momento porque significa que “Dios te confirmó como hijo o hija de Dios”. En otras iglesias como en la IEAN-Jesús Chile, el hecho de hablar en lenguas supone un “sello”: que Dios al darle a una persona el don de hablar en lenguas lo ha sellado y garantizado su entrada al reino de los cielos. Por ende, esta experiencia fortalece los lazos dentro de la comunidad pentecostal y, en algunos casos, puede llegar a funcionar como medidor de la fe de una persona.

Por otro lado, el hablar en lenguas puede ser analizado como un ritual de paso ya que recibir el Espíritu Santo marca un momento de transición en la vida espiritual de las personas cristianas porque consolida la identidad como hija o hijo de Dios dando otro estatus dentro de la comunidad. Hablar en lenguas legitima a las personas ya que quien ha recibido este don de Dios es reconocido por los demás como alguien que carga el poder de Dios en su vida confirmado “por Dios mismo”. Esto tiene mucho peso dentro de la iglesia porque permite identificar a aquellos que pueden servir en ciertos ministerios de la iglesia y aquellos que no.

Una vez dentro de la iglesia, a medida que las personas se van socializando, es común que cuando alguien recibe al Espíritu Santo, los que no lo tengan, quieran conseguirlo por los beneficios que tiene tanto a nivel individual como a nivel comunitario. No recibir al Espíritu Santo puede convertirse en motivo de preocupación como se puede observar en algunos testimonios de los miembros de la iglesia como el de Yuli, una joven pastora en la iglesia de Santander (Colombia), que nos comenta sobre su experiencia al no recibir al Espíritu Santo. Ella desarrolla un sentimiento de frustración porque con este don se recibe “el poder y la autoridad de Dios”, elementos que abren otras puertas dentro de la iglesia a nivel institucional, para poder servir en ministerios (roles) más altos.

Yo vivía frustrada, ¿sí? Porque realmente había personas que se habían bautizado [en agua] conmigo el mismo día y ellos ya habían vivido la experiencia de hablar en nuevas lenguas ese mismo día o después, ¿sí? ¡Y yo veía que para mí todo era tan lento! Yo no sé si era falta de fe o qué, pero yo lo anhelaba tanto que me metía de lleno en la adoración a Dios porque cuando usted se llena de Dios y vive esas experiencias...cuando usted más le adora, más le reconoce a Él, pues puede que pase. A veces en los campamentos decían: vamos a orar por los que no han recibido al Espíritu porque para la iglesia es muy necesario. Es algo muy muy necesario que el creyente, el que se bautiza tenga esta experiencia porque es una promesa que está para uno. Dios dice que: *si creyera y fuera bautizado recibirá el don del Espíritu Santo, de hablar en nuevas lenguas. Y es necesario porque usted recibe el poder,*

la autoridad de Dios para poder orar, para poder hacer otras cosas en la iglesia, no sé, predicar, por ejemplo ¿sí? Entonces, digamos que pasaban los años y yo no y no, como que no veía nada. Entonces yo viví algunos años como frustrada porque...yo hasta una vez le dije al Señor: yo no voy a volver a pasar allá [al púlpito] porque pues a veces se decía: pasen acá al frente los que no han recibido...vamos a orar por los que no han sido llenos del Espíritu Santo. Vamos a orar y vengan acá. Entonces yo pasaba y yo me hacía al lado de alguien y pum, cuando yo veía que aquel empezaba a hablar en nueva lengua. Entonces, como que yo lo escuchaba y me preguntaba ¿por qué yo no? Me levantaba de ahí y me sentaba otra vez como igual de triste, ¿sí? Y más bien como con rabia y más rabia. Yo no entendía y tenía mucha rabia porque todos lo recibían menos yo. Eso es como cuando uno quiere quedar embarazado y todos los meses se hace la prueba y uno vive como angustiado por eso. Pero una vez alguien me dijo: no, eso usted no se ponga a pensar en eso...en si lo recibe o no lo recibe. ¡Despréndanse de eso! O sea, yo ya estaba como afectada psicológicamente porque me dije que yo no lo recibiría. Y sí, después como que cambié mi forma de pensar. Y dije: bueno, si en algún momento lo recibo, es una promesa de Dios y se tendrá que dar... (Entrevista Yuli M., 16 de mayo de 2021, Bogotá).

En el relato de Yuli, la iglesia desempeña un papel central: los rituales que se realizan en colectivo –los llamados al altar, las oraciones en grupo durante los campamentos– no solo generan altas expectativas para “conseguir” el don del Espíritu Santo, sino que también refuerzan la cohesión grupal al invitar a todos los miembros a compartir esa misma experiencia. Yuli describe la espera para recibir al Espíritu Santo como un proceso marcado por un gran anhelo y una tensión interna alimentado por la comparación constante con otros creyentes que sí lo recibieron de manera más inmediata. Esa presión de cumplir con las expectativas religiosas hizo que se generara en ella una sensación de frustración, ansiedad e ira hasta el punto de evitar pasar al púlpito por vergüenza. A pesar de participar activamente en las oraciones y rituales en los campamentos, Yuli sintió que, pese a cumplir con todos los pasos exigidos, el don no llegaba. Solo cuando alguien le aconsejó desprenderse de la preocupación y confiar en la promesa de Dios, Yuli cambia su perspectiva comprendiendo finalmente que este solo llegará en el “momento adecuado”.

A continuación, Yuli explica cómo finalmente recibe al Espíritu Santo en un culto donde “ni ella misma es consciente” de que acaba de recibirla. Aquí es interesante observar que, a pesar de que no lo recuerda exactamente, sí recuerda la sensación que tuvo y que describe como una “elevación” y una “sensación de felicidad, de estar llena de Dios”.

Entonces una vez hubo un culto donde hubo un movimiento muy bonito del Espíritu Santo. La predicación estuvo muy linda, la alabanza también y la gente terminó el culto y empezó a hablar en lenguas. Y yo estaba al lado de mi marido y

una amiguita y ella ese día empezó a hablar en lenguas; recibió al Espíritu. Y ella no sé por qué me abrazó y me colocó la mano acá como en el hombro, ¿sí? Y yo ese día pues también empecé a alabar a Dios y hablé en lenguas. Y realmente hay gente que dice que sí lo recuerda, pero yo no recuerdo ni que hablé, ni nada. Yo como que en ese momento me perdí...como para mí como que se me olvidó porque fue algo tan profundo que me salí de mí misma. Y cuando yo volví en mí, mi esposo estaba ahí al lado y la amiga mía. Y ellos me dijeron que yo había hablado en lenguas y yo no lo creía porque decía: ay, ¡yo qué voy a hablar en nuevas lenguas! Y ellos me insistían en que yo había recibido al Espíritu Santo. Yo sí recuerdo que uno como que se va, como que usted se eleva para otro lugar o algo así...Pero yo no recuerdo lo que hablé, ni lo que dije, ni cómo lo dije, pero sí me quedó una sensación como de felicidad, como de estar llena de Dios, algo así... (Entrevista Yuli M., 16 de mayo de 2021, Bogotá).

El hecho de que Yuli haya estado sentada con una amiga quien también recibió al Espíritu Santo ese día, pudo haber contribuido a que ella también lo recibiera. Podríamos sugerir que el entorno social inmediato, especialmente en un contexto de adoración compartida, puede influir en la vivencia espiritual de una persona. En este caso, la experiencia colectiva de fe y el vínculo emocional con alguien cercano pudieron haber creado el ambiente propicio para que ella también se sintiera abierta y receptiva a la manifestación del Espíritu Santo. Estar con su amiga y su esposo, en un ambiente de seguridad y confianza, intensificó su disposición emocional y espiritual, creando una especie de “efecto contagio” donde las emociones y los actos de los demás influyen directamente en la propia experiencia. Además, en estos espacios el Espíritu Santo se manifiesta en momentos de éxtasis colectivo donde por medio de rituales y prácticas como alabanzas, oraciones, vigilias o ayunos, o cantos, saltos, aplausos, sollozos, gritos o llantos se contribuye a generar una disposición que permita el recibimiento del Espíritu Santo

La interacción física y afectiva con su amiga, quien la abrazó y puso su mano sobre su hombro, puede interpretarse también como un acto simbólico de transmisión del Espíritu o de apoyo que contribuyó a que ella se conectara más profundamente con el momento que estaba viviendo. Esto nos muestra que las experiencias religiosas de este tipo no ocurren en aislamiento, sino que son moldeadas por las dinámicas interpersonales y la energía compartida en espacios de adoración.

Ahora bien, Rosa, miembro de la iglesia en Barcelona originaria de Perú, ofrece un caso en el que la intensa búsqueda espiritual y el cambio desde sus raíces católicas al pentecostalismo convergen para facilitar un encuentro temprano con el Espíritu Santo. Tras recibir una invitación de sus tíos pertenecientes a una iglesia pentecostal en Perú y al sentir que

“algo la llamaba”, Rosa decide explorar una nueva comunidad de fe donde realmente “quisieran orar, ayudar y agradar a Dios”.

Entonces yo empecé a buscar el bautismo del Espíritu Santo y el Señor a los dos meses de haber ido a esa iglesia, de haberme congregado ahí. Un domingo por la mañana como a las 10 de la mañana, el Señor me ministró en una convención ahí mismo en la iglesia. Recuerdo que yo estaba en mi sitio. A mí me gustaba mucho alabar al Señor. Yo lo alababa con todo mi corazón... cerrar mis ojos... a mí no me importaba nada ni nadie y empezaron a orar para recibir al Espíritu Santo y ahí el Señor no sé no sé qué pasó... Yo lo que recuerdo es haber cerrado mis ojos y sentí como una luz del cielo que se plantó acá y yo empecé a danzar, a hablar en lenguas... Los hermanos se pusieron en la rueda, me rodearon y dejaron que yo me llenara. Me llené del Señor. Es otra experiencia hermosa... es que todo donde está involucrado el Señor te marca, te marca. Pero fue eso fue lo más hermoso que yo sentí en mi vida. Era como... como no sé, cómo sentir a Dios mismo dentro de uno. ¡Es tan bonito eso! A mí eso... No me conformé con eso porque a partir de ahí todas las noches empecé en mi cuarto a desear que el Señor me llena y me toca hoy y el Señor me hacía danzar, yo lloraba, me gozaba, me danzaba en mi cuarto sola. Nadie sabía cuándo cerraba mis puertas nada... nada. Y a veces trataba de no hacer bulla... toda lo que la experiencia que yo vivía con el Señor todo ahí en silencio (Entrevista Rosa M., 4 de agosto de 2023, Barcelona).

La experiencia de Rosa subraya, de nuevo la relevancia de la acción colectiva. Durante una convención, los hermanos de la iglesia formaron una rueda a su alrededor para permitir que ella recibiera al Espíritu Santo mientras celebran y validan su experiencia. Este gesto de acompañamiento comunitario no solamente legitima la manifestación del Espíritu Santo, sino que crea un espacio donde la persona puede entregarse a la experiencia sin sentir ningún tipo de juicio. Rosa describe el recibimiento del Espíritu Santo como una experiencia profundamente sensorial y corporal diciendo: “sentí una luz del cielo que se plantó acá” mientras danzaba y hablaba en lenguas, llegando a “sentir a Dios mismo dentro de uno”. Dentro de la comunidad pentecostal, este fenómeno se conoce como “ser ministrado” porque es el momento en el que Dios realiza en la persona la obra que corresponde, liberando el don de su Espíritu. Las expresiones físicas y emocionales como las que describe Rosa (la danza, la glosolalia, el gozo desbordado) no solo hacen visible esa conexión con Dios, sino que legitiman la experiencia ante el grupo.

Sin embargo, el recibimiento del Espíritu Santo no queda confinado al ámbito colectivo. Rosa cuenta que, tras aquella convención, continuó cada noche en la intimidad de su cuarto: danzaba, lloraba y se gozaba en silencio en su habitación. Así, el don de hablar en lenguas se convierte en un hábito privado y cotidiano, donde la presencia de Dios se busca y celebra de

manera íntima. De este modo, la manifestación del Espíritu Santo trasciende el ritual colectivo para convertirse en un motor constante de comunicación y crecimiento espiritual en la vida diaria.

Respecto a la trascendencia del don del Espíritu Santo en la vida de los creyentes, el testimonio de Lorena que veremos a continuación ilustra cómo su recibimiento no solamente alivió una crisis de fe, sino que transformó radicalmente su relación con Dios y consigo misma. Antes de recibir este don, Lorena se encontraba atravesando un periodo de intensa angustia porque interpretaba el no haber recibido al Espíritu Santo como una prueba de que Dios la había abandonado, lo que la sumió en dudas y ansiedad. Sin embargo, después de varios episodios personales que describe más adelante y un anhelo por este don, el momento en el que finalmente recibe al Espíritu Santo desencadena cambios emocionales y psicológicos que le devolvieron la esperanza y la fe en el poder de Dios.

Hubo un tiempo después en el que yo quería recibir el Espíritu Santo. Como tú sabes, uno se bautiza, pero uno recibe el Espíritu Santo de Dios hablando en otras lenguas [...] Y Lau, te cuento que se me vino un pensamiento, se me vino un pensamiento de: es que tú no hablas en lenguas porque Dios no está contigo y como que le hice caso a ese pensamiento. Fue un pensamiento de Dios no está contigo, por eso tú no hablas en lenguas. Yo empecé a pensar, ¿será verdad? Bueno, en la Biblia hay un versículo que dice: pide tal, pero lo que pidas, pide sin dudar porque el que duda es como la onda del mar que se echa de un lado a otro. Y yo dejé entrar la duda. En el momento que yo empecé a dudar si de verdad Dios estaba conmigo o no, yo caí en un pozo, Lau. Fue de las experiencias más duras que yo he vivido en mi vida. Empecé con eso de Dios no está conmigo y tal, llegué a casa ese día y yo: Dios no está conmigo... Me empezaron a dar como ataques de ansiedad cuando ya creía que eso ya había pasado. Te puedo decir Lau, que fue por haber dejado, fue como si le hubiera abierto yo la puerta de mi cabeza al enemigo. Y Lau, yo sentí que perdí el control de mi cabeza; mi cabeza pensaba sola. Empecé a pensar un montón de cosas... yo leía la Biblia y se me venían pensamientos de blasfemia, cosas en contra de Dios y entre más me pasaba eso yo peor me ponía porque era como yo, ¿por qué pienso todo esto? Fue duro, fue muy duro, fueron tres meses desde que me pasó eso. Yo no comía Lau porque se me cerró el apetito, la comida no me pasaba, el estómago cerrado, a mí me podía poner el manjar más rico del mundo delante y a mí no me apetecía. En tres meses me adelgacé como seis kilos, me empecé a quedar en los huesos y yo parecía un zombi, la gente me hablaba y yo era así, con la mirada perdida, porque yo sentí que Dios se había alejado de mí, le creí al enemigo y lo sentí, lo vi lejos y creí que Dios me había abandonado, y creía que era por todas las cosas que se me venían a la mente, se me venían cosas horrorosas, ¿tú te imaginas? y no me lo podía quitar. Llegué al punto de pensar en Dios, necesito separar mi cabeza de mí, ¿cómo hago? ¿Cómo hago para separar mi pensamiento de mí? Porque no lo podía controlar, y yo ahora te cuento estas cosas con toda libertad, pero en ese momento yo no me atrevía a decírselo ni a mi mamá, porque ¿qué va a pensar la gente más que estás loco? La gente va a pensar que se te ha corrido una teja y supe que estaba al borde de la depresión el día que me

acosté en el sofá y había un sol radiante, hermoso, un día caluroso, bonito, azul, brillante, [...] total que vi ese día tan bonito y pensé, ¿qué hago con mi vida? si Dios me abandonó, se alejó de mí, ¿qué sentido tiene la vida? No quiero estudiar, ¿para qué estudio? Para conseguir un buen trabajo. ¿Para qué trabajo? ¿Para qué voy a trabajar? ¿Para conseguir dinero? No quiero dinero, ¿para qué dinero? Para comprarme..., no quiero nada, no quiero ropa, no quiero comida, no quiero salidas, no quiero nada, no he aprendido el sentido absolutamente de nada, y cuando yo me vi así era porque creía que Dios se había alejado de mí. Siempre le decía a mi mamá: mami yo quiero ir a Colombia, y ella me decía, no Lorena, no hay dinero, no hay dinero. Un día me arrodillé y le dije: yo quiero ir a Colombia Señor. Ve Laura, y yo hice esa oración con tanta fe que yo me levanté, y a los días mi mamá me dijo: Lorena, yo no sé cómo vamos a hacer, pero usted este año tiene que ir a Colombia. Así. Y yo supe que Dios me había escuchado, pero como me pasó todo esto, yo ya dije: no mamá, yo no voy para ningún lado porque si el diablo aquí me quiere matar, allá me mata seguro. Mi mamá me dijo: Lorena, usted tiene que ir porque ya le dije a mamá que usted va. Bueno, y un día hice una oración con tanta fe y dije: Señor yo no quiero estar más así, ya no puedo, yo tengo miedo. Ahora tengo que ir a Colombia, yo no sé qué va a pasar allá, y yo sentí, Laura, como si Dios estuviera tan cerca de mí que yo sentía que algo me acariciaba la cara. Era como una sensación, como si hubiera una presencia, algo que como que tú lo sientes, que te roza. Yo sentí tanto a Dios ese día que yo me levanté y no volví a ser la misma. Me preparé las maletas y yo estaba contenta porque iba para Colombia. Vi a mi abuela después de 13 años y yo feliz, lloré como una magdalena todo el rato hasta que no pude más. Cuando llegué a la casa, mi abuela que no va a la iglesia pentecostal, pero los había llamado porque sabía que yo iba a la iglesia, y que me gustaba, así que me recibieron en la casa de mi abuela con una serenata e imaginé que otro día llegué y le dije a mi abuela: vamos a la iglesia y era domingo y te cuento que fue entrar a esa iglesia, cerrar mis ojos y empecé a hablar en lenguas como nunca lo había hecho y ¡ni siquiera me había esforzado, ni lo había pedido! Fue solamente entrar, cerrar mis ojos y empezar a hablar; ¡empecé a hablar en lenguas! Y no paré, no paré. No lo podía controlar, y yo sentía que era Dios diciéndome: ya terminó, ya todo eso terminó. A partir de ahora todo va a ser diferente. Y te cuento Laura, que ese viaje fueron tres meses, fueron los mejores tres meses de mi vida, Dios me guardó de tantos peligros, todo se iba dando como si Dios lo estuviera poniendo todo en su lugar... (Entrevista Lorena S., 8 de agosto de 2023, Barcelona).

El viaje a Colombia se convirtió en el escenario de renovación interior que Lorena anhelaba. Después de orar con fe en Barcelona y despedirse de su familia, Lorena llegó a casa de su abuela en Rionegro, quien, aunque no era pentecostal la recibió con una serenata del grupo musical de la iglesia del pueblo. Seguido a esto, Lorena visita la iglesia y recibe al Espíritu Santo de manera espontánea sin un esfuerzo consciente y durante los tres meses que siguieron, Lorena sintió que Dios la guardaba de peligros mientras disponía cada detalle de su vida como “si lo estuviera poniendo todo en su lugar”. Este cúmulo de experiencias y el haber podido finalmente recibir al Espíritu Santo y hablado en lenguas, confirmó para Lorena que Dios nunca

la había abandonado y selló un renacimiento espiritual marcado por una entrega más profunda a Dios y la confirmación de su fe en él.

Lorena continúa su relato comentando sobre los efectos positivos, especialmente en cuanto a su autoestima y la manera de verse a ella misma, después de haber recibido al Espíritu Santo.

Desde esa vez que yo hablé en lenguas, Lauri, a mí se me quitó el miedo de mirarme en los espejos y en las fotos, y empecé a mirarme de otra forma y ya no me veía como me veía antes: ya no me veía tan fea. Es que es algo tan extraño...son cosas que uno no puede explicar, pero tú sabes lo que es que, de un día para otro, después de haber tenido tal trauma, tal problema de autoestima, yo tomándome fotos y me veía hasta bonita, me veía bien. Me miraba en los espejos, me arreglaba, me agradaba. Yo nunca podía verme en un video, o sea, ¡increíble! Pero después de un tiempo me vine a dar cuenta de esa relación de...claro, de recibir al Espíritu Santo y es que es literal: es que Dios se mete en tu vida y te quita todo tipo de basura para que no te vayas de su lado. Entonces yo llegué ya de allá [de Colombia] para acá [Barcelona] y yo era otra. Llegué aquí con una energía, con un potencial, con unas ganas de comerme el mundo y muy contenta (Entrevista Lorena S., 8 de agosto de 2023, Barcelona).

Como vemos, Lorena vivió una transformación interna que se manifestó como una reconciliación con su imagen corporal y un aumento de energía, confianza y optimismo frente a la vida. Lorena hace hincapié en la dimensión integral de las experiencias religiosas que ocurren dentro del pentecostalismo, en donde el poder del Espíritu Santo fuera de actuar solamente dentro de una esfera espiritual permea todas las áreas de la vida donde la persona necesita que actúe. Lorena se refiere a este hecho de recibir el don como un *acto de limpieza* diciendo que “Dios quitó la basura” para permitir que su conexión con Dios se mantuviera y que ella no se siguiera alejando de él por causa de su falta de autoestima, que era percibido como una atadura. Así como vimos en el testimonio de Rosa donde a pesar de que su familia no estaba de acuerdo con su fe cristiana, Dios logra manifestar su presencia en su vida; en el caso de Lorena pasa igual. Pese a las dificultades, Dios se hace presente en su vida limpiando aquellas cosas que le impiden apreciarse a sí misma con amor y así se deja llevar por el Espíritu Santo cotidianamente.

La manifestación del Espíritu Santo a través de la glosolalia emerge como un evento profundamente transformador y multidimensional dentro del pentecostalismo. No solo representa un ritual de paso espiritual, sino también una experiencia que redefine las relaciones de las personas con Dios, consigo mismas y con la comunidad. La evidencia de este don, mediante el acto de hablar en lenguas, funciona como una “señal tangible” de la conexión

directa con Dios, consolidando tanto la relación con Dios, como la pertenencia a la iglesia y al plan que Dios tiene preparado para cada persona.

Dentro de la iglesia, sin embargo, hay opiniones encontradas respecto a la importancia de hablar en lenguas como sinónimo de recibir al Espíritu Santo. Hay quienes consideran que no es necesario hablar en lenguas para “demostrar” que se tiene al Espíritu Santo como tener el amor de Dios en el corazón o tener los frutos del Espíritu Santo. Andrés, un joven exmiembro de la iglesia pentecostal en Colombia y España –ahora pastor en otra iglesia pentecostal en el occidente de Colombia–, me explicaba su postura respecto a este tema.

Yo no me caso con la idea de hablar en lenguas. Ese tema cuando yo lo hablo con los pentecostales...los pentecostales piensan que, si tú no hablas en lenguas, tú no tienes al Espíritu Santo. ¡Yo no pienso así! Yo pienso que el hablar en lenguas es una muestra de que estás recibiendo poder del Espíritu Santo, pero el Espíritu Santo no está condicionado a hablar en lenguas. Es más, la biblia habla en primera de Corintios, capítulo 13, dice Pablo hablando de la preeminencia del amor, creo que es el título, dice: si yo hablara lenguas humanas, lenguas angelicales, si yo profetizara y yo hiciera esto o lo otro y no tengo amor, nada soy. Vengo a ser como un metal que resuena o címbalo que retiene. Pero como tal no tengo amor dentro y cuando tú escudriñas, el amor no es un elemento fuera de Dios. Amor es Dios mismo. Entonces, Pablo está diciendo: si no tienes a Dios no eres nada (Entrevista Andrés B., 27 de marzo de 2023, Barcelona).

Para Andrés hablar en lenguas no es necesariamente recibir al Espíritu Santo. Él identifica dos matices que son interesantes para la discusión. Por un lado, dice que considera que hablar en lenguas es una muestra de recibir el poder del Espíritu Santo; y, por otro lado, que este no está condicionado a hablar en lenguas. De hecho, podríamos preguntarnos aquí: si según la explicación que nos da Andrés no es necesario hablar en lenguas para demostrar que se tiene al Espíritu Santo, ¿por qué dentro de la iglesia sí es una preocupación no hacerlo? Andrés considera que lo importante es *recibir los frutos del Espíritu Santo*, que, según su explicación, no tiene nada que ver con hablar en lenguas.

¿De qué sirve que hable en lenguas, que llore, que brinque, que salte, que arme una algarabía si no tengo el fruto del Espíritu Santo? Que lo habla Dios en Gálatas, capítulo 1, versículo 5 del 16 en adelante, exactamente en el 22 que habla del fruto del Espíritu. Habla de gozo, paz, paciencia, fe y comienza a mencionar varias...son como nueve características⁶². Y, ¿por qué se le dice frutos? Porque es el resultado de tú tener el Espíritu Santo. Entonces, si hay personas que no tienen ninguna de esas características, pero hablan en lenguas, pues sí, ¡qué bonito! Lloran y

⁶² “Más el fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza” (Reina Valera, Gálatas 5, 22:23).

saltan...pero eso a mí ya no me mueve ni me convence (Entrevista Andrés B., 27 de marzo de 2023, Barcelona).

La crítica de Andrés se centra en que las manifestaciones externas del Espíritu Santo, aunque pueden ser impactantes, no son suficientes si no están acompañadas de los frutos del Espíritu Santo que él describe en esta cita. Podríamos interpretar que hay una jerarquía dentro del pentecostalismo en la cual estas prácticas, aunque sean legitimadas dentro del contexto comunitario e institucional, no son tan importantes como sí lo es el llevar una vida transformada por los frutos del Espíritu Santo. Esto daría más “autenticidad” a tener el poder del Espíritu Santo que el hecho de hablar en lenguas frente a otras personas, desde la visión de Andrés. De hecho, hay algunos pastores que consideran que cuando las personas performan este tipo de actos, –dependiendo de la manera como lo hagan– ya sea hablar en lenguas o desmayarse, esto ya no se considera como recibir al Espíritu Santo o como algo enviado por parte de Dios⁶³.

El énfasis que Andrés hace en los frutos del Espíritu como “prueba” de tener el Espíritu Santo dentro de sí apuntan a una dimensión ética de la fe puesto que no bastaría con vivir estas experiencias espirituales, sino que los cristianos deben mostrar cómo estas experiencias se traducen en virtudes prácticas y visibles ante los demás. Su argumento iría más a que existen ciertos excesos o malas interpretaciones dentro de la iglesia pentecostal, donde un hecho bastante sagrado como es el recibir al Espíritu Santo se vuelve un espectáculo y desplaza el foco de lo “esencial”, que sería el cambio interior y la puesta en práctica de los valores cristianos –los frutos del Espíritu Santo–.

En los testimonios que hemos visto hasta aquí, se observa una dinámica constante entre el esfuerzo personal por “prepararse” para recibir al Espíritu Santo y el carácter “imprevisible” de su manifestación. Por un lado, los relatos de Yuli, Brian, Rosa y Lorena nos hablan de la necesidad de “disponer el corazón” y de “abrirse al poder de Dios” como condiciones fundamentales para que el Espíritu Santo se manifieste en ellos. Por otro, el carácter “inesperado” y muchas veces “indescriptible” del acto de hablar en lenguas nos muestra que, para los cristianos, este evento en su relato trasciende cualquier preparación humana y “está completamente” en manos de la voluntad divina⁶⁴. Esta tensión que se crea entre la agencia

⁶³ Algunas personas dicen que identifican cuando alguien está fingiendo que habla en lenguas porque “sueno falso” o porque repite los mismos sonidos una y otra vez. De hecho, al ser esta una práctica que, en teoría, se da de manera involuntaria porque es Dios mismo quien “decide” cuando se manifiesta en las personas, por ello, no debería ser una práctica que la persona decide hacer, sino “que le ocurre sorpresivamente”.

⁶⁴ Esta es la explicación que las personas dan cuando hablan de este tipo de actos, pero a pesar de que sea para ellos una cuestión “inexplicable”, el proceso de aprendizaje por el que las personas pasan a partir del momento

personal y la “soberanía” de Dios configura la experiencia y le da sentido al acto de recibir al Espíritu Santo como una práctica religiosa profundamente experiencial y emocional.

El contexto comunitario también desempeña un papel esencial en estas vivencias. Los espacios colectivos, como convenciones, campañas espirituales, cultos, o simplemente el hecho de sentirse cómodo en un contexto, como en el caso de Yuli o Lorena, crean un ambiente propicio para que el Espíritu Santo se manifieste. La interacción con otros miembros, como los gestos de apoyo de amigos o la formación de una rueda de oración, resalta cómo la comunidad valida y potencia estas experiencias individuales. Este entorno colectivo no solo refuerza el significado del evento, sino que también actúa como un marco simbólico que legitima al individuo dentro de la iglesia. Sin embargo, también se revelan las tensiones y jerarquías implícitas en esta dinámica: aquellos que no han recibido el don pueden experimentar ansiedad, frustración o sentimientos de insuficiencia frente a las expectativas grupales.

Los testimonios aquí vistos destacan la corporeidad del encuentro con Dios al recibir su espíritu. Las sensaciones de “llenura”, “elevación” o el “control divino” sobre el cuerpo refuerzan la idea de que el Espíritu Santo no solo transforma a nivel espiritual, sino también a nivel corporal o emocional generando un canal de expresión de lo sagrado (de tener el espíritu de Dios dentro). Este éxtasis corporal, que incluye danzas, llantos, sollozos, gritos y glosolalia, consolida la experiencia de recibir al Espíritu Santo como algo visceral y profundamente personal, a la vez que visible y verificable dentro de la comunidad.

Finalmente, el recibimiento del Espíritu Santo tiene implicaciones que van más allá del momento del éxtasis inicial. Como se observa en el relato de Rosa y Lorena, esta experiencia trasciende el momento colectivo y se convierte en una práctica continua de devoción, entrega y renovación personal en espacios privados. Rosa, por ejemplo, busca extender esta conexión divina en la soledad de su cuarto, mientras que Lorena describe cómo esta experiencia reconfiguró su autoestima y su forma de relacionarse consigo misma. Ambas muestran que este hecho impacta tanto el ámbito espiritual como el emocional, cotidiano e incluso psicológico. Por otro lado, esto también refuerza la naturaleza dual de esta vivencia: es a la vez un momento extraordinario que parte de una disciplina que se construye cotidianamente y que nutre la fe y la conexión con Dios. En conjunto, estos testimonios evidencian cómo dentro del pentecostalismo se construye un hábitus religioso que entrelaza las prácticas religiosas a nivel

que empiezan a ir a la iglesia, permite que las personas estén más propensas a hablar en lenguas porque es algo que empiezan a buscar y que en el proceso se empiezan a sentir más motivados de encontrar porque ven a otros y porque entienden la importancia de vivir este proceso como cristiano.

individual y lo colectivo, emocional y doctrinal que ofrece un marco para enfrentar las incertidumbres y los desafíos de la vida cotidiana.

4. El llamado de Dios

Hasta ahora hemos explorado las diversos significados que los miembros de la iglesia atribuyen a Dios, sus experiencias sobre el bautismo en agua y sobre el bautismo en fuego. En este apartado, nos adentraremos en las narrativas de los pastores de las iglesias pentecostales en Chile y Barcelona para comprender el “llamado de Dios”. Un acontecimiento recurrente y fundamental en la trayectoria de vida de los hombres cristianos que aspiran al ministerio pastoral. Aunque algunos hombres cristianos puedan *ser llamados* a convertirse en pastores, “ser pastor debe trabajarse con diligencia, y existen varios caminos de progresión, no muy distintos de los de las carreras no religiosas” (Fesenmyer, 2018: 756). Por lo tanto, ser pastor exige manifestar y construir una experiencia interior de disposición, sacrificio, transformación y obediencia, además de cumplir con los requisitos institucionales de formación, ordenación, predicación, etc.

El “llamado” se dirige a hombres que poseen una “cualidad de personalidad singular, por la cual se les considera diferentes del resto de las personas, como si estuvieran dotados de poderes sobrenaturales, sobrehumanos o, al menos, excepcionales” (Weber 1968; Kirsch 2014; Lauterbach 2017; citados en Fesenmyer 2018: 756). Dios escoge a una persona por sus valores morales y éticos, por su comportamiento ejemplar, por su gran capacidad de ayuda, servicio y humildad y por sus habilidades propias. Dios elige a quienes ya están *preparados* para asumir este ministerio, aunque la formación o el aprendizaje no termine en el momento que la persona es elegida para el servicio. Sin embargo, en la organización interna de algunas iglesias pentecostales es usual que se rechace la formación teológica porque se piensa que “el pastorado es un don de Espíritu Santo, un llamamiento personal” (Cantón, 1998: 113).

El “llamado de Dios” se articula con un conjunto de disposiciones que el creyente ya habría interiorizado, lo que permite que esta persona sea “idónea” –en el momento de ser elegida– para ejercer la función pastoral. En su análisis de la intersección entre migración y religión, Leslie Fesenmyer sostiene que, a través de sus “carreras espirituales”, los pastores migrantes transforman el llamado en un medio de movilidad social (Fesenmyer 2018). De manera similar, en las *conversion careers* descritas por Gooren (2010), los pastores alcanzan un estatus socialmente reconocido en sus comunidades, fundamentado no solo en la experiencia

del llamado, sino en el testimonio concreto de sus vidas. En este apartado, nos aproximaremos a las vivencias del “llamado de Dios” de varios pastores para mostrar cómo se experimenta y configura este fenómeno en cada caso. Ese acercamiento nos permitirá también entender cómo estos hombres “navegan los desafíos e inconsistencias de sus experiencias vividas mientras construyen y reconstruyen su vida como ‘hombres nuevos’, reposicionándose como pastores” –líderes de una institución religiosa guiados por la acción de Dios hacia el servicio– (Fesenmyer 2018).

¿En qué consiste el llamado de Dios y cómo se manifiesta en quienes hoy sirven como pastores de la iglesia? En esencia, para servir en el ministerio pastoral de la iglesia, los pastores necesitan de un “‘llamado’ a servir a Dios, que puede ocurrir a través de una visión o un sueño, por medio de Dios hablándoles o enviando una señal” (Fesenmyer 2018: 756). El llamado se configura así como una experiencia profundamente personal que se puede dar en la juventud o en la adultez, tras haber explorado caminos seculares o durante viajes o en el marco de convenciones de la iglesia. Sin embargo, el llamado debe ser corroborado a través de un reconocimiento institucional, por parte de las autoridades superiores de la iglesia, así como de la comunidad de la que haga parte. Por lo tanto, aunque el llamado venga de Dios necesita ser “certificado” tanto por la comunidad de creyentes de la iglesia como por el consistorio de ancianos y miembros de la iglesia en posiciones superiores de poder.

A continuación, presentaré cuatro relatos representativos que ilustran las distintas modalidades de este llamado –la reconocida tanto por Dios como por la institución– y cómo culmina en la designación formal como pastores. Estas historias suelen ser rememoradas en cultos o convenciones como testimonios del poder de Dios: pruebas de que Dios los condujo hasta ese puesto para el bien de la comunidad. De este modo, el testimonio del propio pastor sobre su llamado no solo legitima su autoridad, sino que también refuerza la confianza de la iglesia en la sede que él pastorea. Además, la efectividad de los pastores como modelos a seguir descansa, en parte, en su capacidad de empatizar, por medio de sus experiencias, con los feligreses (Fesenmyer, 2018).

En primer lugar, el llamado de Dios puede presentarse en hombres que han decidido llevar una vida secular, como es el caso de Óscar P., quien era –hasta el momento que realicé trabajo de campo en Chile–, pastor en Lebu, la región del Bío Bío en Chile y que se convierte a los 17 años al cristianismo en la iglesia de Algarrobo (región de Valparaíso). Durante toda su niñez y juventud dice haber asistido a la iglesia, que por esa época estaba recién naciendo en su casa. Óscar vivía con su madre en la parte trasera de la casa de sus tíos quienes años atrás

habían acogido al primer pastor de la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús en Chile para que iniciara la misión en Algarrobo y de ahí, se extendiera por todo Chile.

Óscar servía en sus tiempos libres en la iglesia y acompañaba a su tío que evangelizaba por los barrios de la ciudad. Cuando terminó el liceo, decidió trasladarse a Santiago para iniciar sus estudios de ingeniería mecánica. Al terminar su carrera, encuentra un trabajo en una empresa, conoce a su actual esposa y empieza a hacer su vida en el ámbito secular. En su relato, Óscar revela cómo sintió el llamado de parte de Dios y que, a pesar de hacer caso omiso de este por algún tiempo, Dios encontró la manera de manifestarse en su vida hasta que, finalmente, le presta atención.

Yo iba al trabajo...trabajaba en *Goodyear*. Yo hacía la manutención mecánica, la parte electrónica de las máquinas y trabajando con las máquinas me venía ese *fuego*. Yo decía: ¿por qué estoy aquí? Y me daba ganas de llorar. Me tocaba Dios en ese momento y ahí en el baño yo me postraba delante de Dios. Luego volvía y de nuevo. Todos los días lo mismo hasta que un día le comenté al pastor lo que me estaba pasando. Le decía que todos los días era más intenso y le decía que ya no podía seguir trabajando acá [en la empresa] porque sentía como un fuego tremendo, una llama dentro de mi ser. Entonces, el Señor lo usó a él [al pastor] y me dijo: ‘claro, el Señor te está llamando’ y a mí también me estaba confirmando (Entrevista Pastor Óscar P., 29 de abril de 2022, Valparaíso).

Óscar dice haber sentido de manera repetitiva el llamado en forma de fuego o llama que, al inicio, no entendía, pero luego pudo interpretar como el llamado de Dios cuando se dirigió al pastor de su iglesia y este le explica lo que le estaba ocurriendo. La sensación de haber sido “tocado” por Dios era tan intensa que le impedía desempeñar su trabajo en paz y, por lo tanto, este fuego lo persigue convirtiéndose en símbolo de un deseo más grande de servir, o de cumplir con un propósito mayor que traspasaba su vida secular y al que él consideraba necesario responder.

El rol del pastor que interpreta el llamado, como parte del propósito de Dios, también es importante ya que da sentido a lo que Óscar dice haber estado sintiendo en ese momento. Los pastores entrevistados afirman haber recibido el llamado, pero no haberlo confirmado hasta que una figura de autoridad de la iglesia (sea el pastor de la sede de la iglesia a la que pertenezcan, un pastor que tenga un rango más alto y lleve más años en la institución o un pastor misionero) les corrobora que, efectivamente, “han sido llamados por Dios”. Todos coinciden en que esta confirmación –que hace el pastor interpretando la experiencia como un llamado– no solamente depende de haberlo sentido sino también del desempeño del cristiano dentro de la iglesia. Esto porque la iglesia requiere que un futuro pastor sea una persona

ejemplar: que tenga valores cristianos, que de un buen testimonio con sus acciones y con sus experiencias de vida y que su comunidad reconozca como buen cristiano. Además, porque de esta manera, se impide que “cualquier hombre” pueda decir que sintió el llamado, y llegar al ministerio pastoral sin tener ningún tipo de “soporte” individual, social o divino. Por ello, aunque el llamado de Dios comience con una sensación como la que nos describe el pastor Óscar, es un camino que se ha construido durante la toda la vida de los cristianos dentro de la iglesia.

Continuando con el relato de Óscar, una vez llamado por Dios, comienza la promoción dentro de su iglesia para convertirse en pastor⁶⁵.

Esa fue la manera en la que en ese tiempo el pastor Jorge Rivera que era el pastor de La Pintana me sacó a la obra. El misionero nacional era el pastor Fernando Murillo. El pastor de La Pintana conversó con el pastor misionero, nos entrevistó a mi esposa y a mí, nos hicieron unas pruebas...como unos formularios que hay que llenarlos y así fue el proceso. Lo aprobaron en la Junta Administrativa del Ecuador y nos dijeron: ya, ustedes están en condiciones para que puedan salir a la obra como obreros o como aspirantes a la obra. Así salimos al principio como aspirantes a la obra. Entonces, nuestro lugar de obra fue Ancud, Chiloé. Allá fue nuestra primera obra. Allá no había ninguna iglesia. Estaba el pastor David Changoluisa y él iba para allá y realizaba cultos cada quince días. Contactaba a algunas personas, pero no había ninguna iglesia en sí. Entonces, a nosotros nos mandaron allá a nuestra primera obra en 2017. Me acuerdo de que nos posesionaron el 1 de junio de 2017 en Ancud. Ahí partió la obra del Señor. Ahí estuvimos sirviéndole tres años. Gracias al Señor vimos la mano de Dios, vimos cómo nos iba respaldando, fue moldeando nuestra vida ministerial porque era diferente ya salir a la vida ministerial que a la obra porque ya le dedica uno el tiempo completo a la obra de Dios. Entonces, ahí uno aprendió a ver la realidad y el llamamiento. Ahí confirmó uno el llamamiento de Dios, que esto es una vocación de parte de Dios; que uno tiene que amar a las almas, servirles, respetarlas, considerarlas a pesar de lo que sea. Que si uno tiene que dar la mejilla uno la da. Uno está en el ministerio para servir. Después de los tres años nos cambiaron para Lebu y aquí en Lebu llevamos casi un año y siete meses en la región del Bío Bío. Es una comuna donde hay mucho pescador, hay mucho yate, barcos que van a la pesca... (Entrevista Pastor Óscar P., 29 de abril de 2022, Valparaíso).

El llamado de Dios tiene, por un lado, un carácter más íntimo y sagrado donde se establece una conexión entre Dios y la persona, y, por otro lado, un carácter institucional donde la estructura de la iglesia moviliza sus recursos para hacer cumplir este llamado a través de la promoción y nombramiento del pastor en una obra. La experiencia de Óscar y su esposa ilustra cómo este llamado se confirma a través un proceso estandarizado de promoción que involucra la guía de

⁶⁵ El pastor que confirma el llamado se convierte, en algunos casos, en “patrocinador” del futuro pastor.

otro líder religioso, entrevistas y evaluaciones, lo que refuerza la idea de que ser pastor es tanto una vocación como una responsabilidad institucional. A través de sus experiencias, Óscar describe cómo la vocación –y el llamado– no consiste únicamente en predicar sino en demostrar un amor sincero hacia las almas, una entrega total al servicio hacia los demás y un compromiso inquebrantable que incluye sacrificios personales como los que tuvo que hacer (dejar la vida secular: su trabajo, la ciudad donde vivía y sus conexiones no cristianas).

Los compañeros [de trabajo] me decían que era una locura. Se acercaban y me decían ¿cómo vas a hacer eso? Incluso me llegó una oferta de trabajo muy tentadora en ese tiempo. En esa época tenía compañeros que tenía que me habían propuesto para una empresa a la que yo había postulado anteriormente, pero justo para esa fecha que me habían confirmado que iba a salir a la obra, solamente tenía que decir sí y yo salía. [...] Me salió una oferta que yo había estado buscando que era en Nestlé, e iba a quedar como jefe del área de la parte electrónica, automatización... como jefe de planta y me iban a pasar oficina, todos los implementos y yo iba a tener tremendo sueldo. Y en ese momento yo di la prioridad más fuerte al llamado. Conversé con mi esposa y dijimos: si esto es de Dios, esto va a seguir, vamos a seguir con la misma intensidad, vamos a sentir esto mismo que estamos sintiendo y claro, fue así; y decidimos seguir a Dios a tiempo completo. Fue una decisión que no tomamos así a la ligera sino conscientes de que, si Dios no va con nosotros, ¿para qué vamos a ir? Sería lógico si no sintiera nada o fuera solo un capricho o una ilusión. No hubiera tomado una decisión tan drástica porque uno se pone a pensar fríamente y uno dice: oye, pero si tengo asegurado el futuro, una proyección de vida..., pero no, en ese momento fue de parte de Dios todo y hasta el día de hoy estoy contento de estar sirviendo a Dios a tiempo completo. Fue la mejor decisión (Entrevista Pastor Óscar P., 29 de abril de 2022, Valparaíso).

Frente a oportunidades materiales muy atractivas, la firmeza en la convicción de Óscar y su voluntad de sacrificio se mantuvieron como respuesta al llamado de Dios. La oferta de trabajo en una empresa multinacional, un puesto prestigioso y beneficios económicos importantes representan lo que en el mundo secular podría considerarse el “éxito asegurado”, lo que era igual a un futuro estable para él y su familia, además de una proyección profesional que seguramente seguiría en aumento. Óscar, sin embargo, opta por priorizar su llamado a la obra de Dios, lo que subraya la intensidad de su vocación y el discernimiento que realiza para entregarse totalmente ante la “misión divina” que le fue encomendada, a pesar de la presión de sus conocidos y del mundo secular. Las reflexiones que Óscar realiza tras el llamado evidencian el conflicto interno que sintió al enfrentar esta decisión que inevitablemente cambiaría su vida y la de su familia en favor de un propósito mayor. Al decir “si Dios no va con nosotros, ¿para qué vamos a ir?”, Óscar revela la confianza que tiene en que su misión de vida solo tendrá sentido si Dios está presente. Por ello, el llamado de Dios es sucedido por la aceptación de este

como acto de fe que se reconoce como “la mejor decisión” y que se justifica con el gozo que le ha producido el haber elegido dedicar su vida a Dios “a tiempo completo”.

Con el caso de Óscar el llamado se manifestó a través de un fuego o llama que sintió en su corazón. Sin embargo, el llamado de Dios puede darse una sola vez como el que acabamos de ver o repetirse de diversas formas y en distintos momentos de la vida de la como comentaba el pastor David C., ecuatoriano, pastor en Paine (región metropolitana de Santiago), quien llegó a Chile buscando recuperarse económicamente de un mal negocio en su país natal. David arriba pocos meses después de que la iglesia se hubiera establecido en este país en los años 90. Dios lo llama de varias formas y por muchos años desde Ecuador a lo que él hace caso omiso. Ante su falta de atención, dice David, Dios ‘decide’ ponerlo a prueba y quitarle todo lo que tenía para ponerlo a su servicio.

Cuando por primera vez empecé a *sentir cosas extrañas*, por decirlo así...al servir a la gente decía: ¡cómo quisiera dejar mi trabajo para servir a la gente, a la comunidad! Entonces, el pastor vino y me dijo: usted tiene un llamado. Y yo le dije: ¿qué es eso? Y él me explicó lo que era eso para el servicio al ministerio. Nosotros lo rechazamos por tres ocasiones. ¿Por qué lo rechazamos? Porque no queríamos dejar nuestras comodidades; no queríamos dejar la empresa que teníamos, el negocio que teníamos. ¿Y qué hizo Dios? Nos quitó todo, todo. Nos quedamos con una deuda de 14 000 dólares. Esa necesidad económica estando en la cúspide de nuestro negocio a punto de quiebra nos hizo cambiar de rumbo. Queríamos ir a otro país para cambiar de horizonte porque ya en Ecuador se nos puso difícil la cosa para nosotros, para mi esposa y mi persona que nosotros. Muy dentro de nuestro corazón sabíamos por qué nos pasó eso de un momento a otro, sabíamos que era porque habíamos negado el llamamiento de Dios (Entrevista Pastor David C., 22 de abril de 2022, Paine (Región Metropolitana de Santiago)).

El pastor David anota que empezó a “sentir cosas extrañas” que no comprendía bien hasta que su pastor le dijo que tenía un “llamado”. No obstante, el llamado que el pastor de su iglesia le confirma fue rechazado por su apego a las “comodidades” y la estabilidad económica que su empresa le brindaba a él y a su familia. Según su interpretación, Dios lo llama de nuevo dos veces más y ante su falta de atención “le quita todo”, pierde sus bienes materiales y entra en una crisis financiera, lo que lo lleva a cambiar de rumbo. Con este fragmento podríamos ver que la creencia de que Dios tiene un propósito específico para las personas y que él puede cambiar las circunstancias drásticamente para reencaminar a la persona hacia el camino “que le corresponde”, incluso si implica pasar por un proceso doloroso, como fue el caso del pastor David o incluso para el pastor Óscar. Bajo esta interpretación, las dificultades y obstáculos que

vive un cristiano en su vida son mensajes, llamados de atención o lecciones de fe que reorientan a las personas para dejar atrás el mundo y aceptar el camino de servicio que Dios ha marcado.

Llegamos a Chile y aquí pasaron otros asuntos...pero aun seguíamos con esa misma vocación, con ese mismo llamamiento, con esa pasión por el evangelio. ¡No podía estar tranquilo! Había algo que no me dejaba en paz...Por donde quiera que yo iba hablaba de Dios. Yo no quería entender, pero estando aquí...lo mismo. Entonces, en vez de viajar a Europa [que era a donde quería ir inicialmente] doblé mis rodillas ante Dios y dije: Dios, haz conmigo lo que tú quieras. Buscamos la iglesia cuando llegamos a Chile, empezamos a asistir a los cultos, nos preguntaron todos nuestros antecedentes. Nos preguntaron quiénes éramos. [El pastor] Empezó a visitarnos. Aquí en Chile aun no queríamos servir, pero a los cuatro años de estar en Chile sirviendo en la iglesia como servidor local, como presidente de jóvenes, como diácono de la iglesia...a los cuatro años de asistir a la iglesia, Dios nos llamó [...]. Fue la soberanía de Dios en mi porque sentí una pasión dentro de mí. Es como un músico: que siente la música, se le mueven los brazos, los pies y quiere tocar la guitarra todo el tiempo. Yo tenía una pasión por las almas, una pasión por compartir las buenas nuevas de Jesús; ese fue mi llamamiento. Sentí un fuego que ardía dentro de mi corazón por servir, por el amor al prójimo (Entrevista Pastor David C., 22 de abril de 2022, Paine (Región Metropolitana de Santiago)).

El llamado de Dios puede persistir e intensificarse cuando las personas se resisten o lo posponen, como vemos en esta historia del pastor David. Aunque él tenía otros planes en su mente, mantenía esta “pasión por el evangelio” y ganas de servir a los demás, que identifica como un “fuego” y que decía manifestar con su impulso constante por hablar de Dios a las personas, incluso al no estar desempeñando un rol ministerial de manera formal. Lo que esta historia nos deja ver es que además de que el llamado sea algo tan intenso y profundo, más que cualquier proyecto personal en el mundo secular, este no ocurre una sola vez, sino que puede presentarse en otros momentos de la vida de las personas hasta que las personas lo obedezcan, tal como vemos con las historias de los pastores hasta este punto.

Un aspecto interesante de la historia del pastor David es la importancia de la participación institucional en la decisión final de aceptar el llamado. El proceso de integración en Chile junto con la participación misma del pastor y su familia dentro de la iglesia adquiriendo diversos roles de liderazgo fueron aspectos importantes que permitieron el desarrollo de su vocación, probablemente sin pensarlo. Ahora bien, para Darío E., pastor ecuatoriano de 30 años, que servía en la iglesia de Curinalahue en Chile, después de dos milagros que dice haber recibido, empieza a sentir que Dios lo llama para algo más grande. En nuestra conversación dice haber sentido mucho miedo de no poder salir adelante dentro de la tarea que Dios le había encomendado; se sentía limitado al no tener la preparación adecuada y pocos conocimientos

para desarrollar el trabajo de Dios. Sin embargo, en una convención de la iglesia sintió que Dios lo llamó de manera más directa lo que le permitió reafirmar la promesa que le había hecho a Dios cuando salvó su vida y la de su padre.

Yo sentí que Dios me llamó ahí, sentí su presencia dentro de mí, como un fuego o algo así...y yo pasé en ese momento a orar al Señor y otra vez a reafirmar ese llamado que había sentido en un principio y a reafirmar esa promesa que le había hecho al Señor cuando me devolvió la vida y antes cuando hizo lo de mi papá. Le dije con mi corazón dispuesto: Señor aquí te estoy sirviendo, pero si tengo que ser más útil en el extranjero, yo lo puedo hacer y estoy dispuesto. Entonces fue así como lo dije en esa oración y me concentré en la obra que estaba haciendo en Ecuador... Y después no me enviaron a mí al extranjero, sino que me cambiaron de obra hacia la sierra en Cajabamba, un pueblo kichwa y después a Palora donde había un templo de dos plantas y más de cien creyentes. ¡Era impresionante! Ahí sí después de esos sitios me llamaron...me llamó un obispo de la Honorable Junta Administrativa y me preguntaron si nos gustaría acudir a una entrevista para un posible llamado a campo extranjero. Eso fue hace nada, el año pasado...así que yo estoy recién llegado a Chile, llegamos en febrero y así fue. Finalmente acepté el llamado, me despojé de mis miedos e inseguridades por obra de Dios y aquí estamos continuando la obra y cumpliendo la promesa (Entrevista Pastor Darío E., 21 de abril de 2022, Valparaíso).

En esta cita vemos reflejada la profunda disposición del pastor Darío de responder al llamado de Dios, incluso cuando el camino no fue el que él inicialmente imaginó de salir a trabajar en la obra extranjera. Además, observamos el camino que tienen que realizar desde su primera obra en el país de origen donde antes de poder salir a servir en una misión extranjera, los pastores deben trabajar en obras nacionales – que, en el caso de Darío, fueron dos en Ecuador– antes de haber sido llamado por la Honorable Junta Administrativa para servir en el exterior. Aquí, como en los dos casos anteriores, el llamado se describe como un “fuego” como los otros pastores lo describen y esto lo impulsa a abrirse ante nuevas posibilidades de servicio. El llamado, no siempre se cumple en los tiempos previstos o en los lugares esperados, sino que puede tomar diversas rutas. Aquí también se resalta la importancia de la confianza y obediencia al plan de Dios, incluso cuando este implica alejarse de lo conocido y enfrentar miedos o incertidumbre en la búsqueda del camino. Por otro lado, en la historia de Darío vemos un proceso de crecimiento y preparación espiritual que le permite “confirmar” el llamado de Dios y su vocación a medida que va concretando cada paso dentro de la institución y a nivel espiritual.

Como hemos visto con las historias anteriores, los pastores pueden tener ciertos deseos, planes o trayectorias que Dios cambiará, ajustará o transformará hasta que sea el momento

adecuado para servir. Evidentemente, a nivel institucional la escogencia de un servidor para el ministerio dependerá de sus años de trabajo, del buen testimonio que pueda dar, de sus conocimientos bíblicos y teológicos; y de los resultados que haya tenido en las otras misiones que se le hayan encomendado a nivel nacional. Ahora, nos acercaremos a la historia del pastor Daniel G., ecuatoriano de 40 años y pastor misionero de la iglesia en Chile. Cuando lo conocí en el primer semestre de 2022 llevaba un año y medio de servicio como misionero en Chile, después de haber estado sirviendo por muchos años en las Islas Galápagos (Ecuador). Es el único pastor de la iglesia en Chile que fue designado para ser pastor cuando tenía solamente 20 años al ser hijo de uno de los primeros pastores que estableció la iglesia en Ecuador cuando ésta se separó de la colombiana.

La particularidad de la historia de Daniel es que él, a diferencia de lo que se encuentra en varios relatos de otros pastores, es que él no sintió el “llamado” ni en su niñez o juventud, sino que para que este “llamado” pudiera desarrollarse, tuvo que pasar por un proceso de aceptación y rendición a la vida que le “correspondía”, o como él lo explica: Dios tuvo que tratar con él. Durante sus años de juventud, dice Daniel, nunca quiso ser pastor porque recordaba la vida de su padre y cómo “a veces el pastor no es muy querido ni bien remunerado; [a mi padre] le fue bien, pero no tenía un gran sueldo que le fuera suficiente para la manutención de siete hijos y su esposa” (Entrevista Pastor Daniel G., 2022, Chile). Por esta razón, Daniel no tenía en sus planes convertirse en pastor y porque, como vimos con los pastores anteriores, ser pastor implica dejar una vida secular – abandonar sus estudios, trabajo, pertenencias – para dedicar su vida a la obra de Dios.

Quien trató conmigo realmente fue Dios porque yo a veces digo ¡yo qué hago aquí de pastor si yo no quería tener nada que ver con eso! A mi papá le pasaron tantas experiencias fuertes que nosotros no queríamos seguir con eso, así que por eso yo no y no quería ser pastor, pero como le digo, Dios comenzó a tratar conmigo y no sé cómo ahora soy pastor. Es verdad que uno toma una decisión, no es que a uno le laven el cerebro, sino que uno terminó siendo esto, lo que hoy es. Y hoy le doy gracias a Dios. Quizás uno no quería, pero Dios sí tenía planes...Empecé a sentir esto de empezar a ganar almas, predicar, servirle al señor, darle mi vida a Dios. El pastor me decía “tú estás joven, tú puedes darle tu vida a Dios. Esta es tu oportunidad, Daniel. Sírvete a Dios”. Escuché el consejo del pastor y ahí soy lo que soy hoy en día, gracias a él (Entrevista Pastor Misionero Daniel G., 9 de mayo de 2022, Valparaíso).

En este relato, Dios comienza a tratar con Daniel para el servicio a pesar de que él no se sentía inclinado a aceptarlo. Inicialmente el pastor Daniel se resiste a este llamado porque recuerda la experiencia difícil de su padre siendo pastor en los inicios de la iglesia en Ecuador, aunque

finalmente termina aceptando el llamado de su pastor obedeciendo a su consejo. Este testimonio es valioso porque vemos que el llamado de Dios es un proceso que puede construirse y que no está exento de dudas. Para Daniel, su llamado no fue un mandato inmediato, sino un proceso que evolucionó a lo largo del tiempo y que implicó sacrificios –como dejar sus estudios, su casa, su región y superar diversas pruebas como soportar el frío de la sierra, levantar una iglesia y predicar para tres personas o no poder dormir por un largo tiempo–.

En ese sentido, su llamado fue –al menos en un inicio– obedecido más por el compromiso que le debía a la iglesia y a su padre que por el “llamado de Dios”, como nos lo presentan otros pastores. En este caso, hubo otros aspectos que determinaron que su proceso se haya dado de esta manera y que tienen que ver, como vimos, con el establecimiento de la iglesia pentecostal en Ecuador y el hecho de que, por la tradición familiar, Daniel se viera más “obligado” a servir como pastor sin estar preparado. El pastor Daniel continúa relatando lo que implicó aceptar el ministerio pastoral en su juventud, tanto a nivel institucional como a nivel personal.

A uno lo llevan y le toman un examen bíblico a ver cómo está en conocimientos. Yo fui al examen y no es que yo me las supiera todas (risas) ...yo era un principiante por ahí, pero, sin embargo, respondí todo y de ahí me dijeron que estaba aprobado. Me dijeron: vaya que en cierto momento se le contactará y se le asignará a dónde tiene que irse usted. Y bueno, como a los 20 días me dijeron a donde me tenía que ir así que salí de mi casa y llegué al lugar donde había un grupo de unos cinco hermanos. ¡Eran poquitos! [...] ¡Así fue el proceso de la noche a la mañana! ...Eso me duró como dos años o tres años hasta que me adapté al nuevo rol *de lo que no era* y luego ya...bueno, me tocó con ayuda del Señor. Me enviaron a 9 horas y yo toda la vida he sido de la costa del Ecuador. Entonces, a un costeño que lo envíen para una parte de la sierra, para mí fue duro... ¡Esa fue una experiencia...mejor dicho, que ganas no me faltaron de regresarme a mi casa! Tuve todas las ganas de regresarme a mi casa, pero allí fue que yo le dije al señor: bueno, si yo realmente tengo el llamado, usted tiene que responderme porque si no yo me voy a mi casa porque en mi casa yo no iba a sufrir. ¿Cuándo yo iba a sufrir de frío? ¡Nunca en mi vida! Vivir en la sierra fue algo muy duro en el inicio. Éramos apenas tres o cuatro hermanos. No éramos más. Yo no pude dormir mucho por el frío hasta adaptarme...si quiera unos cuatro o cinco meses no pude dormir, pero bueno, son experiencias que a uno le tocó vivir, pero bueno, las pasé. Realmente no sé cómo pasé todo eso, pero las pasé con ayuda de Dios (Entrevista Pastor Misionero Daniel G., 9 de mayo de 2022, Valparaíso).

Las “carreras espirituales” pueden brindar a los pastores reconocimiento y oportunidades de crecimiento personal, sin embargo, también incluyen pruebas de fe que les pueden causar cuestionamientos sobre su llamado y un quiebre en su estatus (Fesenmyer, 2018: 759). En este sentido, el llamado de Dios es un proceso dinámico que desafía las trayectorias vitales de los

pastores y que requiere mucha fe, paciencia y sacrificio para poder afrontarlo liberándose de las expectativas o preferencias personales. Para Daniel, la aceptación de su llamado implicó una prueba de fe y proceso de adaptación que no le resultó sencillo, como el hecho de trasladarse a un lugar ajeno, con un clima distinto y con una comunidad religiosa poco conformada. Esta prueba le implico un sacrificio bastante grande que pudo sobrellevar “con ayuda de Dios”. En el diálogo interno que él mantenía durante estos momentos difíciles, vemos que las dudas e incomodidades iniciales cobran sentido después como parte de una experiencia de crecimiento personal que, a pesar de las dudas, se mantiene en firme con el compromiso de servicio y la confianza en que Dios lo acompañará siempre. En otras palabras, estas experiencias sirvieron para renovar su fe en Dios (Fesenmyer, 2018). El llamado de Dios no es un proceso estático ni pasa de la misma forma para todos.

Daniel continúa con su relato hablando sobre el “segundo llamado” que recibió más tarde en Chile cuando fue a cubrir un evento con un compañero suyo en el año 2017. Para ese entonces, el pastor Daniel ya había pasado por diferentes sedes dentro de la iglesia en Ecuador en Durán (8 años), Guayaquil (3 años) y Galápagos (4 años); también se desempeñaba como presidente nacional de jóvenes de la iglesia en Ecuador, y como representante de las misiones internacionales. Fue con este último cargo que viajó a Perú, Venezuela, Uruguay, Brasil y finalmente a Chile. Durante estos viajes, el llamado de Dios hacía parte de sus preocupaciones y él “esperaba que Dios ahí... como yo he escuchado de algunos misioneros, que sí, que Dios es el que llama...y bueno, yo decía: ¿será Dios? ¿Cómo será eso? Bueno, unos decían que Dios les había hablado, otros que...bueno, que Dios les había hablado de diferentes maneras. Y yo decía: bueno, así ha de ser...” (Entrevista Pastor Daniel G., 2022). Durante este viaje a Chile, describe haber sentido el llamado de Dios, respondiendo a sus expectativas.

Cuando yo llegué a Chile, llegué con otro compañero, mi esposa y él también con su esposa. Llegamos a cubrir un evento aquí en Chile. Eso fue hace cinco o seis años atrás. Sentí eso [el llamado]...pero yo decía Chile no porque... ¿cómo le digo? No se me pasó ni por la cabeza. [...] Ya me había olvidado del tema y ya estaba por terminar el periodo de ser presidente, estaba arrodillado orando y siento que alguien me metió la mano en el pecho. [...] Yo arrodillado orando...y digo ¿qué pasa? [...] cuando yo sentí que me movieron el corazón y se me vinieron unas palabras a mis oídos: “es aquí en Chile que te necesito”. Yo hasta me reí y pensé que eran cosas que estaba escuchando mal... “Aquí en Chile te necesito” ...y yo dije: ¡ah bueno! Pero no le presté atención, no le comenté a nadie ni a mis compañeros, ni nada. Yo me quedé callado y pensé que eran cosas que yo mismo estaba ideándome en mi cabeza porque, como le dije, yo nunca había pensado en Chile (Entrevista Pastor Misionero Daniel G., 9 de mayo de 2022, Valparaíso).

Daniel relata haber sentido el llamado de Dios mientras oraba, donde Dios le dijo al oído “es aquí en Chile que te necesito”. Sin embargo, Daniel aún se muestra incrédulo y escéptico frente a esta situación, por su resistencia a aceptarlo al ir en contra de sus propios planes y deseos. En el caso de Daniel, sin embargo, el llamado que esperaba no era para convertirse en pastor – porque ya lo era–, sino para confirmar que, efectivamente, ese era su lugar. Así mismo, Daniel esperaba que Dios le confirmara en qué lugar debía servir ahora y como ir a Chile “nunca le había pasado por su cabeza” fue más difícil de asimilar. Sus dudas respondían al hecho de no considerar a Chile como un destino misionero. Por ello, decide no prestarle atención a este llamado y no lo comenta con nadie. Sin embargo, esta experiencia que había tenido, que él identifica como un llamado toma sentido unos años después, cuando viaja a Chile de nuevo “y se da cuenta de que no estaba equivocado” –con lo que había sentido antes–.

Pasó el tiempo, y tuvieron que pasar cuatro años porque después de eso mandaron a otro misionero y yo pensé que después me iban a mandar para Chile, pero nada, no me mandaron. Entonces dije: no, no ha sido para mí. Ha sido algo que sentí nada más, pero realmente pasaron cinco años y a los cinco años me llaman y yo ya me había olvidado de eso [...] Ahí me acordé de que yo sentí algo y vea ¡ahí me di cuenta de que no estaba equivocado! Entonces, aquí fue donde me acordé de la experiencia. Entonces, no fue nadie más, fue Dios que me dijo “aquí te necesito”. Y aquí estamos en Chile con mi familia (Entrevista Pastor Misionero Daniel G., 9 de mayo de 2022, Valparaíso).

La espera prolongada en la que pasan cinco años hasta que finalmente recibe la misión en Chile, ilustra cómo el tiempo y las circunstancias pueden jugar un papel importante en la asimilación del llamado de Dios o en darle este sentido a las experiencias que le habían ocurrido en pro del servicio a Dios. El llamado del pastor Daniel es un llamado particular en donde pareciera que su llamado se fue construyendo a lo largo de su trayectoria ministerial dentro de la iglesia que él resignifica en su adulzor diciendo que, al final, respondió a un propósito que Dios había puesto en su corazón a pesar de que no se sentía preparado para recibirla. Las dudas e incertidumbre hicieron parte de la vida del pastor Daniel hasta que se confirma en Chile que había sido llamado lo que nos muestra que “los pastores sostienen que estas pruebas han reforzado su creencia de que “el tiempo de Dios” es el mejor” (Fesenmyer, 2018: 759) y que, además, este no siempre coincide con las expectativas humanas.

Ahora bien, en el caso del pastor Samuel B., que hoy en día es el líder de la iglesia de Barcelona, su “llamado” se mezcla con la necesidad de encontrar un lugar donde pudiera

mejorar sus condiciones de vida y las de su familia. El pastor Samuel nació en la zona rural del municipio de Cartago en el Valle del Cauca (Colombia). Esta región se dedica al cultivo de café y de caña de azúcar al que Samuel se dedicó durante su juventud siguiendo el camino de su padre que trabajó operando maquinaria agrícola en los grandes campos de caña. Samuel recuerda este trabajo como algo bastante duro que no contribuyó a que dejara de pasar dificultades económicas. A medida que fue asumiendo más responsabilidades –se casó, tuvo dos hijas– y al ver que no avanzaba como deseaba, decide buscar oportunidades fuera de Colombia y decide viajar a España –a Barcelona–, donde ya se encontraba un hermano suyo que había migrado previamente, para poder brindarle a su familia una mejor situación económica.

Tenía un hermano aquí [en Barcelona] que él se vino antes y le estaba yendo bien y es él que me dice “hombre, Samuel, ¿por qué no te vienes y te organizas acá?”. Además, una de las cosas que me motivó más es que él me dijo “yo aquí he venido y tengo más oportunidad de servirle a Dios y todo esto” y pues eso a mí como que *me enciende más la llama por el servicio a Dios* y decido venirme con esa visión. De hecho, cuando yo estoy en el aeropuerto, en el aeropuerto de El Dorado [en Bogotá]...yo recuerdo que para ese tiempo se me había perdido la cartera con todos mis documentos: la cédula; se me perdió la licencia de conducir y todo eso. Entonces, yo lo que tenía era como los resguardos, ¿no? Tenía papeles provisionales mientras me llegaban los originales, pero en eso se gesta la venida para acá. Para esa época ya se requería el visado. Entonces, cuando me presento en migración en Bogotá, una de las cosas que me dice el agente de migración es: pero vas a viajar a España y todos estos papeles están recientes...Tienes duplicados. Pero yo tenía un documento donde me justificaba porque tenía la denuncia de pérdida de documentos. No obstante, me pedían un documento más. Yo dije, bueno yo no tengo ese documento, no sabía que lo necesitaba y me dijo “bueno, con esto no puedes viajar”. Y ya, nada, el avión...estaba justo de tiempo...Me dijo que tenía que traer ese documento y yo dije: a ver, ¿voy a ir hasta Cartago desde Bogotá a traer un documento y el avión sale en media hora? Entonces, me dijo: espérate un momento. Se fue y llamó como a alguien que podía resolver o tener alguna capacidad de reacción y buscar una solución. Vino, miró el documento y dijo “es que claro, tiene los documentos recién sacados, duplicados... Es imposible, sin ese documento que te estamos pidiendo es muy difícil”. Resulta que mi padre antes de yo salir de Cartago me regaló una biblia Thomson, una biblia de estudio. Una biblia grande. Me dijo “llévate esta biblia en la mano” y yo me la traje en la mano y tenía la biblia puesta en el mostrador allí. Me preguntaron “¿qué es esto?”. Yo respondí, “esto es la biblia”. Me dice: “¿qué vas a hacer en España?”. Y yo dije “bueno, pues mi propósito primero es predicar a Jesucristo. Yo soy cristiano, soy evangélico y me encanta predicar”. Me dijo “hombre, pues si esa es la intención, vete pa’ España y predica la palabra”. Una persona que no era de la misma fe mía que no creía en la palabra me dice “y ora por mí si te acuerdas”. Y está hecho. Entonces, uno ve cómo Dios le va abriendo a uno...es decir, yo estaba ya mentalizado en que hasta ahí había llegado y bueno, Dios obró de aquella manera y después de que este hombre me dice eso yo ya digo, bueno, ya sí pasé acá...si Dios me abre esa puerta,

me la abrirá también en Barcelona... Y ese fue como mi llamado para venir aquí. Si mi hermano no me hubiera insistido, si no hubiera podido pasar de allá, era que no era de Dios estar aquí construyendo esta iglesia, pero no, Dios quitó todos los obstáculos...y la biblia que mi papá me había dado...Dios movió todo para que yo pudiera estar aquí hoy. Quizá no me habló al oído, pero así fue mi llamado y aquí continuamos firmes (Entrevista Pastor Samuel M., 25 de abril de 2023, Barcelona).

En el testimonio del pastor Samuel, Dios no obra de la misma forma que en los anteriores testimonios. Para Samuel, la insistencia de su hermano, el hecho de que el agente migratorio lo haya dejado pasar cuando supo que vendría a predicar porque tenía la biblia en la mano y el hecho de estar en Barcelona son pruebas de cómo Dios abrió puertas para que cumpliera su destino y que sirvieron como confirmaciones de estar en el “rumbo correcto” en su camino al servicio a Dios. No fue necesariamente un susurro al oído o un toque, como él mismo lo dice, pero sí una serie de coincidencias que lo trajeron a España para que hoy en día pueda servir a Dios desde su ministerio pastoral.

El llamado de Dios en las trayectorias vitales de los pastores demuestra cómo la vocación al servicio es un proceso que involucra tanto experiencias personales e íntimas con Dios como una validación y acompañamiento de la iglesia a nivel institucional. A través de las narrativas de Óscar, David, Darío, Daniel y Samuel observamos que el llamado se manifiesta por medio de formas tan variadas como un fuego en el corazón, un cambio de circunstancias en los planes de vida o una sensación corporal durante la oración. A pesar de las diferencias, cada relato comparte un elemento común y es que el llamado desafía las aspiraciones y planes personales, además de la estabilidad secular de cada una de las personas, requiriendo sacrificios significativos con un alto grado de entrega y obediencia.

El llamado de Dios al servicio no se concibe solamente como una sensación o un impulso personal; dentro de la estructura de la iglesia, este debe ser confirmado mediante un proceso institucional que involucra un examen de los conocimientos sobre doctrina y de su vida personal, además de los valores que como cristiano los otros puedan reconocer en los aspirantes a pastores. Por lo tanto, la aprobación de la comunidad, la preparación teológica y la validación de figuras de autoridad aseguran que la vocación sea auténtica y esté alineada con los valores cristianos y las necesidades de la congregación. Esta doble dimensión del llamado –personal e institucional– fortalece la legitimidad del rol de pastor, lo que hace que el servicio ministerial sea tanto una vocación divina como una responsabilidad ante la comunidad a la que pertenece.

Por otro lado, el llamado de Dios no es un momento perfecto ni esperado y mucho menos planificado. Este puede ser un camino largo, marcado por pruebas, adaptaciones, confirmaciones, negativas y dudas e incluso pérdida de la fe o incredulidad, que pueden ocurrir a lo largo de la vida de los pastores. Cada uno de ellos tuvo que superar inseguridades, resistencias y hacer sacrificios para responder y aceptar el llamado, lo que demuestra que, así como la conversión, implica una transformación profunda que se desarrolla en cada paso del camino.

No podemos olvidar dentro de todo esto, que las experiencias de “llamado” que los pastores relatan son también parte de una construcción narrativa que se crea para justificar su ‘estatus’ dentro de la institución puesto que han sido elegidos y llamados por Dios, situándolos en una situación especial dentro de su comunidad. Este hecho los sitúa en una posición de poder y autoridad que deben mantener a través de su narrativa que resalta este llamado, su comportamiento ejemplar y buen testimonio, que confirma y justifica el por qué ocupan este lugar. Hay que decir también que, con estos relatos, los pastores no intentaban improvisar nada puesto que estos relatos han sido ya repetidos en numerosas ocasiones lo que hace que el discurso se vaya asentando, y presentando de manera tan coherente –porque ha sido tan trabajado– que se justifica a sí mismo, es decir, no es discutido o cuestionado. El hecho de que con sus testimonios se muestre la manera en la que han sido llamados por Dios, los posiciona como parte de este grupo “de los que fueron llamados por Dios” –hecho que no le ocurre a cualquier persona– y por ende es algo especial y único dentro de su comunidad.

Así mismo, este hecho los ubica como ‘otra calidad de migrantes’ ya que se encuentran en otro país obedeciendo el “plan de Dios” que redirigió sus trayectorias vitales para tal fin; es decir, no son migrantes ‘indocumentados’ que llegaron a un nuevo país buscando nuevas oportunidades sino elegidos de Dios para llevar su palabra a todos los rincones del mundo. En estos casos, el proceso migratorio que se efectúa es parte del plan de Dios y como tal, el hecho de que ellos se encuentren sirviendo en el extranjero, es visto como un ‘milagro’ (Maskens, 2012).

CAPÍTULO VII – APRENDIZAJE DE DISPOSICIONES Y FORMAS CORPORALES

1. Aprendizaje de técnicas corporales por mímesis

Llegué a las 18.20 al culto de jóvenes que se realiza los sábados en la sede de la iglesia. Cuando llegué entré y saludé a varias personas. Allí me demoré un rato porque todos venían a estrechar mi mano mientras me decían “Dios te bendiga”. Algunos agregaban el “hermana” a la frase: “Dios te bendiga, hermana”. Apenas abrí la puerta de la sala grande donde se hacen los cultos, había una chica que estaba recibiendo a las personas. Después supe que se llamaba Catalina. Ella me saludó muy emotivamente y me preguntó si era la primera vez que venía a la iglesia. Yo dije que no. Me dijo: –ven y siéntate conmigo aquí– mientras me llevaba a la segunda fila frente al pastor y a la comisión de jóvenes. Me dejó allí y se fue a seguir dando la bienvenida a las personas que llegaban a la puerta. Yo me acomodé en mi lugar porque ya estaba por empezar el culto. La iglesia estaba bastante concurrida, pero no tanto como el domingo pasado en la escuela dominical. Había algunas parejas, muchas más mujeres que hombres, algunas iban con sus amigas, madres, abuelitas, tíos o primas. La reunión de este día fue presidida por mujeres jóvenes de aproximadamente treinta años o un poco menos. Todas llevaban vestidos largos y de color pastel, ninguna con un vestido oscuro. Iban muy bien peinadas; con el cabello suelto, ninguna tenía el cabello pintado ni maquillaje. Usaban tacones altos. Los hombres igual estaban vestidos con trajes de paño, corbata, bien peinados y perfumados y otros, menos elegantes, pero igual procuraban estar muy bien vestidos y arreglados. Cuando veía para atrás me sentía mal vestida y desarreglada ya que, junto a todas estas mujeres y hombres, yo con mis pantalones no pasaba desapercibida, además estaba en la primera fila. Desde ahí, sin embargo, podía mirar hacia atrás de vez en cuando y me sorprendía que la mayoría de las personas tuvieran una biblia en la mano o en la silla donde se sentaban. Durante las alabanzas un hombre pasó adelante a cantar sosteniendo la biblia en lo alto con su mano izquierda mientras tenía sus ojos cerrados y su mano derecha en el pecho como si sostuviera su corazón. Mientras veía hacia atrás desde aquel lugar privilegiado, todos tenían sus ojos cerrados y algunos sollozaban; incluso los chicos del coro mantenían sus ojos cerrados con gran emocionalidad como si se comunicaran con Dios mentalmente, como si se perdieran en sí mismos, pero con Dios. Era una atmósfera de tranquilidad, que a medida que avanzaba la alabanza, se tornaba un poco más ruidosa. Había gente llorando, muchos pasaron adelante, se arrodillaron mientras el pastor y otros hombres ponían sus manos sobre sus cabezas mientras murmuraban palabras que era imposible descifrar... (Notas de campo, Barcelona, Febrero de 2023).

Las comunidades pentecostales son conocidas por diferentes prácticas que involucran su cuerpo y que son expresadas a través de diversas técnicas corporales. Desde saber acomodar las manos para orar, arrodillarse para hablar con Dios, subir los brazos para afirmar la conexión con él, murmurar, hablar en lenguas, cerrar los ojos, bajar la cabeza, cantar, entre muchas otras. Estas comunidades son reconocidas por otras como bastante emocionales o muy expresivas e incluso pasionales. Siguiendo a Marcel Mauss (1936) y su idea de “técnicas corporales”, podemos analizar estos movimientos o gestos no como simples actos espontáneos, sino como gestos que se aprenden y transmiten dentro de la comunidad pentecostal o la familia, a través

de la repetición y la imitación. La música que acompaña los cultos también permite que esta emocionalidad se viva de manera más profunda, en carne y hueso, y el hecho de que sean letras fáciles de seguir y repetitivas también hace que sea más sencillo aprenderlas y poder vivir los cultos con más “naturalidad”, sabiendo el vocabulario necesario para entender el lenguaje de Dios.

Las técnicas corporales no solamente favorecen la expresión de la fe individual, sino que también favorecen la cohesión social dentro esta iglesia. Los diferentes gestos aprendidos que se convierten parte del hábitus particular de los cristianos como levantar las manos, orar a Dios en voz alta con los ojos cerrados o participar de manera general en el éxtasis que genera esta comunión con Dios permite la creación de un sentido de pertenencia que une a las personas en torno a su fe. El hecho de poder expresar de manera corporal con los gestos de alabanza, con el canto o la oración de manera individual y compartiendo el momento a través de los cultos o reuniones de manera grupal, permite ir construyendo un sentido de pertenencia e identidad cristiana que es fundamental para el aumento de la fe y para reforzar los lazos que se construyen dentro de la iglesia. Aquí el cuerpo se convierte en el medio privilegiado para la vivencia de lo sagrado, tal como apunta Csordas (1990, 1993).

La repetición de estas prácticas corporales, entendidas como movimientos necesarios para conectar con Dios, también facilita la interiorización de una forma específica de fe, ya que cada postura expresa, con el cuerpo y el corazón, una entrega a Dios que es característica de una institución religiosa concreta. Por lo tanto, las disposiciones corporales observadas en las iglesias pentecostales estudiadas difieren de las que se encuentran en otros cultos u otras iglesias, por ejemplo. Así, el análisis de las posturas corporales en distintas iglesias puede ofrecer indicios importantes sobre sus respectivas doctrinas⁶⁶. Dichas diferencias se insertan en un sistema de distinciones (Bourdieu, 1979) que marcan una identidad cristiana específica de los miembros de esta comunidad y, por supuesto, definen su sentido de pertenencia particular.

En estas instituciones, el cuerpo actúa como “vehículo” de espiritualidad. El cuerpo se convierte en el medio principal de comunicación con Dios, en una relación de doble vía. Las personas expresan su fe, entrega y amor a Dios a través de técnicas corporales aprendidas,

⁶⁶ En su estudio etnográfico en Guinea Bissau, Ramón Sarró (2008) observó cómo los balantas, animistas no monoteístas que tradicionalmente se comunicaban con los espíritus en cuillillas, modificaban sus posturas al convertirse al monoteísmo. Al adoptar la adoración a Nhala, el dios, comenzaban a arrodillarse. Sarró notó una clara influencia de los entornos religiosos vecinos: aquellos cercanos a misiones católicas tendían a orar con posturas católicas, mientras que quienes convivían con musulmanes adoptaban posturas similares a las islámicas, llegando algunos a "postrarse y hacer golpear la cabeza contra el suelo" (Sarró, 2008: 283).

como alzar las manos con las palmas hacia el cielo, arrodillarse, cerrar los ojos, cantar, orar o adorar. A su vez, experimentan la presencia de Dios mediante respuestas también corporales – que también han sido aprendidas–: glosolalia, llanto, gritos o sollozos. Es a través de estas prácticas que atraviesan su corporalidad que logran sentirse profundamente conectados con Dios, experimentando una mezcla intensa de gozo, éxtasis, calma y paz. El cuerpo entonces deja de ser un receptor pasivo de la presencia de Dios, o una vasija vacía como le llaman los mismos pentecostales, para convertirse en un lugar de experiencia concreta de lo sagrado (Csordas, 1990).



Ilustración 20. Momento de alabanza en el culto⁶⁷.

⁶⁷ Momento de alabanza en la iglesia pentecostal de Barcelona. Una mujer eleva sus brazos a Dios mientras cierra sus ojos. Las otras mujeres se encuentran en diversas posturas: aplaudiendo, con su cabeza agachada, con sus manos en ofrenda a Dios. Fotografía de Johan Smith.



Ilustración 21. Momento de oración⁶⁸.



Ilustración 22. Imposición de manos durante un culto⁶⁹.

⁶⁸ Ensayo de una obra de teatro preparada por el grupo de jóvenes de la iglesia pentecostal de Barcelona. Vemos a todos los jóvenes orando con sus ojos cerrados, algunos con sus manos en posición de oración, hacia el cielo, con la cabeza agachada y otros orando en voz alta con mucha emocionalidad. Fotografía de Johan Smith.

⁶⁹ Miembro del comité de evangelismo pone su mano derecha sobre una joven de la iglesia que se encuentra arrodillada llorando mientras ora a Dios durante el momento de oración y peticiones antes del cierre del culto de domingo. Fotografía de Johan Smith.

Las técnicas corporales que se practican a nivel individual o grupal no solamente son aprendidas en el espacio de la iglesia. Según los testimonios recogidos y las observaciones de campo realizadas, y también la idea de hábitus de Bourdieu (1979), el contexto familiar también es fundamental para el aprendizaje de estas formas. Así me contaba el pastor Samuel, líder de la sede Segunda de Barcelona, mientras recordaba su niñez en un pequeño pueblo del occidente colombiano donde la única institución presente era la iglesia pentecostal a la cual él asistía desde muy pequeño. El pastor Samuel reconoce que el haber nacido en una “cuna cristiana” fue vital, así como las enseñanzas de sus padres cristianos, especialmente de su madre, para poder aprender desde temprana edad las formas de ser cristiano.

Nací en una cuna cristiana de padres evangélicos y bueno, siempre pienso que la enseñanza de los padres es vital porque eso es lo que dice la Biblia: “instruye al niño en su camino y aun cuando fuere grande, no se apartará de él”. Entonces, creo que mis padres han hecho un gran trabajo, han sido además un gran ejemplo para mi vida, porque gracias a Dios tuve una familia muy estable y ese crédito se lo doy a Dios [...] siempre crecimos en ese ambiente de iglesia. Eso era algo sagrado. Por ejemplo, los cultos siempre: no faltábamos a los cultos. Cuando no había culto en los templos, mi madre nos hacía culto en la casa y todos los días antes de acostarnos nos hacía arrodillar a orar, no a rezar porque rezar es repetir, orar es hablar con Dios...es como un diálogo sincero, no una repetición, sino algo muy original. Entonces, así crecimos nosotros, nos enseñaban a orar y a leer la Biblia desde pequeños (Entrevista Pastor Samuel M., 25 de abril de 2023, Barcelona).).

Estas enseñanzas se transmiten desde la infancia, especialmente entre quienes nacen en familias ya convertidas y practicantes. No solo moldean las creencias religiosas de los niños y de los futuros adultos, sino que configuran un hábitus –en el sentido de Bourdieu– que orienta sus formas de comportarse, interactuar y percibir el mundo desde un lente cristiano. A través de esta socialización religiosa temprana, las disposiciones corporales, afectivas y cognitivas se interiorizan de manera duradera. Como señalan Berger y Luckmann (1966), este proceso no solo forma individuos religiosos, sino que contribuye a construir una realidad social compartida, donde lo sagrado se presenta como “evidente”, “natural” y “legítimo” en la vida cotidiana. Esto, siguiendo al pastor Samuel, es lo que permite que las personas no se aparten de Dios porque fueron instruidas en su camino. Este hábitus cristiano no es uniforme ni estático; se alimenta continuamente de las experiencias vividas, las relaciones cotidianas y los entornos sociales en los que las personas participan. Así, las disposiciones que lo conforman adquieren matices particulares según el contexto social, cultural y afectivo de cada creyente, y

se entrelazan con trayectorias biográficas específicas que dan forma a modos singulares de vivir y encarnar su fe y su relación con lo sagrado.

Las técnicas corporales que los cristianos aprenden no funcionan solamente como una expresión de su creencia en Dios o de su fe, sino que también desempeñan un papel fundamental en la formación y expresión de una identidad individual y colectiva. Daniel Winchester (2008, 2012) ha trabajado a profundidad sobre cómo las identidades religiosas se forman a través de prácticas de autocontrol y rutinas corporales que van transformando el “yo” del creyente. Así mismo, Talal Asad en su estudio sobre el cristianismo medieval, muestra que fueron las prácticas *encarnadas*, más que los discursos y las creencias, las que proveyeron la condición previa y el medio para la constitución de la religiosidad cristiana (Asad, 1993: 76; Shilling & Mellor, 2010: 214-215). De esta manera, cada tradición religiosa se distingue y se refuerza a partir de un conjunto particular de acciones y rutinas, configurando y reproduciendo la identidad de sus miembros con rasgos propios separándolos de otras religiones o creencias.

A medida que uno se adentra en la vida de la iglesia y comprende cómo se desarrollan estos procesos, se vuelve evidente que ser cristiano no es solo una creencia, sino una decisión que transforma el cuerpo, la mente, las emociones y las formas de estar en el mundo. Es un aprendizaje progresivo, hecho de repeticiones, afectos y experiencias compartidas, que va moldeando un nuevo estilo de vida. Brian, miembro de la iglesia en Barcelona, lo resumía con claridad.

Al haber nacido en un hogar cristiano tuve el ejemplo de mis padres y mis padres me inculcaron el ser cristiano. Entonces desde niño lo aprendí: el orar, el comunicarme con Dios, el leer la Biblia. Todo esto lo aprendí en casa y después en la iglesia también. A través del pastor, a través de los hermanos veía el ejemplo y poco a poco se volvió como una rutina, un hábito. Después se volvió como más que un hábito, un estilo de vida. Es entonces lo que hablamos o lo que significamos nosotros como *vida cristiana*. La *vida cristiana* es un estilo de vida. Mi vida cristiana es un estilo de vida. Entonces todo surge y parte de ahí. Y pues en estos 26 años pues ha sido como un legado que me han dejado mis padres y el tesoro más grande y preciado. Más que una herencia o que una casa, un coche, la herencia más grande que me han dejado ha sido el evangelio: el conocer a Dios y eso es lo que trato siempre de conservar. (Entrevista Brian G., 25 de julio de 2023).

Las citas del pastor Samuel y de Brian muestran cómo la transmisión de la fe no se limita a las creencias, sino que incluye un conjunto de disposiciones corporales, afectivas y prácticas que se cultivan desde el entorno familiar. En este sentido, los padres actúan como los primeros “educadores religiosos”, enseñando a sus hijos modos concretos de vivir su fe. Estas prácticas

—como la oración, la lectura de la Biblia, el ayuno o la meditación—, al ser repetidas cotidianamente, como señala Brian, dejan de ser simples hábitos o rutinas para convertirse en parte de un estilo de vida cristiano. La interiorización de estas prácticas desde edades tempranas permite la normalización de una forma específica de creer y vivir, que se incorpora al sentido de identidad de los creyentes. Siguiendo a Bourdieu, podríamos decir que se trata de una incorporación encarnada de disposiciones que, con el tiempo, configuran el hábitus cristiano como una forma de habitar el mundo.

Csordas y Luhrmann (1990, 2010; en Robbins, 2010) han mostrado la manera en la que el entrenamiento ritual del cuerpo es central para la producción del hábitus pentecostal y las experiencias casi extáticas que lo informan profundamente. Este entrenamiento puede empezar desde muy temprana edad como ocurrió en el caso de Samuel y Brian, pero también puede pasar más adelante durante la juventud o vida adulta como fue el caso del padre de Andrés, cuyo padre conoció a la iglesia pentecostal siendo adulto a través de la evangelización que recibió de un pastor que tocaba puertas llevando la palabra de Dios en su barrio.

Mi papá conoció al Señor porque un pastor, que hoy en día es muy amigo de la familia, llegó a la casa allá en Barranquilla, tocó la puerta y le explicó a mi papá que estaba una iglesia recién llegada al barrio, llamada IPUC. Y bueno, comenzaron a evangelizarlo y él comenzó a asistir, como cualquier persona que viene a asistir a una iglesia, y él se fue enamorando, enamorando de las cosas de la iglesia y de Dios, hasta que un día él dice que está durmiendo y escucha una voz, como en un sueño, que lo llenaba todo y le dijo: José Daniel, apresúrate que se te hace tarde para el bautismo. Mi papá se levanta temblando, llorando y se arrodilla, y él ahí no sé qué proceso de conversión vivió, vivió o sufrió, no lo sé, pero él se levantó de una al día siguiente temprano y fue a hablar con el pastor para que lo bautizara. El pastor le dice: bueno, vamos a hacer clases bautismales primero. Duró por ahí alrededor de seis meses tomando clases bautismales y él fue el primero en entregarse, se bautizó y por el otro lado, mi mamá duró como un año y algo, dos años, no sé, yo estaba muy pequeño, tenía por ahí unos tres años, y luego desde ahí comencé ya en la iglesia, me llevaban a la iglesia, desde pequeño comencé a enfocarme a la música. Yo me acuerdo de que yo pasaba adelante a cantar *especiales*⁷⁰, cantaba un coro por cada domingo y tenía por ahí como cuatro o cinco años. Me gustaba vestir como los pastores porque vestían elegante, bien presentados; así que mi papá me compró una corbata que tiene un ganchito y se pega ahí y yo usaba unos zapatos que ya me quedaban pequeños, pero eran unos zapatos clásicos y yo caminaba...no sé ni cómo hacía, pero bueno, por querer

⁷⁰ Cantar un *especial* significa preparar una canción para adorar a Dios. Esto puede hacerse de manera espontánea o a petición del pastor de la iglesia y se hace en el púlpito en el momento que le sea permitido pasar a la persona a hacerlo. Hay momentos donde se preparan *especiales* que pueden ser cuando son días de Misiones y se ora específicamente por alguna misión en otro país, por ejemplo, o en cultos especiales que no sean parte de los que se celebran de manera regular. Esto, sin embargo, no es condición para hacer especiales. Los *especiales* pueden hacerse en cualquier momento.

verme como los hermanos de la iglesia hacía eso y aún me visto así. (Entrevista Andrés B., 27 de marzo de 2023, Barcelona).

La producción del hábitus cristiano no solo implica la interiorización de formas aprendidas, sino también su exteriorización: gestos, palabras y prácticas que expresan públicamente la fe. En la viñeta anterior, Andrés relata cómo su padre inicia un proceso de conversión tras ser evangelizado por un pastor de una iglesia recién llegada al barrio mediante la cual se busca “ganar almas” y hacer crecer la comunidad por medio del trabajo pastoral y misionero, experiencia que él describe como un “enamoramiento de Dios”. Posteriormente, su padre tiene un sueño en el que Dios le advierte que se está haciendo tarde para el bautismo, lo que lo impulsa a comenzar las clases bautismales. Su madre, por su parte, atraviesa un proceso paralelo que culmina con el bautismo de ambos y la incorporación de Andrés a esta nueva fe familiar y la iglesia.

Este ejemplo muestra que la socialización religiosa no se limita a la infancia, sino que también puede ocurrir –y de hecho ocurre con frecuencia– en la adultez, a través de experiencias personales intensas, vínculos afectivos, o eventos extraordinarios como sueños, enfermedades o crisis. En estos casos, la decisión de ser cristiano implica no solo la adopción de nuevas creencias, sino el reaprendizaje de prácticas corporales, emocionales y discursivas que permiten al sujeto reconfigurar su identidad en clave cristiana. Así, el hábitus religioso puede formarse también en etapas más tardías de la vida, activando un proceso de incorporación y reorientación del cuerpo, de afectos y de la conducta cotidiana.

Así mismo, a partir del sueño del padre de Andrés y de la necesidad que creó en él de bautizarse, vemos que el dispositivo de la iglesia tiene formas de ser efectivo tanto en la enseñanza como en el convencimiento de acercarse a Dios porque puede apelar a las necesidades que las personas tengan en ese momento. Este sistema se mantiene a través del evangelismo⁷¹, pero también de las clases bautismales, como Andrés menciona, o de otros,

⁷¹ El ministerio del evangelismo es un ministerio fundamental para la promoción de la fe dentro de la iglesia. Tiene que ver con la construcción de este “ejército” de Dios que se menciona a menudo en los cultos y que pretende “liberar a las personas del pecado y la enfermedad que provoca el estar apartado de Dios” (Notas de campo, 2023). En Colombia, se realizan campañas de evangelismo puerta a puerta especialmente en los pueblos o ciudades pequeñas y se realizan en los barrios contiguos a las nuevas sedes para que la comunidad de los barrios se vaya familiarizando con la llegada de la iglesia, con el pastor líder de la sede y a través de megáfonos (como en Chile) se invita a la gente a asistir a los cultos. Esto no ocurre en Bogotá u otras ciudades grandes al estar la iglesia ya bastante consolidada. En la iglesia pentecostal en Barcelona se realizan campañas de evangelismo regularmente donde el grupo encargado de este ministerio sale a predicar la palabra, cantar, orar a plazas, parques o calles concurridas y a través de esta “megafonía” invitan a la gente a acercarse a la iglesia. También se realiza en lugares cercanos a la sede de la iglesia. Sin embargo, en algunos casos, se realizan sesiones de evangelismo más espontáneas durante trayectos de metro donde los jóvenes predicen, cantan y entregan folletos para invitar a las personas a ir a la iglesia.

como los cultos de enseñanza, el ayuno o la oración. Esto nos muestra que la iglesia como institución tiene una gran influencia fuera de sus muros y que a través de este proceso y “campaña” formativa y de expansión no solamente se enseñan técnicas o disposiciones corporales o emocionales, sino también se entrega conocimiento doctrinal y una ética y moral particular que permite que las personas se introduzcan e integren eficazmente dentro de la institución y se sientan parte de ella.

2. Aprendizaje de una estética “cristiana”

La construcción del hábitus cristiano no solo implica la incorporación de prácticas corporales, afectivas y discursivas, sino también el aprendizaje de una estética específica que distingue y visibiliza la pertenencia al grupo. La manera de vestir, arreglarse o presentarse ante los demás se convierte en una dimensión clave de esta identidad religiosa, regulada tanto por normas explícitas como por expectativas compartidas dentro de la comunidad. Además, la forma de vestir característica de los pentecostales funciona como “una declaración a otros pentecostales de que el creyente está dispuesto a sacrificar todas las nociones de moda o estilo por nociones de “santidad” (Lawless, 1983: 88). Después de que los padres de Andrés se convierten y comienzan a asistir a la iglesia, él también empieza a participar activamente: canta especiales los domingos y adopta una forma de vestir formal, con traje, corbata y zapatos “para lucir como los hermanos de la iglesia”. Al final de su relato menciona que, aún hoy, mantiene ese estilo. Esto revela cómo el hábitus cristiano también se expresa a través del cuerpo vestido, mediante una estética que comunica devoción, modestia y pertenencia.

En el testimonio de Lorena, observamos cómo esta dimensión estética del hábitus cristiano también se entrelaza con vivencias personales profundamente arraigadas. Ella relata que sus complejos físicos influyeron en su resistencia inicial a los cambios que implicaba ser cristiana e ingresar a la iglesia de manera más formal. En su iglesia, según explica, existen estándares “radicales” sobre la forma de vestir y de presentar el cuerpo, lo que convirtió la adecuación a esta estética en una fuente de conflicto interno. Su experiencia revela que el aprendizaje de la estética cristiana –y del mismo proceso de devenir cristiano– no es solo un proceso externo de adecuación, sino también un terreno donde que se negocian emociones, inseguridades y la propia concepción de sí mismo. Así, el control sobre la apariencia se convierte no solo en una expresión visible de pertenencia religiosa, sino también en un espacio de lucha íntima por encarnar los valores del grupo sin perder la integridad individual.

Total, que empezaron a pasar los días y mi mamá me veía que yo no estaba bien. Entonces ella un día me cogió y me dijo: Lorena, si usted siente que debe seguir pintándose, si usted siente seguir vistiéndose así, hágalo. Hágalo porque eso no es con tus fuerzas, es el Señor el que va tratando. Y yo me quedé así sorprendida y eso me dio como una paz, ¿no? Y yo misma agarré mis pinturas, me pinté los ojos y me fui para la iglesia... (Entrevista Lorena S., 8 de agosto de 2023, Barcelona).

En esta viñeta del relato de Lorena, la figura materna emerge como una mediadora clave entre las exigencias normativas de la comunidad religiosa y el proceso interno de transformación que vive su hija. Al validar sus emociones y darle permiso para seguir maquillándose o vistiéndose según cómo se sintiera bien, su madre introduce una interpretación más flexible que se aleja de la imposición inmediata de las normas estéticas de la institución religiosa. Este gesto de contención y apoyo emocional no solo le brindó a Lorena una sensación de tranquilidad, sino que también le permitió continuar su tránsito hacia ser cristiana de manera más orgánica, sin renunciar abruptamente a su forma de expresión corporal. Desde esta perspectiva, el *hábitus* cristiano no se impone de manera uniforme, sino que puede ser incorporado de manera progresiva, a través de procesos de negociación que facilitan una integración y asimilación más genuina a la comunidad.

Este aprendizaje estético tiene marcadas dimensiones de género. En el testimonio de Lorena que veíamos más atrás, por ejemplo, se muestra cómo este aspecto fue especialmente significativo en su proceso de conversión: adoptar una nueva forma de vestirse –sin joyas, maquillaje ni prendas consideradas inapropiadas– lo cual representó un obstáculo emocional y simbólico para entregarse por completo a Dios. La cuestión de la estética aparece con frecuencia, sobre todo en los relatos de mujeres, quienes narran cómo debieron dejar atrás sus preferencias personales de vestimenta para adoptar una imagen más “acorde” con los valores y normas del *hábitus* cristiano que se espera dentro de estas iglesias. Salma, una mujer chilena originaria de un pequeño pueblo Melosilla, que actualmente vive en Valparaíso miembro de la iglesia en esta ciudad y que llegó al evangelio en su adulterz, me cuenta durante una de nuestras charlas sobre su experiencia en este tema ligándola al concepto de obediencia.

Laura: ...Y como usted conoció a Dios ya en su adulterz, a diferencia de otros que nacieron ya en familias cristianas, ¿cómo ha sido para usted la cuestión de la vestimenta y el maquillaje?

Salma: Pues eso uno lo va aprendiendo desde que llega a la iglesia la primera vez y tiene que ir obedeciendo, más bien. Eso se va dando solo... Como ejemplo, yo usaba jeans anteriormente y me gustaban harto, pero allá era mal visto y cuando

iba con los jeans pues me miraban raro las otras hermanas y a veces uno que otro caballero. Así que un día simplemente me los saqué y nunca más volví a ponérmelos porque ya no podía...porque estaba mal. Ahora ya no me gustan, pero eso fue difícil. Y el cabello también...a mí me gustaba llevarlo debajo del hombro, así que lo cortaba a veces, pero como allá nos dicen que uno no debe cortar su cabello porque su cabello es como un velo, como que la protege, entonces pues no lo corto. No es que lo exijan, sino que va en la obediencia de uno hacia lo que dice Dios, lo que nos dicen los pastores que no deberíamos hacer porque no está en la biblia. Y la pintura [el maquillaje], pues eso sí que ni hablar, la pintura es para otras cosas y eso no lo necesitamos porque si Dios nos hubiera querido pintadas o con cabello en el frente corto pues nos hubiera hecho así, pero no. Para mí es fácil porque no me gustaba la pintura en mi cara...Igual hay muchas [mujeres] que yo también he conocido que van con vestido y como corresponde a la iglesia, pero salen de la iglesia y llegan a la casa y se visten con lo que ya habían dejado y eso es desobediencia porque no puede ser que solo se vistan como deben hacerlo para ir a la iglesia y después se olvidan. Eso está mal. Entonces, siempre hay un pantaloncito, su pintura guardada por si acaso y es ahí cuando no hay obediencia y hay desorden también. A nosotros nos han enseñado que si obedecemos en esas cosas eso es bueno para uno y es sano. (Entrevista Salma C., 8 de febrero de 2021, Valparaíso).

El entrenamiento ritual del cuerpo, del que hablamos anteriormente como parte fundamental en la producción del hábitus pentecostal cristiano, transforma tanto la relación con el propio cuerpo como las formas en que este debe ser llevado y presentado. En el caso de las mujeres, se espera que vistan faldas, sin escotes ni prendas que muestren demasiada piel, y que eviten el uso de maquillaje, joyas o colores llamativos. Además, deben llevar el cabello largo, natural –sin tintes– y suelto, sin recogerlo. Para los hombres, en cambio, se prescribe el uso de traje, camisa y corbata; su cabello debe estar corto, bien peinado y completamente libre de vello facial, ya que bigotes o barbas no son aceptados. Estos elementos estéticos no solo responden a normas internas de la comunidad, sino que, como observa Sirimarco (2011) en su estudio sobre los ritos de paso en la policía, “pueden funcionar como marcas de identidad de esta liminalidad”; particularmente, el control sobre el cabello —o más precisamente, la renuncia a la posibilidad de decidir cómo llevarlo— forma parte de ese proceso de “mortificación del yo” que Goffman (2010) describe como característico del ingreso a ciertas instituciones.

Desde una perspectiva foucaultiana, podríamos decir que estas regulaciones estéticas funcionan como tecnologías de poder que disciplinan el cuerpo y lo moldean según una norma moral y espiritual específica (1988). El cuerpo no solo es marcado externamente, sino que se convierte en un soporte visible de una subjetividad creyente, en donde las formas de vestir, moverse y adornar el cuerpo son la expresión concreta de obediencia, humildad y transformación interior. En este sentido, la estética cristiana pentecostal actúa como un

dispositivo de control y autoformación, donde el cuerpo es al mismo tiempo objeto y medio de la fe.

El aprendizaje de la estética cristiana conlleva una moralización del cuerpo, tanto de mujeres como de hombres, sometiéndolo a una vigilancia constante por parte de la comunidad. Esta vigilancia regula no solo la vestimenta o el cuidado personal, sino también las formas de llevar el cuerpo en lo cotidiano, actuando como un mecanismo de control social y religioso. Las expectativas de género juegan un papel central en este proceso: las normas sobre cómo vestirse, peinarse o presentarse recaen con mayor intensidad sobre las mujeres. Como señalan algunas mujeres entrevistadas, si una mujer se viste “como las mujeres del mundo”, puede ser vista como una “simpatizante” y no como una verdadera creyente. En el caso de los hombres, no ocurre lo mismo. Por ello, las mujeres deben prestar especial atención a su apariencia, evitando todo aquello que pueda interpretarse como vanidad, provocación o falta de compromiso espiritual.

Este tipo de regulación estética puede entenderse, siguiendo a Mary Douglas (1996), como una forma de mantener el orden simbólico a través del cuerpo: lo que está fuera de lugar –ropa inapropiada, maquillaje, joyas– se convierte en una amenaza al orden moral del grupo. Desde otra perspectiva, Judith Butler (1990) ha mostrado cómo las normas de género no solo regulan comportamientos, sino que se reiteran performativamente a través de actos corporales cotidianos, produciendo y reproduciendo lo que se considera el “género adecuado”. En este contexto, las mujeres pentecostales son interpeladas por una doble norma: deben encarnar tanto el modelo de mujer cristiana como la feminidad reglamentada por su comunidad. Recuerdo, en relación con esto, una comida en la sede de la iglesia Barcelona Segunda, cuando aún se encontraban en el local de Vilapicina. Durante la conversación en la hora de la comida, surgió un comentario sobre Lucía, una joven colombiana recién llegada tanto a Barcelona como a la iglesia. Varios miembros hombres bromearon acerca de cómo iba vestida, lo cual revelaba, aunque en tono ligero, el nivel de observación al que están sometidos los cuerpos femeninos y cómo la apariencia se convierte en signo de pertenencia, corrección moral o desviación del grupo.

Después del culto fuimos al lado de la cocina para tomarnos el ajiaco que habían preparado hoy y que estaban vendiendo a los hermanos de la iglesia. Me di cuenta de que Lucía estaba en la cocina revolviendo una olla gigante con una cuchara de palo. Estaba sudando y estaba envuelta en una gran sábana que luego me di cuenta de que era una especie de chal con botones. Cuando la vi pensé ¿por qué no se quita el chal? Porque de esas ollas de la sopa salía mucho humo, y las demás –Valeria y Paula– sí estaban sin chaquetas o nada que las

cubriera...Nos sentamos en una mesa donde estaban todos los chicos de Santander, que se conocen desde Colombia y a mi derecha se sentó Christopher, el esposo de Camila. Comimos nuestro ajiaco y de última vino a sentarse Lucía, que aún seguía con el chal encima...Valeria le dijo “oye, Lucía, quítate esa cosa de encima”, pero ella estaba super apenada [avergonzada] y se puso un poco roja. Los otros chicos se empezaron a reír mientras decían “no, es que no puede mostrar tanto...”. Lucía tuvo que justificarse con mucha pena [vergüenza] y explicarnos que debajo llevaba un vestido muy ajustado, que no cubría su espalda ni sus hombros y que por eso no se lo podía quitar. Mientras decía eso me miró con incomodidad...Después de eso Christopher dijo “no, no, no. No le digan que se lo quite porque van a decir: ¿quién es esa simpatizante?”. Todos los chicos se empezaron a reír menos Lucía, por supuesto, y todas las que estábamos ahí. Ella comió muy rápido, aún con el chal, dándose aire con las manos de vez en cuando, terminó de comer, se levantó sin decir nada y se fue. (Notas de campo, Barcelona, junio de 2023).

Después de ese momento, comprendí que, dentro de esta comunidad, una mujer cristiana se diferencia de una mujer “mundana” –o “simpatizante”, como la llamó Christopher– principalmente por su manera de vestir. Es el primer indicador visible de pertenencia y compromiso. Los comentarios en tono burlesco que hicieron los jóvenes hombres en la mesa estaban profundamente ligados a este régimen de control y vigilancia sobre el cuerpo femenino, una práctica que es específica de este espacio religioso, pero que también refleja lógicas más amplias del sistema patriarcal en el que vivimos. No se trata únicamente de una incomodidad ante cierta forma de vestir, sino de una transgresión a las normas de presentación que han sido instituidas como parte del código estético cristiano. El no ajustarse a este código no solo genera incomodidad, sino que es leído como una falta de obediencia, de entrega, o incluso de moralidad. Este tipo de vigilancia constituye, como diría Bourdieu (1979), un mecanismo de distinción dentro del campo religioso porque permite reconocer y clasificar a quienes “visten como corresponde” y a quienes no, funcionando, así como una forma simbólica de validación y exclusión.

Este control social, que contribuye directamente a la formación del hábitus cristiano, se refuerza a través del contacto cotidiano con otros miembros de la comunidad, mediante la observación, los comentarios y el juicio implícito o explícito. Para las mujeres, adherirse a estas normas estéticas se convierte en una forma de demostrar públicamente su obediencia, su compromiso y su pureza espiritual, como decía Salma al final de su relato. Esta estética no solo define una apariencia externa, sino que delimita los comportamientos aceptables dentro de la comunidad, moldeando la moralidad, la conducta y la autoimagen de quienes participan en ella.

Desde la perspectiva de Michel Foucault (1975), este tipo de vigilancia puede entenderse como parte de una red de mecanismos disciplinarios que moldean los cuerpos y las conductas, haciendo que las personas se autorregulen constantemente. El cuerpo se convierte

entonces en un lugar de inscripción de normas morales y religiosas, y la estética, una forma visible de disciplina interiorizada.

La cita de Salma que analizamos anteriormente nos invita a reflexionar sobre la tensión entre lo público y lo privado en la experiencia religiosa, revelando una diferencia entre la obediencia externa y la resistencia interna. Esta misma tensión aparece también en el testimonio de Lorena —como veremos más adelante—, cuando describe el conflicto entre comportarse de “manera cristiana” y su dificultad para desprenderse de lo que llama “ataduras mundanas”. Salma mencionaba que algunas mujeres adoptan una vestimenta aceptable dentro de la iglesia, pero que, en privado, se despojan de esas normas, actuando de forma distinta cuando no se encuentran bajo la mirada comunitaria. Esta dualidad no se limita al ámbito estético, sino que refleja una dimensión más amplia del devenir cristiano, marcada por dudas, ambivalencias y rupturas. Ser cristiano implica una vigilancia constante del cuerpo y del alma, pero también momentos de incertidumbre sobre si se está transitando el camino correcto o cumpliendo el plan divino. En ese contexto, “aceptar” vestirse de manera “correcta” no es solo una cuestión de apariencia externa, sino una forma de integración simbólica y de legitimación dentro de la comunidad. Vestirse conforme a las normas es ser reconocido como creyente auténtico, evitando ser percibido —como apuntó Christopher— como un “simpatizante” o, peor aún, convertirse en objeto de burla y exclusión.

Aquí resulta pertinente retomar el trabajo de Victor Turner (1969), quien al estudiar los rituales de los Ndembu en Zambia, introdujo el concepto de *communitas* para describir los momentos de intensa conexión social y emocional que emergen en los rituales de paso. Sin embargo, Turner también señaló que esta *communitas* convive con estructuras que generan tensión entre inclusión y exclusión, tanto a nivel individual como colectivo. En el caso de las comunidades pentecostales que analizamos, los rituales cotidianos —como el vestir, el orar o el asistir al culto— también producen formas de *communitas*, donde se expresa una fuerte pertenencia grupal. Pero esta pertenencia está atravesada por jerarquías, normas y mecanismos de control que marcan quiénes son incluidos plenamente y quiénes ocupan un lugar liminal. En ese sentido, el acto de vestirse “como corresponde” funciona como una performance de integración, pero también como una tecnología de disciplina que regula el acceso al reconocimiento dentro del grupo.

Por otro lado, los hombres que asisten a la iglesia vestidos de manera informal no son objeto del mismo tipo de señalamiento que recibió Lucía por llevar un vestido ajustado que dejaba ver sus brazos y hombros. Durante el tiempo que asistí a distintas iglesias era común observar a hombres usando prendas consideradas informalmente “inadecuadas” —jeans,

camisetas, zapatillas— sin que eso generara juicios o críticas. A diferencia de las mujeres, no parecían estar sometidos al mismo escrutinio estético ni a las mismas expectativas de presentación corporal.

Esta asimetría revela una lógica marcadamente patriarcal en la construcción y vigilancia del cuerpo femenino dentro del espacio de la iglesia. Como han mostrado estudios sobre género y religión (Woodhead, 2007; Mahmood, 2005), el cuerpo de las mujeres creyentes tiende a ser percibido como portador de un potencial desestabilizador —concebido como sagrado y profano a la vez, a diferencia del de los hombres— que requiere regulación constante, en nombre de la humildad, la obediencia o la pureza espiritual. Así, la vigilancia sobre la vestimenta se convierte en una práctica de control que refuerza no solo el orden moral del grupo, sino también las jerarquías de género que lo atraviesan. En mi propia experiencia etnográfica, esta vigilancia se hizo palpable cuando, por ejemplo, asistía vestida con falda y de manera más “acorde” con las normas estéticas del grupo y solía recibir comentarios positivos y halagos. En cambio, al vestir pantalón o prendas consideradas menos “adecuadas”, se intensificaban las miradas inquisitivas, tanto de hombres como de mujeres, dejando entrever que la vestimenta se convierte en un signo moral, un marcador de obediencia y una herramienta de distinción simbólica dentro de la comunidad (Bourdieu, 1979).

Vemos entonces que la producción del hábitus cristiano no solamente es una cuestión individual sino más bien un proceso dinámico y colectivo que está fuertemente influenciado por la idiosincrasia del lugar, la interacción constante con los demás miembros de la iglesia, la doctrina de la institución y las enseñanzas tanto de la familia como del pastor que varían también respecto del género. Así, el cuerpo deviene en el escenario privilegiado de las tensiones entre la fe, la normatividad cristiana y las identidades —y estereotipos— de género que muestran cómo las técnicas y disposiciones corporales, las prácticas rituales y estéticas aprendidas son símbolos tanto de una creencia como de una identidad individual y colectiva.

3. Experimentar una crisis para ser cristiano

Uno de los elementos centrales que promueve el pentecostalismo es la idea de una discontinuidad radical con la vida anterior (Robbins, 2010). El camino para ser un buen cristiano implica un cambio de vida radical, lo que genera tensiones y, en ocasiones, conflictos internos o con el entorno, ya que es tanto un proceso individual como comunitario (Asamoah-Gyadu, 20009). El devenir cristiano, en ese sentido, se presenta como un quiebre profundo con el pasado, en el que ciertas experiencias cotidianas, anteriormente vistas como dificultades, pasan a ser interpretadas como pruebas o llamados de Dios. El trabajo de Birgit Meyer sobre *sensational forms* entre los pentecostales de Ghana también da cuenta de estas rupturas en las historias de vida, donde los procesos de cambio implican una transformación integral de la persona (Meyer, 2009; Robbins, 2010; Montañés, 2015). Estas rupturas no se limitan a un cambio de práctica religiosa, sino que conllevan una reconfiguración de la identidad personal y social. Convertirse no implica simplemente pasar de una iglesia a otra, sino adoptar un nuevo estilo de vida que requiere aprender a ver e interactuar con el mundo desde una lógica cristiana. Esto conlleva dejar atrás prácticas y creencias anteriores y asumir nuevas convicciones, comportamientos y formas de relacionamiento que se alineen con la doctrina pentecostal.

A lo largo de este apartado mostraré cómo las narraciones de algunos pentecostales suelen reinterpretar los momentos difíciles de sus vidas como parte del “plan de Dios”; un plan que deciden aceptar para mostrar obediencia, agradecimiento y sacrificio a Dios. Estos momentos críticos –crisis, enfermedades, pérdidas, accidentes o conflictos familiares– no solo legitiman su conversión, sino que también justifican su rol dentro de la iglesia como pastores, líderes o simplemente como miembros (ejemplares) de la iglesia. En el pentecostalismo, estas experiencias no son simplemente obstáculos superados, sino testimonios vivos de la obra transformadora de Dios. Los momentos de crisis son vividos como “momentos únicos” en los que Dios se manifiesta, pone a prueba la fe del creyente, lo llama al servicio o interviene de manera sobrenatural, alterando el curso de su vida. En estas narrativas también aparece la figura del misionero pentecostal como un modelo ideal de hombre elegido por Dios y por la institución eclesial para liderar y guiar a la congregación por el “buen camino”. De ahí la importancia de mostrar que se ha dejado una vida “sin sentido” para construir una vida íntegra en Dios, marcada por el servicio, la obediencia y la responsabilidad hacia sí mismo, la familia y hacia la comunidad.

Los momentos de crisis aparecen en diversos ámbitos de la vida: el trabajo, la familia, las amistades. En el caso de algunos hombres –muchos de los cuales más tarde se convierten

en pastores— estas rupturas suelen estar relacionadas con el abandono de hábitos “malsanos” o “pecaminosos”, como el alcoholismo, la drogadicción o la violencia intrafamiliar. En el caso de algunas mujeres, era común escuchar que se acercaron a Dios con la esperanza de salvar su matrimonio o su familia, frente a situaciones de abuso, abandono o problemas económicos provocados por sus parejas.

Estas crisis se interpretan como desafíos enviados por Dios para probar la fe de las personas. Muchos creyentes viven estas pruebas como períodos de oscuridad que, con el tiempo, les permiten “ver con claridad” el llamado divino y reconocer su necesidad de salvación. Durante mi trabajo de campo, fue común que las personas destacaran estos momentos en sus relatos y cómo, gracias a la intervención de Dios, lograron superarlos. En el discurso pentecostal, la narrativa de conversión se estructura generalmente en dos partes: el “antes” y el “después”. El “antes” representa la vida en el “mundo”, sin Dios; el “después” simboliza el nuevo comienzo tras el encuentro con Dios. Esto no significa que la vida cristiana esté libre de dificultades, sino que ahora se cuenta con las herramientas espirituales para enfrentarlas.

Dado que las crisis son diversas y personales, en este apartado presentaré algunos de los temas más recurrentes en los relatos de los creyentes: abandonos, accidentes, enfermedades de familiares, ataduras espirituales, depresión, problemas económicos, rebeldía o experiencias con entidades malignas. Estas categorías no son exhaustivas ni mutuamente excluyentes, pero ayudan a organizar los distintos relatos de transformación. Cada uno de estos momentos constituye una ruptura que los creyentes identifican como el punto de inflexión que los llevó a entregarse definitivamente a Dios.

3.1. Las pruebas de Dios: rupturas, cambios y transformaciones

Algunos estudios, como los de Herzog et al. (2020), muestran cómo se reinterpretan las crisis en distintas tradiciones religiosas, especialmente cuando las personas enfrentan enfermedades o pruebas físicas. A través de prácticas como la lectura de la Biblia o la oración, muchos creyentes logran encontrar alivio, sanación o consideran estas experiencias como productivas para su bienestar espiritual. En medio de momentos difíciles, estas prácticas pueden “promover catarsis o tranquilidad emocional” (Sharp, 2010; Herzog et al., 2020: 177). En el caso de las pruebas físicas, la enfermedad se experimenta en el cuerpo, entendido como un “sacrificio vivo” (Asamoah-Gyadu, 2019) que debe ser entregado a Dios para que sea él quien intervenga

y sano. En el pentecostalismo, el cuerpo no es solo un receptáculo pasivo del dolor, sino un instrumento de la obra divina. Es Dios quien lo posee y quien, a través de él, manifiesta su poder. Según se interpreta en la Biblia, servir a Dios se convierte en una forma de proteger el cuerpo: “para así recibir las bendiciones de comida y bebida y protección contra la enfermedad” (DeAngelis, Bartkowski & Xu, 2019: 177).

El concepto de teodicea encarnada (*embodied theodicy*), propuesto por T. P. Winfield (2021), permite comprender cómo los individuos resignifican el sufrimiento, encontrando en él una vía para darle sentido a su experiencia. El dolor o la enfermedad, en este marco, no se perciben necesariamente de forma negativa, como suele plantearse desde enfoques contemporáneos que asumen el dolor como algo indeseable (Morley, 2008; Williams & Monaghan [2004] 2013; en Winfield, 2021). En muchas religiones, el dolor ha sido históricamente utilizado como herramienta para superar el sufrimiento (Winfield, 2021), entendiendo que este no siempre se manifiesta de manera física ni está ligado a una enfermedad concreta, sino que puede surgir de situaciones difíciles en cualquier ámbito de la vida. Desde esta perspectiva, si un cristiano no se entrega “de manera correcta”, no cuida su cuerpo, su mente y su alma, o no vive “según los designios de Dios”, su cuerpo puede convertirse en el espacio donde se manifiestan enfermedades entendidas como consecuencia de “inestabilidad espiritual, carencia de fe en Dios y duda sobre la aceptación de Jesús como salvador” (Kamsteeg, 1998: 254).

A menudo, cuando preguntaba a los creyentes qué los llevó a volverse cristianos, respondían con relatos personales o familiares en los que atravesaron momentos decisivos que les “revelaron” el poder de Dios. Leo, un joven colombiano de 25 años, cantante, activo y comprometido con su iglesia en Barcelona, me relató cómo comenzó el proceso de conversión de su familia tras el accidente que sufrió su hermano mayor en Barranquilla (Colombia), cuando aún era niño. En su narrativa, Leo afirma que aquel accidente “fue necesario” para que su familia pudiera presenciar el milagro de la sanación. A partir de ahí, decidieron entregarse al poder de Dios, quien —según él— “comenzó a darles solo frutos”.

En nuestra familia sucedieron muchos episodios...por ejemplo, [...] mi hermano mayor, él a la edad como de ocho años [...] mi papá tenía su tienda, también trabajaba por otro lado, pero teníamos muchas dificultades económicas...En eso, mi hermano mayor estaba ayudando a mi papá a repartir unas canastas de gaseosas por el barrio y nosotros teníamos una cicla y una silla de carga, ¿sabes? De esas que tienen como una parrilla delante y una atrás. Mi hermano estaba llevando una caja de gaseosa adelante e iba pasando por una calle destapada. En ese punto, se explotó una botella y le cayeron los vidrios en un ojo. Ahí ya hay algo que marca

esta vida cristiana...Entonces, a él se lo llevaron al hospital y lo que le ocurrió fue que tuvo una perforación en el ojo y el humor vítreo se le salió; es decir, a él no le quedó solamente la bolsita del ojo, sino que perdió la parte vital de su órgano...del ojo. Después de eso se lo llevaron para Valledupar...y claro, mi mamá se fue con mi hermano y mi papá se quedó conmigo, pero yo veía la angustia de mi papá; veía cuando mi papá se despertaba en las madrugadas a orar, a llorar, sufría y le pedía a Dios...A mi hermano le dieron el ojo por perdido, ¿sí? Pero entonces, mis papás después se lo llevaron a la iglesia porque estaban desesperados buscando una solución y todos [los de la iglesia] oraron por él, le pusieron las manos y sucedió un milagro. Entonces, ¿qué pasa? El ojo, digamos que se restauró después de unos días. No se restauró al cien por ciento porque tuvieron que seguirle haciendo un montón de cosas más, pero el ojo se restauró...ya no era un ojito, así como una bolsita, sino que ya tenía forma y pudo volver a ver. Sucedío el milagro. ¡Gloria a Dios! A partir de allí, como que mi papá y todos decidimos entregarnos más a Dios porque veíamos que sí había un poder allí, un milagro...todos creímos que había ese poder divino que nos curaba y hacía bien (Entrevista Leo S., 28 de julio de 2023, Barcelona).

En su relato, Leo describe con detalle la reacción de sus padres frente al accidente de su hermano: la preocupación, el llanto y las oraciones nocturnas de su padre, quien pedía a Dios por un milagro. Al no recibir una respuesta positiva por parte de los médicos, la familia decide acudir a la iglesia. Allí, la comunidad ora por el niño y realiza una imposición de manos, acto que, según Leo, resulta en la sanación de su hermano. Él atribuye la recuperación del ojo del niño a la intervención divina, que ocurrió como respuesta directa a la búsqueda de Dios. La acción colectiva de la iglesia –la oración y la imposición de manos– se convierte, en esta narrativa, en el punto de inflexión que lleva a la familia a entregarse completamente a Dios. Este episodio de curación del hermano de Leo, vivido como una manifestación tangible del poder de Dios, resignifica el accidente: lo que fue inicialmente una experiencia dolorosa es reinterpretado como un milagro. A partir de este evento, se desencadena una serie de transformaciones positivas en la vida familiar, entre ellas, el compromiso con la iglesia, el fortalecimiento de la fe y cambios favorables en el ámbito económico.

Este tipo de relatos nos permite comprender cómo, en contextos religiosos como el pentecostalismo, el sufrimiento no se experimenta como un dolor vacío o simplemente negativo, sino que puede convertirse en un medio para la transformación espiritual. Como plantea T. P. Winfield (2021), “el dolor se vuelve un medio de comunicación divina o de transformación”, lo que da cuenta de cómo muchas personas creyentes interpretan sus afecciones físicas y emocionales como parte de un propósito superior. En este sentido, el cuerpo enfermo o herido, lejos de ser visto únicamente como signo de debilidad, puede convertirse en instrumento de revelación. De manera similar, Turner (1969) señala que “las

crisis o el sufrimiento revelan la posibilidad de una nueva perspectiva sobre el pasado y el futuro”, lo que en este caso se manifiesta en la conversión de toda una familia tras vivir una experiencia complicada que resignificó su trayectoria vital a través de un milagro divino.

Uno de los aspectos más interesantes del relato de Leo es que el milagro o la intervención de Dios no se presenta como resultado exclusivo de la acción individual de su padre o de su familia, sino como una experiencia colectiva. Aunque Leo no lo expresa de forma explícita, es claro que fue la decisión de acudir a la iglesia, la oración comunitaria y la imposición de manos por parte de los miembros de la iglesia lo que permitió que, a través de ellos, Dios actuara para efectuar el milagro de sanación. La dimensión colectiva de este acto refuerza la idea de que la iglesia no solo es un espacio de reunión, sino un agente espiritual activo. Este evento crítico no solo fortaleció la fe de Leo, sino también la de toda su familia, llevándolos a involucrarse de manera más profunda en la vida cristiana. A partir de este punto, como él mismo relata, comenzaron a experimentar otros cambios que trascendían la sanación física de su hermano: transformaciones en la vida espiritual, familiar y económica, que interpretaron como señales del favor divino tras su entrega a Dios.

Entonces a partir de eso que le ocurrió a mi hermano, algo empieza a cambiar en nosotros, sobre todo en mi papá. Algo empieza a cambiar en mi papá. Y tiene un sueño, como una visión. O un sentir de parte de Dios de avanzar, de escalar, ¿no? Entonces, como mi papá siempre ha sido muy trabajador y tal...entonces como que buscando prosperar compró un negocio que estaba en quiebra en el mercado. Y pues, uno ve como el Señor obra en todas las cosas. Era un negocio en quiebra. Ahí pues hay un punto para la gracia del señor ¿no? Entonces mi papá tenía los dos negocios: tenía la tienda mercado que acababa de comprar y tenía la otra en el barrio. Y mi papá se venía todas las madrugadas aquí al mercado a..., bueno, a empezar a trabajar ¿no? Y bueno, tú preguntarás ¿qué negocio? Pues compró un granero, un abasto, no sé...Nosotros le hicimos un depósito en el que vendía arroz al por mayor y tal...Bueno, y así mi papá empezó a crecer, a crecer, a crecer y entonces ya la tienda no era necesaria. Todo esto gracias a Dios porque sin él hubiera sido imposible. Entonces mi papá y mi mamá empezaron a trabajar juntos en el mercado y como vivíamos muy lejos del mercado, nos mudamos de ahí de donde vivíamos del barrio, y nos fuimos para otro barrio muy bueno, mucho mejor...Mi papá empezó a crecer y a creer mucho más en Dios, nunca nos perdíamos cultos, apoyábamos en lo que fuera, ¿sí? Porque todo esto era Dios...no era nadie más (Entrevista Leo S., 28 de julio de 2023, Barcelona).

El milagro de sanación no solo trajo consigo la recuperación física del hermano de Leo, sino que desencadenó una serie de transformaciones más amplias dentro de la familia. Uno de los efectos inmediatos fue una visión o un “sentir” que, según Leo, su padre experimentó tras el milagro, y que interpretó como una guía divina para avanzar. Esta inspiración –que Leo

atribuye directamente a Dios— lo llevó a tomar decisiones concretas, como la compra de unos locales en el mercado de la ciudad, lo cual le permitió una mejora significativa en la situación económica. Podríamos decir que la sanación física del hijo mayor no fue solo una experiencia personal, sino que actuó como un punto de inflexión para toda la familia, propiciando una forma de “sanación integral” que incluyó aspectos espirituales, emocionales y materiales. Leo también destaca la fuerte “ética del trabajo” de sus padres, la cual él vincula directamente con su fe en Dios. Esta ética, inspirada por su compromiso religioso, se tradujo en crecimiento económico, estabilidad familiar y una participación más constante y comprometida dentro de la iglesia.

Para Leo, todos estos cambios fueron posibles “porque todo esto era Dios”. Es decir, no se trató simplemente de esfuerzo personal, sino de una respuesta divina ante el sufrimiento, reforzando la creencia de que la fe, el servicio y la entrega a Dios traen bendiciones concretas. Esta visión encaja con lo que David Martin (2001) ha descrito como el ethos pentecostal de autodisciplina y movilidad ascendente, donde la transformación espiritual va de la mano con una mejora en las condiciones de vida. De forma similar, Andrew Chesnut (1997) ha mostrado cómo, en contextos latinoamericanos, el pentecostalismo ha ofrecido no solo salvación espiritual, sino también una vía para enfrentar la precariedad mediante el trabajo, la responsabilidad y la esperanza en la intervención divina. En ese sentido, el incremento del poder adquisitivo de la familia de Leo fue vivido como un efecto secundario del dolor atravesado por el accidente y, al mismo tiempo, como una recompensa espiritual por haber confiado en Dios, profundizado en su relación con él y dejado que transformara sus vidas.

Los momentos difíciles suelen motivar a las personas a buscar a Dios y a vincularse de manera más comprometida con la iglesia, en busca de apoyo emocional, transformación espiritual y sanación. Durante mi trabajo de campo en Chile, tuve la oportunidad de conversar con un grupo de mujeres cristianas, entre quienes una de ellas relató cómo una enfermedad la llevó a buscar la ayuda divina. En sus testimonios, estas enfermedades no son vistas únicamente como desgracias, sino que son resignificadas como pruebas enviadas por Dios para fortalecer su fe. Así lo expresaba Salma, en medio de una merienda que compartimos en enero de 2022 en casa de una hermana de su congregación en Valparaíso. Salma, quien trabaja de manera informal vendiendo ropa y alimentos, había sido diagnosticada con cáncer. Esta experiencia marcó un antes y un después en su vida porque transformó profundamente su relación con Dios y su participación en la iglesia. La enfermedad, lejos de alejarla de Dios, la llevó a asumir su fe con mayor intensidad y a interpretar su situación como parte del propósito divino.

Yo creo que todos pasamos por un proceso así difícil. No sé cómo se le puede llamar... ¿De prueba de fe? Porque yo igual tuve cáncer de cuello uterino. Me detectaron el cáncer y me hicieron un cono...Después tenía que estar en control todos los años, pero un día la doctora me dijo: usted va a tener que operarse...porque me había ramificado a otros órganos... Y yo cuando supe eso me dije ¡no! En esa época yo no estaba muy comprometida porque tenía muchas cosas en mi vida...Pero dije yo, es ahora o nunca...y me puse a orar mucho, leía la biblia, me acerqué más a la iglesia, iba con mi mamá, mis hermanas...sola con Dios. La doctora me dijo en otro control que tuve “búsquese entonces otro doctor”. Me recuerdo que ella se enojó y me dijo: búsquese un lugar donde se opere, un hospital, una clínica donde usted se quiera operar. Tiene que operarse porque si no se le va a ramificar más y se puede morir. Y con todo eso, yo le dije que no. Le dije que no me iba a operar porque sabía que Dios me iba a sanar...Le dije: Dios mío me va a sanar. Ella estaba muy enojada y me dijo: la próxima vez que la vea tiene que venir lista para lo peor...Después, como estaba yendo a la iglesia, ahí pedí oración a todos..., le puse una oración de mucha fe. Nadie sabía y eso fue entre él [Dios] y yo. Después de varios meses volví y cuando fui me tocó el control, los exámenes y yo no tenía nada. Ya había desaparecido todo. Ella me buscaba y me buscaba ese cáncer...Ella no entendía dónde estaba el cáncer que ella vio, los exámenes que me habían hecho...no entendía nada. La ramificación que ella vio ya no estaba. Y yo le dije: fue Dios que me sanó, ¿sí? Siempre debe tener fe. Ella no tenía fe y se quedó asustada y no hablaba nada. Después me buscaba con la máquina, buscaba dónde estaba el cáncer y no, hasta el día de hoy, pasaron años y años y no tengo nada. Entonces sería un milagro ¿no? A lo mejor Dios estaría sí...está ahí al ladito mío siempre desde ese cáncer. Yo digo que uno tiene que creer en Dios y creerle que lo va a sanar también en momentos así, pero...porque no es sólo creer, hay que creerle lo que nos mandó, las enseñanzas, confiar en él, en que él es el único que sana porque es para nuestro bien. Si al final uno se va por otro camino es mal de uno, ¿sí? Los perjudicados somos nosotros, si tomamos las malas decisiones tiene consecuencias como tuvo para mí no creer en él de lleno antes (Testimonio de Salma C. en el grupo focal realizado con mujeres de la iglesia, 25 de enero de 2022, Valparaíso).

La historia de Salma puede entenderse en tres momentos clave. En primer lugar, ella misma reconoce que al inicio no estaba cerca de Dios, pues su vida estaba ocupada por muchas otras cosas. En ese contexto, interpreta lo que le ocurrió como una “prueba de fe”. El segundo momento comienza con el diagnóstico de cáncer, frente al cual decide no seguir un tratamiento médico convencional, a pesar de la gravedad que le advirtió su ginecóloga. En lugar de ello, opta por tratarse “espiritualmente”. El tercer momento es cuando, después de haber fortalecido su relación con Dios, de asistir con mayor frecuencia a la iglesia, orar por su enfermedad y leer la Biblia, recibe la noticia de que su cuerpo ya no muestra rastros de cáncer y ha sido sanada.

Al final de su relato, Salma reflexiona los efectos de tomar malas decisiones –como no creer “de lleno” en Dios– trae consecuencias, como lo fue para ella la enfermedad. Así, resignifica su cáncer como una prueba enviada por Dios para poner a prueba su fe; y su

sanación solo se hizo posible cuando ella decidió buscar a Dios con mayor compromiso. Salma enfrenta esta prueba no solo a través de prácticas individuales como la oración y la lectura bíblica, sino también mediante la participación en la vida comunitaria de la iglesia, donde pidió apoyo y fue acompañada en oración por una comunidad “de mucha fe”. Su recuperación fue vivida como un milagro que desafió las expectativas médicas –su doctora no podía creer que el cáncer hubiera desaparecido– y, al igual que en el caso de la familia de Leo, Salma interpreta esta experiencia como un proceso profundamente transformador que cambió su vida renovando su fe y su confianza en Dios como “el único que sana”.

Después de este episodio, Salma se convirtió en una miembro más activa de la iglesia. Se bautizó por segunda vez y comenzó a vivir una vida “más cristiana”. Actualmente, es una de las líderes destacadas entre las mujeres de su comunidad y de su iglesia. Gracias a sus habilidades culinarias y de acogida, colabora en ocasiones cocinando algunos platos para los miembros de su iglesia y recibe en su apartamento a pastores y miembros de la comunidad cuando se realizan eventos importantes. Además, lidera un pequeño grupo de mujeres con quienes se reúne casi semanalmente para compartir onces, leer la Biblia y conversar sobre sus vidas y experiencias de fe.

Fuera del ámbito estrictamente de la iglesia, Salma también ha tejido una red de apoyo entre mujeres de su barrio. Junto con algunas vecinas organiza pequeños mercadillos informales de ropa en el aparcamiento del edificio donde vive, con el objetivo de fomentar la ayuda mutua. Muchas de estas mujeres no tienen ingresos propios, dependen económicamente de sus esposos y carecen de formación universitaria. Aunque esta red no está compuesta únicamente por mujeres cristianas, Salma la interpreta como un don de Dios porque gracias a ella ha encontrado “hermanas” que la han acompañado en momentos difíciles y compartido también momentos de alegría. A través de este tejido de relaciones solidarias, ha logrado generar pequeñas oportunidades económicas ofreciendo sus servicios de cocina, pastelería, arreglo de ropa, entre otros, que le permiten sostener su vida cotidiana.

Este caso puede leerse a la luz del análisis de Elizabeth Brusco (1995), quien en su estudio etnográfico sobre mujeres pentecostales en Colombia mostró cómo la conversión religiosa ofrece a las mujeres una vía para ganar agencia dentro de los límites del modelo tradicional de género. A través de la disciplina moral, la responsabilidad económica y el compromiso con la vida comunitaria, las mujeres no solo transforman sus hogares, sino que también expanden su influencia en el entorno social. En este sentido, Salma encarna esta figura de la mujer pentecostal que, desde su experiencia de sufrimiento y sanación, despliega formas concretas de liderazgo, servicio y solidaridad que articulan lo religioso con lo cotidiano.

Ahora bien, los pastores tampoco están exentos de atravesar pruebas que interpretan como parte de Dios. En sus relatos, también aparece con frecuencia la idea de que “Dios siempre llega en un momento de necesidad”, como me comentó el pastor Walter durante una conversación en Algarrobo (Chile), al contarme sobre la conversión de su familia en Ecuador. El pastor Walter era hasta inicios de 2025 administrador financiero de la Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús en Chile y pastor de la sede ubicada en Algarrobo, un pequeño pueblo costero de la región de Valparaíso, a unas dos horas de Santiago, que durante el verano recibe una gran afluencia de visitantes santiaguinos con mayor poder adquisitivo. Nacido en el cantón Paute, en la provincia del Azuay (Ecuador), en el seno de una familia humilde, su infancia estuvo marcada por situaciones dolorosas: el abandono de su madre y el alcoholismo de su padre. Según relata, fue su hermano mayor quien tuvo el primer encuentro con el evangelio mientras realizaba el servicio militar, gracias a la predicación de un pastor. A partir de ahí, el dolor vivido como familia se entrelaza con una experiencia espiritual que comienza a transformar su sufrimiento: la llegada de Dios a sus vidas. Este momento marcó el inicio de una transformación profunda que, según Walter, permitió que toda la familia encontrara gozo y alegría al comenzar a cumplir con la palabra de Dios.

...A veces cuando no hay necesidad, pensamos que Dios ni siquiera existe; pensamos que lo tenemos todo. Entonces, el hecho importante es que tuve la tristeza o el dolor desde mi niñez que mi madre me abandonó como a los siete años. Ella me abandonó junto a mis nueve hermanos. Somos diez y, pues como todo niño, yo creo que llegué a tener un vacío en el corazón porque mi madre me dejó y me abandonó. Mi papá también se dedicó al alcohol; tomaba mucho, se embriagaba y eso era algo difícil para la etapa que estábamos viviendo en ese entonces y yo tenía a mi hermano mayor que tenía dieciocho años. Él se hizo responsable como un papá y comenzó a cuidarnos. Pero en ese tiempo a mi hermano que nos cuidaba, a él le llevaron al cuartel en Ecuador. Hubo un tiempo que todo mayor de edad lo llevaban al acuartelamiento para que cumpliera sus deberes porque estábamos, creo, que en guerra con el Perú o algo así. Entonces, mi hermano les pidió el favor que no lo llevaran porque él era el único sustento para nuestra familia, pero a pesar de eso lo llevaron y Dios tuvo un plan, un propósito que ahí en ese cuartel llegó alguien, un pastor, predicándole la palabra; hablándole que Jesucristo puede solucionar los problemas y puede llenar el vacío del corazón; y eso es lo que necesitábamos nosotros. Entonces, mi hermano es quien conoce primeramente el evangelio y él nos lo trasmite a nosotros como niños. Y, decir que ese fue un hecho importante para nuestras vidas porque eso llenó nuestro vacío, cambió nuestras vidas. Y se cumple la palabra porque dice ‘si tu padre y tu madre te dejaren, con todo –dice– Jehová te recogerá’. Entonces, eso a nosotros nos marcó un antes y un después porque la vida se volvió diferente para nosotros. Lo que antes era tristeza se convirtió en gozo [...] es algo muy especial que llena el vacío del corazón. Eso nos ha mantenido hasta ahora: cambió nuestra familia, nos ha ayudado a todos nuestros hermanos, todos salimos adelante. Ellos ahora viven en Estados Unidos y

bueno, tengo dos hermanos todavía en Ecuador (Entrevista Pastor Walter D., 12 de febrero de 2022, Algarrobo).

El testimonio del pastor Walter nos muestra cómo el sufrimiento, particularmente en la infancia, puede abrir la puerta a tener experiencias con Dios. Su frase inicial “a veces cuando no hay necesidad, pensamos que Dios ni siquiera existe” revela una concepción donde la presencia de Dios se vuelve perceptible en momentos de crisis o dificultades. La ausencia materna y el alcoholismo paterno no solo son descritos como heridas personales, sino como condiciones que generaron un vacío existencial. Ese vacío, lejos de permanecer como un trauma sin resolución, se transforma en el punto de partida para una búsqueda espiritual que culmina en el acercamiento de toda la familia a Dios y paulatina conversión. Tal como plantea Rambo (1993), las crisis vitales suelen ser el contexto propicio para los procesos de conversión, ya que abren al individuo a nuevas estructuras de significado que antes eran inaccesibles o irrelevantes.

En este relato, el decidir ser cristiano y convertirse no se limita a un cambio de creencias o de prácticas religiosas, sino que opera como un mecanismo de reparación. La cita bíblica que Walter menciona “si tu padre y tu madre te dejaren, con todo, Jehová te recogerá” resignifica su experiencia de abandono y le da un nuevo sentido: haber sido dejado por su madre no fue un hecho meramente doloroso, sino parte de un propósito divino. El acercarse a Dios y convertirse, entonces, aparece como un acto de sanación que le permitió reconstruir su identidad y le ofreció un nuevo marco de comprensión y de sentido o una re-narración del yo, en la que el pasado se reorganizó para sostener una identidad creyente coherente y esperanzadora (Stromberg, 1993).

Un aspecto relevante del testimonio de Walter es la figura del hermano mayor, quien no solo asume el rol de padre sustituto, sino que también se convierte en el mediador espiritual de toda la familia. Es en el cuartel, durante el servicio militar, donde este hermano entra en contacto con el evangelio gracias a la predicación de un pastor. Este lugar no religioso, e incluso potencialmente hostil, se transforma en un espacio de revelación. A través de él, el mensaje de Dios llega al resto de la familia, lo que genera una transformación de toda la familia. Esto refuerza la idea de que la conversión no es solo individual, sino que muchas veces ocurre en redes familiares o comunitarias que se movilizan en torno a experiencias compartidas de dolor, como también ha sido documentado por Brusco (1995) en el contexto colombiano.

Las trayectorias vitales de las personas dentro de estas iglesias se encuentran atravesadas por una convicción fundamental: solo cuando una persona se entrega sinceramente a Dios, cuando abre su corazón de forma genuina y decide seguir el camino de Dios es que puede experimentar su manifestación. Esta idea aparece reiteradamente en los relatos de conversión y sanación, como vimos en el caso de Salma, quien atribuye su curación al momento en que decidió “meterse con Dios de lleno”. Esta lógica espiritual, donde la disposición interior y la práctica activa de la fe permiten a Dios actúe, también está presente en el testimonio de Karin, una mujer de 65 años, de Valparaíso y miembro de la iglesia pentecostal en Chile. Para ella, el proceso de conversión comenzó cuando decidió abrir su corazón y comenzar a practicar aquellas disciplinas espirituales que le permitirían conocer a Dios más profundamente.

El proceso empieza cuando uno empieza a abrir su corazón al Señor, empieza a orar o empieza a leer la palabra y empieza a llegar a tu vida...empiezas a ver cambios en tu vida de manera personal; cosas que tú vas cambiando ¿me entiendes? Dios va primero empezando a obrar dentro de tu corazón, va transformando tus pensamientos, tu corazón y solamente cuando le abres el corazón a él, a partir de ahí es que empiezan a pasar cosas especiales (Entrevista Karin G., 18 de marzo de 2022, Valparaíso).

Karin nos señala que, según su experiencia, Dios comienza a actuar solo cuando hay una disposición previa de parte de la persona, una intención sincera de cambiar y un primer acercamiento a Dios, ya sea a través de la oración o la lectura de la Biblia, como ella misma menciona. Aunque en el discurso pentecostal es común afirmar que es Dios quien llama a las personas para que se unan a su iglesia, en la práctica, se espera que haya un gesto inicial de apertura por parte del creyente. Es decir, debe existir un interés activo y una búsqueda espiritual que permitan que la transformación comience ya que Dios no se manifestará en quien no tenga un corazón dispuesto. Una vez que el corazón se abre, Dios empieza a obrar desde adentro: transforma pensamientos, emociones y deseos.

En este proceso, los creyentes no son agentes pasivos, sino participantes activos que deciden creer en la existencia de un poder superior y en su capacidad para intervenir en sus vidas. A partir de allí, “empiezan a pasar cosas especiales”. De manera similar a lo que vimos en el relato del pastor Walter —quien encontró sentido a su conversión a través del sufrimiento vivido en su infancia—, Karin también interpreta su acercamiento a Dios como una respuesta espiritual a una vida marcada por el dolor. Al continuar su historia, sugiere que estas crisis no son eventos breves ni necesariamente excepcionales, sino que pueden ser procesos prolongados

de malestar existencial que, al encontrar en Dios una vía de salida, dan paso a una transformación profunda y sostenida, como narra a continuación.

Cuando fue el cambio en mi vida, fue algo profundo, porque yo venía de una vida muy difícil, dolorosa, por decirlo así. Fue muy complicado para mí al inicio porque mi marido era alcohólico y los primeros años de mi matrimonio yo luchaba y luchaba para que cambiara, pero era imposible. Luché y luché mucho contra eso y Dios lo tocó y para mí fue todo felicidad después. Yo estaba cansada de luchar contra eso y cuando llegué a los caminos del Señor, gracias a que mi esposo pudo unirse conmigo para empezar a ir a la iglesia, pude encontrar la paz que yo necesitaba, encontré el amor, encontré la felicidad. Encontré todas esas cosas que me faltaban y Dios pudo cambiarme y transformarme, fue el momento en que Dios llegó a mi vida y fue todo lo que el Señor hizo en mi corazón para poder yo ir cambiando y sentirme y valorarme yo misma porque antes no lo hacía, antes no me valoraba, antes me sentía sola. Y cuando llegué al Señor fue todo lo contrario porque cambió mi vida y la de mi marido (Entrevista Karin G., 18 de marzo de 2022, Valparaíso).).

La historia de Karin muestra cómo su vida cambió profundamente a partir de su acercamiento a Dios. Desde el momento en que se casó, atravesó una etapa muy difícil, marcada por el alcoholismo de su esposo, con quien convivió durante años sin ver grandes cambios. Sin embargo, cuando él comenzó a acompañarla a la iglesia, todo empezó a transformarse. Karin relata que, tras años de luchar sola, no solo fue su esposo quien cambió, sino que ella misma quien comenzó a sentirse amada, valorada y en paz. La experiencia espiritual no solo trajo armonía a su matrimonio, sino que también le permitió resignificar su propio lugar dentro de la relación y dentro de la comunidad⁷².

Estas historias comparten una estructura común: presentan un antes y un después claramente diferenciados. El “antes” marcado por la ausencia de Dios, por la oscuridad, el sufrimiento, las relaciones conflictivas o sin sentido, y una sensación de vacío. El “después”, en cambio, está lleno de esperanza, gozo, sentido de propósito, cambios personales, superación de dificultades y, sobre todo, un deseo de entrega y servicio a Dios. En ese tránsito, la vida cristiana es una oportunidad transformar la vida de manera integral para fortalecerse como ser humano. En el caso de Karin –como en el de Salma y otras mujeres con quienes hablé durante

⁷² Durante nuestra conversación, Karin me confesó que, antes de convertirse al cristianismo, era tan tímida que no era capaz de hablar con nadie sobre temas personales. Le sorprendía poder compartir conmigo asuntos tan íntimos con naturalidad, y atribuía esta transformación a la obra de Dios en su vida: gracias a su fe, había adquirido una nueva seguridad para relacionarse con los demás, sin miedo ni vergüenza. Como en el caso de Salma, observamos aquí un proceso de empoderamiento que se produce a través de la fe. Conocer a Dios y entregarse a él permite, según sus propias palabras, liberarse de ataduras, miedos y cargas emocionales que antes parecían insuperables.

el trabajo de campo—, esta transformación puede entenderse también como una forma de empoderamiento espiritual. Conocer a Dios les permite recuperar la voz, adquirir confianza y sentirse más fuertes para enfrentar las dificultades cotidianas. En estos casos, las mujeres ya no se sienten solas o desamparadas porque ahora tienen a Dios como guía y respaldo. Este tipo de fortalecimiento no es meramente interno, sino que también se expresa en la manera en que se relacionan con los demás, en cómo participan en la iglesia o en sus comunidades.

Diversas autoras han mostrado cómo este proceso es común en mujeres cristianas en contextos similares. Elizabeth Brusco (1995), por ejemplo, lo analiza en Colombia y argumenta que el pentecostalismo ofrece a muchas mujeres una vía para reformular su lugar dentro del hogar, promoviendo un cambio hacia relaciones familiares más ordenadas y con mayor respeto hacia ellas. Aunque estas iglesias sostienen una moral conservadora en términos de género, en la práctica muchas mujeres encuentran allí recursos afectivos, espirituales y comunitarios para sentirse más escuchadas, más capaces y con mayor agencia. Bernice Martin (2003) también habla de esta “paradoja de género” en el pentecostalismo, al mostrar cómo, a pesar de las normas tradicionales, las mujeres pueden alcanzar espacios de reconocimiento, liderazgo y centralidad dentro de la vida religiosa. Así, más allá del dolor, el acercarse a Dios y fortalecer su relación con él, puede representar para muchas mujeres, un camino de reconstrucción de sí mismas, donde su subjetividad, su voz y su experiencia son finalmente valoradas.

Podría pensarse que estos momentos de quiebre o crisis solo les ocurren a quienes no han conocido a Dios, pero lo cierto es que incluso las personas nacidas en familias cristianas no están exentas de vivir pruebas de fe. Muchas de ellas también atraviesan etapas de alejamiento de Dios y de la iglesia, especialmente durante la adolescencia o la juventud. Ese fue el caso del pastor Moisés, un chileno de 30 años que actualmente lidera una iglesia en Arica, en el norte del país. Aunque creció en un hogar cristiano, se apartó de Dios durante su juventud. Sin embargo, una experiencia vivida en 2017 marcó un punto de inflexión y lo llevó a “retomar el camino”. Este tipo de relatos, aunque a veces parezcan anecdoticos o pequeños, cobran un profundo significado para quienes los viven, ya que son interpretados como evidencia concreta de la intervención de Dios en sus vidas. Especialmente en las narrativas de los pastores, estas experiencias son centrales porque muestran cómo Dios actúa para buscar a quienes se han desviado y traerlos de vuelta a su voluntad. Son historias que no solo confirman la fe de quien las cuenta, sino que también buscan inspirar y dar testimonio a otros sobre el poder transformador de Dios.

Recuerdo que estaba bebiendo con amigos, aún no era cristiano y una noche compartiendo con ellos, me acuerdo de que de repente se puso todo muy brillante, había una luz muy brillante. Recuerdo que hasta yo estaba hablando en otro idioma y Él (Dios) me miraba. Los otros me decían que qué era lo que yo estaba hablando y yo solo sentía que el Espíritu Santo me estaba hablando. [...] Yo me había alejado de Dios y vivía en el mundo. Estaba en las drogas, en el alcohol y el Señor me libró y me sacó de aquel lugar. Restauró mi familia así que yo puedo predicar con mis propias vivencias en el Señor [...] Es necesario que el hombre siga procesos, que tenga experiencias para que cuando tenga *esa* experiencia con el Señor, sepa de dónde el Señor lo sacó y, además, ¿quién va a anhelar estar en un lugar donde un día tuvo mucha tristeza, donde había puras cosas malas? En el Señor nosotros tenemos esa fuerza sobrenatural (Entrevista Pastor Moisés B., 10 de marzo de 2022, Valparaíso).

El relato del pastor Moisés pone en evidencia cómo las crisis personales marcadas por el sufrimiento, la adicción o la desorientación pueden convertirse en el inicio de una experiencia transformadora profundamente espiritual. En su narrativa, el sufrimiento no es solo un momento o una sensación de la que él escapa, sino una condición necesaria para reconocer el poder salvador de Dios. Desde esta perspectiva, la crisis adquiere un valor casi pedagógico porque se convierte en un terreno fértil donde se revela la necesidad de salvación y donde se manifiesta, con más claridad, la gracia de Dios. Es precisamente el haber vivido en carne propia la oscuridad que la experiencia con lo sagrado para Moisés adquiere su verdadero peso ya que solo quien ha transitado por el dolor puede dar testimonio “con autenticidad” del alcance del poder de Dios. Así, el sufrimiento no invalida la relación con Dios o la fe, sino que la legitima y la potencia.

En la iglesia pentecostal, la oralidad es fundamental y “viene por el oír”, como decía la frase del pastor Samuel todos los domingos para explicar la importancia de asistir al culto de enseñanza de los domingos. Este oír no significa solamente oír la palabra de Dios sino estar atento a las señales de Dios que, por supuesto, se manifiestan a través de las experiencias e historias de otros. Estas experiencias personales que las personas comparten a manera de testimonio durante las predicas o conversaciones más informales permiten generar empatía, identificarse con la historia que se cuenta y brindar esperanza a los que anhelan un cambio en sus vidas. Además, como se ha dicho, permiten ver que Dios es real y que sí puede obrar en la vida de las personas. Las experiencias que preceden a las decisiones sobre devenir cristiano y efectuar un proceso de conversión, suelen ser experiencias que involucran algún tipo de dificultad en la vida cotidiana.

La siguiente historia es la del pastor Jorge, un hombre ecuatoriano oriundo de Guayaquil, de unos 60 años, que al momento del estudio servía como pastor obrero en Playa Ancha, un

barrio de clase media baja en Valparaíso⁷³. Jorge se convirtió al evangelio en su adulterio, junto con su segunda esposa, cuando aún vivían en Guayaquil. Tiempo después, decidieron migrar a Chile tras vender todas sus pertenencias con la esperanza de empezar una nueva vida. Como ya eran miembros activos de la iglesia en Ecuador, al llegar a Chile se integraron rápidamente en la iglesia, y, debido a su compromiso y disposición, Jorge fue nombrado pastor obrero en Valparaíso tras algunos meses. Sin embargo, este cargo no implicaba ninguna retribución económica, y dado que no podían trabajar de forma estable por las normas de la iglesia, él y su esposa utilizaron los pocos recursos que traían consigo para comprar una casa —que también funcionaría como sede de la iglesia— y un auto antiguo que ya presentaba fallas. Cuando visité su hogar por primera vez, el lugar mostraba señales claras del esfuerzo económico que habían hecho, pero la vivienda no estaba en las mejores condiciones y sus ahorros se habían agotado por completo.

En esa época, la iglesia que lideraban en Valparaíso no tenía una sede formal. Los cultos se realizaban en la sala de su casa y, más allá de un joven de 18 años que estudiaba en la ciudad y colaboraba con los aspectos técnicos de las transmisiones, no asistía nadie de forma presencial. La mayoría de los fieles seguía los cultos a través de Facebook entre amigos y conocidos de Ecuador, algunas familias en Valparaíso y otras en Algarrobo. Los pastores soñaban con el fin de la pandemia para poder abrir las puertas de su casa y recibir a más personas, ya que antes habían celebrado algunos cultos en una iglesia amiga que les prestaba su sede, pero debido a las restricciones sanitarias habían tenido conflictos con el Ministerio de Salud. Incluso, según Jorge, un vecino poco afín a la presencia de iglesias en el sector solía llamar a la policía al notar movimiento y ruidos. En retrospectiva, Jorge relataba que antes de conocer a Dios, cuando aún vivía en Ecuador y no formaba parte de la iglesia, llevaba una vida de excesos. Fue en un momento de crisis profunda, cuando sentía que había tocado fondo, que —según él— Dios lo encontró.

A mí me gustaba la bebida, andar con jóvenes, las drogas, la mentira, la vida fácil... Uno piensa que esa es la verdadera vida. Uno se descarrila y ¿qué es lo que uno anda haciendo? Todo lo que a Dios no le agrada. Y, ¿por qué lo hace? Porque uno no se siente bien. Trabajaba de lunes a sábado, dejaba lo que me correspondía a mi esposa y me iba, volvía el domingo por la tarde sin dinero en el bolsillo. A los 33 años empecé a sentir el peso de lo que era andar en esa vida trasnochada sin dormir, malhumorado, con problemas con mi esposa, mis hijos... Intenté muchas veces cambiar, leía la biblia, pero no entendía. [...] Yo tenía muchos amigos... uno

⁷³ Esta obra a 2025 se encuentra cerrada ya que no fue exitosa. El pastor Jorge fue trasladado a otra misión dentro de Chile.

vicioso... ¡del bajo mundo como le llaman! (Entrevista Pastor Jorge R., 11 de abril de 2022).

En esta época, Jorge aún se encontraba casado con su primera esposa y sus hijos eran adolescentes. Sin embargo, él dice haber “tocado fondo” cuando llega a su casa y no encuentra a su esposa –quien se había marchado por la situación que vivían–. Unos años más tarde, Jorge conoce a Patricia, su actual compañera con quien se casó también en Guayaquil y quien él dice haberlo salvado de “seguir muerto en vida”. Mientras intentaba salir adelante de nuevo con su esposa, no dejó de tener problemas económicos ni con el alcohol, pero a pesar de esto, pudo crear una pequeña empresa de reformas y construcción porque había aprendido el oficio desde su juventud. Fue en medio de este contexto que él comenzó a acercarse a la iglesia con cerca de 40 años.

Pero Dios me encontró justo en esos días cuando apareció una campaña en la esquina donde nosotros alquilábamos con mi esposa y le dije a mi esposa “ahí están los hermanitos. Vamos a ver qué pasa”. Me acerqué, escuché el testimonio del pastor y alguien se me acercó y me dijo “venga, siéntese”. Y yo dije “no, si sigue molestando yo me voy”. Por eso he aprendido que cuando a uno lo obligan no es bueno. Se fue el hermano y no me dijo más. Al siguiente día ya salí solito y como yo ya tenía sembrado el evangelio me senté y cuando era de cantar los coros, yo por debajo para que no me vean. Me daba vergüenza. Seguimos yendo a la iglesia, seguimos yendo solitos con ella [con Patricia]. Fuimos invitados a un culto especial al que llamamos misionero. El Señor empezó a tratar conmigo y yo lloraba y lloraba. Yo le decía al Señor “yo ya no quiero ser así, ya no quiero seguir esta forma de vida. Estoy cansado, estoy hastiado” porque, en realidad, el hogar sin Cristo es muy difícil. Porque no le digo que no hayamos tenido desentendimientos y que no hayamos pasado por momentos malos y muy fuertes, pero la diferencia es que ahora hay quien pelee por nosotros. En ese tiempo, yo no tenía quien peleara por nosotros. Entonces, en ese tiempo el que salía al frente era yo mismo y yo: mi ira, mi rabia, mi ego, mi hombría, mi machismo; y eso terminó. Entonces, ese día yo acepté a Jesucristo conmigo un 11 de agosto de 1999 (Entrevista Pastor Jorge R., 11 de abril de 2022).

Jorge experimenta una búsqueda personal de cambio a través del encuentro con Dios que se dio durante el culto misionero que narra. Cuando el Señor lo encuentra⁷⁴ por medio de ese culto al que fue invitado y de la escucha de un testimonio, deja atrás los aspectos negativos de sí

⁷⁴ Es común escuchar en los relatos de las personas cristianas que Dios es el que busca a las personas y no al revés. Por ello, en los relatos de las personas el “plan de Dios” aparece a menudo para justificar la presencia de las personas en la iglesia. En mi caso, las personas de la iglesia me solían decir que la realización de mi tesis doctoral es la forma que tuvo Dios para acercarme a él y la tesis una “excusa” mía para conocerlo y eventualmente convertirme.

mismo como la ira, rabia, ego, hombría, machismo y empieza a transformarse en una nueva persona. Uno de los elementos que Jorge rescata es que reconocer que Dios estaba tratando con él y su existencia, le dio la fuerza para dejar atrás todas las cosas que no lo dejaban avanzar. En su historia no vemos que posterior a su transformación y conversión su vida no tuviera altibajos, pero como él menciona, con Dios en su vida se hacía más fácil enfrentar los desafíos de su hogar y de su vida personal. Estas rupturas moldean un tipo de hombre ideal que debe transformar su comportamiento para ser más parecido a Jesús. Esta transformación a su vez permitirá dar testimonio dentro de su congregación y fuera de ella. Además, estos testimonios son fundamentales para la expansión del evangelio y de la iglesia de Jesús porque “¿cómo va a predicar uno de lo que no ha vivido? Tiene que pasar por pruebas para que los que lo han visto y los que no han visto a Dios sepan que existe y que es él y nadie más quien puede salvarlos. Para que se acerquen a la iglesia y se conviertan tienen que oír el buen testimonio” (Pastor Daniel G., Chile, 2022).

En otros casos, como el de Darío –un joven pastor ecuatoriano que servía en la iglesia de Curanilahue, Chile– el acercamiento al evangelio ocurrió desde temprana edad. Su madre comenzó a asistir a una iglesia pentecostal en Manabí, marcando el inicio de un cambio profundo en su entorno familiar. Darío creció en una familia humilde, donde su padre, según relata, “era un hombre de muchos vicios, vivía mal, no llevaba la comida, descuidaba a nuestra familia”. Ante esta situación, su madre tomó la decisión de separarse de él y buscar refugio en la fe. “Empezó a ir a los cultos con nosotros y se dio cuenta de que Dios le podía ayudar, que Dios siempre estaba allí”, recuerda Darío. En ese proceso, ella animaba a sus hijos a unirse en oración para que su padre cambiara, aunque nadie creía realmente que eso fuera posible, pues su comportamiento había persistido por años. No obstante, su madre nunca perdió la esperanza, y finalmente ocurrió lo que Darío describe como un milagro. Ese acontecimiento fue decisivo para él, pues lo inspiró a dedicar su vida al servicio de Dios.

Un tiempo después mi papá *por medio de un milagro* fue sanado y limpio llegando al evangelio. Dios sanó a mi papá, le quitó el alcohol y los malos hábitos. Cuando nosotros vimos eso de chicos, a mí personalmente, ese hecho me llevó a tener mucho *temor de Dios* porque entendí que a mi papá nadie lo podía cambiar porque no había conocido a Dios y fue él y solo él quien lo pudo hacer. Ahí entendimos que *Dios escuchó nuestras oraciones* y...eso fue cuando yo tenía 11 años donde *entendí que Dios es real y verdadero porque lo vi con mis propios ojos sanar a mi papá*. Desde ahí empecé a ir a la iglesia siempre que podía, servía, ayudaba en todo; lo hacía con mucha fe porque sabía que Dios era verdad (Entrevista Pastor Darío E., 21 de abril de 2022, Valparaíso).

Según el relato de Darío, Dios obró un milagro en la vida de su padre, liberándolo de los hábitos destructivos que habían marcado su historia familiar. Ninguna intervención humana parecía suficiente hasta ese momento así que fue solo a través del poder divino, movilizado por la oración persistente de su madre, que ocurrió el cambio. Este hecho dejó una huella profunda en Darío, no solo porque transformó la vida de su padre, sino porque lo confrontó directamente con la evidencia palpable de que Dios escucha, actúa y transforma. Desde entonces, su fe adquirió un carácter indiscutible pues no necesitaba más pruebas para creer en el poder de Dios. Ver con sus propios ojos el poder de la oración y la transformación radical de su padre consolidó en él un sentido de propósito. Fue así como siendo muy joven, inició su camino de servicio en la iglesia y se preparó para el bautismo, el cual vivió como un momento de renovación espiritual y de compromiso profundo. A los 12 años, ya se sentía responsable de su padre, guiándolo en su nueva vida de fe, leyéndole la Biblia y acompañándolo en los cultos. Ese vínculo entre conversión y cuidado mutuo resalta el carácter relacional de la fe, donde la experiencia con Dios no es solo individual, sino que se expresa en los lazos familiares restaurados con el poder de Dios.

Con el bautizo sentí que Dios me había limpiado, me había perdonado muchos pecados que yo tenía en esa edad. Yo sentí que mi vida cambió, se transformó igual que la vida de mis padres... Papá no sabía leer ni escribir así que yo le leía la biblia y la deletreaba, le leía a mi papá todo el tiempo. Mi papá se sentaba conmigo para que yo le leyera la biblia y solo me entendía a mí. íbamos juntos al culto, él me acompañaba en todo! (Entrevista Pastor Darío E., 21 de abril de 2022, Valparaíso).

Durante su adolescencia, el compromiso de Darío con la iglesia se intensificó. Su conocimiento de la doctrina creció, así como su pasión por servir. No obstante, esta etapa no estuvo exenta de miedos y dudas, especialmente cuando comenzó a sentir un llamado más claro para ser pastor. Ese llamado se fue volviendo más intenso con el paso del tiempo, a través de consejos, palabras de Dios y el acompañamiento de otros pastores. Sin embargo, fue una experiencia límite –cuando estuvo al borde de la muerte– lo que finalmente lo llevó a asumir ese llamado sin reservas. A los 20 años, sobrevivió a un disparo que casi le cuesta la vida. Durante su hospitalización, un pastor oró por él pidiendo que, si era su destino servir a Dios, le fuera devuelta la vida. Darío entiende su recuperación como una intervención milagrosa y como una confirmación divina de su propósito. El accidente marcó un antes y un después: selló su compromiso con Dios y lo llevó a dedicarse por completo al ministerio sin esperar nada a cambio, pues –como él mismo afirma– ya le había sido devuelto el mayor regalo de estar vivo.

Cuando cumplí 18 años empecé a sentir que Dios me llamaba por medio de consejeros, de los pastores, pero yo tenía miedo, no podía, no lo creía... El tiempo pasó y cuando tenía 20 años el Señor empezó a tratar conmigo de manera más específica porque me guardó de un accidente, de la muerte, me cuidó de un disparo con arma de fuego. ¡A mí me daban por muerto! Yo no iba a vivir. Me dicen que mientras estuve hospitalizado llegó el pastor y le pidieron que hiciera una oración por mí, que él dijo que si yo debía servirle me devolviera la vida y así fue. *Dios hizo un milagro en ese caso por mí* y cuando yo desperté *le prometí que le serviría y seguiría a donde me guiara*. Le dije que no quería ninguna remuneración porque ya me había devuelto mi vida así que no necesitaba nada a cambio. Ese accidente fue muy fuerte. Recuerdo que me decía el médico que pensaron en trasladarme a Cuba, pero como no teníamos dinero era demasiado costoso, pero es que se necesitaba una tecnología fuerte. Cuando yo estaba en el hospital decía dentro de mi: devuélveme el habla, Señor; devuélveme el movimiento porque no me podía mover y él me escuchó y el hecho de que esté aquí hoy con vida es porque el Señor hizo un milagro conmigo y me dejó vivo para servirle a él. Después de eso empecé a servirle con más ahínco, empecé a prepararme, estudié más. Sentía que Dios siempre estaba conmigo, que me acompañaba porque para que hubiera decidido devolverme el regalo de la vida era porque siempre estaba conmigo (Entrevista Pastor Darío E., 21 de abril de 2022, Valparaíso).

Esta segunda gran ruptura en su vida –más física que emocional– funcionó como otro momento de inflexión, reafirmando el patrón que venimos observando en donde las crisis profundas operan como detonantes del compromiso con Dios. En lugar de alejar a los creyentes de la fe, estas experiencias de vulnerabilidad extrema parecen estrechar la relación con Dios, profundizando el sentido de misión y la disposición al servicio. En el caso de Darío, esta cercanía con la muerte reforzó su certeza de que Dios no solo lo escuchaba, sino que lo acompañaba y lo respaldaba diariamente. Desde entonces, intensificó su preparación, se formó teológicamente y se involucró cada vez más en la predica y en la vida comunitaria de la iglesia.

Yo empecé más seriamente a acompañar al pastor, al misionero, ayudaba en la predica, a buscar almas y sentía que cada vez que predicaba Dios me escuchaba y respaldaba y pues... entonces a los 22 años como yo ya había prometido que iba a ir a llevar el evangelio a donde fuera, me enviaron al cantón Limón Indanza a servir. Siendo yo un costeño, me tocó ir para el oriente ecuatoriano, a la Amazonía. Allá estuve 4 años y 8 meses, luego a San Juan Bosco 1 año y 6 meses y así fui a otros sitios hasta llegar a Chile (Entrevista Pastor Darío E., 21 de abril de 2022, Valparaíso).

Como vemos, el compromiso de Darío se fue traduciendo en acción concreta. Comenzó a acompañar a pastores y misioneros, a predicar, a evangelizar y a vivir una vida de entrega a Dios con su comunidad pentecostal. A los 22 años fue enviado como misionero al cantón

Limón Indanza, en la región amazónica del Ecuador. Allí sirvió durante más de cuatro años, y luego continuó en otras localidades como San Juan Bosco, hasta que finalmente fue llamado a Chile. Este recorrido evidencia cómo el servicio y la movilidad forman parte del llamado pastoral en contextos pentecostales. La experiencia del servicio a Dios se traduce en itinerancia, en desplazamiento hacia lugares donde se considera que la presencia de Dios debe ser anunciada y expandida. La fe se vive como una vocación activa que exige sacrificio, obediencia y disposición a salir del lugar de origen para cumplir el plan de Dios.

El testimonio de Darío muestra con claridad cómo el compromiso religioso se va forjando a través de una serie de rupturas existenciales que, lejos de debilitar a las personas, las reorienta y fortalece su vínculo con Dios. El paso por situaciones de pérdida, incertidumbre o peligro no es visto como un fracaso, sino como parte integral del proceso de formación del buen cristiano. Estas discontinuidades –ya sean emocionales, familiares o físicas– no son simples accidentes del camino, sino momentos necesarios en el proceso de conversión y consolidación de la fe; además que hacen parte del plan de Dios. En ese sentido, las crisis actúan como momentos clave que redefinen la vida, dan sentido al sufrimiento y al dolor y lo integran dentro de una narrativa mayor de redención y propósito. Son, en última instancia, oportunidades para reencontrarse con el plan que Dios tiene preparado para cada uno.

3.2. Ataduras

Desde el libro del Génesis, la figura de los “nuevos seres humanos”, Adán y Eva, se presenta marcada por la transgresión: al comer del fruto prohibido, desobedecen a Dios y con ello inauguran una relación conflictiva con el cuerpo. La conciencia corporal aparece así desde los orígenes de la humanidad, cuando, a causa de su acción, los cuerpos humanos son condenados al dolor y al trabajo, es decir, al sufrimiento físico (Le Goff, 2003). Durante la Edad Media, el cristianismo profundiza esta visión ambivalente del cuerpo: lo concibe simultáneamente como espacio de virtud y de pecado. En diversas corrientes cristianas, el cuerpo es entendido tanto como lugar de penitencia como de posible redención. De ahí que la encarnación de Jesús se vuelva necesaria en la teología cristiana porque es a través del cuerpo de Jesús que se puede redimir a la humanidad del pecado original (Le Goff, 2003). Bajo esta lógica, el cuerpo queda atrapado en una tensión permanente entre el mundo del pecado y el ideal del reino celestial, al cual el alma solo podrá acceder habiendo atravesado un proceso de restauración espiritual y limpieza moral. Esta visión dota al cuerpo de un carácter conflictivo ya que se convierte en un escenario donde se libran batallas internas y externas que, dentro del pentecostalismo, se

expresan como “ataduras” espirituales. Estas ataduras pueden tomar la forma de tentaciones, placeres mundanos o incluso trastornos emocionales como la depresión o la ansiedad, entendidos muchas veces como ataques del enemigo que deben ser enfrentados con oración, fe y comunión con Dios.

Los testimonios recogidos en el trabajo de campo dan cuenta de esta lucha espiritual, donde el enemigo –identificado frecuentemente como Satanás– aparece como una presencia activa que busca desestabilizar al creyente, especialmente en momentos de vulnerabilidad o búsqueda personal, como suele ocurrir durante la adolescencia. Tal es el caso de Lorena quien cursa el último año de enfermería, y dentro de la iglesia en Barcelona, desempeña un papel muy activo como líder juvenil, cantante y referente espiritual. Su carácter alegre, servicial y comprometido la ha hecho muy valorada dentro de la comunidad. Lorena fue, de hecho, una de las primeras personas que se acercó a mí cuando llegué a la iglesia en Barcelona. Desde el inicio mostró interés en integrarme al grupo de jóvenes, lo cual facilitó enormemente mi trabajo de campo. Su apoyo fue constante, tanto en lo práctico como en lo simbólico porque me presentó a otros miembros de la iglesia, explicó a la comunidad el propósito de mi investigación y se ofreció desde el principio a compartir su historia. El pastor Samuel, al recomendarme hablar con ella, decía que su testimonio era “uno de nuestros mejores ejemplos”. A lo largo del proceso, su actitud siempre fue abierta y generosa. Por lo tanto, siguiendo la recomendación del pastor, y dada la disposición de Lorena para narrar su historia, recurro aquí a su testimonio como una forma de explorar más de cerca esa “lucha con el enemigo” que, en su caso, comienza durante la adolescencia, cuando entra al instituto. A través de su relato, se pone en evidencia cómo estas tensiones espirituales se entrelazan con su proceso de búsqueda de sentido, y transformación personal.

Cuando entramos al instituto yo me pegué el estirón, como que yo era gordita, me puse como más delgada de repente y ¿qué pasa? Que los chicos como que comenzaron a pretenderme y para mí eso era nuevo porque en mí no se fijaba nadie. Yo era de niña la típica niña así calladita que no se atreve a decir nada, con mucho temor, miedo..., yo era así. Entonces, claro, cuando me empezaron los chicos como a pretender y tal yo empecé [a pensar] como: uy ¿qué pasó aquí? Yo tenía trece añitos solamente y empezaron las niñitas de clase como a decirme: oye Lorena ¿por qué tú no te haces esto en el pelo? ¿por qué no te pones lo otro? Empecé a relacionarme con una dominicana, con una colombiana, otras dos bolivianas y esas niñas eran el descontrol, eran el caos. ¿Qué pasa? Que empecé a portarme mal, empecé a portarme mal porque me iba con ellas [...], empecé a saltarme las clases, empecé a querer irme a discotecas. Yo salía a escondidas de mi mamá y, te puedes imaginar, mi hermano igual, pero él por su lado. Comenzamos los dos como a irnos por ahí a beber y con 13 años, 14 años, yo buscando por ahí, metiéndome en

discotecas de noche y mira que mi mamá hacía vigilia todos los viernes. Todos los viernes se iba a la casa de una amiga de ella a hacer una vigilia toda la noche y todos los domingos mi mamá hacía ayunos y todavía los hace. ¿Qué pasa? Que nosotros nos aprovechamos que ella se iba a hacer la vigilia con la amiga y esa noche, el viernes, nos íbamos por ahí al descontrol, a la calle, siempre por ahí escondiéndonos, donde veíamos una falda nos escondíamos, ¡nos daba un temor cuando veíamos una falda! Yo decía: una hermana, un hermano, mi mamá... Nosotros íbamos así...y Logroño que no es ni tan grande...Total, que *así empezamos en ese mundo de tener quizás un pie en la iglesia y otro pie en el mundo* (Entrevista Lorena S., 9 de agosto de 2023, Barcelona).

Lorena comienza a experimentar un cambio en su percepción física a causa de su “estirón”. De repente, la atención de sus compañeros de instituto se dirige hacia ella, algo que antes no ocurría debido a su carácter tímido y reservado. Este nuevo interés de los demás se manifiesta, para ella, como el primer gancho del mundo para apartarla de Dios. Sus ataduras al mundo secular inician entonces con la relación con sus amistades que la arrastran a “comportarse de manera inapropiada”, a faltar a clases y a desatender las prácticas religiosas en las que había sido educada. Desde la óptica pentecostal, esos comportamientos no se interpretan como simples errores de juventud, sino como intentos del enemigo –Satanás o demonios– para tentar a las personas y quebrar su dedicación a Dios. Cada salida a escondidas a discotecas y cada mentira a su madre se convierten en un ejemplo de cómo estas “cosas malas” operan como lazos invisibles que buscan seducir a las personas con placeres mundanos y alejarlos de Dios. De este modo, la tensión interna de Lorena refleja la lucha espiritual que ella misma explica como: estar “con un pie en la iglesia y otro pie en el mundo” y que simboliza la batalla constante contra esas ataduras que vienen del mundo que, según la experiencia de la iglesia pentecostal, se presentan en los momentos de vulnerabilidad –como la adolescencia– para desviar la vida del creyente y mantenerlo cautivo en las pasiones terrenales.

Tal como se ha señalado, las ataduras actúan a modo de quiebre que impulsa a los cristianos a cuestionar y reflexionar sobre sus valores cristianos y familiares. En el caso de Lorena, este momento crítico no solo la confrontó con su atracción hacia un estilo de vida secular, sino que también evidenció la tensión constante entre las enseñanzas maternas y de la iglesia, y las exigencias de pertenecer al grupo de amigos del instituto. Aunque sus decisiones la apartaban temporalmente del camino de Dios, ella misma reconocía con claridad que esas actitudes estaban en discordancia con su identidad espiritual: sentía, con convicción, que sus acciones respondían a influencias que la alejaban de Dios. De este modo, la percepción de estar

haciendo “algo malo” se convirtió en la señal inequívoca de la batalla interna que libraba, obligándola a reconsiderar su sentido de pertenencia y su compromiso con la fe.

La historia de Lorena ilustra cómo los comportamientos que ella percibía como “rebeldía” –aquellos que la acercaba al mundo secular– chocaban con los valores cristianos inculcados en su familia y en la iglesia. Mientras que para un adolescente ajeno a un entorno cristiano tales actitudes podrían interpretarse simplemente como una búsqueda de identidad o una fase pasajera, en su caso se convirtieron en un punto de quiebre y un elemento que la llevó a una crisis interna al tiempo que ponía en evidencia la tensión constante que vivía entre tres expectativas enfrentadas como las normas de su comunidad cristiana, las demandas de su entorno “mundano” y sus propios anhelos como creyente. Pese a que su iglesia no admitía esa ambivalencia, Lorena admitía en su interior que no lograba desprenderse de las influencias externas. A ello se sumaban sus inseguridades físicas, que alimentaban ataduras como la vanidad y reforzaban la sensación de fracaso cuando intentaba corresponder plenamente a las normas de su institución.

Como te digo, tenía muchos complejos, y eso me hizo...me creó quizás muchas ataduras. Quizás yo era muy dependiente del maquillaje, me gustaba mucho usar un montón de pulseras, me gustaba ponerme unos aretes grandotes. Todo a escondidas de mi mamá, o sea, mi vida toda, toda mi vida fue así, molestando a mi mamá porque mi mamá no, nunca nos dio rienda suelta, ¿sabes? Total que nada, seguí así hasta los 16 años (Entrevista Lorena S., 9 de agosto de 2023, Barcelona).).

Para Lorena, el maquillaje y las joyas no son solamente adornos, sino símbolos de una atadura espiritual de la cual no podía desprenderse. Estas prácticas están prohibidas en su comunidad y, por lo tanto, el hecho de maquillarse o usar joyas para adornar su cuerpo, la hacía sentir culpable. Al usarlos a escondidas, buscaba eludir la desaprobación de su madre y, de manera indirecta, el juicio de su comunidad y de Dios, lo que revela hasta qué punto la disciplina familiar y de su comunidad condiciona sus decisiones cotidianas. Su miedo a desafiar los límites impuestos no solo habla de la autoridad materna, sino también de la autoridad religiosa que ha interiorizado, donde cualquier pequeña transgresión se percibe como un alejamiento del camino de Dios. En este sentido, la vanidad se convierte en un conflicto interno permanente que pone en tensión su confianza y deteriora su equilibrio emocional, pues, para ella, ceder a esos deseos equivale a traicionar tanto a su familia como a su fe.

Cuando tenía dieciséis años, el pastor de la iglesia y su madre empezaron a presionarla para que se bautizara. Lorena confiesa que cada vez que insistían en ello, lo percibía casi como un insulto y respondía con enojo. Sentía que llevaba un retraso, pues lo habitual en la iglesia

era recibir el bautismo a los diez o doce años, aunque muchos no lo hicieran de corazón sino solamente por cumplir el requisito. Fue entonces cuando comenzó a cuestionarse si realmente valía la pena seguir viviendo con “un pie en la iglesia y otro en el mundo”.

Hasta que no sé a los 16 qué me pasó, y fue como que Dios empezó a tratar conmigo, ¿sabes? Empecé a pensar: mi mamá no me deja irme al mundo, yo tengo, –empecé a plantearme, ¿no? –, un pie en la iglesia y otro en el mundo. Y yo pensaba: y si Dios viene ¿qué? Y si Dios viene ya, y si estamos de verdad viviendo los últimos tiempos, –o no solo eso–, y si me muero hoy, me decía, ¿está valiendo la pena? Dije yo: no, no vale la pena. Yo decía: tengo que hacer algo. Tengo que hacer algo porque en el *mundo* no estoy de lleno que digamos uy, es que puedo disfrutar, ¡puedo hacer lo que quiera! No. Porque ahí estaba mi mamá siempre para impedírmelo. Y yo no sé por qué, si era por respeto a Dios o por respeto a mi mamá que yo nunca decidí hacer lo que me daba la gana y pasar por encima de ella. Me daba muchísimo temor hacer eso, ¿sabes? Porque como te digo, la palabra de Dios me había quedado tan inculcada...había ciertas cosas que yo no pasaba y ser desobediente quizás a mi mamá, o mentirle, ...pero hasta cierto punto nunca decidí decir: mira, me voy a empezar a vestir así y así, y hago lo que yo quiera...Nunca, nunca...porque es que sabía que eso para mi madre era muy duro, y no, no, no, o sea, es que nunca quise pasar ese límite (Entrevista Lorena S., 9 de agosto de 2023, Barcelona).

La figura materna aparece como un factor decisivo en cada elección de Lorena. El respeto y temor por desobedecerla reflejan la profunda huella que dejó en ella haber sido criada en un hogar cristiano. Ese temor –que unía la autoridad de su madre con la de Dios– fue el freno que la mantuvo lejos de decidir salirse del camino de Dios. La internalización de la palabra y las normas de la iglesia se entrelazaron con el deseo de honrar a su madre, estableciendo límites muy estrictos sobre su forma de vestir, sus relaciones y su comportamiento. Ante la presión de decidir si debía bautizarse y dejar atrás la vida “con un pie dentro y otro fuera”, su conciencia no solo dialogaba con Dios, sino también con la voz de su madre que le recordaba constantemente qué estaba permitido y qué no. Este entramado de respeto filial y obediencia religiosa se convierte, así, en el trasfondo de la decisión que tenía que enfrentar –entregarse por completo a la fe o continuar aferrada a las ataduras del mundo–.

Entonces cuando yo dije: no estoy en el mundo, no estoy en la iglesia, estoy aquí, estoy acá, tengo que o poner un pie aquí o poner el otro allá. Y yo decía: al mundo no me puedo ir, porque mi mamá me lo impide, y decía: y si viene el Señor, y si Dios viene, o si me muero, me va a valer la pena quedarme de su venida, porque todo, toda la palabra yo ya...empezó Dios como a tratar conmigo, ¿sabes? Me

acuerdo de que hubo un día que estaba en casa despachada⁷⁵ y me llamaron unos “dizque” amigos de la misma iglesia que habíamos crecido juntos y me invitaron a ver un partido de fútbol. En el descanso se fueron a un parque, yo me fui con ellos y empezaron a fumar marihuana. Empezaron a presionarme para que yo fumara, y yo decía que no, que no, que no, pero al final me presionaron tanto, me insistieron tanto que acabé dándole como dos caladas a la marihuana. Eso me dio como taquicardia, empecé como a reírme y ellos a reírse de mí, algo hubo, una sensación rara. Y ese día me fui para la casa llorando y le dije a Dios: perdóname, Dios mío, porque yo sé que esto no es lo que tú quieras para mí. ¡Yo sé que tú tienes algo mucho mejor que no es esto! Yo me imaginaba tomando ese camino y me acordaba de los fumetas que veía en los parques bebiendo vino de caja y durmiendo en la calle. Yo decía: eso es lo que me espera a mí si sigo este camino. [...] Y yo como que después de eso pensaba que yo veía a Dios cuidándome en todo momento; yo me podía meter a la boca del lobo sin ser consciente de muchas cosas, actuar a la loca, pero veo a día de hoy la mano de Dios metiéndose allá donde yo me metía sin saber y guardándome y cuidándome porque él sabía que me tenía para otras cosas diferentes. Y yo lloré esa noche, le dije al Señor: ¡Perdóname, perdóname! ¡Me arrepentí toda la vida! Una semana o dos después, algo muy curioso que me pasaba es que cuando yo veía que alguien se estaba bautizando, me daban muchísimas ganas de meterme yo también ahí. Era como que sentía que algo me llamaba a hacerlo. Pero era como que quería, pero no podía... Era como si el enemigo me pusiera en la mente: mira, no, por esto y esto, tú cómo vas a dejar esto, tú cómo vas a dejar lo otro, no vas a poder... Entonces yo como que entre que quiero y no, no podía. Esa frustración me ponía a llorar hasta que un día ya decidí poner los dos pies donde correspondía (Entrevista Lorena S., 9 de agosto de 2023, Barcelona).

En este fragmento, la indecisión de Lorena se prolonga todavía durante su adolescencia, lo que evidencia cómo las presiones sociales pueden socavar incluso las convicciones más firmes. A pesar de su anhelo por alejarse del “mundo” alejado de Dios, la invitación de sus propios amigos de la iglesia a consumir marihuana la confronta con la disyuntiva de si ceder a la sensación de pertenecer al mundo secular –con todo lo que contenía– o mantenerse fiel a sus creencias. La reacción física que sufrió –taquicardia, risa nerviosa y llanto– refleja el choque entre el deseo de encajar y la culpa que ello le provocaba, señal de que su lucha trascendía lo moral para convertirse en una batalla espiritual. Al regresar a casa, su llanto y su súplica a Dios en modo de arrepentimiento, también le permite reconocer que su vida necesitaba de un rumbo distinto del que aquella experiencia le ofrecía. Este momento de vulnerabilidad, en el que “veía a Dios cuidándola” incluso cuando ella “actuaba a la loca”, nos muestra cómo en el mundo pentecostal, las tentaciones no son solo malas decisiones personales, sino estrategias del enemigo para apartar a las personas del plan de Dios.

⁷⁵ Sin ningún plan o actividad.

La dualidad entre querer bautizarse y la voz interior que la apartaba –“como si el enemigo le pusiera en la mente” motivos para no hacerlo– revela cómo la noción de atadura funciona como una fuerza externa que obstaculiza el progreso espiritual. Finalmente, la intensidad de esa frustración, las lágrimas y la urgencia de reconciliar su confianza en Dios con la necesidad de pertenecer a su comunidad, la llevan a tomar la decisión definitiva: “poner los dos pies donde correspondía”. Esta decisión marca un nuevo comienzo, pues a partir de entonces su decisión se fortalece sobre una experiencia personal de crisis y liberación, y no simplemente por la obediencia a las normas comunitarias.

Vemos que esta lucha interna de Lorena no se aplaca debido a la presión que siente y que esto la hace vivir en una constante culpa que ella describe como temor de Dios dentro de un anhelo también persistente por tener una vida coherente con las enseñanzas cristianas que tenía desde pequeña a nivel familiar y de iglesia. Esta dualidad de sentirse atrapada entre dos mundos –el de las normas rígidas de la iglesia y el de las libertades del mundo secular– nos muestra la dificultad de encontrar un equilibrio que le permitiera vivir “auténticamente” sin tener que renunciar a Dios ni a sus propios deseos. Además, la referencia a su madre que aparece en el relato como figura de autoridad y protección también muestra cómo las expectativas familiares pueden influir en la vida cotidiana y generar sentimientos de culpa. Esta doble presión e influencia de un mundo que se presenta ante ella como una desviación del camino correcto es, al final, la atadura de la cual no lograba desligarse.

Al llegar a este punto de inflexión, Lorena decide dejar atrás cualquier ambigüedad y comprometerse plenamente con su fe y con su congregación. “Poner los dos pies donde correspondía” no solo significaba decidirse en el bautismo, sino abrazar un estilo de vida que ya no admitía contradicciones. Al tomar esta decisión, Lorena buscaba resolver el conflicto entre las expectativas de la comunidad cristiana, la presión de sus amistades y sus propios deseos. En la práctica, esta entrega total se traduce en la aceptación de un nuevo rol dentro de la iglesia, no solo como miembro, sino como ejemplo vivo de la transformación de Dios, con responsabilidades específicas para apoyar a otros jóvenes.

Esta experiencia también adquiere un sentido teológico más amplio al vincularse con la noción del “pecado original” y la debilidad humana. Según la tradición cristiana, todos arrastran una inclinación natural a quebrantar los límites impuestos por Dios, lo que se refleja en la tensión permanente entre la carne y el espíritu. En este marco, el bautismo no es un fin en sí mismo, sino el comienzo de un proceso de santificación: el creyente recibe el Espíritu Santo y entra en una comunidad que lo respalda, lo corrige y lo anima a perseverar. Para Lorena, entregar su vida a Dios implica renunciar voluntariamente a conductas que antes concebía

como “simples caprichos” (maquillaje, amistades que fomentaban actitudes contrarias a su fe) y asumir la disciplina de una existencia regida por los valores cristianos coherentes dentro de esta comunidad.

Además, al hablar de un “borrón y cuenta nueva”, ella reconoce que el bautismo implica enfrentar las expectativas –tanto internas como externas– que conlleva una vida cristiana comprometida. Ya no se trata solo de cumplir reglas para evitar el reproche familiar, sino de vivir con un propósito claro: dar testimonio de una salvación que ella misma vivió en carne propia. Esto incorpora tanto la gratitud por haber sido rescatada de las “ataduras mundanas” como la convicción de que su identidad ahora está cimentada en la comunidad de creyentes. En lugar de ver el bautismo como un mero rito de paso, Lorena lo experimenta como un acto de afirmación de vida y de aceptación de la misión que se le confía como servir, guiar a otros y, sobre todo, mantenerse vigilante ante las tentaciones que siempre acechan al creyente.

Otros relatos también nos dan pistas sobre las complejidades del ser cristiano y los diversos conflictos por los que atraviesan los individuos durante su proceso. En el siguiente fragmento del pastor Samuel nos narra el momento de “rebeldía” y alejamiento de Dios y de la iglesia que vivió en su juventud. Este período que se caracteriza por un descubrimiento de experiencias con amigos fuera de la iglesia, fiestas y relaciones amorosas que lo llevaron a ser consciente de las consecuencias de seguir una “vida de pecado y de vicios”. Así como en el relato de Lorena, estos vicios –como él los llama– crearon una sensación de atadura que lo distanciaba del camino que debía seguir.

De hecho, yo cuando ya fui teniendo mis 16 o 17 años, ya entró en mí mucha rebeldía con mis padres, ya no quería ir al culto, ya quería tener amigos fuera de la iglesia, hacer picardía, maldad, decir la mentira, todo eso...la desobediencia. Llegó un momento en el que no volví más a la iglesia, tuve problemas con mis padres, por ejemplo, el padre que sabe lo que hace, entonces él quiere llevar a sus hijos por allí y evitarles muchos problemas. Entonces, yo sí viví, digamos, como mi juventud, unos cuatro años alejado de las cosas de Dios. Pero cuando fue transcurriendo el tiempo, yo fui comprendiendo muchas cosas, fui comprendiendo de que mis padres tenían razón, que el mundo es una falacia, que no es verdad que uno se va a sentir realizado y se va a sentir feliz, en desobediencia, en rebeldía, dándole rienda suelta a la carne en la sexualidad, en la parranda y todo eso, los vicios. Entonces, yo me di cuenta de que el pecado me estaba encadenando mucho y los vicios me estaban encadenando y que cada vez me sentía más lejos de Dios, más distante de Dios, como el hijo de Claudio que desperdició su vida (Entrevista Pastor Samuel B., 25 de abril de 2023, Barcelona).

En la etapa de rebeldía, Samuel desafía abiertamente las normas impuestas por su familia y la iglesia. Deja de asistir a los cultos, busca amigos fuera de la iglesia y adopta comportamientos

que antes consideraba incorrectos, como mentir y probar los vicios. Este distanciamiento revela, al igual que en el caso de Lorena, un conflicto interno entre las expectativas familiares, de su comunidad y su deseo de tomar decisiones propias. Samuel vive alejado de las cosas de Dios durante cuatro años y en este tiempo acaba reconociendo la sabiduría de sus padres y la verdad de las enseñanzas religiosas que había rechazado. Además, reflexiona sobre cómo los vicios y el pecado lo mantuvieron encadenado y lejos de la paz que experimentaba cuando estaba con Dios. Esa toma de conciencia le permitió reencontrar el valor de su fe, de Dios y de las lecciones familiares, como él mismo cuenta en su relato.

Y entonces, yo recuerdo que un día yo pensé y concluí: esta no es la vida que yo busco, no me siento bien, no me siento realizado, siento que ahora estoy distante de mis padres, de mis hermanos, de la casa, de los hermanos de la iglesia. Echaba en falta todo ese calor cristiano. Me sentía perdido y solo que yo valía por lo que tenía en el bolsillo. Entonces me di cuenta de que es una vida vana, que no tiene peso, no tiene cimiento. Me di cuenta de que estaba desperdiciando mi juventud. Fui concluyendo que mis padres y que la Biblia tenía la verdad, tenía la razón, que Dios es real. Yo me vi en peligro de muerte muchas veces y ver cómo milagrosamente Dios me guardaba...Entonces una vez, recuerdo que era la madrugada, como a las 3 de la mañana, salíamos de la discoteca, de la vida que llevaba, la vida vacía, hueca, que nada me llenaba...Entonces yo recuerdo que cogí a mi amigo Hernán, se llama Hernán, lo cogí y lo llevé contra una pared y le dije: Hernán, tú que me enviciaste en esto, yo soy muy infeliz con esta vida, no me llena, ayúdame a salir de esto. Él me dijo: Samuel, pero tú tienes una familia, tú tienes unos padres, tú no perteneces a este mundo de parranda, no. Vuelve a los tuyos (Entrevista Pastor Samuel B., 25 de abril de 2023, Barcelona).

Samuel percibe con claridad el vacío que dejó la vida mundana al desprenderse de su familia y de su comunidad. En ese momento, descubrió que todo lo que antes le parecía valioso –la popularidad, el ocio nocturno, la sensación de “ser alguien” por lo que tenía– carecía de fundamentos duraderos. Su nostalgia por el “calor cristiano” no solo aludía a la cercanía familiar, sino también al sentido de pertenencia que encontraba en la iglesia. Esa madrugada, tras salir de la discoteca, su desilusión alcanzó su punto más alto al enfrentar a su amigo Hernán en una pared, reconociendo que, a pesar de la intensidad de sus experiencias, su vida carecía de satisfacción verdadera. La respuesta de Hernán –recordándole que pertenecía a un hogar y a una fe que no encajaba con la “parranda”– actuó como un espejo porque lo obligó a confrontar la contradicción entre su origen y su camino errático.

En la reflexión posterior, Samuel relaciona varias experiencias cercanas a la muerte con la evidencia de la vigilancia de Dios que había ignorado. Esas situaciones límite le dieron la convicción de que la Biblia y las enseñanzas de sus padres contenían la verdad que necesitaba.

En ese sentido, su toma de conciencia no solo implicó arrepentimiento, sino también la certeza de que había desperdiciado su juventud en un “hueco” sin peso ni cimiento. Por lo tanto, al reconocer el peligro real de aquellos días y lo milagroso de las ocasiones en que salió ilesa, entendió que su vida tenía un propósito superior. Este proceso de desengancharse de las promesas del mundo y reencontrarse con su identidad cristiana marcó el punto de partida para su reintegración plena a la familia, a la comunidad de su iglesia y a la vocación espiritual que ahora sentía con renovada claridad.

A pesar de haberse apartado de Dios, Samuel seguía percibiendo su cercanía. Cuando Hernán lo confrontó y lo instó a volver con su familia en lugar de continuar en la fiesta, Samuel entendió esas palabras como un mensaje divino. Fue ese momento el que le permitió reconocer la oportunidad que Dios le ofrecía de retomar el camino que le había trazado. Así, eligió regresar a su hogar y a la iglesia, no por imposición, sino con plena conciencia de que allí encontraría el espacio para crecer como cristiano.

Para mí Dios me habló a través de ese borrachito, de ese amigo borrachito, me habló a través de él y yo reaccioné porque ¡qué tontería! No tenía sentido. Fue difícil desengancharme de las amistades, del licor, de la parranda, porque ya se volvía como parte de mi vida, pero poco a poco fui saliendo, fui volviendo a la iglesia, regresando a mi familia y todo esto. Dios me dio la oportunidad de tener ahora sí ya no un compromiso por mis padres, ni coaccionado por mis padres, sino que yo ya tenía la capacidad de pensar por mí mismo, de concluir por mí mismo, de tomar una decisión por mí mismo. Entonces ahí es donde retomo los caminos de Dios. Pido perdón al Señor, como dice la Biblia: el que encubre sus pecados no prosperará, pero el que los confiesa y se aparta alcanzará la misericordia. Entonces yo volví otra vez a pedir perdón a mis padres, a los hermanos de la iglesia. Conocí a mi esposa en esos tiempos, me cuadré con la que es mi esposa ahora. Para mí fue un apoyo muy importante ella, fue como un salvavidas para mí. Comenzamos una relación de novios y bueno, siempre duró unos tres años y nos casamos y ahí comenzó, es decir, comencé como una relación con Dios muy seria. Tenía a mi esposa porque la esposa para el hombre y el esposo para la mujer se vuelven una protección moral, una bendición. Eso fue una bendición y por eso el Señor lo creó así. No es bueno que el hombre esté solo, es bueno que tenga una compañera... (Entrevista Pastor Samuel B., 25 de abril de 2023, Barcelona).

Después de haber pasado por este momento de reflexión donde Samuel decide finalmente dedicar su vida a Dios, también reconoce lo difícil que fue desengancharse de las cosas del mundo: sus amistades, las fiestas y del consumo de licor porque estas se habían convertido en una parte importante de su vida. En su relato vemos también, así como con Lorena, la constante lucha entre las “tentaciones” mundanas y el anhelo de vivir una vida con propósito alineada

con los valores cristianos aprendidos. Después de este momento, Samuel decide retornar a sus pilares fundamentales: Dios, su familia y la iglesia, ahora de manera autónoma sin sentirse coaccionado por sus padres. Vemos entonces que esta crisis sirvió a Samuel para poder decidir el mejor camino que fortalecía su relación con Dios y que iba más acorde con sus valores.

Por otro lado, el relato nos muestra otro aspecto central dentro del pentecostalismo que es el acto de pedir perdón que Samuel hizo tanto con su familia, con Dios y con los hermanos de la iglesia; elemento que era necesario para poder retomar su camino. Además, pedir perdón también era importante para poder restaurar sus relaciones familiares, de amistad y también para mostrar –de manera pública– a su comunidad que se arrepentía de sus pecados y que tenía la necesidad de reconciliarse con la vida cristiana. En este caso, la reconciliación no implicaba solamente una sanación de la relación directa con Dios, sino la participación de toda la iglesia. Si la comunidad hubiera rechazado a Samuel es posible que él lo hubiera interpretado como si Dios lo hubiera rechazado.

La figura de Martha, esposa de Samuel, cobra aquí un significado bastante importante porque no sólo fungió como un “salvavidas” que le brindó estabilidad emocional y moral, sino que se convirtió en un anclaje imprescindible ante el mundo. En muchas tradiciones pentecostales, la esposa es concebida como el “cuello” que, aunque sometido a la autoridad del esposo, lo orienta y lo previene de desviarse de su llamado. En este sentido, Martha actuó como un polo a tierra con su presencia cotidiana, su acompañamiento y su ejemplo de vida consagrada que recordaban a Samuel que su masculinidad no radicaba en la capacidad de imponerse o de ceder a los vicios, sino en la fortaleza de proteger, respetar y ser fiel a los principios cristianos. Al asumir juntos una vocación pastoral, la pareja encarna ese ideal de complementariedad bastante tradicional, donde el hombre representa fortaleza –la rectitud, la entrega al servicio y guía moral– que se afirma gracias a la sabiduría y el cuidado de la mujer. De este modo, Martha no sólo fue un refugio frente a las “tentaciones del mundo”, sino que fortaleció la convicción de Samuel de la importancia del sacrificio, autodominio y colaboración estrecha para edificar un hogar y una comunidad basados en valores sólidos de la mano de Dios.

Hemos visto cómo el cuerpo es un “campo de batalla” entre valores y pecados y cómo se manifiesta esta tensión en las luchas internas y externas que los cristianos deben enfrentar. Lorena y Samuel nos ilustran de manera concreta a través de sus experiencias cómo se presentan estas ataduras en la vida cotidiana y cómo afectan su identidad y las decisiones personales. Los dos casos nos dan luces sobre cómo se enfrentan las influencias del mundo secular que es el espacio de la maldad o el pecado y el mundo cristiano que es el mundo de los

buenos valores y virtudes que, en el caso de los dos, fueron inculcados desde la infancia al haber crecido en familias cristianas y en el ámbito de la iglesia. Vemos también cómo se enfrentan estas ataduras respondiendo a presiones o influencias del mundo que pareciera que los arrastran sin que ellos pudieran “defenderse”. Esto nos da pistas sobre los conflictos internos que las personas de la iglesia pueden vivir entre lo que la comunidad cristiana espera de ellos, sus propias expectativas, su capacidad de agencia y la presión del mundo secular que los llama a nuevas experiencias.

Estas historias, aunque breves nos muestran cómo estas experiencias que se pueden dar tanto durante las crisis o en cualquier momento de la vida se constituyen en momentos transformadores o reveladores en los que Dios se manifiesta para que las personas puedan superar las ataduras, permitiéndoles reconnectar con sus raíces espirituales, familiares y comunitarias y finalmente, volver al camino que Dios tiene preparado para ellos. Lorena y Samuel hoy son líder de jóvenes y pastor y líder nacional respectivamente, lo que ellos hoy dirían que no podrían haber llegado a ser si no hubieran pasado por estos momentos. Por lo tanto, las ataduras no son vistas únicamente como obstáculos o pruebas de Dios sino como oportunidades de aprendizaje y crecimiento espiritual que permiten reafirmar la fe y el compromiso con la obra de Dios. En este camino, vemos la importancia de reconciliarse con Dios y con la comunidad para liberarse del pecado y encontrar el propósito de Dios. Con estas experiencias podemos acercarnos a las complejidades de vivir una vida cristiana en medio de un entorno secular y cómo estos momentos de crisis son necesarios para llegar a ser un buen cristiano.

CAPÍTULO VIII – LA CONSTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD: MUNDO, VÍNCULOS Y PRÁCTICAS

El capital religioso es aquel recurso que condensa o fusiona diferentes tipos de capitales, entre ellos, el capital social. Una de las cuestiones fundamentales que tenía en mente al comenzar la investigación era el contraste que existía entre lo que me decían las personas pertenecientes a las iglesias y lo que hacían realmente porque quería comprender en profundidad sus prácticas y experiencias a nivel social. Específicamente, necesitaba entender la idea de comunidad que se construye dentro de la iglesia, basada en relaciones de “hermandad”. Este vínculo, que se crea solamente dentro de unas condiciones específicas que cada miembro debe cumplir, es útil para comprender por qué para que esta “hermandad” pueda mantenerse y expandirse, es necesario que las personas incorporen los conocimientos, prácticas y dinámicas imprescindibles del hábitus cristiano. Por lo tanto, para comprender cómo se construye la idea de comunidad, primero revisaremos la concepción de “mundo” dentro de estas comunidades pentecostales; luego nos acercaremos a las categorías que definen la pertenencia; y, finalmente, repasaremos la manera en que los creyentes perciben y tejen sus redes sociales fuera de la iglesia. Con estas bases establecidas, analizaremos las prácticas concretas que materializan y fortalecen dichos vínculos.

1. Las bases conceptuales de la comunidad

1.1. La concepción del mundo en el pentecostalismo

Nos remitimos a cómo entienden los pentecostales el mundo para saber por qué para ellos es tan importante construir vínculos que los acerquen a una vida más acorde con los valores cristianos y alejar todo aquello que los aparta del camino de Dios. Al concebir la realidad como un escenario donde se libra una batalla de fuerzas del bien y del mal, los pentecostales buscan fortalecer sus lazos comunitarios y su compromiso con la moral cristiana, evitando toda influencia que pueda “contaminar” su cuerpo y su espíritu. El pentecostalismo promueve una concepción del mundo que, en ocasiones, es ambivalente. Dentro de esta concepción se encuentran enfrentados, por un lado, “el orden y la voluntad de Dios, regido por los valores y las normas pentecostales y, por otro lado, la desobediencia a estos preceptos –en el mundo secular– que implicaría estar bajo la influencia de Satanás” (Robbins, 2004; en Amador-López, 2019).

El mundo para los pentecostales es, pues, un lugar de lucha entre lo sagrado y lo profano, o como dicen ellos mismos: el lugar donde el ejército de Dios lucha contra las contradicciones del bien y el mal, contra Satanás, los demonios o las enfermedades (Notas de campo, Barcelona, 2023). Por lo tanto, hacer parte del mundo es luchar contra la contradicción de estar habitando el mismo lugar contra el que deben luchar diariamente. Como un espacio peligroso, el mundo (secular) “se debe evitar; pero también debe ser conquistado mediante el trabajo y la misión” (Agadjanian, 2012: 6). La ambivalencia del mundo en el pentecostalismo no solamente refleja una visión dualista de lo sagrado –el mundo pentecostal y el reino de los cielos– versus lo profano –el mundo secular, el de los inconversos–, sino que también es concebido como un espacio con propósito espiritual. Al estar lleno de contradicciones y peligros, el mundo se presenta como un escenario donde Dios prueba la fe de sus seguidores y donde la misión de “conquistar” otros lugares y personas debe llevarse a cabo a través del buen testimonio, de la evangelización y de las misiones.

En este contexto, la vida cotidiana se encuentra inmersa en un constante campo de batalla espiritual. Cada dificultad de la vida diaria es interpretada como una posible interferencia del mal, pero más que todo, como una oportunidad para reafirmar la fe, fortalecer la relación con Dios y vivir en santidad. Para afrontar esta lucha, Dios provee a los cristianos de herramientas para protegerse como lo recordaba Leo, joven predicador, durante un culto de mujeres en Barcelona, donde hablaba de este tema haciendo una lectura colectiva de Efesios 6, 10–14 sobre portar la armadura de Dios. En esta predica, Leo preguntaba a la congregación con mucha emoción: “¿Cuántos saben que nosotros hacemos parte del ejército del Señor?” mientras las personas levantaban su brazo derecho y su mano en dirección al cielo diciendo al unísono: “Amén”. Leo continuaba:

“El creyente está en una guerra espiritual. ¿Cuántos lo creen? Hermanos, el creyente está en una guerra espiritual y no hay que confiar en nosotros mismos de manera excesiva. Para luchar necesitas de una ayuda, de unos recursos que vienen del cielo. El apóstol Pablo nos hace un bosquejo de cómo es el plan de ataque del enemigo. La conclusión del apóstol Pablo es que debemos estar vestidos con la armadura de Dios” (Prédica de Leo, Culto de Mujeres 28 de febrero, 2023).

El mal dentro del mundo pentecostal actúa a través de demonios como la envidia, la avaricia, la amargura, el odio, las enfermedades, pero también a través de malos hábitos como el alcoholismo, la drogadicción, la fornicación, la blasfemia, la rebeldía, la envidia, la avaricia, la lujuria, la pereza y la soberbia. Dios, a través de la Biblia, insiste en la importancia de vivir en

santidad: “vivir sin mancha, sin ofender a Dios. Estar limpio. Y a utilizar los recursos que Dios provee que son su poder y la presencia del Espíritu Santo en nosotros”. Las herramientas de Dios para enfrentarse al mal consisten, según Leo, en vestirse con la coraza de la justicia que protege el pecho, los órganos vitales del cuerpo, el corazón y las entrañas y, a su vez, la lectura de la Biblia, el ayuno, la oración y la comunión con otros creyentes protegen la mente y el pensamiento de las doctrinas falsas, de la perversión de los deseos y de la contaminación de los pensamientos y de los miembros sexuales (Notas de campo, Barcelona, 2023).

Dentro de este marco, el pentecostalismo prohíbe y condena ciertas conductas que considera alejadas de los valores cristianos como el abuso de sustancias, las relaciones extramaritales, la violencia y la infidelidad, así como cualquier comportamiento que pueda dañarse a sí mismo o a otros, con el fin de evitar la “contaminación” del cuerpo. Amador-López (2019: 39) sostiene que “la interiorización de estas normas a menudo encierra un proceso de transformación personal que más allá de la repercusión individual, se manifiesta también en las relaciones familiares o de pareja”. Bajo esta concepción, la superación de los pecados actúa también como un tipo de limpieza que no es únicamente parte de una transformación individual, sino de un testimonio colectivo. Para los pentecostales, la superación de los pecados no solamente es una forma de atraer a otros hacia la iglesia y hacia su fe sino también es una evidencia tangible del poder de Dios en sus vidas. La redención personal se convierte así, en una herramienta que refuerza el propósito de estar en el mundo y “conquistar” los territorios y las personas que aún no conocen de Dios.

La relación con el mundo secular (de los inconversos) no se limita al plano espiritual, ya que en el pentecostalismo se cree que las emociones pueden llegar a dominar la mente y el cuerpo de los creyentes. Por lo que, para hacer frente a las amenazas que habitan el mundo, los cristianos recurren al espíritu de amor, autoridad y dominio propio que consideran como regalos de Dios. Este principio fundamenta la capacidad de resistir a influencias externas y mundanas. Por lo tanto, el cuerpo como carne debe ser disciplinado y debe obedecer las normas creadas para tal fin con el objetivo de hacer frente a las “cosas mundanas”. De ahí la importancia de la incorporación de valores cristianos tanto a nivel individual como colectivo y que veíamos antes, que son de los más importantes cuando se trata de definirse como un “buen cristiano”.

Las emociones sin control dentro del pentecostalismo son fuentes de tentación que buscan dominar al creyente. En este contexto, obedecer y ser disciplinado conecta a los cristianos con la pureza de Dios y refuerza el camino hacia una vida más correcta ante sus ojos. Este control del cuerpo no se basa únicamente en la fuerza de voluntad, sino en una

dependencia activa de la coraza que Dios provee para protegerse del mal y que puede ponerse en práctica a través de la realización de actos de caridad, de justicia y de un comportamiento humilde ante Dios. Además, la incorporación de valores cristianos trasciende el ámbito individual y se afianza dentro de la comunidad mediante prácticas colectivas de responsabilidad, honestidad, servicio y experiencias espirituales compartidas. En muchas congregaciones pentecostales, los creyentes participan en pequeños grupos de oración y estudio bíblico donde no solo se refuerza la enseñanza moral, sino que se fomentan relaciones de apoyo mutuo que sostienen la vida espiritual de cada miembro. Estas redes de acompañamiento, a menudo estructuradas en células o ministerios de servicio, sirven para “verificar” que las conductas personales –como la abstinencia de alcohol y el mantenimiento de la pureza sexual– sean sostenidas y celebradas a nivel comunitario.

Asimismo, la declaración pública de testimonios personales cumple un rol central dentro de la iglesia ya que al compartir cómo Dios ha ayudado a las personas superar las tentaciones de los demonios, o las enfermedades (el alcoholismo, la drogadicción o las tentaciones sexuales), los creyentes ofrecen un testimonio vivo que motiva a otros a perseverar en su relación con Dios y ejemplifican la interiorización de los valores cristianos. La comunidad pentecostal no solo inculca valores, sino que los refuerza mediante la participación en redes de apoyo, ministerios de servicio y experiencias espirituales compartidas, las cuales consolidan la identidad colectiva y fortalecen la convicción en la transformación espiritual divina (Anderson, 2004). De este modo, la vivencia comunitaria de la moral pentecostal se convierte en un elemento clave para sostener la santidad individual y colectiva, al mismo tiempo, que extiende la misión de “conquistar” a todas las naciones a través del testimonio y la comunión.



Ilustración 23. Esquema del mundo cristiano⁷⁶.

1.2. ¿Hermanos, amigos, simpatizantes? Las categorías de pertenencia

Desde el primer día que empecé a hacer trabajo de campo en las diferentes iglesias, me causaba curiosidad que las personas de la iglesia se saludaran o se refirieran a otros como “hermano” o “hermana”. A medida que iba pasando el tiempo iba notando que no todos los integrantes se llamaban entre sí “hermanos” o “hermanas” y también que esta es una categoría que existe dentro de la iglesia para diferenciar a aquellos “cristianos de verdad”. Las personas a quienes yo notaba que otros llamaban “hermanos”, por lo general, eran personas activas dentro de la iglesia, con algún cargo importante, pero especialmente, todas aquellas personas que habían sido bautizadas. Sobre esto, el pastor Andrés me explicaba en sus palabras el origen de este término y el porqué de su uso dentro de la iglesia.

La biblia dice que venimos a ser herederos y coherederos juntamente con Cristo. Es decir, Jesús no es solamente nuestro padre sino también nuestro hermano. Jesús no es solamente la cabeza de la iglesia, sino que también se hace hermano de nosotros. Recuerda que él es primicia de todos los hijos de Dios. Entonces, ¿por qué nos decimos hermanos también? Porque recuerda que es un cuerpo, no son dos, ni tres, es un cuerpo: el de la iglesia y la iglesia se conforma de hermanos y como somos hijos de Dios, en el momento en el que tú te bautizas, tú pasas a ser automáticamente hija de Dios y si yo soy hijo de Dios, del mismo padre, pues obviamente tú eres mi hermana. Por eso Pablo, Pedro, Santiago hablaban siempre

⁷⁶ En este esquema se incluyen los momentos clave como las pruebas de Dios, el llamado, el proceso de conversión, bautismo, salvación y finalmente la gracia. Esquema realizado por la autora.

de los “hermanos de la iglesia” porque somos hijos del mismo padre (Entrevista Andrés B., 27 de marzo de 2023, Barcelona).

En su explicación el pastor Andrés hace una observación interesante sobre la iglesia como un solo cuerpo que se compone de “hermanos”. Esta idea se puede encontrar en las cartas de Pablo, en la biblia, donde se define a la iglesia como el “cuerpo de Cristo”. La metáfora de Andrés aquí es relevante porque lo que intenta explicar es que todos aquellos que comparten una conexión con Dios y que esta es “certificada” hacen parte del cuerpo de la iglesia. Por ello, cada “hermano” o “hermana” es parte de la unidad de un todo y por eso se busca que cada cristiano haga parte de este cuerpo de manera oficial. En las formaciones REFAM –Reuniones Familiares de Amistad–, las personas reciben una formación más específica donde se explica más a profundidad el concepto de cuerpo (de la iglesia) donde cada “hermano” debe cumplir los requisitos que lo lleven exitosamente a ser parte de él.

Por otro lado, el pastor también nos recuerda la importancia del bautismo que aparece de nuevo para determinar quién puede ser llamado “hermano” y quién no. El bautizo como entrada a la comunidad de la iglesia y a la comunidad de Dios, representa un momento clave en el que las personas se convierten en hijos de Dios. Aquí, las personas que han decidido bautizarse empiezan a compartir una suerte de “filiación divina” donde la hermandad es parte fundamental de lo que constituye la comunidad de la iglesia. Por ello, no todos son “hermanos” o “hermanas” y solo lo son quienes han pasado por el proceso necesario para poder ser considerado de esa forma.

Durante mi paso por las iglesias, no solamente surgió la categoría de “hermano” o “hermana” sino también la de “simpatizante”, que se usa para identificar a las personas que asisten a la iglesia, pero que no son cristianos aún, es decir, quienes aún no han sido bautizados. Los simpatizantes son aquellas personas que están empezando a escuchar la palabra de Dios y a asistir asiduamente a la iglesia; es decir, quienes han comenzado a familiarizarse con las cosas de Dios. Esta categoría, que se diferencia de la de “amigo”, que es quien asiste con alguna frecuencia, pero no está interesado (aún) en convertirse o en ser parte de la iglesia, permite distinguir entonces a aquellas personas que estarían prontas a convertirse.

Estas categorías las “descubrí” porque los “hermanos” y “hermanas” de la iglesia me llamaban en ocasiones “amiga Laura” o decían en las conversaciones: “Laura, que aún es simpatizante...”. En una ocasión, una “hermana” de la iglesia me llamó “hermana Laura” después de que ya teníamos más confianza porque habíamos hablado bastante después de los cultos. Después de saludarme usando esta palabra, se asustó y se cubrió la boca con sus manos

diciéndome en medio de risas “hermana todavía no”. Sin embargo, después de esta ocasión en modo de broma yo la llamaba a ella “hermana Ángela” y ella a mi “hermana Laura”, pero ambas sabíamos que para mí no aplicaba la categoría “hermana” porque yo no estaba bautizada.

Las categorías de “amigo” y “simpatizante” por su parte son interesantes puesto que las personas que se encuentran identificadas dentro de estas categorías son “fácilmente reconocibles” para quienes ya llevan tiempo dentro de la iglesia ya que, por ejemplo, los domingos tienen un lugar especial donde son ubicados en el culto –que suele ser en la parte de adelante para “asegurarse” de que reciban el mensaje-. También se les reconoce por su vestimenta ya que no están vestidos como el resto de “hermanos” o “hermanas”, es decir, los hombres no están vestidos con trajes elegantes, corbata, “bien peinados” y perfumados, y las mujeres están usando pantalones en lugar de vestidos largos más debajo de la rodilla, están maquilladas, tienen el cabello corto o amarrado.

Según las lecciones de REFAM (Reuniones Familiares de Amistad) que las personas reciben una vez dentro de la iglesia aparece otra categoría que es la de “asistente” que es el “tercer escalón” antes convertirse en “servidor” que es el último escalón de la trayectoria de donde salen los próximos pastores. Cada categoría cuenta con su propio conjunto de conocimientos que, se supone, las personas adquieren al estar en uno u otro nivel.

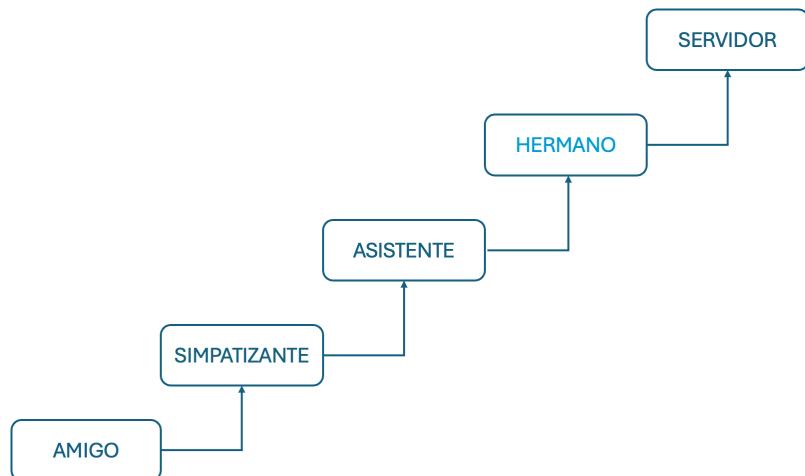


Ilustración 24. Trayectoria institucional de un cristiano⁷⁷.

⁷⁷ Esta trayectoria es la que transita una persona dentro de la iglesia en su camino a convertirse en cristiano servidor según las normas de la iglesia. Son cinco categorías que sirven para diferenciar entre los diversos niveles en que se encuentra un miembro de la iglesia según su trabajo personal espiritual. El cuadro es de realización propia.

2. Estructura y composición de las redes de la iglesia

Las iglesias pentecostales son espacios altamente conectados. Esto se contrasta con otros espacios de otras religiones, como la católica, en donde no es necesario en la vida cotidiana o donde no es parte fundamental de “ser católico”. En realidad, el pentecostalismo tiene un componente social y comunitario muy fuerte. Las personas pertenecientes a estas iglesias pentecostales evalúan una iglesia de acuerdo con el nivel de cercanía o hermandad que existe en ella y esto puede determinar si se afilia o no. En el caso de Rosa, que vino de Perú con su familia a instalarse en Barcelona, relata que su cambio de iglesia –de la IEAN-Jesús a la IPUC– obedeció a no encontrar la cercanía que ella estaba buscando en la iglesia “tal como la había en Perú. En la IEAN de Badalona todas las personas iban a los cultos, pero después no había ningún tipo de contacto entre nadie. Todos se iban a sus casas, nadie se saludaba cariñosamente...todo era así formal, no sé, hija, no había ahí una comunidad de amor o de hermandad” (Entrevista Rosa M., Barcelona, 2023).

Esto le impresionó fuertemente y prefirió acercarse a la IPUE Barcelona Segunda aludiendo a este componente de fraternidad y unidad, en últimas porque allí encontraba ese sentido de familiaridad que no encontraba en la otra iglesia. La sede Segunda de Barcelona ha tenido un crecimiento rápido desde que terminó la pandemia y se encuentran, curiosamente, algunos miembros de la IEAN-Jesús que se han trasladado a la pentecostal por este aspecto de familiaridad, unidad y calor humano, que se encuentra en la iglesia pentecostal de Barcelona, como me explicaba Evelyn P., española de origen ecuatoriano.

Mira, Laura, yo te voy a decir que mi familia en Ecuador iba a la IEAN porque esa es la iglesia más popular allá. A donde vayas en Ecuador, toda la gente cristiana es de la IEAN...Mi abuela también. Antes de llegar a España iba allí en Ecuador...e igualmente cuando ha llegado aquí a Barcelona, iba hasta Badalona...Yo iba con ella [la abuela] porque mi madre...bueno, tenía los problemas que ya te he dicho...y pues nada, allí en la IEAN, la gente era aburrida, muy seria en los cultos, nada servicial...Todos iban como a su propia bola y era triste porque eso no hace parte de lo que nos enseña Jesús. Allí he conocido a Lorena, nos hemos hecho muy buenas amigas...hermanas hoy en día, y ha sido ella quien se cambió la primera a la IPUE. A ella le gustó más la pentecostal porque, vale, ella es colombiana...es más como ella, y yo...yo he tardado un poco, pero cuando Lorena me comentó cómo era todo en la IPUE yo quise cambiarme también. Cuando empecé a ir a la IPUE había como ese calor de hogar que echaba en falta, todos los hermanos me saludaban con un abrazo, me preguntaban cómo estaba, siempre tenían una sonrisa para mí, los cultos eran, y bueno...que siguen siendo, ya lo has visto tú misma...son como una fiesta en Colombia [risas] y eso es muy valioso para mí. No te lo puedes imaginar...yo que tengo una familia tan poco unida, llegar allí para mí ha sido

como encontrar a mis hermanos, ha sido una bendición de Dios...Los colombianos son personas muy especiales y diferentes de los ecuatorianos, ya lo ves tú... (Entrevista Evelyn P., 12 de julio de 2023, Barcelona).

A pesar de este carácter de unidad que ciertas personas rescatan, lo que logramos observar es que, a pesar de que la mayoría de las personas observa este patrón de unidad tan alto de su iglesia (42%), también hay un grupo considerable que identifica que hay un grupo central y ciertas personas conectadas al grupo central (28,4%), además de otros que identifican que hay diferentes subgrupos (22,2%). De modo marginal, sin embargo, hay quienes observan que en su iglesia hay un contacto mínimo (7,4%). Es decir, la iglesia se mantiene como un espacio donde se cultivan relaciones sociales más allá de la prédica del pastor en el culto. La iglesia tiende a ser un espacio dinámico donde la importancia radica en esta idea de unidad grupal entre todos los hermanos. Sin embargo, también existen dinámicas de formación de subgrupos distintos dentro de la iglesia que tienen contacto mínimo entre sí y que puede obedecer a diversos factores tales como la nacionalidad, los cargos ocupados dentro de la iglesia, la antigüedad, el género, el nivel espiritual, etc. En cualquier caso, en la iglesia pentecostal –los casos estudiados– no hay lugar para que no sea un espacio de contacto y formación de lazos fuertes, tal como ellos mismos perciben.

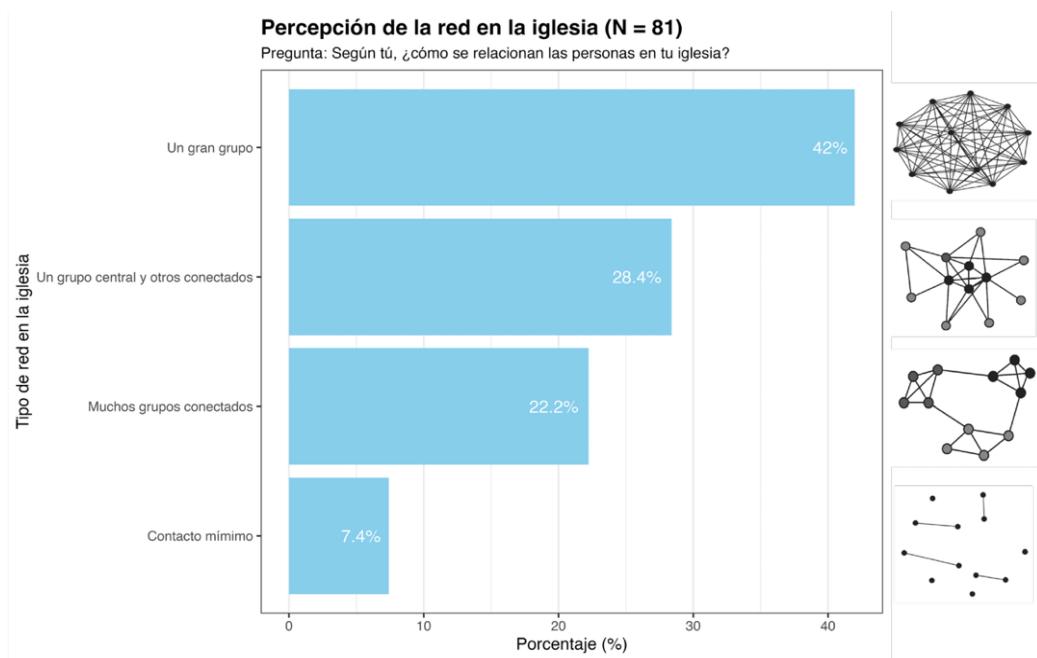


Tabla 10. Tipo de redes en la iglesia⁷⁸.

⁷⁸ Elaboración propia con los resultados del cuestionario realizado con participación de miembros de las iglesias pentecostales entre Colombia, Chile y España.

Si profundizamos en esta idea, uno de los temas que se escucha entre los hermanos de la iglesia, es que cuando las personas se convierten, aumenta la proporción de contactos creyentes. Es decir, cuando la gente comienza a asistir asiduamente a la iglesia y a conocer personas en este contexto, o sea, también evangélicas deja atrás a las personas del “mundo”. En algunos casos, las personas señalan que el ideal es que todos los contactos cercanos de un cristiano finalmente sean de la iglesia porque así todos luchan por un mismo fin y ninguno intentará desviar al otro en su camino. Esto, para algunos, constituye un paso en este tránsito a ser un “buen cristiano”. En la literatura encontramos que este patrón de homofilia -es decir, la preferencia por aquellos/as que son iguales a mí- es clave para comprender las dinámicas de selección social y promover los lazos cristianos dentro de la expansión de la misma iglesia (McClure, 2021).

No obstante, al momento de revisar la composición de la red de personas de los miembros de las iglesias pentecostales, nos damos cuenta de que solo una fracción pequeña tiene en su red de contactos cercanos, personas completamente creyentes (14,8%), mientras que la gran mayoría (39,5%) tiene redes compuestas por mitad cristianos y mitad no creyentes (red mixta) y que le siguen aquellos que tienen un porcentaje más alto de creyentes cristianos (34,6%). Es decir, en general, un pentecostal suele tener una red mixta o más cargada de cristianos, siempre con un porcentaje de no-creyentes. Solo una pequeña fracción dice que logra tener una red compuesta solamente por cristianos creyentes en su red de cercanos. Al contrario, podemos decir que la fracción menor de cercanos al 10% tiene redes de cercanos en donde nadie es no creyente, es decir, su red está compuesta de más no creyentes que de cristianos.

En general, predomina la idea de que un cristiano siempre tiene como mínimo la mitad de sus contactos cercanos como creyentes. Esto muestra el componente de homofilia mencionado, pero también que puede existir un tipo de umbral mínimo para ser un “buen cristiano” que se genera por el propio hecho de pertenecer a la iglesia, de bautizarse y de seguir adecuándose a las dinámicas internas de la institución y de la comunidad. Por lo tanto, la idea expandida en la iglesia de que idealmente toda la red cercana es cristiana no coincide con la realidad de los contactos establecidos por las personas. La idea es que “naturalmente”, los cristianos, pueden lograr una proporción de creyentes que te va alejando de otros que no lo son.

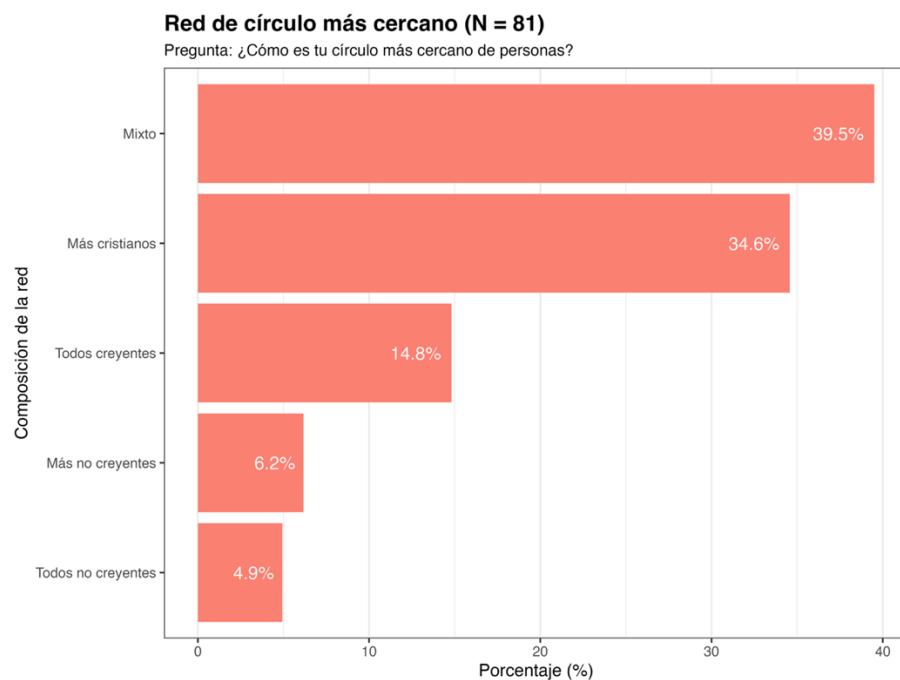


Tabla 11. Tipo de red de contactos⁷⁹

De esta manera, podemos tener una noción aproximada de la manera en la que perciben sus propias redes de contactos cercanos y la manera en que ven la estructura de su iglesia. En general, podemos observar que mantienen una correspondencia en esta noción de unidad de las iglesias y la composición altamente cargada de cristianos. Sin embargo, notamos que también hay matices que dejan pistas interesantes, como la idea de las redes mixtas (no cristianos y cristianos) de las redes de contactos cercanos como predominantes.

3. Prácticas de construcción y mantenimiento de la comunidad fuera de la iglesia

Hemos visto en el apartado anterior las bases conceptuales que definen a la comunidad pentecostal: una visión del mundo como campo de batalla espiritual, un sistema de categorías que define la pertenencia y una densa red de relaciones sociales. Ahora, analizaremos los mecanismos y actividades concretas a través de las cuales los miembros de las iglesias estudiadas se organizan para construir, mantener y fortalecer estos lazos comunitarios. Estos van desde eventos y rituales institucionales hasta iniciativas más informales que se valen de la tecnología y el ocio, tales como actividades en redes sociales, reuniones familiares y torneos de fútbol.

⁷⁹ Elaboración propia con los resultados del cuestionario realizado con participación de miembros de las iglesias pentecostales entre Colombia, Chile y España.

3.1. Mañanas de Victoria

Tras la pandemia de COVID-19, las redes sociales trascendieron su función de emergencia para consolidarse como un canal de comunicación vital entre la iglesia pentecostal en Barcelona y su congregación. Su rol se ha transformado de ser un solo apoyo durante el confinamiento –al no haber encuentros presenciales–, se han transformado para convertirse en una extensión de la iglesia. La práctica ya no se limita a la transmisión de cultos, sino que fomenta una interacción cotidiana mediante devocionales y grupos de estudio en aplicaciones como WhatsApp, redefiniendo el concepto de comunidad más allá de los límites físicos de la iglesia. Un ejemplo de esta nueva dinámica es la iniciativa “Mañanas de Victoria”. Cada día, a las 5:00 am, un joven de la congregación dirige una reflexión por videollamada, aplicando enseñanzas bíblicas a temas de actualidad. Para garantizar que el mensaje llegue a todos y documentar la continuidad del proyecto, al finalizar se comparte un resumen en el grupo de jóvenes. Al momento de escribir estas líneas, la iniciativa llevaba su septuagésima séptima sesión, dedicada al tema “Ayudar a los demás”.

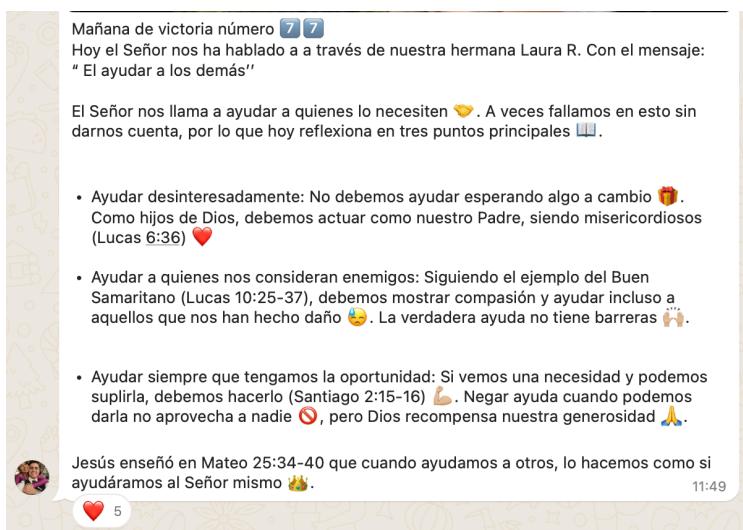


Ilustración 25. Captura de pantalla de la “Mañana de Victoria 77”⁸⁰.

La imagen anterior es un claro ejemplo del tipo de mensajes que circulan en el grupo de WhatsApp de los jóvenes de la Iglesia Pentecostal Unida de Europa. Las reflexiones de “Mañanas de Victoria” están concebidas como invitaciones para que la comunidad descubra su propósito divino, partiendo de la premisa de que Dios tiene un plan individual para cada

⁸⁰ Mensaje difundido en el grupo de WhatsApp de Jóvenes de la iglesia IPUE – Barcelona Segunda.

persona. Durante las videollamadas, se utilizan historias bíblicas como las de Jeremías y Daniel para ilustrar que la vida cristiana exige disciplina, firmeza y renuncia a las ataduras del mundo. Este análisis doctrinal se refuerza con testimonios poderosos, como el de Brian, un joven diácono que describió su llamado como una fuerza transformadora que dividió su vida en un antes y un después, mostrando de forma práctica el impacto espiritual que se busca fomentar⁸¹.

La disciplina espiritual⁸² constituye el eje central de estos encuentros virtuales, una idea que se materializa en la reunión diaria en la madrugada, precedida por un tiempo de oración y meditación. Para motivar este riguroso horario, los líderes aluden a pasajes como el Salmo 63 o Marcos 1:35. Estos textos se emplean como modelo, pues presentan a figuras bíblicas clave, incluido el propio Jesús, para quienes el alba era un espacio privilegiado que otorgaba claridad y la renovación espiritual. Esta práctica no es exclusiva del grupo de jóvenes, sino que refleja un ethos generalizado dentro de la iglesia. La madrugada se concibe como un tiempo sagrado de entrega a Dios, un momento de quietud que facilita una conexión más íntima con Dios. Este principio es adoptado por toda la comunidad: desde los pastores que consagran el inicio de su jornada, hasta toda la congregación que ora en sus hogares o de camino al trabajo, antes de que comience el ajetreo del día.

Como hemos visto, las sesiones de “Mañanas de Victoria” fortalecen la fe a nivel individual y colectivo, proveyendo a los jóvenes un “escudo” espiritual para afrontar los desafíos cotidianos. Uno de sus puntos más interesantes es cómo presentan la disciplina no como una simple rutina, sino como un valor cristiano esencial, una necesidad para poder experimentar la presencia de Dios constantemente.

En línea con esta idea, los mensajes de las “Mañanas de Victoria” insisten en la necesidad de mantener una identidad cristiana frente a las amenazas e influencias negativas del mundo secular. Por lo tanto, los jóvenes son motivados a “ser diferentes” siguiendo el ejemplo bíblico de Daniel, quien decidió no contaminarse de las cosas del mundo en la antigua Babilonia ni de sus costumbres y placeres⁸³. Este ejemplo se transporta a la vida moderna donde los deseos mundanos, las distracciones y las redes sociales, por nombrar algunas, se comparan con la “comida del rey”. La enseñanza concluye que la verdadera fortaleza solo proviene de la oración y la obediencia a la Palabra, el único alimento que, según esta doctrina, nutre el alma y permite a las personas cumplir el propósito que Dios les ha asignado.

⁸¹ Ver Mañana de Victoria 43 en los anexos.

⁸² Ver mañana de Victoria 57 en los anexos.

⁸³ Ver Mañana de Victoria 69 y 71 en los anexos.

Otro de los aspectos claves es el cuidado de la vida interior, concretamente de los pensamientos y actitudes del creyente. Tomando como base doctrinal Filipenses 4:8⁸⁴, se enseña que el pensamiento influye directamente en las decisiones y en la relación con Dios. Los mensajes advierten sobre el “peligro” de los pensamientos impuros o negativos, identificados como la raíz de la ira, la amargura y el distanciamiento espiritual. En consecuencia, se alienta a los jóvenes a “proteger” su mente, ojos y oídos, enfocando su atención exclusivamente en lo bueno, justo y agradable a Dios como prerrequisito para mantener la paz interior y avanzar en su propósito.

Finalmente, la disciplina, la identidad y el cuidado personal se complementan con los pilares comunitarios del amor y la unidad. Invocando Colosenses 3:12-14, se promueve la metáfora de “vestirse” con el amor de Dios⁸⁵, descrito como el “vínculo perfecto” que cohesiona a la iglesia. En esta teología, el amor trasciende el mero sentimiento para definirse como un compromiso activo de reflejar a Cristo. Este compromiso se materializa en una doble función. Por un lado, en actos de solidaridad, perdón y generosidad que fortalecen los lazos internos; y por otro, sirven como un poderoso testimonio ante el mundo exterior. Siguiendo el modelo del Buen Samaritano, se exhorta a extender esta compasión más allá de los límites de la congregación.

Otros valores destacados en las reuniones son la alegría y la confianza. La alegría se presenta como una característica cristiana y una fuente de fortaleza. Basándose en Proverbios 17:22, Dayana, una de las jóvenes, enseñó que un corazón alegre es medicina para el cuerpo y la mente, y un testimonio de fe. Usó también la historia de Job para mostrar cómo buscar a Dios en los momentos difíciles puede transformar la vida de una persona. Por su parte, Catalina, en la “Mañana de Victoria 73”, habló sobre la “rectitud verdadera” a partir de Mateo 6:34. Reflexionó sobre cómo la ansiedad por el futuro aleja a las personas de Dios y explicó que la fe cristiana ofrece esperanza en tiempos de incertidumbre. El mensaje de fondo en ambos casos fue la importancia de confiar en Dios, pues Él tiene el control total sobre la vida de cada cristiano.

En definitiva, la actividad de las “Mañanas de Victoria” trasciende su función como un mero devocional matutino para revelarse como un sofisticado dispositivo de formación espiritual y el fortalecimiento de lazos comunitarios. Su metodología consiste en traducir la

⁸⁴ Por lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre; si hay virtud alguna, si algo digno de alabanza, en esto pensad. (Reina Valera, 1960).

⁸⁵ Ver Mañana de Victoria 72.

doctrina bíblica en orientaciones prácticas para la vida diaria, generando un entorno de aprendizaje colectivo que fortalece el sentido de pertenencia de los jóvenes a la iglesia. A través de la enseñanza sistemática de valores como la disciplina personal, el cuidado interior, la unidad comunitaria y la confianza en Dios, se ofrece una hoja de ruta integral para la vida cristiana. De este modo, la iniciativa no solo instruye, sino que construye activamente una comunidad juvenil con una identidad definida, proporcionando un propósito claro para vivir una vida que sea testimonio tangible de su fe.

3.2. Reuniones Familiares de Amistad (REFAM): la formación doctrinal sistemática

Las Reuniones Familiares de Amistad (REFAM) constituyen el principal método de evangelismo y formación doctrinal de la iglesia pentecostal, un curso sistemático diseñado para ganar adeptos y transformar a los “amigos” en “servidores” comprometidos. Este itinerario progresivo, dividido en cuatro niveles con seis a ocho lecciones cada uno, se desarrolla semanalmente de forma virtual –usualmente los miércoles en el caso de Barcelona– y es liderado por diáconos que enseñan un currículo basado en la Biblia. Su metodología, no obstante, es flexible y se adapta a reuniones presenciales en sedes con menor consolidación, como ocurre en Chile, donde el pastor se moviliza a los hogares de los miembros.

El proceso formativo está diseñado para avanzar de lo teórico a lo práctico con el fin de asegurar que todos los miembros compartan una misma base doctrinal. Las primeras lecciones sientan los fundamentos sobre la naturaleza y unicidad de Dios, la autoridad de la Biblia y, de manera crucial, la importancia de la salvación⁸⁶. Es en este punto donde se introduce la idea de que conocerse a sí mismo es una forma de renunciar a sí mismo, un principio de la moralidad cristiana que da legitimidad al acto de la conversión. A medida que se avanza, el enfoque se traslada a la vida eclesial: la importancia de congregarse, la organización administrativa, las responsabilidades individuales y las distintas prácticas de culto, enseñando incluso la diferencia conceptual entre orar, adorar y alabar.

Paralelamente, las reuniones inculcan un conjunto de valores cristianos clave para la cohesión del grupo, como la perseverancia, el servicio desinteresado, la constancia, la fidelidad y la solidaridad. Se enseña que la disciplina y el compromiso no son solo una obligación hacia

⁸⁶ Según Foucault (1988: 54), “hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación. Conocerse a sí mismo era paradójicamente la manera de renunciar a sí mismo”. En este tipo de cristianismo, considero que este principio se mantiene activo y, de hecho, es lo que da legitimidad al hecho de convertirse.

Dios, sino también hacia la comunidad, demostrando así que se ha recibido a Dios en el corazón. El servicio, considerado el paso último y la culminación del proceso formativo, se define como la máxima expresión de amor a Dios y al prójimo, cimentando una red de apoyo mutuo donde la comunidad encuentra respaldo emocional y práctico. Esta formación culmina con un enfoque explícito en la misión evangelizadora y la integración total del miembro en la vida de la iglesia. Se capacita a los creyentes para “ganar almas” y participar en roles específicos que garanticen el crecimiento de la iglesia, concebida como un “cuerpo vivo”. En última instancia, REFAM busca crear una comunidad doctrinalmente unificada, con miembros activos cuyo “buen testimonio” y acción colectiva —potencialmente incluso sirviendo “a tiempo completo”— aseguren la continua expansión de su fe.

3.3. “Torneo Congregaciones”: tiempo libre, fraternidad y forma de financiamiento

Para mantener a la comunidad unida, la directiva juvenil de la iglesia pentecostal en Cataluña organiza torneos de fútbol anuales que involucran a diversas sedes de cada distrito. Un caso ilustrativo es el torneo organizado por la sede de Barcelona Segunda, que se llevó a cabo durante todo el día del 25 de diciembre de 2024, desde las 9 de la mañana, en un campo de fútbol alquilado en El Clot. El evento de entrada gratuita congregó a miembros de las sedes de Vic, Terrassa, Manresa, El Prat, Sant Boi de Llobregat, Mollet, Girona y Barcelona. Esta iniciativa perseguía dos objetivos: fortalecer los lazos inter-sedes a través de una actividad recreativa y recaudar fondos mediante la venta de comida para un propósito concreto que era la adquisición de equipos especiales para la transmisión de los cultos por redes sociales.

La elección de un torneo de fútbol como vehículo para estos fines es estratégicamente significativa. Al ser un deporte muy popular, especialmente entre la comunidad migrante, la iniciativa logra una alta convocatoria y participación, fusionando de manera efectiva el esparcimiento lúdico con una estrategia de financiamiento colectivo. La naturaleza participativa del evento se extendió más allá del campo de juego donde los miembros de la iglesia retransmitían el encuentro en tiempo real, posteando fotos y videos en las redes sociales de la iglesia y en su canal privado de WhatsApp, donde incluso los pastores participaban difundiendo y jugando en el campo. Esto demuestra cómo la iglesia adapta sus métodos a las necesidades contemporáneas, utilizando un evento social deportivo y de ocio para financiar proyectos tecnológicos que, a su vez, amplían su alcance digital y aseguran su sostenibilidad.

En un contexto más amplio, estos torneos son una manifestación práctica de la capacidad de la institución religiosa para fortalecer sus lazos internos mientras se adapta a las exigencias externas. Al crear estos espacios de encuentro y colaboración que trascienden el ámbito del culto, la iglesia no solo refuerza la identidad colectiva de sus miembros, sino que promueve activamente valores de solidaridad, cooperación y compromiso con una misión institucional. En última instancia, eventos de esta naturaleza son cruciales para la construcción de una comunidad resiliente y unida, capaz de movilizar sus propios recursos para enfrentar desafíos y aprovechar oportunidades que impulsen su crecimiento tanto espiritual como social.

COMUNICADO OFICIAL



¡Benvingut, Pentecostales al Torneo Congregaciones!

Que en cada paso y jugada se refleje
el amor de Dios, e inspiremos a seguirle,
llevemos esperanza, fe y pasión a cada partido.
¡En equipo, todo es posible!

*Que a cada pas i jugada es reflecteixi
l'amor de Déu, i inspirem a seguir-lo,
portem esperança, fe i passió a cada partit.
¡En equip, tot és possible!*

#ForçaTerrasa



Ilustración 26. Invitación de la iglesia de Terrassa para el Torneo Congregaciones⁸⁷.

En síntesis, se observa que la vitalidad de la comunidad pentecostal no reside en un único pilar, sino en una variedad de actividades orquestadas por los propios miembros para construir y fortalecer una comunidad comprometida con su fe y misión. Iniciativas como las “Mañanas de Victoria”, las REFAM y los torneos institucionales –junto a otras no abordadas aquí como ayunos, días de misiones o vigilias– tejen una red de interacción que va más allá de lo puramente espiritual. Impulsan una comunidad resiliente que enseña a sus miembros a

⁸⁷ Imagen recibida por el grupo de WhatsApp de jóvenes de la IPUE - Barcelona Segunda.

enfrentar los desafíos de la vida cotidiana y, a la vez, responder de manera unificada a los objetivos marcados por la autoridad de la iglesia.

Cada una de estas iniciativas opera en una esfera distinta pero complementaria del desarrollo del creyente. Las “Mañanas de Victoria” atienden a la formación espiritual íntima y diaria, fomentando la disciplina, el estudio bíblico y la reflexión personal. Las REFAM funcionan como el apoyo doctrinal y estructural, consolidando el conocimiento teológico mediante un aprendizaje por etapas orientado a la integración y el servicio. Este programa no solo forma en valores, sino que también inculca un “saber normativo” que guía el comportamiento correcto del individuo tanto en el espacio ritual como fuera de él. Y, finalmente, los torneos congregacionales actúan en la esfera social y lúdica, utilizando el esparcimiento deportivo para fortalecer los lazos afectivos entre sedes y, simultáneamente, ejecutar estrategias prácticas como la recaudación de fondos.

Este análisis demuestra, por tanto, una notable capacidad de adaptación e hibridación por parte de la iglesia. La institución no duda en hacer uso de la tecnología, las redes sociales y prácticas del mundo secular para amplificar el alcance de su mensaje, tanto interna como externamente. Se evidencia que la fortaleza de la comunidad reside en su capacidad para actuar colectivamente, generando formas innovadoras de mantener y proyectar una identidad y un propósito cristiano trascendental en el mundo contemporáneo. Lejos de ser una institución estática, la iglesia se manifiesta aquí como un organismo vivo y dinámico, capaz de movilizar a sus miembros para construir, sostener y expandir su proyecto de fe.

PARTE 4 – CONCLUSIONES Y DIRECCIONES FUTURAS

CAPÍTULO IX – CONCLUSIONES Y DIRECCIONES FUTURAS

Este capítulo presenta los hallazgos clave de mi investigación sobre los elementos que configuran la formación del buen cristiano de los pentecostales latinoamericanos miembros de las iglesias estudiadas insertas en un contexto transnacional. Para abordar este objetivo general, he utilizado un enfoque principalmente cualitativo que fue complementado, en parte, con evidencia cuantitativa. En esta investigación me he concentrado en las diversas experiencias religiosas vividas de los pentecostales a través del examen de cómo construyen su relación con Dios a nivel corporal, emocional, gestual en algunos momentos importantes de sus trayectorias vitales. A lo largo de este recuento he analizado el proceso de formación del buen cristiano y concluyo que es un proceso, a la vez, personal y comunitario, y que se encuentra atravesado por las doctrinas, estructuras y dinámicas de socialización de las iglesias estudiadas. Como parte de mi marco conceptual, el concepto de capital religioso y hábitus fue útil para explorar la acumulación de recursos que permiten a las personas cristianas y a los movimientos pentecostales producir y reproducir su fe, acceder a privilegios y roles dentro de sus estructuras institucionales y establecer un estilo de vida basado en las enseñanzas de Jesús. Con este enfoque también quise aportar una mirada crítica sobre los dilemas y tensiones que enfrentan los creyentes en diversos momentos de sus vidas durante su carrera, en términos de Henri Gooren (2010), por devenir “buenos cristianos”.

La recopilación de la información se realizó a través de un trabajo de campo etnográfico entre Colombia, Chile y España, desde el año 2020 hasta el año 2025 marcado por la pandemia de la covid-19 y de un trabajo realizado de manera virtual en sus inicios– en Colombia y una parte en Chile– y de manera completamente presencial en ciertos momentos del primer semestre de 2022 en Chile hasta inicios de 2024 en Barcelona, España. La elección de los lugares para la realización de este trabajo se hizo utilizando las mismas redes de las iglesias estudiadas que me permitieron navegar con relativa facilidad la pertenencia y participación en cada una de las comunidades estudiadas. La utilización de los métodos y técnicas de investigación antropológicas (tales como observación participante, entrevistas semi-estructuradas, conversaciones informales, grupos focales, notas de campo, participación en rituales comunitarios – bautismos, fiestas de cumpleaños, reuniones informales, caminatas, salidas a comer –, realización y recopilación de fotografías y el cuestionario sobre la percepción de Dios, del buen cristiano, de lo que le agrada y desagrada a Dios y la percepción de las redes sociales) fue adecuada para recoger las diversas experiencias religiosas y espirituales de las personas así como las prácticas relacionadas a estas; con las fotografías pude analizar las

formas corporales, gestos, emocionalidad concerniente a la vivencia de la religión de forma corporal, y las representaciones, ideas, formas de ver el mundo y métodos de aprendizaje cristiano fueron recolectadas a través de la escucha atenta de las historias de vida, relatos y anécdotas que me dieron una visión a profundidad de los rituales importantes, pruebas de Dios y momentos de crisis.

1. Síntesis de resultados y hallazgos principales

Para poder responder a mi pregunta inicial, planteé tres objetivos específicos que fueron respondidos en los diversos capítulos en los que está dividido este documento. El primer objetivo específico consistía en examinar el contexto del surgimiento y el proceso de transnacionalización de iglesias evangélicas/pentecostales entre Colombia, Chile y España. Este objetivo se aborda reconstruyendo brevemente la historia de los orígenes del movimiento pentecostal que inició con el avivamiento de Azusa Street (1906) en Estados Unidos, marcando el paso del pietismo y el metodismo a un pentecostalismo radicalmente experiencial. En ese escenario, William Seymour, pastor y fundador pentecostal afroamericano, quien fue una figura disidente y revolucionaria dentro del movimiento pentecostal, desafió las jerarquías raciales y de poder al forjar una comunidad religiosa empeñada en traspasar las barreras étnicas y de clase. Desde entonces, el pentecostalismo se constituyó como un espacio para vivir experiencias directas con Dios capaces de transformar la vida de personas excluidas por dichas desigualdades.

Más de un siglo después del avivamiento de la Calle Azusa, y a pesar de los orígenes inclusivos de este movimiento, las tensiones dentro del pentecostalismo persisten. Cada día surgen más iglesias pentecostales de doctrinas y prácticas diversas que se adaptan a públicos específicos y a los contextos culturales, políticos y sociales en los que se asientan. En las comunidades estudiadas, el movimiento pentecostal se reinventa continuamente para ofrecer a sus seguidores –en su mayoría hombres y mujeres latinoamericanos con una historia ligada a la migración– un refugio de pertenencia: un lugar para cultivar diariamente su relación con Dios, hallar apoyo y solidaridad en los hermanos de la iglesia, y transformarse en una mejor versión de sí mismos –deviniendo buenos cristianos–. Las iglesias y sus líderes han procurado ofrecer un lugar donde buscar sentido y hacer frente a las realidades de un mundo globalizado y secular, marcado por la interconexión económica, cultural y social, las migraciones, la desaparición de fronteras, y el aumento de la competencia laboral, la precariedad, el cambio climático, la discriminación, el racismo y el aislamiento.

Luego presenté la instalación del movimiento pentecostal en América Latina y la trayectoria transnacional de las iglesias (casos de estudio) en los tres países donde se retrataron las primeras implantaciones del pentecostalismo en Chile y en Colombia. Esto me permitió concluir que estos dos casos compartieron desde sus inicios la apuesta por experiencias emotivas y personales frente a la rigidez doctrinal católica, aunque cada contexto nacional configuró matices propios según sus realidades. Por un lado, el movimiento pentecostal en Chile surgió a partir de influencias metodistas. Allí, las Asambleas de Dios suecas, estadounidenses y alemanas –y luego misiones autónomas– conformaron un “pentecostalismo de los pobres” más centrado en la teodicea del sufrimiento, la música campesina y la solidaridad comunitaria con un papel bastante relevante y activo de las mujeres, como lo ha documentado Miguel Mansilla (2009). Durante el siglo XX, la expansión entre regiones en Chile reforzó un espacio de refugio para campesinos y obreros, mientras que la dictadura y la secularización empujaron a las iglesias hacia posturas más conservadoras y jerárquicas, consolidando al pastor como figura de autoridad social y moral.

En Colombia, por otro lado, el protestantismo se introdujo primero a través de la figura de los colportores y misioneros presbiterianos como el catalán Ramón Montsalvatge o el estadounidense Henry Pratt en el siglo XIX, en un escenario de lucha por la independencia y libertad religiosa “tras los bastidores”. El pentecostalismo se consolidaría más tarde, en la década de 1940, con la progresiva llegada de otros misioneros escandinavos y estadounidenses que hallaron terreno en regiones rurales menos controladas por el catolicismo y por el Estado y más alejadas de los centros urbanos más importantes. A diferencia del evangelicalismo que tradicionalmente se vinculó a las élites, el pentecostalismo en Colombia se articuló a partir de estaciones misioneras horizontales que se basaban en una relación carismática entre pastores y creyentes. En ambos países, el movimiento creció y se consolidó al ofrecer comunidad y sentido a las personas menos favorecidas frente a las crisis económicas y poco desarrollo de la región, pero en Chile su legado musical y de sufrimiento remite a la resistencia obrera o indígena, mientras que en Colombia la expansión siguió las rutas fluviales y agrícolas, con misiones que exploraron zonas periféricas y reprodujeron una religiosidad popular más emotiva frente al abandono del catolicismo y del propio Estado colombiano.

En Barcelona, por su parte, el pentecostalismo emerge tardíamente y bajo condiciones muy distintas a las de Chile y Colombia. Mientras que en estos países la “semilla” pentecostal caló primero entre sectores rurales y trabajadores, en Barcelona lo hizo en contextos urbanos marcados por la marginalidad (barrios gitanos y periféricos) y por la represión de la dictadura franquista. A diferencia del carácter “protestante de los pobres” de América Latina, en

Barcelona las primeras congregaciones (gitana y cubana) se definieron por su clandestinidad política y cultural, su labor de “coche bíblico” –como en Colombia– y su necesidad de abrirse paso en un entorno fuertemente dominado por el catolicismo. Tras la Transición y los acuerdos con el Estado Español sobre del derecho al culto de 1992, aquellas iglesias que habían sobrevivido al hostigamiento pasaron de lo clandestino a lo público, incorporando nuevos perfiles –migrantes africanos, latinoamericanos y sus hijos nacidos en España– y, por supuesto, herramientas digitales más modernas como el *streaming* y las redes sociales para sostener la unión de la comunidad.

Al comparar el caso de Barcelona con el caso chileno y colombiano, se aprecia un mismo patrón de resiliencia y resistencia comunitaria y de adaptación cultural: en los tres contextos, el pentecostalismo funciona como red de apoyo social y espacio de identidad frente a crisis económicas, olvido estatal, represión y movimientos migratorios. Sin embargo, mientras que en Chile y Colombia la expansión obedeció a itinerarios misioneros rurales y urbanos, en Barcelona el motor, ya más contemporáneo, fue y continúa siendo la ola migratoria de personas del Sur Global hacia el Norte, que trae consigo este “retorno” espiritual. En este contexto, los pentecostales latinoamericanos trasladan no solo sus cuerpos sino sus prácticas corporales, emocionales y su capital religioso hacia el Norte global. Así, el movimiento pentecostal de América Latina desembarca en Europa manteniendo su lógica y misión de “reconquista espiritual” haciendo uso de sus redes transnacionales, estableciendo a Barcelona no solo como ciudad receptora, sino como nuevo nodo de una malla global que conecta comunidades, pastores y recursos entre distintos continentes.

El pentecostalismo moderno no es un simple traslado institucional, sino un fenómeno dinámico de recomposición identitaria, mutación y adaptación organizativa. Bajo la tensión entre discursos globales y realidades locales –pandemia, migración, desigualdad, precariedad– las iglesias estudiadas se reinventan para sostener un proyecto espiritual que a la vez funciona como red de apoyo y espacio de control moral. Esta parte revela un patrón común en el que el movimiento pentecostal –inicialmente llevado por misiones norteamericanas y europeas a territorios rurales o periféricos de Colombia o Chile– se arraigó gracias a la formación de líderes locales que asumieron progresivamente la responsabilidad pastoral y administrativa de sus instituciones. En ambos casos, la dependencia inicial de misioneros extranjeros dio paso, a mediados del siglo XX, a la autonomía de la iglesia en el país de origen. En el caso colombiano, primero en Bucaramanga (IPUC), luego en Guayaquil (Ecuador) (IEAN-Jesús) y posteriormente en la región de Valparaíso en Chile donde llegó esta última institución, donde se consolidaron estructuras internas locales de organización –juntas administrativas, distritos,

comités especializados—, y se articularon redes de apoyo mutuo que respondían a contextos de pobreza, migración rural-urbana, liderazgos campesinos y necesidad espiritual. Además, este proceso de “nacionalización” y “transnacionalización” en América Latina incluyó, en un primer momento, la formación de personas y, posteriormente, la incorporación de estas personas formadas como familias pastorales locales, la creación de centros misioneros regionales y la apropiación de un estilo de culto emotivo y colectivo que se diferenciaba claramente de los de otras religiones como el catolicismo o de otras doctrinas igualmente protestantes.

La expansión transnacional de estas instituciones continuó como una prolongación de esos mismos lazos construidos desde los países de origen. La Iglesia Pentecostal Unida de Colombia orientó sus esfuerzos hacia España llegando a este país en el año 2002 apoyándose en las migraciones sur-norte para reconstituir sus comunidades en Europa, dando lugar a la Iglesia Pentecostal Unida de Europa con más de 213 congregaciones y 8000 miembros en toda la península. En Barcelona, el resultado es una comunidad pentecostal que, lejos de ser un simple asentamiento de creyentes latinoamericanos, funciona como un nodo interconectado al expandir su doctrina y fe, al mismo tiempo que reinventa sus espacios de culto y sus estrategias de evangelización (desde la compra colaborativa de su propio local en Sant Martí hasta los días de misiones, la evangelización en las ramblas y parques o el uso intensivo de plataformas digitales), cumpliendo así su misión mientras acoge a personas con orígenes populares en Latinoamérica y españoles nativos —que tienen un tipo de relación con Latinoamérica por sus lazos familiares—.

A nivel organizacional, estas iglesias mantienen una visión global, funcionando como nodos dentro de una red transnacional más amplia. A través de los programas de misiones y eventos internacionales como las convenciones que se organizan dos veces al año, estas iglesias locales se conectan con otras sedes en diferentes países. Este énfasis en la expansión global se traduce en un discurso de crecimiento y expansión reforzando la idea de que la fe debe materializarse en la expansión geográfica a través de la captación de nuevos seguidores. Esto, a su vez, facilita el acceso a redes de apoyo transnacionales en conjunto con otras iglesias de la misma institución o doctrina.

No obstante, el establecimiento de estas iglesias en diferentes lugares crea una tensión fundamental: por un lado, el riesgo de homogeneizar las visiones del mundo; por otro, la búsqueda de esa misma homogeneidad como estrategia para consolidar la comunidad y reforzar sus estructuras de poder internas. Las iglesias han logrado expandirse entre la comunidad latinoamericana a través de estrategias clave como el mantenimiento de redes comunitarias

preexistentes desde los países de origen y una visión global de la iglesia como refugio y familia ante las incertidumbres del mundo moderno. Este papel de apoyo no es menor, ya que muchas veces las instituciones estatales han fallado en ofrecer a la población migrante recursos para su integración. Frente a la falta de redes de apoyo formal para migrantes, la iglesia se convierte en un espacio donde se accede a alimentos, ropa, vivienda, empleo informal y asesoramiento en temas migratorios. Esta capacidad de movilizar recursos de manera rápida y eficaz posiciona a las iglesias, tanto en Chile como en España, como instituciones indispensables en la vida cotidiana de sus miembros. Sin embargo, la ayuda no está exenta de condiciones, ya que a menudo se encuentra vinculada a la adhesión a la institución, a su visión y misión; o a la aceptación de una estructura de control que regula cada aspecto de la vida de las personas. En este sentido, esta misma función también otorga a las iglesias un poder significativo sobre sus miembros, condicionando la manera en que se construyen las identidades individuales y grupales, se negocian las relaciones sociales dentro y fuera de la iglesia y se proyectan los futuros individuales y colectivos.

Finalmente, el estudio de los casos que analizamos aquí permite iluminar los mecanismos a través de los cuales este modelo religioso se transporta, se instala en nuevos contextos y se mantiene en el tiempo a pesar de los desafíos. Su éxito en los diversos países, incluso en contextos culturalmente distantes, se debe en parte a su capacidad de ofrecer una alternativa espiritual atractiva para todas las personas donde la construcción de una relación personal y directa con Dios resuena especialmente con aquellos que buscan un vínculo más íntimo y personal con lo sagrado, o experiencias espirituales más vividas en contraste con modelos religiosos más tradicionales o poco emotivos, que se consideran demasiado institucionalizados y con muchas figuras intermedias.

El enfoque integral en la comunidad y el apoyo social refuerzan el papel que las iglesias desempeñan en el mundo actual. Sin embargo, esta flexibilidad no está exenta de tensiones y contradicciones, pues mientras estas instituciones pueden convertirse en agentes de cambio significativo para sus miembros, también reproducen estructuras de poder y dinámicas de exclusión que moldean la manera en que interpretan y enfrentan la realidad social. En este sentido, el funcionamiento de la iglesia como un espacio de aprendizaje es crucial, ya que en su interior se gestan formas específicas de ser en el mundo que, en muchos casos, se oponen a la secularización y buscan transformar la sociedad a partir de la transformación individual. Esta lógica, sin embargo, puede derivar en un marco rígido donde la identidad y la pertenencia dependen de la adhesión a una visión de mundo que no deja mucho espacio para la disidencia o el cuestionamiento. Las estrategias discursivas y de expansión de estas iglesias reflejan esta

ambivalencia. Las frases con las que se promocionan a sí mismas son una muestra de esto: “una iglesia local con visión global”, “iglesia cristiana centrada en la palabra de Dios con el objetivo de ganar las naciones para Cristo...” o “una gran iglesia Cristo-céntrica para conquistar naciones”; revelan cómo el discurso de lo ‘global’ y la ‘conquista de territorios’ no solo estructuran la misión y visión de estas iglesias, sino que también plantean interrogantes sobre el tipo de influencia que ejercen y las implicaciones de su crecimiento en distintos contextos, como Barcelona y otras partes del mundo.

En este sentido, las comunidades religiosas estudiadas se constituyen como espacios de anclaje y reinención, donde se reconfigura la figura del “buen cristiano” como un sujeto moral transnacional, comprometido con un proyecto espiritual, pero también con una ética del esfuerzo, la disciplina y la pertenencia. Esta transformación va acompañada de mutaciones institucionales significativas, tales como la aparición de liderazgos migrantes, una creciente –y aparente– flexibilidad organizativa, y la articulación entre lo espiritual y lo pragmático. Así, las iglesias operan simultáneamente como lugares de formación, de conversión, centros de apoyo comunitario, y plataformas de movilidad moral y social, constantemente en tensión tanto por la negociación entre discursos globales y realidades locales como por la pertenencia al mundo cristiano dentro del mundo secular. En este marco, la acumulación de capital religioso se convierte en un recurso crucial para navegar los problemas de la vida cotidiana con clave religiosa –dejándolos a Dios–, y tanto la iglesia como sus miembros se consolidan como dispositivos clave de contención, legitimación y producción de sentido en contextos de alta incertidumbre.

El segundo objetivo de este estudio fue investigar los significados culturales y las imágenes de Dios y del “buen cristiano” que los pentecostales incorporan. Para este fin, examiné los diversos significados que los creyentes atribuyen a lo que Dios significa, lo que implica ser un buen cristiano, los conceptos que utilizan para definir lo que agrada o desagrada a Dios, y cómo interiorizan los valores cristianos (a través de qué rituales y qué medios se enseña al cuerpo a ser cristiano). Con este propósito, presté atención a los rituales, las emociones y las experiencias espirituales que marcaron las trayectorias de los creyentes en su búsqueda de Dios y en la construcción de buenos cristianos. El Capítulo V sienta las bases de la relación y concepción de Dios que motiva la transformación, mientras que a partir del Capítulo VI detallo algunos de los momentos rituales y experienciales clave que constituyen la formación de un buen cristiano.

Quise comprender cómo los creyentes experimentan a Dios en su vida cotidiana y, por lo tanto, concluyo que las personas ven a Dios como un recurso espiritual y práctico que influye

y da sentido a la existencia humana. Las personas no se limitan a concebir a Dios como una entidad abstracta, sino que, a través de ciertos hábitos (oración, lectura de la biblia) aprenden a verlo, a escucharlo o a sentirlo. En otras palabras, incorporan la presencia de Dios en su vida cotidiana. De esta forma, las personas convierten lo invisible en palpable, reforzando la convicción de que Dios actúa directamente en decisiones, relaciones y crisis personales. De ahí que su presencia se sienta como algo real y tangible. Dios es percibido como un ser transformador, liberador, redentor e inspirador, una fuente de paz, misericordia, guía y ayuda. La relación con Dios se cultiva diariamente a través de la oración, el ayuno, la lectura bíblica y la asistencia a cultos. Conceptos como la obediencia y el amor son fundamentales para agradar a Dios y que este se haga más presente. Por lo tanto, la primera relación y la más importante que los pentecostales cultivan es con Dios y esta se entiende a menudo como recíproca, de acuerdo con la fidelidad y acciones diarias de los creyentes que reciben respuesta divina en forma de bendiciones, protección y guía, como veíamos con los casos de Evelyn, Geraldine o Brian.

El ejercicio de lista libre nos permitió complementar estos significados más frecuentes y con mayor saliencia (relevancia cultural) de Dios como un todo, amor, salvador y creador. Los creyentes pentecostales ven a Dios como un compañero cercano que ofrece consuelo, dirección y sentido, como ya vimos. Ligado a estos conceptos también aparecen otros valores relacionados a Dios que no son características fenomenológicas, sino disposiciones complejas, pero que complementan las definiciones sobre Dios ligadas con la obediencia, el amor, el amor al prójimo, la fe, la sinceridad, la fidelidad, la honestidad y la humildad, que son considerados como valores divinos y actúan a su vez como extensiones prácticas del marco moral cristiano.

A través de la insistencia en los “valores cristianos”, que las personas relacionan con Dios como la disciplina, la obediencia y la humildad se inculcan estos valores como virtudes fundamentales haciendo énfasis en la relación entre el cuerpo y el alma donde los movimientos desordenados del cuerpo reflejaban un alma en desorden. De ahí la importancia, como en los escritos monásticos, del cultivar la disciplina –incluyendo las formas de vestir, la postura, el movimiento, el discurso o el habla y los modales para “organizar el alma” (Asad, 1987) y que refleje valores como la humildad o la sumisión. Este énfasis en el trabajo duro y constante, además del autosacrificio, produce un sujeto disciplinado y productivo, funcional tanto para la comunidad de fe como para el sistema capitalista moderno. Y, por supuesto, entre lo que desagrada a Dios, se encuentran la mentira, la desobediencia y el pecado que alejan a los cristianos de tales virtudes al desacatar las normas de la comunidad entera y desestabilizar su sistema.

Finalmente, se examina cómo esa imagen de Dios se traduce en la cotidianidad de los creyentes ya que Dios es visto como un guía en la toma de decisiones, como un protector ante peligros, como un sanador de enfermedades y como una ayuda en asuntos cotidianos. En esta parte concluyo que esta imagen de Dios es eficaz para los creyentes en tanto ellos “ceden el control” de su destino a la voluntad de Dios. Y es a través de los testimonios vemos cómo Dios actúa manifestándose incluso sobre negocios o trabajo. La biblia como medio de comunicación con Dios se utiliza para validar las intuiciones espirituales de las personas respecto a cualquier tema de la vida cotidiana. En este contexto, la oración junto con la lectura de la biblia se convierte en un canal de conexión con lo divino para gestionar la incertidumbre y resignificar los resultados de éxito o fracaso que Dios ha permitido. Otro de los mayores hallazgos que surgen es que la relación con Dios se construye como una relación de reciprocidad ya que Dios bendice (con un empleo, con dinero, con dones, etc.) a quienes se esfuerzan por ser fieles y cumplir sus obligaciones cristianas.

El tercer objetivo específico de este trabajo que conecta con el anterior era analizar el proceso de formación del “buen cristiano” a través del acercamiento a las trayectorias de vida y prácticas cotidianas (rituales, emociones, prácticas corporales y experiencias espirituales) de los pentecostales. Este trabajo concluye que devenir un “buen cristiano” no es un evento único ni instantáneo sino más bien, una experiencia vivida, un estado personal y un proceso relacional, encarnado y situado históricamente que implica una profunda transformación a todo nivel. Este proceso se desarrolla a lo largo de las trayectorias vitales de las personas que están compuestas de momentos tanto positivos como desafiantes. Para poder comprender este proceso, la investigación se enfocó en las dimensiones subjetivas, corporales y emocionales de la vida religiosa o, en otras palabras, las experiencias vividas de los creyentes pentecostales prestando atención a sus cuerpos, emociones, relatos, trayectorias vitales y gestos cotidianos.

Para poder responder a este objetivo, era importante, antes que nada, entender cómo se construye y se da la relación de los creyentes con Dios ya que la formación del “buen cristiano” implica, en primera medida, aprender a reconocer, identificar y comunicarse con Dios para poder iniciar el camino de conversión. Posterior a esto, concluimos que hay rituales cristianos fundamentales que se configuran como experiencias imprescindibles que permiten la transformación de la vida de las personas dentro del pentecostalismo. El bautismo en agua y en fuego son estos momentos rituales fundamentales en la vida de los cristianos y no solo marcan el inicio de una transformación de vida, sino que inscriben en el creyente un compromiso ético y moral que lo distingue como “buen cristiano” ante los demás y refuerza la unión interna de la comunidad.

El bautismo por agua marca el inicio oficial, la identificación con Cristo y un nuevo nacimiento, simbolizando la purificación del cuerpo, la entrada formal a la comunidad y la reconciliación con Dios. No obstante, el bautismo no siempre es el resultado de una decisión consciente ni de una convicción espiritual madura. En muchos casos, la decisión está mediada por la presión familiar o pastoral, o simplemente por cumplir el requisito. Lorena, por ejemplo, vivió su bautismo con una profunda angustia y depresión al sentir que no estaba preparada para la renuncia que implicaba una ruptura y separación del mundo secular y la integración; como un “punto de no retorno” en el compromiso con Dios. En otros casos, el bautismo funciona de manera instrumental; Leo se bautizó a los doce años principalmente para poder seguir cantando en la iglesia. Esto demuestra que, aunque es un ritual de paso esencial, su significado es negociado interna y externamente y su impacto no es igual para todos.

El bautismo en fuego o recibimiento del Espíritu Santo es una experiencia trascendental que “confirma” o “sella” a los creyentes como “hijos o hijas de Dios”, dotándolos de poder y autoridad espiritual para poder servir en la iglesia y que se suele dar en los momentos de efervescencia colectiva. Aunque es buscado activamente por las personas, se recibe como un don espontáneo y como una experiencia emocional intensa de hablar en lenguas que se vive manera individual celebrado por la comunidad. La glosolalia, a su vez, funciona como una metacomunicación con Dios; una prueba física y emocional de su presencia que, lejos de ser aleatoria, se aprende y se practica a menudo imitando los sonidos y los momentos apropiados observados en la comunidad. Además de ser un gesto lingüístico, hablar en lenguas es un gesto corporal porque es una forma de expresar lo sagrado a través del cuerpo, a través del habla y los movimientos que lo acompañan.

El recibimiento del Espíritu Santo es una experiencia única, pero que se repite en determinados momentos espontáneamente—y es promocionada a nivel institucional a través de eventos comunitarios específicos por lo que adquiere una función adicional al ser no solo una confirmación de la conexión con Dios, sino un medio por el cual se establecen jerarquías simbólicas dentro de la iglesia. Quienes son “sellados” acceden a posiciones de poder y prestigio —pastor, servidor, diácono, líder—, recompensando visiblemente a quienes más han manifestado tener a Dios en su corazón y en su cuerpo —quienes más han “dado” trabajado por sentir a Dios— y excluyendo simbólicamente a quienes aún no han alcanzado ese momento, como veíamos en el caso de Yuli, quien narraba su frustración y “rabia” al ver que otros recibían el don mientras ella no, sintiendo que su proceso era “muy lento” y la alejaba de su rol como futura pastora. A pesar de que el relato oficial defina al bautismo en fuego como un ritual

fundamental, vimos que hay quienes piensan que los “frutos del espíritu” son una evidencia más importante de la presencia de Dios en la vida de las personas que el hablar en lenguas.

Por otro lado, el llamado de Dios que se enmarca como una experiencia importante para los hombres cristianos que aspiran al ministerio pastoral. Este llega a través de visiones, sueños, un fuego en el corazón o señales en la vida cotidiana interpretadas como dadas por Dios. Para que esta experiencia sea válida requiere no solamente de haber sido experimentada, sino de un proceso de formación y validación institucional que legitima la autoridad de los futuros pastores dentro de la comunidad. A menudo, los relatos de los pastores enmarcaban su trayectoria en los desafíos y sacrificios que implicó el abandonar “las cosas del mundo” para responder al llamado –usualmente con asuntos ligados al mundo secular como el trabajo, las amistades, la familia, el país de origen– que son aceptados y reinterpretados como parte del plan de Dios. En el caso de los pastores, pero no solamente, su discurso convierte la experiencia migratoria en parte del plan divino.

Vimos que el cuerpo se configura como un espacio de aprendizaje y disciplina moral. El proceso de formación del “buen cristiano” se da en el cuerpo que no es un simple depósito de fe sino el lugar donde esta se experimenta: donde se aprende, se expresa y se disciplina. Además, analizamos cómo las posturas y gestos de adoración (levantar las manos, arrodillarse, cerrar los ojos) son técnicas corporales que se aprenden por imitación. Este aprendizaje comienza en la infancia, como relataba el pastor Samuel B., al recordar cómo su madre los hacía arrodillar para orar cada noche o replicaba los cultos en casa cuando la iglesia estaba cerrada. Andrés B., por su parte, también recordaba cómo de niño imitaba el vestido elegante de los pastores para parecerse a ellos, interiorizando así un modelo de presentación corporal que simboliza una subjetividad que rompe con otros modelos mundanos.

A través de las formaciones institucionales, la repetición, la participación en los cultos (los cantos, las alabanzas, las oraciones colectivas), el hablar en lenguas, la socialización familiar cristiana, y las actividades semanales los cristianos van interiorizando tanto corporal como espiritual y mentalmente una forma de ser particular de su doctrina. En ese sentido, las personas aprenden las reglas y el comportamiento que los lleva a relacionarse con Dios de manera más directa. En este aprendizaje, la oración es la forma “más común” y cotidiana de comunicación con Dios. Sin embargo y siguiendo a Fer (2015), esta comunicación está guiada por patrones lingüísticos y cognitivos específicos enseñados por la iglesia que, a través de la oración, permiten interiorizar normas éticas y aprender a interpretar eventos cotidianos como mensajes divinos. Por ende, es necesario que la oración se convierta en un hábito para que la persona sepa –cada vez con mayor seguridad– interpretar la voz de Dios o su mensaje. Como

veíamos con los testimonios de Geraldine o de Evelyn, el acto de orar y leer la biblia regulaba sus pensamientos y las acciones que tomaban respecto a un hecho en específico que tenía que ver con obtener algo material en sus vidas. Es probable que, si ellas no hubieran tenido este hábito desarrollado, no hubieran reconocido la voz de Dios para permitir que este “dictara” la decisión por ellas.

En el pentecostalismo, la apariencia externa es un marcador visible de la identidad cristiana. Por ello, las normas existentes sobre este tema están planteadas desde una diferencia de género; de ahí que se espere que las mujeres vistan con modestia (con faldas largas, sin maquillaje o joyas, cabello largo y sin mostrar ninguna parte del cuerpo que no se pueda mostrar) y los hombres de manera formal (con trajes, corbata, usando su cabello corto, barba rasurada). Sobre este tema, vimos cómo el control social sobre el cuerpo femenino es evidente en las anécdotas de Salma que explicaba que dejó de usar *jeans* al sentirse juzgada porque era “mal visto” por las hermanas de la iglesia –pero luego incorporó esta visión– y por “obediencia” a las reglas; y en la de Lucía, quien tuvo que cubrirse con un chal para ocultar su vestido, siendo objeto de burlas que la calificaban como “simpatizante” y no como una “verdadera creyente” al no haber cubierto su cuerpo como debía. Esto me ha permitido concluir que dentro de las iglesias pentecostales la estética funciona como un dispositivo de diferenciación, pero también de vigilancia, control y disciplina que refuerza las jerarquías y diferencias de género dentro de la comunidad. Y que, además, funciona como un “vehículo de fe”, donde se expresan los valores cristianos y los sacrificios a Dios en este aspecto para honrarlo. De ahí que sea tan importante que se luzca acorde a ello.

Los momentos de crisis personales (enfermedades, conflictos, adicciones) son frecuentemente reinterpretados como “pruebas de Dios” que son parte del plan divino. Estas experiencias actúan como detonantes tanto para tomar la decisión de acercarse a Dios y convertirse como para reafirmar la fe. Las enfermedades se reinterpretan como oportunidades para fortalecer el compromiso con Dios, como lo mostró el relato de Salma con el cáncer: ella rechaza la intervención médica y confía en la sanación divina, la cual, según su testimonio, ocurre tras intensificar su compromiso con la iglesia y la oración. Su curación es vivida como un “milagro” que valida el poder de Dios y su propio camino como cristiana. Dios interviene también en las crisis familiares que veíamos en este mismo capítulo como los relatos de Jorge o Walter que comienzan con una vida “descarrizada” marcada por el alcoholismo, la violencia o el abandono; o en el caso del accidente del hermano de Leo. Estos testimonios fueron eventos críticos que llevaron a toda la familia a entregarse más a Dios, lo que en el caso de los pastores

le dio sentido a su vida y en el de la familia de Leo, desencadenó, entre otras cosas, una prosperidad económica interpretada como una bendición divina.

Las ataduras se configuran como elementos de lucha espiritual. El concepto de “ataduras” describe las luchas contra las tentaciones, placeres mundanos y problemas emocionales que los cristianos experimentan a lo largo de su vida. La ansiedad, la vanidad, o la depresión son entendidos como ataques del enemigo o “ataduras” como mostraba Lorena, quien narraba la batalla espiritual que libró al sentir que Dios se había alejado de su lado. Su sanación espiritual ocurre cuando recibe al Espíritu Santo en su viaje a Colombia, lo que le permite liberarse de las ataduras y reconciliarse con su propia imagen, persona y con Dios, lo que nos permite concluir que la transformación espiritual puede tener un impacto positivo y directo en el bienestar de las personas porque les ayuda a encontrar sentido en su vida. Además, concluimos que esta lucha constante entre el mundo secular y el cristiano es un conflicto moral aprendido.

Finalmente, vimos cómo la iglesia crea y mantiene lazos basados en la “hermandad” entre los miembros bautizados. Esta comunidad es eficaz entre los creyentes porque todos los miembros velan por el buen comportamiento de los demás, garantizando que se cumplan las obligaciones que implica la relación con Dios y el camino para que todas las personas se conviertan en “hermanos” y “hermanas”. De igual forma, la formación de esta comunidad y el mantenimiento de los lazos surgidos allí proporciona apoyo emocional y práctico, especialmente relevante en el contexto migratorio que es común a las experiencias de los miembros de estas iglesias. Al llegar aquí, algunas personas “reactivan” su fe motivados por el sentido de familia que hallan en la iglesia al ser un espacio que permite reencontrarse con amigos de la misma ciudad –esto pasa mucho con los jóvenes que llegan siguiendo a sus amigos desde el norte de Colombia– o con familiares que los invitan a asistir a la iglesia y quienes les han proporcionado ayuda en su llegada a Barcelona (una habitación, dinero, etc.). La iglesia es un espacio que les permite expandir sus redes sociales al hacer amigos nuevos, escuchar las prédicas de boca de un pastor con sus mismos orígenes, encontrar en la tienda alimentos de su país de origen, entre otras cosas, que hacen que las personas se sientan como en casa estando fuera.

Además, esta construcción de comunidad no es solamente un efecto secundario de la convivencia, sino el resultado de una sofisticada construcción de prácticas complementarias que trascienden el espacio de la iglesia. Como se analizó, iniciativas como las “Mañanas de Victoria” operan en la esfera íntima, forjando un hábitus de disciplina espiritual diaria a través de la reflexión colectiva sobre temas de actualidad fuera del espacio de la iglesia. Las

Reuniones Familiares de Amistad (REFAM) funcionan como el andamiaje doctrinal a través de un sistema de aprendizaje por etapas que transmite el capital religioso normativo y jerarquiza a los miembros en su trayectoria hacia el estatus de “servidor”. Finalmente, actividades aparentemente seculares como los torneos de fútbol congregacionales actúan en el plano social y lúdico, fortaleciendo lazos afectivos inter-sedes y movilizando a la comunidad para fines prácticos como la recaudación de fondos. Juntas, estas prácticas tejen una red densa y multifacética que sostiene al individuo a nivel espiritual, doctrinal y social, demostrando una notable capacidad de hibridación e innovación para mantener unido el cuerpo de la iglesia.

Sin embargo, este espacio de comunidad también se erige como un espacio de control sobre la conducta de sus miembros que, en ocasiones, puede promover la homofilia (preferencia por las relaciones con otros creyentes). Concluimos que el “buen testimonio” de sus miembros y la coherencia entre la vivencia de la fe y la práctica son fundamentales para poder hacer lazos más fuertes y duraderos, y, además, para adquirir prestigio y legitimidad.

En resumen, el proceso de formación del buen cristiano es un intrincado tejido de experiencias personales, aprendizaje de prácticas corporales y emocionales, integración en una comunidad con normas y expectativas específicas, y una constante negociación de la identidad en un mundo percibido como un campo de batalla espiritual. Este proceso es vivido de manera única por cada individuo, aunque sigue patrones y rituales que refuerzan y conforman el ser cristiano y que legitiman una forma de fe dentro del contexto pentecostal transnacional. Los pentecostales se ven constantemente luchando contra las presiones de su comunidad en cuanto a su comportamiento o vestimenta, por ejemplo, contra las tentaciones del mundo secular – ocio, adicciones, falta de autoestima, amigos, fiestas – y contra los propios deseos. Ser un “buen cristiano” entre dos mundos, transcurre en medio de un conflicto que motiva una forma de vida ejemplar en la que el individuo “hace lo que tenga que hacer” para poder habitarlo de la forma “que debe”: dejando “las cosas del mundo” para alcanzar la salvación.

2. Consideraciones finales, limitaciones y direcciones futuras

En la presente investigación hemos abordado la construcción del ser cristiano a través de la internalización de una moral específica como un proceso que se comprende con mayor profundidad mediante los conceptos de capital religioso y hábitus de Bourdieu (2007). Entendemos el capital religioso como el conjunto de recursos espirituales, simbólicos y culturales que los creyentes adquieren y movilizan para obtener legitimidad y reconocimiento

dentro de su comunidad. Dicho capital se acumula a través de prácticas concretas como el estudio bíblico, la formación doctrinal, la socialización comunitaria y el aprendizaje de técnicas corporales ya vistas. Este capital se encarna en el individuo a través del hábitus: se materializa en disposiciones corporales, gestos, emociones y formas de expresión que regulan la vida cotidiana. Como señala Asamoah-Gyadu (2009), la fe se articula en una práctica corporal y afectiva y no como una creencia abstracta. En las comunidades pentecostales migrantes estudiadas, el reconocimiento como “buen cristiano” está mediado por una disciplina que exige “sonreír” o “tener paz” incluso en la adversidad, un proceso análogo al de *faith network* descrito por Schultz (2019). Esta “red de fe” no solo organiza la interacción social, sino que también guía los estados emocionales permitidos o esperables ante la pérdida, la precariedad o la transgresión moral. Así, el Espíritu Santo no solo actúa como guía interior, sino también como un dispositivo colectivo de control afectivo y moral, haciendo de la fe un proceso continuo de autogestión en respuesta a las expectativas comunitarias.

El objetivo de esta transformación es la decisión de ceder la autonomía propia a Dios para convertirse en una mejor persona. Este proceso restaurativo sigue una estructura narrativa constante en los testimonios analizados: un pasado problemático marcado por crisis, vicios o desgracias; un punto de inflexión y la decisión de construir una nueva vida en Cristo. El testimonio de este proceso se revela como una herramienta fundamental, no solo para dar sentido a la propia biografía, sino como un mecanismo social clave. Su narración pública constituye la piedra angular de la difusión misionera del pentecostalismo, permitiendo evangelizar a los inconversos al presentar este proceso como una solución tangible a los problemas cotidianos. En el contexto migratorio, este proceso adquiere matices particulares. Si bien en Chile la conversión de la población local es más frecuente, en Barcelona la mayoría de los fieles entrevistados ya habían iniciado su camino de fe en sus países de origen. Para ellos, la migración impulsa una “reactivación” de su fe, donde la iglesia funciona como un espacio de acogida que recrea el sentido de hogar y pertenencia, mitigando el desarraigo. Para los pastores, la migración se resignifica como parte de un “plan de Dios”, y sus testimonios, a menudo más elaborados, enmarcan sus trayectorias personales dentro de un propósito divino de expansión del evangelio –como en el caso de los pastores ecuatorianos en Chile: Daniel, Darío y David o del pastor Samuel en Barcelona–.

El hecho de crear un buen testimonio permite a otros inspirarse de lo que la obra de Dios puede hacer en sus propias vidas. Además, es la manera más común que las iglesias pentecostales utilizan para acercarse a los inconversos en momentos de evangelización, por ejemplo, donde los grupos salen a atraer personas e invitarlas a la iglesia a través de la

presentación del testimonio de algún miembro de la iglesia que cuenta su historia de conversión de manera pública. La historia del pastor Jorge, que estando en su casa en Guayaquil, escuchó el testimonio de alguien en la calle, se sintió tan atraído y se acercó a Dios de esta forma, es un claro ejemplo de esto. Los testimonios narrados en público muestran que la decisión de seguir a Dios es una solución a los problemas de la vida cotidiana. El caso de la familia de Joel, originarios de Perú, que se convierten –por recomendación de su tía Rosa al llegar a Barcelona– para poder integrarse en Barcelona de manera más fácil, es evidencia de esto.

La dimensión corporal de esta transformación se sella con los bautismos. El bautismo en agua purifica el cuerpo y el bautismo en fuego o del Espíritu Santo, manifestado en el hablar en lenguas, representa una exaltación donde el cuerpo se convierte en vehículo de lo sagrado. La construcción del sujeto pentecostal se desarrolla en medio de una tensión constante entre dos mundos: el de los inconversos, asociado al pecado y el sufrimiento, y el propio, regido por los valores de Dios. Los creyentes habitan una frontera donde libran una lucha espiritual y moral continua, negociando su comportamiento, sus deseos y sus relaciones para vivir de una manera ejemplar. Esto los lleva a efectuar una relectura de sus vidas en clave religiosa, clasificando y resignificando los eventos vitales como “voluntad de Dios” o “pruebas divinas”, aunque no sin conflictos entre sus deseos o luchas personales y el ideal del “buen cristiano”, como nos narraban los pastores Daniel o David o las historias de Lorena o Joel. Estas son las implicaciones de ser cristiano: los creyentes deben retribuir *con su vida* el sacrificio hecho por Dios. Sin embargo, dentro de esta tensión entre los dos mundos, queda una pregunta que aún no está resuelta sobre cómo se da una cierta flexibilidad dentro de la iglesia frente a actividades consideradas como mundanas y la adaptación por parte de la institución y de los creyentes para que estas sean encuadradas dentro del marco de las cosas que Dios puede aceptar.

Por otro lado, este trabajo revela un hallazgo central que articula el proceso de formación del “buen cristiano” y que es la existencia de una relación dinámica de reciprocidad entre Dios y los creyentes, análoga a la lógica del don estudiada por Marcel Mauss (1936). Este sistema de intercambio se inicia con el sacrificio de Cristo, concebido como un don fundacional que libera a la humanidad del pecado, pero que a su vez establece una obligación moral ineludible. Los creyentes se sienten ligados a Dios por este regalo y tienen la responsabilidad de devolverlo a través de la entrega de su propia vida. Esta devolución no es un pago único, sino un compromiso continuo que se manifiesta en un comportamiento ejemplar, el servicio en la iglesia y la obediencia a las normas divinas. A cambio de esta entrega, los fieles esperan recibir los *dones* de Dios, que abarcan desde los “dones del Espíritu Santo” hasta favores

concretos como salud, prosperidad económica o bienestar familiar, tal como ilustran las trayectorias de los pastores Darío y Jorge, o las experiencias de sanación de Salma.

Este intercambio configura una economía moral (Van Dijk, 1999) donde los actos y bienes adquieren un significado espiritual. El buen comportamiento es un don ofrecido a Dios que, para ser aceptado, debe permanecer puro. El desvío de la norma, como el de Lorena al frecuentar amistades “mundanas”, “contamina” el don y puede acarrear una retribución divina igualmente “contaminada”, como también explicaba Evelyn cuando decía que, si Dios abría o cerraba puertas, era porque le faltaba mejorar en algún aspecto de su vida.

Por otro lado, aunque el tema de los roles de género dentro de la iglesia es un aspecto del que se hubiera podido hablar con mucha mayor profundidad, constituye una de las limitaciones de este trabajo. Un acercamiento más enfocado en la vida familiar, dentro de los hogares de las familias de la iglesia en los tres contextos estudiados, habría permitido profundizar en estas dinámicas. Por esta razón, el análisis detallado de la construcción y reconfiguración de estos roles en la vida cotidiana se perfila como una clara línea para investigaciones futuras.

A partir de la investigación realizada, se observa que la iglesia pentecostal, si bien fomenta una figura ejemplar del cristiano, mantiene una estructura marcadamente patriarcal. Las tareas se distribuyen siguiendo roles de género tradicionales, las mujeres se encargan del cuidado, la limpieza y la organización de eventos (el ámbito privado), mientras que los hombres ocupan los roles visibles y de liderazgo como predicadores, diáconos y músicos (el ámbito público), como lo mostró Lindhardt (2012). Elizabeth Brusco (1995) sugirió con su trabajo que el pentecostalismo no elimina el machismo, sino que lo reconfigura en términos religiosos. Se espera que las mujeres, a través de la oración y la persuasión, conviertan a sus esposos para que abandonen vicios y comportamientos “machistas” (alcohol, violencia, irresponsabilidad familiar) y se conviertan en hombres de familia bajo un ideal cristiano. El éxito en esta tarea es una celebración comunitaria, pero el fracaso o la soltería de la mujer puede ser motivo de vergüenza y presión social. Paradójicamente, la iglesia ofrece un espacio donde los hombres pueden romper con estereotipos de masculinidad, mostrando abiertamente sus emociones a través del llanto y la exaltación durante los cultos, algo que contrasta con la “pudorosa” expresión emocional que se espera de las mujeres (Lindhart, 2012).

Finalmente, la vida de los creyentes, y en especial la de las mujeres, está sujeta a una estricta vigilancia por parte de toda la comunidad. Esta regulación abarca desde la estética corporal (vestimenta modesta, prohibición de maquillaje para las mujeres) hasta la sexualidad,

con una estricta supervisión de las relaciones de pareja, las cuales deben ser aprobadas por el pastor y la congregación para asegurar que son “voluntad de Dios”.

Además de este tema, se abren otras líneas de investigación que podrían enriquecer la comprensión de la experiencia pentecostal y que este trabajo no abarcó. A continuación, propongo cinco ejes temáticos principales para futuras investigaciones:

1. Procesos de desafiliación y el estudio de exmiembros de las iglesias: este trabajo no pudo abordar lo que ocurre con las personas que abandonan la fe o la iglesia, ya que los miembros actuales pierden todo contacto con quienes se alejan y no facilitan su localización. Una línea de investigación futura de gran valor sería poder analizar los procesos de desafiliación con el objetivo de explorar las narrativas “no exitosas” para entender los motivos que llevaron a las personas a romper con la comunidad y separarse de Dios. Sería interesante indagar en cómo esta decisión afecta las redes de apoyo de los exmiembros, si enfrentan ostracismo o traumas emocionales, y cómo reconstruyen sus vínculos sociales en el mundo secular tras haber perdido el que a menudo se convierte en su único círculo de apoyo.

2. Agencia y negociación de los jóvenes en la iglesia: considerando que muchos jóvenes participan en la iglesia inicialmente por una tradición o motivación familiar y no por decisión propia, sería pertinente analizar cómo negocian su pertenencia y participación. Futuras investigaciones podrían preguntarse ¿de qué manera los y las jóvenes construyen su agencia dentro de la iglesia? ¿Reinterpretan, cuestionan o se resisten a la doctrina y las formas de “ser cristiano” que heredan de los mayores y de las autoridades de la iglesia? Esto permitiría comprender si sus acciones y perspectivas afectan la continuidad de las normas institucionales. Además, con el auge de las nuevas tecnologías, sería crucial investigar las prácticas de resistencia o negociación de los jóvenes en las redes sociales. ¿Cómo gestionan su identidad cristiana en plataformas digitales donde el mundo secular se impone constantemente?

3. Dimensión política y la implicación social de las iglesias: esta investigación no profundizó en la participación sociopolítica de las iglesias estudiadas. Sabiendo que los movimientos religiosos no son ajenos a la política, una dirección futura podría ser el investigar si estas comunidades se involucran en reivindicaciones sociales. Específicamente, si estas instituciones participan en movilizaciones por los derechos de los migrantes o tienen algún poder participativo dentro de los gobiernos donde se instalan, considerando que muchos de sus miembros se encuentran en situación administrativa irregular. Sería interesante observar si las iglesias actúan como puente con instituciones estatales u ONGs para abordar estas

problemáticas y, si no lo hacen, analizar las razones de su desvinculación de la esfera política y social formal.

4. Estudios comparativos con otros movimientos religiosos, espiritualidades o cultos transnacionales: finalmente, tras haber analizado el tránsito del pentecostalismo entre Chile, España y Colombia, sería muy enriquecedor contrastar estos hallazgos con otros movimientos religiosos que también se desarrollan en contextos migratorios, como el islam o el budismo. Un enfoque comparativo permitiría explorar similitudes y diferencias en las doctrinas de salvación, las concepciones de la divinidad y los elementos que conforman los procesos de conversión. ¿Cómo se desarrollan estos procesos en otras religiones y con qué finalidad espiritual? ¿Existe una concepción del mundo similar a la dicotomía pentecostal (mundo secular vs. mundo cristiano)? ¿Se producen fricciones similares entre estos mundos o, por el contrario, existen religiones que permiten un mayor diálogo o prácticas sincréticas que difuminan dichas fronteras?

5. Análisis de la muerte y el morir dentro del pentecostalismo: un campo poco explorado y que sería útil para examinar la tensión entre lo secular y lo religioso en el tramo final de la vida. Ya que el mundo pentecostal tiene posturas tan marcadas sobre la concepción del mundo, el ser renacido y el llevar una vida correcta; este tema permitiría profundizar en las nociones de cuerpo, enfermedad, muerte o sanación. Esto tendría aplicaciones importantes de antropología aplicada para que el sector sanitario u otros conozcan cómo funcionan estos colectivos. Además, podría ahondar en el concepto de “salvación” y sobre cómo la muerte se articula con las creencias escatológicas de la resurrección y el “rapto”, y cómo se construyen los imaginarios de una “buena” o “mala” muerte en función de la trayectoria vital del creyente.

De igual modo, resultaría adecuado examinar la gestión comunitaria del duelo – entendido como celebración, como pérdida o una combinación de ambas– y, de manera fundamental, investigar las estrategias teológicas y narrativas que la comunidad despliega para dar sentido a los fallecimientos que suceden a pesar de las prácticas de sanación divina, ofreciendo así una visión más completa sobre cómo la fe moldea no solo la vida, sino también la muerte.

CHAPTER IX – CONCLUSIONS AND FUTURE DIRECTIONS

This chapter presents the key findings of my research on the factors shaping the formation of the good Christian among Latin American Pentecostals who are members of the churches I have studied, in a transnational context. To this end, I have primarily used a qualitative approach that was complemented, in part, with quantitative evidence. In this research I have focused on Pentecostals' lived religious experiences by examining how they build their relationship with God at a bodily, emotional, gestural level at certain important moments of their lives. I found that the formation of a good Christian is a process that is at once personal and communal, and involving the doctrines, structures and dynamics of socialization of the churches under study. I found the concepts of religious capital and habitus useful for exploring the accumulation of resources that allow Christian individuals and Pentecostal movements to produce and reproduce their faith, access privileges and roles within their institutional structures, and establish a lifestyle based on the teachings of Jesus. With this approach I also sought to contribute a critical view on the dilemmas and tensions believers face at various moments in their lives during their journey, in terms of Henri Gooren (2010), towards becoming “good Christians”.

The gathering of information was carried out through ethnographic fieldwork between Colombia, Chile and Spain, from 2020 to 2025 marked by the COVID-19 pandemic and through work conducted online in its early stages— in Colombia and partly in Chile— and entirely in person at certain times during the first half of 2022 in Chile up until early 2024 in Barcelona, Spain. The choice of locations for this work was made using the networks of the churches studied, which allowed me to navigate with relative ease the belonging and participation in each of the communities studied. The use of anthropological research methods and techniques (such as participant observation, semi-structured interviews, informal conversations, focus groups, field notes, participation in community rituals – baptisms, birthday celebrations, informal gatherings, walks, shared meals—, taking and collecting photographs and the questionnaire on the perception of God, of the good Christian, of what pleases and displeases God and the perception of social networks) was appropriate to gather the diverse religious and spiritual experiences of individuals as well as related practices; with the photographs I could analyse bodily forms, gestures, emotionality related to the bodily experience of religion, and representations, ideas, worldviews and methods of Christian learning were collected through attentive listening to life stories, narratives and anecdotes that provided an in-depth view of important rituals, tests of God and moments of crisis.

1. Synthesis of results and main findings

To answer my initial question, I set three objectives. The first was to examine the context of the emergence and the process of transnationalization of evangelical/Pentecostal churches between Colombia, Chile and Spain. It was addressed by briefly reconstructing the history of the origins of the Pentecostal movement which began with the Azusa Street revival (1906) in the United States, marking the shift from Pietism and Methodism to a radically experiential Pentecostalism. In that scenario, William Seymour, Pentecostal pastor and founder, an African American, was a dissident and revolutionary figure within the Pentecostal movement, who challenged racial and power hierarchies by forging a religious community committed to transcending ethnic and class barriers. Since then, Pentecostalism established itself as a space to live direct experiences with God capable of transforming the lives of people excluded by those inequalities.

More than a century after the Azusa Street revival, and despite the inclusive origins of this movement, tensions within Pentecostalism persist. More Pentecostal churches with diverse doctrines and practices emerge every day, adapting to specific audiences and the cultural, political and social contexts in which they settle. In the communities I have studied, the Pentecostal movement continuously reinvents itself to offer its followers – mostly Latin American men and women with a history linked to migration – a refuge of belonging: a place to cultivate their relationship with God daily, find support and solidarity among church brethren, and transform into a better version of themselves – becoming good Christians. The churches and their leaders have sought to offer a place to seek meaning and face the realities of a globalised and secular world, marked by economic, cultural and social interconnection, migrations, the disappearance of borders, and the increase in labour competition, precariousness, climate change, discrimination, racism and isolation.

I then presented the establishment of the Pentecostal movement in Latin America and the transnational trajectory of the churches (case studies) in the three countries where the first implants of Pentecostalism in Chile and Colombia were depicted. This allowed me to conclude that these two cases shared from their beginnings the emphasis on emotive and personal experiences in contrast to Catholic doctrinal rigidity, although each national context configured its own nuances according to its situation. On the one hand, the Pentecostal movement in Chile emerged from Methodist influences. There, the Swedish, American and German Assemblies of God – and later autonomous missions – shaped a “Pentecostalism of the poor” more focused on theodicy of suffering, peasant music and community solidarity with a quite relevant and

active role for women, as documented by Miguel Mansilla (2009). During the 20th century, the expansion across regions in Chile reinforced a refuge space for peasants and workers, while the dictatorship and secularisation pushed churches towards more conservative and hierarchical positions, consolidating the pastor as a social and moral authority figure.

In Colombia, on the other hand, Protestantism was introduced first by colporteurs and Presbyterian missionaries such as the Catalan Ramón Montsalvatge or the American Henry Pratt in the 19th century, in a backdrop of struggle for independence and religious freedom. Pentecostalism would consolidate later, in the 1940s, with the progressive arrival of other Scandinavian and American missionaries who found followers in rural regions less controlled by Catholicism and the state and more remote from major urban centres. Unlike Evangelicalism, which was traditionally linked to elites, Pentecostalism in Colombia articulated itself from horizontal mission stations based on a charismatic relationship between pastors and believers. In both countries, the movement grew and consolidated by offering community and meaning to the less privileged in the face of economic crises and underdevelopment in the region, but in Chile its musical and suffering legacy went hand-in-hand with worker or indigenous resistance, whereas in Colombia the expansion followed river and agricultural routes, with missions exploring peripheral areas and reproducing a more emotive popular religiosity in response to the abandonment by Catholicism and the Colombian state itself.

In Barcelona, Pentecostalism emerged belatedly and under very different conditions to those of Chile and Colombia. While in these countries the Pentecostal "seed" first took root among rural sectors and workers, in Barcelona it took hold in urban contexts marked by marginalisation (Gypsy and peripheral neighbourhoods) and by the repression of the Franco dictatorship. Unlike the "Pentecostalism of the poor" characterising Latin America, in Barcelona the first congregations (Gypsy and Cuban) were defined by their political and cultural clandestinity, their "Bible cart" work – as in Colombia – and their need to make headway in an environment strongly dominated by Catholicism. After the Transition and the accords with the Spanish State on the right to worship in 1992, those churches that had survived harassment moved from clandestine to public, incorporating new profiles – African and Latin American migrants and their Spain-born children – and, naturally, more modern digital tools such as streaming and social networks to sustain community unity.

Comparing the Barcelona case with the Chilean and Colombian cases reveals a common pattern of resilience and community resistance and cultural adaptation: in all three contexts, Pentecostalism functions as a social support network and identity space in the face of economic

crises, state neglect, repression and migratory movements. However, whereas in Chile and Colombia expansion followed rural and urban missionary itineraries, in Barcelona the engine, more contemporary, was and remains the South–North migratory wave that brings this “spiritual return.” In this context, Latin American Pentecostals transfer not only their bodies but their bodily, emotional practices and their religious capital to the Global North. Thus, the Pentecostal movement from Latin America lands in Europe maintaining its logic and mission of “spiritual reconquest” by using its transnational networks, establishing Barcelona not only as a receiving city but as a new node in a global mesh that connects communities, pastors and resources across different continents.

Modern Pentecostalism is not a simple institutional transfer but a dynamic phenomenon of identity recomposition, mutation and organisational adaptation. Under the tension between global discourses and local realities – pandemic, migration, inequality, precariousness – the churches studied reinvent themselves to sustain a spiritual project that also functions as a support network and moral control space. I found a common pattern in which the Pentecostal movement – initially carried by North American and European missions to rural or peripheral territories of Colombia or Chile – took root thanks to the formation of local leaders who progressively assumed pastoral and administrative responsibility for their institutions. In both cases, the initial dependence on foreign missionaries gave way, by mid-20th century, to the autonomy of the church in the country of origin. In the Colombian case, first in Bucaramanga (IPUC), then in Guayaquil (Ecuador) (IEAN-Jesús) and later in the Valparaíso region in Chile where this latter institution arrived, where local internal organisational structures were consolidated – administrative boards, districts, specialised committees – and mutual support networks were articulated to respond to contexts of poverty, rural–urban migration, peasant leaderships and spiritual need. Furthermore, this process of “nationalisation” and “transnationalization” in Latin America initially included the training of individuals and later the incorporation of these trained individuals as local pastoral families, the creation of regional mission centres and the appropriation of an emotive and collective worship style that clearly differentiated itself from other religions such as Catholicism or other equally Protestant doctrines.

The transnational expansion of these institutions continued as an extension of those same ties built from the countries of origin. The United Pentecostal Church of Colombia oriented its efforts towards Spain, arriving in that country in 2002 relying on South–North migrations to reconstitute its communities in Europe, giving rise to the United Pentecostal Church of Europe with more than 213 congregations and 8,000 members across the peninsula.

In Barcelona, the result is a Pentecostal community that, far from being a mere settlement of Latin American believers, functions as an interconnected node by expanding its doctrine and faith, while reinventing its worship spaces and evangelisation strategies (from collaboratively purchasing its own premises in Sant Martí to mission days, evangelisation on La Rambla and in parks or intensive use of digital platforms), thus fulfilling its mission while welcoming people with popular origins in Latin America and native Spaniards – who have ties to Latin America through family bonds.

At an organisational level, these churches maintain a global vision, functioning as nodes within a broader transnational network. Through mission programmes and international events such as conventions held twice a year, these local churches connect with other branches in different countries. This emphasis on global expansion translates into a discourse of growth and expansion, reinforcing the idea that faith must materialise in geographic expansion through the recruitment of new followers. This, in turn, facilitates access to transnational support networks together with other churches of the same institution or doctrine.

However, the establishment of these churches in different places creates a fundamental tension: on the one hand, the risk of homogenising worldviews; on the other, the pursuit of that very homogeneity as a strategy to consolidate the community and reinforce its internal power structures. The churches have managed to expand among the Latin American community through key strategies such as maintaining pre-existing community networks from the countries of origin and a global vision of the church as refuge and family in the face of modern world uncertainties. This supportive role is no minor matter, since state institutions have often failed to provide the migrant population with resources for integration. In the absence of formal support networks for migrants, the church becomes a space where food, clothing, housing, informal employment and migration advice can be accessed. This capacity to mobilise resources quickly and effectively positions churches, both in Chile and Spain, as indispensable institutions in the daily lives of their members. However, the aid is not without conditions, as it is often tied to adherence to the institution, its vision and mission; or to the acceptance of a structure of control that regulates every aspect of people's lives. In this sense, this same function also grants churches significant power over their members, conditioning the way individual and group identities are constructed, social relations negotiated within and outside the church, and individual and collective futures projected.

Finally, the study of the cases analysed here illuminates the mechanisms through which this religious model is transported, installed in new contexts and maintained over time despite challenges. Its success in various countries, even in culturally distant contexts, is due in part to

its ability to offer an attractive spiritual alternative for all people where the construction of a personal and direct relationship with God resonates especially with those who seek a more intimate and personal bond with the sacred, or more lived spiritual experiences in contrast to more traditional or less emotional religious models that are considered too institutionalised and with too many intermediary figures.

The integral community and social support focus reinforce the role churches play in today's world. However, this flexibility is not without tensions and contradictions, for while these institutions can become agents of significant change for their members, they also reproduce power structures and exclusionary dynamics that shape how social reality is interpreted and confronted. In this sense, the functioning of the church as a learning space is crucial, since specific ways of being in the world are generated within it that, in many cases, oppose secularisation and seek to change society through individual transformation. This logic, however, can lead to a rigid framework where identity and belonging depend on adherence to a worldview that leaves little room for dissidence or questioning. The discursive and expansion strategies of these churches reflect this ambivalence. The phrases they use to promote themselves are an example: "a local church with a global vision", "a Christian church centred on the word of God with the goal of winning nations for Christ..." or "a great Christ-centred church to conquer nations"; they reveal how the discourse of the 'global' and 'territorial conquest' not only structure these churches' mission and vision but also raise questions about the kind of influence they exert and the implications of their growth in different contexts, whether Barcelona or elsewhere.

In this sense, the religious communities studied constitute spaces of anchoring and reinvention, where the figure of the "good Christian" is reconfigured as a transnational moral subject, committed to a spiritual project, but also to an ethic of effort, discipline and belonging. This transformation is accompanied by significant institutional mutations, such as the emergence of migrant leaderships, growing – and apparent – organisational flexibility, and the articulation between the spiritual and the pragmatic. Thus, churches operate simultaneously as places of formation, conversion, community support centres and platforms for moral and social mobility, constantly in tension both through the negotiation between global discourses and local realities and through belonging to the Christian world within the secular world. In this framework, the accumulation of religious capital becomes a crucial resource for navigating life's problems with a religious key – leaving them to God – and both the church and its members establish themselves as key devices for containment, legitimisation and meaning production in contexts of high uncertainty.

The second objective of this study was to investigate the cultural meanings and images of God and the “good Christian” that Pentecostals incorporate. To this end, I looked at the various meanings believers have regarding what God signifies, what being a good Christian entails, the concepts they use to define what pleases or displeases God, and how they internalize Christian values (through which rituals and what means the body is taught to be Christian). For this purpose, I paid attention to rituals, emotions and spiritual experiences that marked the believers’ trajectories in their search for God and in the construction of good Christians. Chapter V lays the foundations of the relationship and conception of God that motivates transformation, while from Chapter VI onwards I detail some of the key ritual and experiential moments that constitute the formation of a good Christian.

I sought to understand how believers experience God in their daily lives, observing that, for them, God as a spiritual and practical resource that influences and gives meaning to human existence. People do not limit themselves to conceiving God as an abstract entity but, through certain habits (prayer, Bible reading) learn to see, listen to or feel Him. In other words, they incorporate the presence of God into their daily lives. Thus, individuals turn the invisible into something palpable, reinforcing the conviction that God acts directly in decisions, relationships and personal crises. Hence, His presence is felt as something real and tangible. God is perceived as a transforming, liberating, redeeming and inspiring being, a source of peace, mercy, guidance and help. The relationship with God is cultivated daily through prayer, fasting, biblical reading and attending services. Concepts such as obedience and love are fundamental to pleasing God and making His presence more evident. Therefore, the first and most important relationship Pentecostals cultivate is with God, and this is often understood as reciprocal, depending on the faithfulness and daily actions of believers who receive divine response in the form of blessings, protection and guidance, as we saw with the cases of Evelyn, Geraldine or Brian.

The freelist exercise allowed us to complement these more frequent and culturally salient meanings of God as a whole, love, saviour and creator. Pentecostal believers see God as a close companion who offers comfort, direction and meaning. Linked to these concepts are other values related to God that are not phenomenological characteristics but complex dispositions, which complement definitions of God tied to obedience, love, love of neighbour, faith, sincerity, faithfulness, honesty and humility, which are considered divine values and act in turn as practical extensions of the Christian moral framework.

“Christian values”, which people relate to God as discipline, obedience and humility, are instilled with an emphasis on the relationship between body and soul, where disordered

bodily movements reflect a disordered soul. Hence the importance, as in monastic writings, of cultivating discipline – including ways of dressing, posture, movement, speech or manners to “organise the soul” (Asad, 1987) and reflect values such as humility or submission. This emphasis on hard and constant work, in addition to self-sacrifice, produces a disciplined and productive subject, functional both for the faith community and the modern capitalist system. And, of course, what displeases God includes lying, disobedience and sin, which distance Christians from such virtues by flouting community norms and destabilising its system.

Finally, I examine how that image of God translates into believers’ everyday lives, since God is seen as a guide in decision-making, as a protector against dangers, as a healer of illnesses and as help in everyday matters. Here I conclude that this image of God is effective for believers insofar as they “cede control” of their destiny to God’s will. And it is through testimonies that we see how God acts, manifesting even over business or work. The Bible as a means of communication with God is used to validate individuals’ spiritual intuitions regarding any life matter. In this context, prayer together with Bible reading becomes a channel for connection with the divine to manage uncertainty and reframe the outcomes of success or failure that God has allowed. Another major finding that emerges is that the relationship with God is built as a relationship of reciprocity since God blesses (with employment, money, gifts, etc.) those who strive to be faithful and fulfil their Christian obligations.

The third, related, objective of this study was to analyse the process of becoming a good Christian through an approach to the life trajectories and daily practices (rituals, emotions, bodily practices and spiritual experiences) of Pentecostals. This work found that becoming a good Christian is not a unique or instantaneous event but rather a lived experience, a personal state and a relational, embodied and historically situated process that implies profound transformation at all levels. This process unfolds along individuals’ life trajectories, composed of both positive and challenging moments. To understand this process, the research focused on the subjective, bodily and emotional dimensions of religious life, in other words, the lived experiences of Pentecostal believers paying attention to their bodies, emotions, narratives, life trajectories and everyday gestures.

For this purpose, it was important, first, to understand how believers’ relationship with God is constructed and established, since becoming a good Christian implies, in the first instance, learning to recognise, identify and communicate with God to begin the conversion journey. After this, I conclude that there are fundamental Christian rituals that are configured as indispensable experiences that allow individuals’ lives to be transformed within Pentecostalism. Baptism by water and fire are fundamental ritual moments in Christians’ lives,

and they not only mark the beginning of a life transformation but inscribe an ethical and moral commitment in the believer that distinguishes them as a good Christian before others and reinforces the community's internal unity.

Baptism by water marks the official beginning, identification with Christ and a new birth, symbolising the purification of the body, formal entry into the community and reconciliation with God. However, baptism is not always the result of a conscious decision or mature spiritual conviction. In many cases, the decision is mediated by family or pastoral pressure, or simply by fulfilling a requirement. Lorena, for example, experienced her baptism with deep anguish and depression because she felt unprepared for the renunciation it implied a break and separation from the secular world and the integration as a point of no return in the commitment to God. In other cases, baptism functions instrumentally; Leo was baptised at twelve years old mainly to continue singing in the church. This shows that although it is an essential rite of passage, its meaning is negotiated internally and externally, and its impact is not the same for everyone.

Baptism by fire or receiving the Holy Spirit is a transcendental experience that "confirms" or "seals" believers as "sons or daughters of God", endowing them with spiritual power and authority to serve in the church and is usually given at moments of collective effervescence. Although sought actively by individuals, it is received as a spontaneous gift and as an intense emotional experience of speaking in tongues celebrated individually by the community. Glossolalia, in turn, functions as a metacommunication with God; a physical and emotional proof of His presence that, far from being random, is learned and often practised by imitating the sounds and appropriate moments observed in the community. Besides being a linguistic gesture, speaking in tongues is a bodily gesture because it is a way of expressing the sacred through the body, through speech and the accompanying movements.

Receiving the Holy Spirit is a unique experience but one that repeats spontaneously at certain moments – and is institutionally promoted through specific communal events – thus acquiring an additional function as not only a confirmation of connection with God but a means by which symbolic hierarchies within the church are established. Those who are "sealed" access positions of power and prestige – pastor, server, deacon, leader – visibly rewarding those who have most manifested having God in their heart and body – those who have most "given" worked to feel God – and symbolically excluding those who have not yet reached that moment, as we saw with Yuli's case, who narrated her frustration and anger at seeing others receive the gift while she did not, feeling that her process was "very slow" and distancing her from her role as a future pastor. Despite the official narrative defining baptism by fire as a fundamental

ritual, we saw that some believe the “fruits of the Spirit” are more important evidence of God’s presence in people’s lives than speaking in tongues.

On the other hand, the calling of God framed as an important experience for Christian men aspiring to pastoral ministry arrives through visions, dreams, a fire in the heart or signs in daily life interpreted as given by God. For this experience to be valid it requires not only having been experienced but an institutional formation and validation process that legitimises future pastors’ authority within the community. Often, pastors’ narratives framed their trajectory in the challenges and sacrifices involved in abandoning “worldly things” to respond to the calling – usually connected to the secular world such as work, friendships, family, country of origin – which are accepted and reinterpreted as part of God’s plan. In the case of pastors, but not only, their discourse converts the migratory experience into part of the divine plan.

We saw that the body is configured as a space of learning and moral discipline. The process of forming good Christians takes place in the body, which is not a simple faith repository but the place where it is experienced: where it is learned, expressed and disciplined. Furthermore, we analysed how worship postures and gestures (raising hands, kneeling, closing eyes) are bodily techniques learned by imitation. This learning begins in childhood, as Pastor Samuel B. recalled how his mother made them kneel to pray every night or replicated services at home when the church was closed. Andrés B., in turn, recalled how as a child he imitated pastors’ elegant dress to resemble them, thus internalising a model of bodily presentation that symbolises a subjectivity that breaks with other worldly models.

Through institutional training, repetition, participation in services (songs, praises, collective prayers), speaking in tongues, family Christian socialisation and weekly activities, Christians gradually internalise both bodily and spiritually and mentally a particular way of being of their doctrine. In that sense, people learn the rules and behaviour that lead them to relate to God more directly. In this learning, prayer is the most common and everyday form of communication with God. However, and following Fer (2015), this communication “is guided by specific linguistic and cognitive patterns taught by the church” that, through prayer, allow internalisation of ethical norms and learning to interpret daily events as divine messages. Therefore, it is necessary for prayer to become a habit so that the person knows – with increasing certainty – how to interpret God’s voice or message. As we saw with Geraldine’s or Evelyn’s testimony, the act of praying and reading the Bible regulated their thoughts and actions they took regarding a specific event related to obtaining something material in their lives. It is likely that if they had not developed this habit, they would not have recognised God’s voice to allow Him to “dictate” the decision for them.

In Pentecostalism, external appearance is a visible marker of Christian identity. Therefore, the existing norms on this matter are set along a gender difference; it is expected that women dress modestly (with long skirts, without makeup or jewellery, long hair and without showing any part of the body that cannot be shown) and men formally (with suits, tie, wearing short hair, shaved beard). On this subject, we saw how social control over the female body is evident in Salma's anecdotes explaining that she stopped wearing jeans after feeling judged because it was "badly viewed" by the church sisters – but then incorporated this view – and out of "obedience" to the rules; and in Lucía's, who had to cover herself with a shawl to hide her dress, being mocked and labelled as a "sympathiser" and not a "true believer" for not covering her body as she should have. This has allowed me to conclude that within Pentecostal churches the aesthetic functions as a device of differentiation but also of surveillance, control and discipline that reinforces hierarchies and gender differences within the community. And that, furthermore, it functions as a "vehicle of faith", where Christian values and sacrifices to God are expressed in this aspect to honour Him. Hence why it is so important to present oneself accordingly.

Moments of personal crisis (illnesses, conflicts, addictions) are frequently reinterpreted as "tests from God" that are part of the divine plan. These experiences act as catalysts both to decide to draw closer to God and convert and to reaffirm faith. Illnesses are reinterpreted as opportunities to strengthen commitment to God, as Salma's account with cancer showed: she rejected medical intervention and trusted in divine healing, which, according to her testimony, occurred after intensifying her commitment to the church and prayer. Her healing is experienced as a "miracle" that validates God's power and her own path as a Christian. God also intervenes in family crises that we saw in this same chapter through Jorge's or Walter's narratives that begin with a "wayward" life marked by alcoholism, violence or abandonment, or in Leo's brother's accident. These testimonies were critical events that led the entire family to surrender more to God, which in the pastors' case gave meaning to their lives and in Leo's family triggered, among other things, economic prosperity interpreted as a divine blessing. Bondages are configured as elements of spiritual struggle. The concept of "bondages" describes the struggles against temptations, worldly pleasures and emotional problems that Christians experience throughout their lives. Anxiety, vanity or depression are understood as attacks by the enemy or "bondages" as Lorena showed, who narrated the spiritual battle she fought when she felt God had distanced Himself from her side. Her spiritual healing occurred when she received the Holy Spirit on her journey to Colombia, which allowed her to free herself from bondages and reconcile with her own image, person and with God, allowing us to conclude

that spiritual transformation can have a direct and positive impact on people's well-being because it helps them find meaning in their lives. Furthermore, we conclude that this constant struggle between the secular and the Christian world is a learned moral conflict.

Finally, we saw how the church creates and maintains ties based on "brotherhood" among baptized members. This community is effective among believers because all members look out for each other's good behaviour, ensuring that the obligations implied by the relationship with God and the path for all individuals to become "brothers" and "sisters" are fulfilled. Likewise, the formation of this community and the maintenance of ties arising therein provides emotional and practical support, especially relevant in the migratory context common to the experiences of members of these churches. Upon arrival here, some individuals "reactivate" their faith motivated by the sense of family they find in the church by being a space that allows them to reunite with friends from the same city – this happens often with young people who arrive following their friends from northern Colombia – or with family members who invite them to attend church and who have provided them with help upon their arrival in Barcelona (a room, money, etc.). The church is a space that allows them to expand their social networks by making new friends, listening to sermons from a pastor with the same origins, finding food from their country of origin in the store, among other things, which make individuals feel at home while away.

Moreover, this community construction is not merely a by-product of coexistence but also the result of a sophisticated construction of complementary practices that transcend the space of the church. Initiatives such as the "Mornings of Victory" operate in the domestic sphere, forging a habitus of daily spiritual discipline through collective reflection on current affairs outside the church space. The Family Friendship Meetings (REFAM) function as the doctrinal scaffolding through a staged learning system that transmits normative religious capital and hierarchises members on their journey towards server status. Finally, seemingly secular activities such as congregational football tournaments act in the social and leisure plane, strengthening affective ties between branches and mobilising the community for practical purposes such as fundraising. Together, these practices help create a dense and multifaceted network that sustains the individual at a spiritual, doctrinal and social level, demonstrating a remarkable capacity for hybridisation and innovation to keep the body of the church united. However, this community space also stands as a space of behaviour control over its members that, at times, can promote homophily (preference for relationships with other believers). We conclude that the "good testimony" of its members and coherence between faith life and

practice are fundamental to forging stronger and more enduring ties, as well as to acquiring prestige and legitimacy.

In summary, the process of forming good Christians is an intricate weave of personal experiences, learning of body and emotional practices, integration into a community with specific norms and expectations, and a constant negotiation of identity in a world perceived as a spiritual battlefield. This process is uniquely lived by everyone, although it follows patterns and rituals that reinforce and shape Christian being and legitimise a form of faith within the transnational Pentecostal context. Pentecostals are constantly seen fighting against community pressures regarding behaviour or dress, for example, against worldly temptations – leisure, addictions, lack of self-esteem, friends, parties – and against their own desires. Becoming a good Christian between two worlds unfolds amid a conflict that motivates an exemplary way of life in which the individual “does what needs to be done” to inhabit it in the “correct” way: leaving “worldly things” behind to attain salvation.

2. Final considerations, limitations and future directions

In the present study we have addressed the construction of the Christian self through the internalisation of a specific morality as a process that is understood more deeply through Bourdieu's (2007) concepts of religious capital and habitus. We understand religious capital as the set of spiritual, symbolic and cultural resources that believers acquire and mobilise to obtain legitimacy and recognition within their community. Such capital is accumulated through concrete practices such as Bible study, doctrinal formation, communal socialisation and the learning of bodily techniques. This capital is embodied in the individual through the habitus: it materialises in bodily dispositions, gestures, emotions and forms of expression that regulate everyday life. As Asamoah-Gyadu (2008) points out, faith is articulated in a bodily and affective practice and not as an abstract belief. In the migrant Pentecostal communities studied, recognition as a good Christian is mediated by a discipline that demands "smiling" or "having peace" even in adversity, a process analogous to the faith network described by Schultz (2019). This "faith network" not only organises social interaction, but also guides the emotional states permitted or expected in the face of loss, precarity or moral transgression. Thus, the Holy Spirit not only acts as an inner guide, but also as a collective device of affective and moral control, making faith a continuous process of self-management in response to communal expectations.

The aim of this transformation is the decision to cede one's own autonomy to God to become a better person. This restorative process follows a constant narrative structure in the

testimonies analysed: a problematic past marked by crises, vices or misfortunes; a turning point and the decision to build a new life in Christ. The testimony of this process reveals itself as a fundamental tool, not only to make sense of one's own biography, but as a key social mechanism. Its public narration constitutes the cornerstone of Pentecostal missionary diffusion, allowing evangelisation of the non-converted by presenting this process as a tangible solution to everyday problems. In the migratory context, this process acquires nuances. While in Chile the conversion of the local population is more frequent, in Barcelona most of the interviewees had already begun their faith journey in their countries of origin. For them, migration drives a reactivation of their faith, in which the church functions as a welcoming space that recreates a sense of home and belonging, mitigating uprooting. For the pastors, migration is re-signified as part of "God's plan", and their testimonies, often more elaborate, frame their personal trajectories within a divine purpose of gospel expansion - as in the case of the Ecuadorian pastors in Chile: Daniel, Darío and David, or Pastor Samuel in Barcelona.

The fact of creating a good testimony allows others to be inspired by what God's work can do in their own lives. Moreover, it is the most common way that Pentecostal churches use to approach the non-converted in moments of evangelisation. For example, groups go out to attract people and invite them to church through the presentation of the testimony of a church member who shares their conversion story publicly. The story of Pastor Jorge, who, while at home in Guayaquil, heard someone's testimony on the street, felt so attracted and approached God in this way, is a clear example. The testimonies narrated in public show that the decision to follow God is a solution to everyday life problems. The case of Joel's family, originally from Peru, who convert - on their Aunt Rosa's recommendation upon arriving in Barcelona - to integrate more easily in Barcelona, is evidence of this process.

The bodily dimension of this transformation is sealed with baptisms. Baptism by water purifies the body and baptism by fire or of the Holy Spirit, manifested in speaking in tongues, represents an exaltation where the body becomes a vehicle of the sacred. The construction of the Pentecostal subject develops amidst a constant tension between two worlds: that of the non-converted, associated with sin and suffering, and one's own, governed by God's values. Believers inhabit a frontier where they wage a continuous spiritual and moral struggle, negotiating their behaviour, desires and relationships to live in an exemplary manner. This leads them to perform a rereading of their lives in religious terms, classifying and re-signifying vital events as "God's will" or "divine tests", albeit not without conflicts between their desires or personal struggles and the ideal of the "good Christian", as pastors Daniel or David or the stories of Lorena or Joel narrated to us. These are the implications of being Christian: believers

must repay with their lives the sacrifice made by God. However, within this tension between the two worlds, one question remains unresolved about how a certain flexibility occurs within the church regarding activities considered worldly and the adaptation by the institution and believers for these to be framed within the scope of things that God can accept.

On the other hand, this study has a central finding that articulates the process of formation of the "good Christian" and that is the existence of a dynamic relationship of reciprocity between God and the believers, analogous to the logic of the gift studied by Marcel Mauss (2009). This exchange system begins with Christ's sacrifice, conceived as a foundational gift that liberates humanity from sin, but which in turn establishes an inescapable moral obligation. Believers feel bound to God by this gift and have the responsibility to return it through the offering of their own life. This return is not a one-off payment, but a continuous commitment manifested in exemplary behaviour, service in the church and obedience to divine norms. In exchange for this offering, the faithful expect to receive God's gifts, ranging from the "gifts of the Holy Spirit" to concrete favours such as health, economic prosperity or family well-being, as illustrated by the trajectories of pastors Dario and Jorge, or Salma's healing experiences.

This exchange configures a moral economy (Van Dijk, 1999) where acts and goods acquire a spiritual meaning. Good behaviour is a gift offered to God that, to be accepted, must remain pure. Deviation from the norm, such as Lorena's in frequenting "worldly" friendships, "contaminates" the gift and can bring about an equally "contaminated" divine return, as Evelyn also explained when she said that if God opened or closed doors, it was because she needed to improve some aspect of her life.

On the other hand, although the theme of gender roles within the church is an aspect that could have been discussed in much greater depth, it constitutes one of the limitations of this work. A more focused approach on family life, within the homes of church families in the three studied contexts, would have allowed for deeper insight into these dynamics. For this reason, the detailed analysis of the construction and reconfiguration of these roles in everyday life emerges as a clear line for future research.

From the research conducted, it is observed that while the Pentecostal church fosters an exemplary figure of the Christian, it maintains a markedly patriarchal structure. Tasks are distributed according to traditional gender roles: women oversee care, cleaning and event organisation (the private sphere), while men occupy visible and leadership roles such as preachers, deacons and musicians (the public sphere). Elizabeth Brusco (1995) suggested in her work that Pentecostalism does not eliminate machismo but reconfigures it in religious

terms. Women are expected, through prayer and persuasion, to convert their husbands so that they abandon vices and "machista" behaviours (alcohol, violence, family irresponsibility) and become family men under a Christian ideal. Success in this task is a community celebration, but failure or a woman's singleness can be a source of shame and social pressure. Paradoxically, the church offers a space where men can break with stereotypes of masculinity, openly showing their emotions through crying and exaltation during services, something that contrasts with the "modest" emotional expression expected of women (Lindhart, 2012).

Finally, the lives of the believers, and especially of women, are subject to strict surveillance by the entire community. This regulation covers everything from bodily aesthetics (modest dress, prohibition of make-up for women) to sexuality, with strict supervision of couple relationships, which must be approved by the pastor and congregation to ensure they are "God's will".

In addition to this theme, other lines of research could enrich the understanding of the Pentecostal experience and which this study did not cover. Below, I propose five main thematic axes for future research:

1. Processes of disaffiliation and the study of ex-members of the churches: this work could not address what happens to people who leave the faith or the church, since current members lose all contact with those who move away and do not facilitate their location. A future research line of great value would be to analyse the processes of disaffiliation with the aim of exploring the "unsuccessful" narratives to understand the reasons that led people to break with the community and separate from God. It would be interesting to investigate how this decision affects the support networks of ex-members, whether they face ostracism or emotional trauma, and how they reconstruct their social ties in the secular world after having lost what often becomes their only support circle.

2. Agency and negotiation of young people in the church: considering that many young people participate in the church initially due to family tradition or motivation and not by their own decision, it would be relevant to analyse how they negotiate their belonging and participation. Future research could ask: to what extent do young people construct their agency within the church? Do they reinterpret, question or resist the doctrine and the ways of "being Christian" that they inherit from their elders and church authorities? This would allow understanding whether their actions and perspectives affect the continuity of institutional norms. Moreover, with the rise of new technologies, it would be crucial to investigate young

people's practices of resistance or negotiation on social media. How do they manage their Christian identity on digital platforms where the secular world constantly imposes itself?

3. Political dimension and social implication of the churches: this research did not delve into the socio-political participation of the churches studied. Knowing that religious movements are no strangers to politics, a future direction could be to investigate whether these communities get involved in social claims. Specifically, if these institutions participate in mobilisations for migrants' rights or have any participatory power within the governments where they settle, given that many of their members are in irregular administrative situations. It would be interesting to observe whether churches act as a bridge with state institutions or NGOs to address these issues and, if they do not, to analyse the reasons for their detachment from the formal political and social sphere.

4. Comparative studies with other religious movements, spiritualities or transnational cults: finally, having analysed Pentecostalism's transit between Chile, Spain and Colombia, it would be very enriching to contrast these findings with other religious movements that also develop in migratory contexts, such as Islam or Buddhism. A comparative approach would allow exploring similarities and differences in salvation doctrines, conceptions of divinity and the elements that shape conversion processes. How do these processes develop in other religions and with what spiritual purpose? Is there a conception of the world like the Pentecostal dichotomy (secular world vs Christian world)? Do similar frictions occur between these worlds or, on the contrary, are there religions that allow greater dialogue or syncretic practices that blur such boundaries?

5. Analysis of death and dying within Pentecostalism: a scarcely explored field and which would be useful to examine the tension between the secular and the religious at life's final stage. Since the Pentecostal world has such marked stances on the conception of the world, rebirth and living a correct life, this theme would provide access to notions of body, illness, death or healing. It would have important applications in applied anthropology so that the health sector or others know how these collectives operate. Furthermore, it could deepen the concept of "salvation" and how death is articulated with eschatological beliefs of resurrection and the "rapture", and how imaginaries of a "good" or "bad" death are constructed according to the believer's life trajectory. Likewise, it would be appropriate to examine the community's management of mourning - understood as celebration, as loss or a combination of both - and, fundamentally, to investigate the theological and narrative strategies that the community deploys to make sense of deaths that occur despite practices of divine healing, thus offering a more comprehensive vision of how faith shapes not only life but also death.

REFERENCIAS

- Abend, G. (2013). What the science of morality doesn't say about morality. *Philosophy of the Social Sciences*, 43(2), 157–200. <https://doi.org/10.1177/0048393112440597>
- Agadjanian, A. (2012). Evangelical, Pentecostal and Charismatic Churches in Latin America and Eastern Europe: An Introduction. *Religion, State and Society*, 40(1), 3–10. <https://doi.org/10.1080/09637494.2012.669581>
- Amador-López, J. (2019). ¿Quién dijo sumisas? El pentecostalismo y la mujer gitana luchando contra la violencia de género. *International Journal of Roma Studies*, 1(1), 35-57. doi: 10.17583/ijrs.2019.3786
- Ammerman, N. T. (2020). Rethinking Religion: Toward a Practice Approach. *American Journal of Sociology*, 126(1), 6–51. <https://doi.org/10.1086/709779>
- Ammerman, N. T., & Williams, R. (2012). Speaking of Methods: Eliciting Religious Narratives through Interviews, Photos, and Oral Diaries. BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789047429470>
- Anderson, A. H. (2004). An introduction to Pentecostalism: Global charismatic Christianity. Cambridge University Press.
- Arboleda, C. (2015). El protestantismo en Colombia 1810-1920. En C. A. Arboleda Mora & F. A. Sanmiguel Martínez (Comps.), *El diálogo ecuménico y el pensamiento de Calvin en sus 500 años* (pp. 25-59). Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Argyriadis, K., Capone, S., De la Torre, R., & Mary, A. (Eds.). (2012). *Religions transnationales des Suds: Afrique, Europe, Amériques* (pp. 27–45). Academia Bruylant.
- Argyriadis, K., de La Torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (2016). Routes et sens postcoloniaux de la transnationalisation religieuse (Relittrans). *Revue Tiers Monde*, hs(2), 69–98. <https://doi.org/10.3917/rtm.hs02.0069>
- Asad, T. (1987). On ritual and discipline in medieval Christian monasticism. *Economy and Society*, 16(2), 159–203. <https://doi.org/10.1080/03085148700000002>
- Asamoah-Gyadu, J. K. (2009). Your body is a temple: Conversion narratives in African-led Eastern European Pentecostalism. *Pastoral Psychology*, 58, 1–14. <https://doi.org/10.1007/s11089-008-0169-3>
- Avilés, D. (2012). Corporalidad religiosa: el gesto como construcción de identidad. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 10(2), 29–36. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105325282003>
- Bastian, J. (1993). The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Sociohistorical Perspective. *Latin American Research Review*, 28(2), 33–61.

Bastian, J. P. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales* (Cl), (16), 38–54.

Bava, S. (2011). Migration-religion studies in France: evolving toward a religious anthropology of movement. *Annual Review of Anthropology*.

Bava, S., & Capone, S. (2010). Religions transnationales et migrations : Regards croisés sur un champ en mouvement. *Autrepart*, 56(4), 3–7. <https://doi.org/10.3917/autr.056.0003>

Becker, H. S. (1953). Becoming a marihuana user. *American Journal of Sociology*, 59, 235–242. <https://doi.org/10.1086/221326>

Beltrán, W. M. (2004). El evangelicalismo y el movimiento pentecostal en Colombia en el siglo XX. *Historia del Cristianismo. Corrientes y diversidad*. Taurus.

Beltrán, W., y Sian, C. 2018. “Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016”. *Religions* 9 (12), 418: 1-19. <https://doi.org/10.3390/rel9120418>

Benedict, P. (2007). The Second Wave of Protestant Expansion. In R. P. Hsia (Ed.), *The Cambridge History of Christianity* (pp. 125–142). Cambridge: Cambridge University Press.

Benzecry, C. E. (2009). Becoming a fan: On the seductions of opera. *Qualitative Sociology*, 32(2), 131–151. <https://doi.org/10.1007/s11133-009-9123-7>

Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.

Bidegaín, A. M., & Sánchez, J. J. (Eds.). (2010). *Religion in Latin America*. Hemisphere, 19(1). Latin American and Caribbean Center, Florida International University.

Boas, T. C. (2016). Pastors for Pinochet: Authoritarian Stereotypes and Voting for Evangelicals in Chile. *Journal of Experimental Political Science*, 3(2), 197–205. doi:10.1017/XPS.2015.17

Bom, K., & Monroy-Soto, J. (2023). Juan Sepúlveda and the understanding of the syncretic characteristics of Latin American Pentecostalism: The case of classical Pentecostalism in Guatemala. *Religions*, 14(12), 1520. <https://doi.org/10.3390/rel14121520>

Borgatti, S. P., & Halgin, D. S. (1999). Elicitation techniques for cultural domain analysis. En J. J. Schensul & M. D. LeCompte (Eds.), *The ethnographer's toolkit* (Vol. 3, pp. 115–151). Altamira Press.

Bourdieu, P. (1979). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto* (M. C. Ruiz de Elvira, Trad.). Taurus. (Publicada en español en 2012).

Bourdieu, P. (1996). Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos. En P. Bourdieu, *Cosas dichas* (pp. 93-98). Gedisa.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico* (A. Dilon, Trad.). Siglo XXI Editores.

Bourdieu, P. (1988). *Cosas dichas*. Gedisa Editorial.

Brenneman, R. (2011). *Homies and hermanos: God and gangs in Central America*. Oxford University Press.

Briones, R. (2018). Religiones e inmigración en la España actual. Análisis de los cambios en el campo religioso. *Gazeta de Antropología*, 34(2), Artículo 05. <http://hdl.handle.net/10481/54713>

Brusco, E. (1995). *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. University of Texas Press.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (3.^a ed., M. Pérez, Trad.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1990).

Cantón, M. (1998). *Bautizados en fuego: Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica; Plumsock Mesoamerican Studies.

Cantón, M. (2010). *Gypsy Pentecostalism, Ethnopolitical Uses and Construction of Belonging in the South of Spain*. Social Compass. <https://doi.org/10.1177/0037768610362418>

Capone, S. (2010). Religions « en migration » : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. *Autrepart*, 56(4), 235–242.

Carvalho, J. J. (1993). *Antropologia: Saber Acadêmico e Experiência Iniciática*. Anuário Antropológico, 90, 91–107.

Cazarin, R., & Cossa, E. (2017). Spiritual brokers: African Pastors and the mediation of migratory processes. *Critical African Studies*, 9(2), 226–240. <https://doi.org/10.1080/21681392.2017.1339246>

Chesnut, R. A. (1997). *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, 18(1), 5–47. <https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010>

Csordas, T.J. (1993), Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, 8: 135-156. <https://doi.org/10.1525/can.1993.8.2.02a00010>

DeAngelis, R. T., Bartkowski, J. P., & Xu, X. (2019). Scriptural coping: An empirical test of hermeneutic theory. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 58(1), 197–216. <https://doi.org/10.1111/jssr.12573>

Demera, J. D. (2022). Resistencias y pervivencias rituales. Analogías y ambivalencias sincréticas entre los protestantes Misak. *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1), 173-196. Epub 28 de diciembre de 2023. <https://doi.org/10.15446/rccs.v45n1.89860>

- Douglas, M. (1996). *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (A. Rodríguez Almagro, Trad.). Madrid: Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1966).
- Ellington, S. A. (2013). Pentecostalism and the authority of scripture. En L. W. de Klerk (Ed.), *Pentecostal hermeneutics: A reader* (pp. 149–170). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004258259_011
- Espinosa, G. (2014). *William J. Seymour and the origins of global Pentecostalism: A biography and documentary history*. Duke University Press.
- Fer, Y. (2010). The Holy Spirit and the Pentecostal habitus. *Nordic Journal of Religion and Society*, 23(2), 157–176.
- Fer, Y. (2022). *Sociologie du pentecôtisme*. Karthala.
- Fesenmyer, L. (2018). Pentecostal pastorhood as calling and career: migration, religion, and masculinity between Kenya and the United Kingdom. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 24, 749–766.
- Figueredo, H. (2016). El protestantismo colombiano: sus orígenes, luchas y expansión (1856–1991). *Cultura Y Religión*, 10(1), 66–87. <https://doi.org/10.61303/07184727.v10i1.635>
- Flora, C. B. (1976). *Pentecostalism in Colombia: Baptism by Fire and Spirit*. Fairleigh Dickinson University Press.
- Florez, J. (2024). Pentecostal eschatology, public discourse and political engagement in Chile. *Studies in World Christianity*, 30(3), 306–326. <https://doi.org/10.3366/swc.2024.0481>
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the self. In L. H. Martin, H. Gutman, & P. H. Hutton (Eds.), *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault* (pp. 16–49). University of Massachusetts Press.
- Frederiks, M. (2016). "Religion, Migration, and Identity: A Conceptual and Theoretical Exploration". In *Religion, Migration, and Identity*. Leiden, The Netherlands: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004326156_003
- Fuentes-Ferrada, R., Bacigalupe, L. D., Ordóñez-Carrasco, J., Munzenmayer, M., Navarro, M. A., Escobar, M. J., Cárdenas, J., & Langer, A. I. (2023). Mental health and religiosity: The role of experiential avoidance in the symptoms of depression, anxiety, and stress. *International Journal of Psychology & Psychological Therapy*, 23(1), 43–55.
- García, P. (2010). Integración y migración: Las Iglesias pentecostales en España. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 20, Artículo 20. <http://journals.openedition.org/alhim/3691>
- Goffman, E. (2010). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gooren, H. (2010). Conversion careers and culture politics in Pentecostalism: Time, space, and mobility in four continents. *PentecoStudies*, 9(2), 229–250. <https://doi.org/10.1558/ptcs.v9i2.229>

Gooren, H. (2015). The Growth and Development of Non-Catholic Churches in Chile. *Review of Religious Research*. <https://doi.org/10.1007/s13644-014-0180-3>

Griera, M., & Clot-Garrell, A. (2018). El protestantisme a la ciutat de Barcelona: Retrat d'un col·lectiu heterogeni. Ajuntament de Barcelona. https://www.researchgate.net/publication/333651184_El_protestantisme_a_la_ciutat_de_Barcelona_Retrat_d%27un_collectiu_heterogeni

Harvey, G. (2021). Field Research and Participant Observation. En M. Stausberg & S. Engler (Eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (2^a ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003222491-20>

Herzog, P. S., Strohmeier, A., King, D. P., Khader, R. A., Williams, A. L., Goodwin, J. L., Doan, D. R. H., & Moyo, B. (2020). Religiosity and generosity: Multi-level approaches to studying the religiousness of prosocial actions. *Religions*, 11(9), 446. <https://doi.org/10.3390/rel11090446>

Ignatow, G. (2007). Theories of embodied knowledge: New directions for cultural and cognitive sociology? *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 37(2), 115–135. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.2007.00330.x>

Inbody, J. (2019). Sensing God: Bodily Manifestations and Their Interpretation in Pentecostal Rituals and Everyday Life. En W. A. Mirola, M. O. Emerson, & S. C. Monahan (Eds.), *Sociology of Religion* (3.a ed., pp. 196-208). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315177458-18>

Jacques-Coper, A., Cubillos, G., & Ibarra, J. T. (2019). The Andean condor as bird, authority, and devil: An empirical assessment of the biocultural keystone species concept in the high Andes of Chile. *Ecology and Society*, 24(2), 35. <https://doi.org/10.5751/ES-10939-240235>

Jakob, B. (2004). We can expect great things from God: The relation between faith and healing. *International Review of Mission*, 93(370-371), 458-473. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.2004.tb00474.x>

James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Longmans, Green & Co.

Kamsteeg, F. (1998). *Prophetic Pentecostalism in Chile: A Case Study on Religion and Development Policy*. Scarecrow Press.

Kay, W. K. (2011). *Pentecostalism: A very short introduction*. Oxford University Press.

Lalive d'Épinay, C. (1976). Religion, spiritualité et société: De l'étude sociologique du pentecôtisme latino-américain. *Dialectica*, 30(4), 305–313.

Lawless, E. J. (1983). Brothers and Sisters: Pentecostals as a Religious Folk Group. *Western Folklore*, 42(2), 85–104. <https://doi.org/10.2307/1499966>

Le Breton, D. (1999). Las pasiones ordinarias: Antropología de las emociones. Nueva Visión
Le Goff, J., & Truong, N. (2003). Una historia del cuerpo en la Edad Media (J. M. Pinto, Trad.). Ediciones Paidós. (Obra original publicada en 2003).

Levitt, P. (2003). "You know, Abraham was really the first immigrant": Religion and transnational migration. *International Migration Review*, 37(3), 847–873. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00160.x>

Levitt, P., & Jaworsky, N. (2007). Transnational migration studies: Past developments and future trends. *Annual Review of Sociology*, 33, 129–156. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131816>

Lindhardt, M. (2011). La Globalización Pentecostal: Difusión, Apropiación y Orientación Global. *Revista Cultura y Religión*, 5(2), 117–136. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/87>

Lindhardt, M. (2012). Power in powerlessness: A study of Pentecostal life worlds in urban Chile. Brill.

Lizardo, O. (2004). The cognitive origins of Bourdieu's habitus. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 34(3), 203–221. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.2004.00255.x>

Lock, M. (1993). Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review of Anthropology*, 22, 133–155. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.22.100193.001025>

López, J. (2014). Misiones protestantes en Colombia 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 41(2), 6.103. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S012024562014000200002&lng=e&nrm=iso

Lozada, E. P. (2003). Transnationalism, Religion, and Immigration. *Anthropological Quarterly*, 76(4), 789–800. <https://doi.org/10.1353/anq.2003.0059>

Luhmann, T. M., Nusbaum, H., & Thisted, R. (2010). The absorption hypothesis: Learning to hear God in evangelical Christianity. *American Anthropologist*, 112(1), 66–78. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01197.x>

MacRobert, I. (1988). The black roots and white racism of early Pentecostalism in the USA. The Macmillan Press. ISBN 978-1-349-19490-2 (impreso), ISBN 978-1-349-19488-9 (eBook). <https://doi.org/10.1007/978-1-349-19488-9>

Madriaga-Parra, L, & Gissi-Barbieri, N. (2025). Migración haitiana de tránsito: la ruta migratoria por Santiago de Chile y la aspiración de llegar hacia el norte global. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (58), 155-178. Epub January 17, 2025. <https://doi.org/10.7440/antipoda58.2025.07>

Mahieddin, É. (2018). *Faire le travail de Dieu: Une anthropologie morale du pentecôtisme en Suède*. Éditions Karthala.

Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

Malogne-Fer, G. (2013). Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme: les Assemblées de Dieu de Polynésie française. *Social Compass*, 60(2), 189–203. <https://doi.org/10.1177/0037768613481749>

Mansilla, M. (2014). Entre la nostalgia y el sueño de la igualdad: Crítica y propuesta a los supuestos fundacionalistas de la comunidad pentecostal en Lalive d’Epinay. *Polis* (Santiago), 13(37), 407-430. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682014000100022>

Mansilla, M. Á., & Orellana, L. A. (2016). Political Participation of Pentecostal Minorities in Chile, 1937–1989. *Latin American Perspectives*, 43(3), 104–115. <https://doi.org/10.1177/0094582X16636376>

Mansilla, M., & Orellana, L. (2019). Itinerarios del pentecostalismo chileno (1909-2017). *Revista Nueva Sociedad*, (280), 65–82. <https://biblat.unam.mx/hevila/Nuevasociedad/2019/no280/9.pdf>

Mansilla, M. Á., Leiva Gómez, S., & Piñones Rivera, C. (2020). Pentecostalismo de frontera y pentecostalismo de centro: Procesos de fronterización simbólica en el pentecostalismo altiplánico chileno-boliviano 1973-2007. *Estudios Atacameños*, (64), 297–318.

Mansilla, M., & Orellana, L. (2021). Pensando el pentecostalismo. Drama, protesta, migración y desencanto religioso. Ril Editores.

Martin, B. (2003). The Pentecostal gender paradox: A cautionary tale for the sociology of religion. En R. K. Fenn (Ed.), *The Blackwell companion to the sociology of religion* (pp. 52–66). Blackwell Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1002/9780470998571.ch3>

Martin, D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. B. Blackwell.

Martin, D. (2001). *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell Publishers.

Mary, A. (2012). Politiques de reconquête spirituelle et Imaginaires transnationaux. En K. Argyriadis, S. Capone, R. de la Torre & A. Mary (Eds.), *Religions transnationales des Suds: Afrique, Europe, Amériques* (pp. 27–45). Academia Bruylant.

Maskens, M. (2012). Mobility among Pentecostal pastors and migratory “miracles”. *Canadian Journal of African Studies/La Revue Canadienne des Études Africaines*, 46(3), 397–409.

Mateo Dieste, J.L. (2010). *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

Mauss, M. (1936). *Les Techniques du Corps*. *Journal de Psychologie*, XXXII (3–4).

McClure, J. M. (2021). Congregations of a feather? Exploring homophily in a network of religious congregations. *Review of Religious Research*, 63(4), 559–582. <https://doi.org/10.1007/s13644-021-00449-y>

McGuire, M. B. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press.

McGuire, M. B. (2016). Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice. *Social Compass*, 63(2), 152-162. <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>

McKenzie, J. (2017). The person God made me to be: Navigating working-class and Christian identities in English evangelical Christianity. *Sociological Research Online*, 22(1), Article 11. <https://doi.org/10.5153/sro.4262>

McNamara, R. A., Senanayake, R., Willard, A. K., & Henrich, J. (2021). God's mind on morality. *Evolutionary Human Sciences*, 3, e6. <https://doi.org/10.1017/ehs.2021.1>

Méndez López, C. (2005). Por el camino de la participación: Una aproximación contrastada a los procesos de integración social y política de los gitanos y las gitanas [Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona]. https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2005/hdl_10803_32174/TCML2de4.pdf

Meyer, B. (2009). Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. En B. Meyer (Ed.), *Aesthetic Formations. Religion/Culture/Critique* (pp. 1–28). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230623248_1

Montañés, A. (2015). Interacciones entre cultura(s) y religión en minorías socio-religiosas. El caso de los musulmanes y evangélicos-pentecostales en España. *Papeles De Identidad. Contar La investigación De Frontera*, 2015(3), papel 142. <https://doi.org/10.1387/pceic.14604>

Nock, A. D. (1961). *Conversion: The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford University Press. (Obra original publicada en 1933).

Olivas-Hernández, O. L., Csordas, T., & Odgers Ortiz, O. (2025). To Teach the Body What Is Not Good: Time, Space, and Embodiment in Religious Treatment for Drug Addiction. *Journal for the Scientific Study of Religion*. <https://doi.org/10.1111/jssr.12958>

Ordoñez, F. (1956). *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Tipografía Unión.

Oro, A. P. (2014). South American Evangelicals' Re-conquest of Europe. *Journal of Contemporary Religion*, 29(2), 219–232. <https://doi.org/10.1080/13537903.2014.903667>

Ortner, S. B. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 126–166. <https://doi.org/10.1017/S0010417500010811>

Ospina, A. F. (2022). El espíritu verdadero y el enemigo falaz. Creencias religiosas evangélicas e indígenas y recomposición étnica en Nasa Wesx, sur del Tolima. *Revista Colombiana de*

Padilla, C. R. (2007). Evangelical theology in Latin American contexts. In T. Larsen & D. J. Treier (Eds.), *The Cambridge Companion to Evangelical Theology* (pp. 259–274). Cambridge: Cambridge University Press.

Pagis, M. (2010). Producing Intersubjectivity in Silence: An Ethnography of Meditation Practices. *Ethnography*, 11(2), 309–328.

Rambo, L. R. (1993). *Understanding Religious Conversion*. New Haven, CT: Yale University Press.

Robbins, J. (2010). Anthropology, Pentecostalism, and the New Paul: Conversion, Event, and Social Transformation. *South Atlantic Quarterly*, 109(4), 633–652. <https://doi.org/10.1215/00382876-2010-010>

Roudometof, V. (2016). Globalization. In: Yamane, D. (eds) *Handbook of Religion and Society. Handbooks of Sociology and Social Research*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-31395-5_25

Salzbrunn, M. (2007). Localising transnationalism: researching political and cultural events in a context of migration. (COMCAD Working Papers, 17). Bielefeld: Universität Bielefeld, Fak. für Soziologie, Centre on Migration, Citizenship and Development (COMCAD). <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-413179>

Santa Biblia. (1960). Reina-Valera 1960. Sociedades Bíblicas Unidas.

Sarró, R. (2008). Arrodíllate y creerás: Reflexiones sobre la postura religiosa. En: M. Cornejo, M. Cantón, & R. Llera (Coords.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión* (pp. 273-292). Ankulegi.

Schatzki, T. R., Knorr-Cetina, K., & Von Savigny, E. (Eds.) (2001). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.

Schultz, C. (2019). How Does Faith Feel?: The Language and Affect of Belief. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 175(4), 506–532.

Segato, R. L. (1992). Um Paradoxo do Relativismo: Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado. *Religião e Sociedade*, 16(1), 114–133.

Sharp, S. (2010). How Does Prayer Help Manage Emotions? *Social Psychology Quarterly*, 73(4), 417–437. <https://doi.org/10.1177/0190272510389129>

Shilling, C., & Mellor, P. A. (2010). Saved from pain or saved through pain? Modernity, instrumentalization and the religious use of pain as a body technique. *European Journal of Social Theory*, 13(4), 521-537. <https://doi.org/10.1177/1368431010382763> (Original work published 2010)

Sirimarco, M. (2011). Rituales de separación y marcación del cuerpo: Prescripciones del uso del cabello en la adquisición (y mantenimiento) del estatus policial. *Revista Mexicana de Sociología*, 73(2), 265-295. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362011000200003

Slavkova, M. (2018). Religious and social commitment of the Bulgarian Roma migrants in Spain. *Local Economy*. <https://doi.org/10.1177/0269094218762458>

Smith, W. C. (1978). *The Meaning and End of Religion*. Harper and Row.

Soto, M. (2016). «Comunidades pentecostales y migración: Dinámicas de cambio y continuidad en el campo pentecostal chileno y presencia de la migración latinoamericana». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 4: pp. 83–111. [Revista digital] <http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>

Steigenga, T. J., Palma, S. I., & Girón, C. (2008). El transnacionalismo y la movilización colectiva de la comunidad maya en Júpiter, Florida: Ambigüedades en la Identidad Transnacional y la religión vivida. *Migraciones Internacionales*, 4(4), 37–60. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S16658906200800020002&lng=es&tlang=es

Stoll, D. (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. University of California Press.

Stromberg, P. G. (1993). *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

Suárez, J. (2022). En la tierra como en el cielo. La construcción del sujeto evangélico pentecostal a través de los rituales eclesiales. *Revista Colombiana de Sociología*, 45(1). <https://doi.org/10.15446/rcs.v45n1.90204>

Tavory, I., & Winchester, D. (2012). Experiential careers: The routinization and deroutinization of religious life. *Theory and Society*, 41(4), 351–373. <https://doi.org/10.1007/s11186-012-9170-z>

Turner, B. S. (1991). *Religion and social theory* (2.a ed.). SAGE Publications.

Turner, B. S. (2008). *The body and society: Explorations in social theory* (3.a ed.). SAGE Publications.

Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine Publishing.

Van de Kamp, L. (2015). Pentecostalismo brasileiro em Moçambique: produção de conocimiento espiritual e cultural em um espaço transnacional. *Sociedade e Estado*, 30(2), 389–414. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922015000200007>

Van der Grijp, K. (2001). Investigando la historia del protestantismo ibérico: balance bibliográfico. *Anales de Historia Contemporánea*, 17, 37–52.

Van Dijk, R. (1999). The Pentecostal gift: Ghanaian charismatic churches and the moral innocence of the global economy. African Studies Centre, Leiden. (Documento de investigación).

Vidal Rojas, R. (2017). El templo evangélico, entre contexto endógeno e influencia exógena. El caso del templo metodista pentecostal de Cerro Larraín, en Valparaíso. AUS - Arquitectura / Urbanismo / Sustentabilidad, (16), 24–29. <https://doi.org/10.4206/aus.2014.n16-05>

Wacquant, L. (2016) Body and Soul: Notebooks of An Apprentice Boxer (expanded edition). Oxford University Press

Weber, M. (1930). The Protestant ethic and the spirit of capitalism (T. Parsons, Trad.). Allen and Unwin. (Obra original 1905–1920 en alemán).

Willems, E. (1967). Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile. Nashville: Vanderbilt University Press.

Williams, R. R. (2010). Space for God: Lived religion at work, home, and play. *Sociology of Religion*, 71(3), 257–279. <https://doi.org/10.1093/socrel/srq048>

Winchester, D. (2008). Embodying the Faith: Religious Practice and the making of a Muslim moral habitus. *Social Forces*, 86(4), 1753–1780. <https://doi.org/10.1353/sof.0.0038>

Winchester, D., & Pagis, M. (2022). Sensing the sacred: Religious experience, somatic inversions, and the religious education of attention. *Sociology of Religion*, 83(1), 12–35. <https://doi.org/10.1093/socrel/srab004>

Winfield, T. P. (2021). Embodied theodicy: From conceptual to bodily engagements with suffering. *Journal of the American Academy of Religion*, 89(1), 204–239. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfaa070>

Woodhead, L. (2007). Gender differences in religious practice and significance. En J. A. Beckford & J. Demerath (Eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 566–586). London: Sage.

Yong, A., & Alexander, E. Y. (2011). Afro-Pentecostalism: Black Pentecostal and charismatic Christianity in history and culture. New York University Press.

ANEXOS

1. Tabla registro de actividades realizadas en el trabajo de campo

RESUMEN ACTIVIDADES TRABAJO DE CAMPO								
	Fecha	Actividad	País/Ciudad	Lugar	Institución			
1	6/4/21	Geraldine V.	Colombia	Virtual	Iglesia Pentecostal Unida de Colombia			
2	14/4/21	Angie M.						
3	3/5/21	Miguel Ángel L.						
4	15/5/21	P.S. Samuel M.						
5	16/5/21	Yuli M.						
6	27/5/21	Reunión Jóvenes IPUC						
7	16/6/21							
8	12/7/21							
9	15/8/21							
10	26/1/22	Juan Carlos F.	Ecuador	Virtual	Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús - Ecuador			
11	25/1/22	Grupo focal mujeres (Salma, Ruth, Karin, Meli)	Valparaíso, Chile	Casa Ruth Hernández	Iglesia Evangélica Apostólica del Nombre de Jesús			
12	29/1/22	Rosa A.	Algarrobo, Chile	Casa Rosa Aranda				
13	30/1/22	Asistencia culto de domingo		IEAN Algarrobo				

14	12/2/22	P.S. Walter D.			
15	14/2/22	Salma C.	Valparaíso, Chile	Casa Salma Aranda	
16	10/3/22	P.S. Moisés B.	Arica, Chile	Virtual	
17	18/3/22	P.S. Héctor S.	Caldera, Chile		
18	18/3/22	Karin G.	Valparaíso, Chile	Casa Karin Galdamez	
19	23/3/22	P.S. Alexander B.	Tierra Amarilla, Chile	Virtual	
20	6/4/22	Participación culto	Valparaíso, Chile	IEAN Valparaíso	
21	9/4/22	Participación evento misiones			
22	11/4/22	P.S. Jorge R.			
23	21/4/22	P.S. Darío E.	Curinalahue, Chile	Virtual	
24	22/4/22	P.S. David C.	Paine, Chile	IEAN Paine	
25	23/4/22	Serenata misionera			
26	24/4/22	La Pintana Chile	IEAN La Pintana		

27	29/4/22	P.S. Óscar P.	Lebo, Chile	Virtual	
28	9/5/22	P.S. Misionero Daniel G.	Santiago, Chile	Virtual	
29	3/6/22	Ruth H.	Valparaíso, Chile	Casa Ruth Hernández	
30	12/2/23	Escuela Dominical			
31	18/2/23	Culto de jóvenes			
32	19/2/23	Escuela Dominical		IPUE Barcelona Segunda	
33	21/2/23	Culto de oración y enseñanza			
34	23/2/23	Culto de caballeros			
35	25/2/23	Culto de jóvenes		IPUE Barcelona Segunda/McDonalds Iron City	
36	26/2/23	Escuela Dominical y entrevista pastor			
37	28/2/23	Culto de mujeres de bien		IPUE Barcelona Segunda	Iglesia Pentecostal Unida de Europa
38	2/3/23	Culto de oración y enseñanza		IPUE Barcelona Segunda/Camino a la estación de metro de Vilapicina con Lorena	
39	4/3/23	Culto de evangelismo y sanación		IPUE Barcelona Segunda	
40	5/3/23	Escuela Dominical			
41	7/3/23	Culto de caballeros		IPUE Barcelona Segunda/Burger King	
42	9/3/23	Culto de oración y enseñanza		IPUE Barcelona Segunda/Burger King	
43	11/3/23	Culto de jóvenes		IPUE Barcelona Segunda	

44	14/3/23	Culto misionero organizado por mujeres			
45	16/3/23	Culto de oración y enseñanza			
46	18/3/23	Culto de jóvenes parejas			
47	21/3/23	Culto de caballeros			
48	23/3/23	Culto de oración y enseñanza			
49	25/3/23	Confraternidad	Cornellà	IPUE Barcelona Primera/Carro Evelyn	
50	27/3/23	Andrés B.		Café en La Sagrera	
51	4/4/23	Reunión de Mujeres de Bien			
52	6/4/23	Culto de oración y enseñanza			
53	8/4/23	Culto de jóvenes			
54	13/4/23	Culto de oración y enseñanza			
55	15/4/23	Culto de jóvenes artística			
56	18/4/23	Culto de oración y enseñanza			
57	22/4/23	Confraternidad Jóvenes - Streaming			
58	25/4/23	P.S. Samuel B.			
59	25/4/23	Culto de caballeros			
60	27/4/23	Culto de oración y enseñanza			
61	29/4/23	Culto de Adolescentes - No retrocedas			
62	30/4/23	Escuela Dominical			

63	4/5/23	Culto de oración y enseñanza			
64	7/5/23	Escuela Dominical			
65	9/5/23	Culto de caballeros			
66	3/6/23	Culto de jóvenes			
67	4/6/23	Escuela Dominical			
68	10/6/23	Culto de jóvenes			
69	9/7/23	Escuela Dominical-Culto Misionero			
70	11/7/23	Culto de Caballeros			
71	12/7/23	Evelyn P.		Cafetería Virrei Amat	
72	15/7/23	Culto de jóvenes			
73	20/7/23	Culto de enseñanza y oración		IPUE Barcelona Segunda	
74	23/7/23	Escuela Dominical			
75	25/7/23	Brian G.		McDonald's Collblanc	
76	26/7/24	Elwin A.		Café Vivari - Alfons X	
77	27/7/23	Culto de enseñanza y oración			
78	28/7/23	Leo S.		IPUE Barcelona Segunda	
79	29/7/23	Culto misionero			
80	1/8/23	Culto de mujeres de bien			
81	4/8/23	Joel M.	Cornellà	Café Sant Ildefons	

82	4/8/23	Rosa Merino	Café en La Sagrera
83	5/8/23	Culto de hombres (Los efectos del calvario)	IPUE Barcelona Segunda
84	6/8/23	Bautizos, Escuela Dominical	Restaurante venezolano Sagrada Familia
85	8/8/23	Lorena S. Margarita P.	
86	8/8/23	Culto de caballeros	
87	5/9/23	Culto de mujeres de bien	
88	19/9/23		
89	26/9/23	Culto de caballeros	
90	5/10/23	Culto de oración y enseñanza	
91	8/10/23	Escuela Dominical	
92	19/11/23	Escuela Dominical	
93	8/1/24	Carmen Marín	IPUE Barcelona Segunda
94	9/1/24	Culto Caballeros	
95	11/1/24	Culto de oración y enseñanza	
96	14/1/24	Escuela Dominical	
97	21/1/24		
98	23/1/24	Culto Caballeros	
99	28/1/24	Escuela Dominical	
100	4/2/24	Escuela Dominical-Culto Misionero	

101	6/2/24	Culto Mujeres		
102	8/2/24	Culto de oración y enseñanza		
103	11/2/24	Escuela Dominical		
104	18/2/24	Escuela Dominical		
105	22/2/24	Culto de enseñanza y oración		
106	25/2/24	Escuela Dominical		
107	3/3/24			
108	10/3/24			
109	17/3/24			
110	24/3/24			
111	7/4/24			

2. Mensajes de las “Mañanas de Victoria”

- Mañana de victoria 43

Dios hoy usó a su siervo Brian 🎤 para recordarnos que *Dios sigue contando nosotros*.

Dios trabaja con cada uno de nosotros de forma diferente, Dios sigue contando contigo y tiene un propósito grande y especial para tu vida. Nos dice 🎤 voy a hacer de ti un gran siervo. Dios nos tiene en cuenta en su agenda 📅.

Primero llega la visión 🕍 y luego el llamamiento 🎤 (llama encendida ❤️ dentro del corazón). El llamamiento quiebra tu vida 💔, marca un antes ⏪ y un después ⏩. El llamado 🎤 te persigue porque lo que Dios dijo así se hará, él hará lo que tenga que hacer para que ese llamado se cumpla. ✓

Jeremías era un profeta que no era visto 🕍 con agrado ✗ delante de la gente, él posiblemente en algún momento quiso entregar el cargo. Quizás quiso dejar a un lado al Señor 🕮, pero en este momento el Señor obró en su vida ❤️ y fue en esa etapa donde llega a la siguiente reflexionar 🤔 :

Jeremías 20:7-11

7 Me sedujiste ❤️, oh Jehová, y fui seducido; más fuerte 💪 fuiste que yo, y me venciste... Y dije: No me acordaré 🤔 más de él, ni hablaré 🤔 🤔 más en su nombre; no obstante, había en mi corazón como un fuego 🔥 🔥 ardiente metido en mis huesos 💪; traté de sufrirlo, y no pude.

La visión 🕍 y llamamiento 🎤 debe ir precedido por una renuncia/ muerte 💀. ¿Quieres que esa visión 🕍 y ese anhelo que el Señor ha puesto en tu corazón ❤️ se cumpla? Debe morir todo aquello que no te deja avanzar en la vida cristiana.

Cada uno de nosotros sabemos que es aquello que no nos permite avanzar y crecer en Dios.

- Mañanas de Victoria 44

En esta hermosa mañana nuestro Dios nos habló por medio hna Laura Ramos 

Sobre " los pensamientos "

Filipenses 4:8

<<En esto pensad. Por lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre; si hay virtud alguna, si algo digno de alabanza, en esto pensad.>>

Pensar es un proceso cognitivo en el cual se procesa la información, en la cual ayuda al aprendizaje, a los recuerdos y toma de decisiones 

Nuestros pensamientos pueden ser voluntarios como involuntarios por factores o estímulos externos. 

Desde nuestros pensamientos es donde surgen nuestras decisiones en nuestra vida diaria y también influye en nuestra vida espiritual en la comunión con Dios. 

Ya que si en nuestra mente surge lo contrario; lo impuro lo desagradable, lo injusto seremos personas que actúan con inconformidad, ira, amargura y esto afecta nuestra vida como los que nos rodean. Por ende, tampoco estaremos en paz con Dios. 

Las tentaciones también son dadas acorde a los pensamientos que se crean o llegan a nuestra mente. Muchas de ellas son causadas por información externa dañina, aquella que ocasiona estímulos en nosotros de manera involuntaria pero que si son concebidos en nuestra mente y se radican entonces así actuaremos, nos ayudarán a tener una vida en pecado, porque actuamos según lo que pensamos. 

Por ello cuidar nuestra mente, nuestros ojos de lo que ven, nuestros oídos de lo que escuchamos para evitar así que nuestra mente esté expuesta a malos pensamientos. 

Velando por pensar en lo bueno, justo, agradable, en la verdad para que Dios guarde nuestros pensamientos y nos de su paz. 🌙👤

Así también tendremos paz con nuestro prójimo y nosotros mismos pues actuaremos con rectitud, con amor, con bendición.

Esta mañana pedimos al Señor que guarde nuestros pensamientos, que sean limpios delante de Él y nos guarde de aquellos que no son de su agrado!!!

¡¡¡Feliz día Joven!!! ❤️❤️

- **Mañana de victoria 57**

Hoy el Señor por boca 🎤 de nuestro hermano Richard nos invita a un despertar⏰, a recordar que somos hijos de Señor.

Base bíblica📖: Juan 10:9-11

Yo soy la puerta 🏠; el que por mí entrare, será salvo; y entrará, y saldrá, y hallará pastos. 10 El ladrón no viene sino para hurtar y matar y destruir; yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia. 11 yo soy el buen pastor 🐑; el buen pastor su vida da por las ovejas 🐑🐑🐑.

Nos lleva a reflexionar 🤔 sobre esos momentos en la vida cristiana donde llega la desobediencia y pereza 😴, pasando muchas veces por alto las enseñanzas 🎤 que el Señor tiene para nosotros por medio de su palabra📖.

El Señor nos invita hoy a concientizarnos 😵 que tenemos un PADRE 🤰 y que somos sus HIJOS. Nuestro padre por ende nos corrige, nos instruye porque cumple su figura de autoridad.

El Señor hoy por medio de su palabra nos hace un llamado a la conciencia 🤔, a la entrega del libre albedrío. A permitir que el Espíritu Santo tome el control de nuestra vida y de nuestra mente.

Título de la enseñanza: *ESCRIBIENDO 📋 VICTORIAS 💪 AL AMANECER ☀️ *

Base bíblica :

Salmo 63

63 Dios, Dios mío eres tú ;
De madrugada  te buscaré .

¿hay algún factor diferencial entre buscar a Dios de madrugada o a cualquier otra hora del día?

La biblia  a través de varios personajes    de la biblia nos muestra diferentes beneficios de hacerlo:

- Búsqueda  de intimidad  y comunión con Dios La Escritura enfatiza la importancia de la búsqueda  temprana  y la comunión con Dios. El rey  David por su parte expresa el deseo de buscar a Dios desde temprano en el salmo 63:1. Este acto de devoción temprana refleja una actitud de deseo constante de estar en la presencia de Dios y de recibir dirección espiritual.
- La madrugada  es un momento de claridad y enfoque. En Marcos 1:35, se nos dice que Jesús, a pesar de su intenso ministerio, buscaba tiempos de soledad para orar en la madrugada:
 - > "Muy de mañana, cuando aún estaba oscuro, se levantó , salió  y se fue a un lugar desierto, y allí oraba .
- Podemos encontrar renovación espiritual. Al comenzar el día con Dios, podemos enfrentar mejor los desafíos de la jornada, el Señor, si se lo pedimos, puede dotarnos de fortaleza  para enfrentar mejor los retos de este mundo.
- Podemos experimentar un desarrollo de disciplina espiritual. En Daniel 6:10, Daniel es descrito orando  veces al día. Aunque no se menciona específicamente que lo hiciera en la madrugada , su dedicación al tiempo de oración  muestra la importancia de la disciplina en la vida cristiana.

● Preparación para el día, poniendo a Jesús como el CENTRO DE ESTE, USTED Y YO SOMOS CRISTOCÉNTRICOS. En Éxodo 16:21, se menciona cómo el pueblo de Israel recogía el maná 🍞 cada mañana:

> "Y lo recogían de mañana, cada uno conforme a lo que había de comer."

- **Mañana de victoria 69**

El Señor por boca de su siervo Pedro habló 🗣 a nuestras vidas sobre el tema: Y Daniel propuso en su corazón ❤️ no contaminarse.

El nombre de Daniel 😊 sínica Dios es mi juez, al llegar a Babilonia en el momento del exilio, este nuevo reino 🎯 le asignó un nombre nuevo, Baltasar.

El cambio de nombre suponía un cambio de identidad, quizás de costumbres y creencias. Y fue en ese momento donde se narra en Daniel 1:8 1📖o siguiente:

Y Daniel propuso en su corazón ❤️ no contaminarse con la porción de la comida 🍎🍓🍍🥭 del rey 🎯, ni con el vino que él bebía; pidió, por tanto, al jefe de los eunucos que no se le obligase a contaminarse.

Muchos de nosotros quizás hemos llegado a este país 🇪🇸 por diferentes circunstancias, de la misma manera que Daniel llegó a Babilonia:

Los babilonios tenían como costumbre cambiar los nombres a quienes llegaban, no estaba en poder de Daniel modificar esta costumbre, así como nosotros no podemos cambiar muchas cosas de este mundo 🌎.

Pero tú y yo podemos tomar la misma decisión que tomó Él, no contaminarnos. Tú y yo somos nación Santa, estamos llamados a representar 🎤 a Cristo en el Mundo 🌎.

Como resultado obtuvieron:

1. Fueron embellecidos, Dios los dotó de gracia.
2. Dios cumplió el propósito en sus vidas.

No lo dudemos 🤔, tomemos esta decisión 🙌🙋, no nos contaminemos con el MUNDO 🌎, con las costumbres, con el pecado.

- **Mañana de victoria 71**

El Señor hoy tuvo como vaso a la hermana Liz 🎤, con el tema *Pero tú, sé diferente*.

Base bíblica 📖: Daniel 1:8

Pero Daniel propuso en su ❤️, no contaminarse.

Daniel un joven 👶 de 16 años, de buen parecer, un joven 👶 idóneo para estar en el palacio del rey 🎯. A pesar de que Daniel había sido llevado a una nueva tierra 🌎 a una nueva cultura, Él tomó una decisión 🤔 de vida, determinó ser diferente, tomó la decisión de no ✗ contaminarse, sin importar las consecuencias.

¿Qué 🤔 sucedió con la vida de Daniel?

Vivimos en un mundo 🌎 donde nuestra *IDENTIDAD* quiere ser cambiada constantemente.

La identidad es eso que el Señor 🕉 nos ha dado y nos hace ser un hijo/a de Dios.

Daniel prefirió la ensalada de vegetales 🥗, en vez de la comida del rey 🎯反腐餐.

Daniel sabía que la comida del rey 🎯 era deliciosa 😋 pero estaba sacrificada a los ídolos. La comida del rey 🎯 actualmente son los diferentes placeres que el mundo actual tiene para nosotros, Netflix, redes sociales...

El mundo 🌎 nunca va a dar lo que necesitas, Instagram, YouTube, TikTok, Netflix, nunca te van a dar la nutrición que necesitas para cumplir el propósito 🏰 de Dios.

Es importante saber cómo alimentamos 🥗 nuestra alma. ¿Qué tipo de alimento 🍲 entra a nuestro cuerpo 🤸? Reflejamos 💡 lo que comemos. La biblia 📖 sacia nuestra hambre, calma la necesidad de todo corazón ❤️, de todo ser humano.

No intentes ✗ lograr lo que Dios te ha dado alimentándote 🍲 del mundo 🌎. Solo la oración y la palabra 📖 de Dios pueden darte las fuerzas 💪 que necesitas para cumplir el propósito del Señor para tu vida.

El Señor hoy nos hace un llamado 🎤: Pero tú, sé diferente, sin importar la consecuencia.

- **Mañana de victoria 72**

Hoy el Señor por boca de nuestra hermana Mergis 🎤, nos invita a *vestirnos de AMOR* ❤️

Base bíblica 📖: colosenses 3:12-14

12 vestíos 💕, pues, como escogidos de Dios, santos 🕊 y amados, de entrañable misericordia 😊, de benignidad 😊, de humildad 😊, de mansedumbre, de paciencia; 13 soportándodos unos a otros, y perdonándodos 🙏unos a otros si alguno tuviere queja contra otro. De la manera que Cristo os perdonó, así también hacedlo vosotros. 14 Y sobre todas estas cosas vestíos de amor ❤️, que es el vínculo perfecto.

Un vínculo es una relación ➡➡, una unión entre varias personas o cosas, en este capítulo el Señor pone como prioridad 1 en las vestiduras 💕 del cristiano el AMOR❤️.

Día a día 📆 es importante según para cada ocasión vestirse 💕 adecuadamente para el momento, para vivir una vida cristiana exitosa, se hace necesario que nuestro vestido sea el AMOR❤️

Nuestro 🧑‍👤 padre es amoroso, Dios es amor, debemos ser como Cristo, reflejarlo a 🕊 Él.

Hechos 20:32

Traducción en lenguaje actual

32» Ahora le pido a Dios que los cuide con mucho amor ❤️. Su amoroso mensaje 🎤 puede ayudarles a ser cada día mejores 💪. Si lo obedecen, Dios cumplirá las promesas que ha hecho a todos los que ha elegido para ser su pueblo.

- Mañana de victoria 73

Hoy contamos con una hermosa asistencia y participación.

El Señor por boca de nuestra hermana Catalina 🎤 habló a nuestras vidas sobre *Un llamado a la rectitud verdadera*

Base bíblica 📖 Mateo 6:34

Así que no ✗ os afanéis 🙄 por el día de mañana 📆, porque el día de mañana traerá su afán, basta a cada día, su propio mal.

📖 Mateo 6:8

No os atáis pues semejantes a ellos, porque vuestro padre  sabe de qué cosas tenéis necesidad aún antes que vosotros le pidáis .

- Afán 
- Ansiedad 
- Incertidumbre por el día de mañana. 

Son circunstancias que al día de hoy se escuchan , estas acciones pueden alejarnos  de Dios. Nosotros como cristianos podemos impactar en este mundo con nuestras acciones, manifestando nuestra confianza en Jesús 

Qué podamos hablar  de todo aquello que hemos visto  y oído  , que podamos hablar  de las obras que el Señor ha hecho en nuestra vida.

En el mundo hay personas que están experimentando estas circunstancias de afán , ansiedad  e incertidumbre  , ellos no tienen a quien acudir, pero tú y yo sí yo sí sabemos a quién ir, tú y yo tenemos una esperanza. 

Qué bueno que podamos alabar  a Dios cuando las cosas se salen de control, cuando no tenemos forma de cambiar las cosas. Nosotros sabemos que Dios tiene control sobre nuestras situaciones .

El Señor nos dice: 

Confía, ora  y espera  . ¡Basta a cada día su propio afán!

La forma de impactar  a esta generación es que ellos vean  como nosotros nos dejamos sorprender, no  impacta lo que yo diga  , impacta  lo que yo haga.

- Mañana de victoria 75

Hoy el Señor usó a nuestra hermana Dayana  para hablarnos sobre *Los beneficios del corazón  alegre*.

Base bíblica  Proverbios 17:22

El corazón ❤️ alegre 😊 constituye buen remedio 💊, más el espíritu ❤️ triste 😭 seca los huesos 💀.

Beneficios de tener un corazón ❤️ alegre 😊

- [] fortalece 💪 el sistema inmunológico.
- [] Ayuda a reducir 🔻 el estrés.

Un espíritu ❤️ triste 😭 nos lleva a tener una falta 🔻 de fe y de esperanza en nuestro Dios.

Job quizás uno de los personajes bíblicos que pasó más situaciones difíciles 😭, que perdió ❤️ sus allegados, familiares, bienes 🌎🌐 materiales, pasó por momentos de tristeza 😭 profunda.

Job quizás en estos momentos no podía ver los beneficios de un corazón ❤️😊 alegre.

La disposición que nosotros tengamos frente a la situación y adversidad, si influye en cuanto 💪 confiemos en el Señor 😊.

Nosotros tenemos un Dios poderoso ↑💪, un Dios que todo lo puede, que puede obrar en la situación que estamos viviendo, esa situación que quiere quitarnos la alegría ✗😊.

Y llegó un momento en el que la condición de Job seguía siendo la misma, pero en cierto momento cambió la actitud, reconoció la grandeza 💪↑ De Dios.

Cuando Job se acerca ➡➡ a Dios y le reconoce su condición cambia, su actitud cambia, su realidad cambia.

Santiago 4:8

8 Acercaos ➡➡ a Dios, y él se acercará a vosotros.

El gozo 😊 del Señor es nuestra fortaleza 💪, que bueno que tú y yo cada día podamos disfrutar del gozo 😊 del Señor, que podamos disfrutar un corazón ❤️😊 alegre, esto dará testimonio de la obra del Señor en nuestra vida.

- **Mañana de victoria número 77**

Hoy el Señor nos ha hablado a través de nuestra hermana Laura R. Con el mensaje: “El ayudar a los demás”

El Señor nos llama a ayudar a quienes lo necesiten 🤝. A veces fallamos en esto sin darnos cuenta, por lo que hoy reflexiona en tres puntos principales 📖.

- Ayudar desinteresadamente: No debemos ayudar esperando algo a cambio 🎁. Como hijos de Dios, debemos actuar como nuestro Padre, siendo misericordiosos (Lucas 6:36) ❤️

- Ayudar a quienes nos consideran enemigos: Siguiendo el ejemplo del Buen Samaritano (Lucas 10:25-37), debemos mostrar compasión y ayudar incluso a aquellos que nos han hecho daño 😢. La verdadera ayuda no tiene barreras 🤝.

- Ayudar siempre que tengamos la oportunidad: Si vemos una necesidad y podemos suplirla, debemos hacerlo (Santiago 2:15-16) 💪. Negar ayuda cuando podemos darla no aprovecha a nadie ❌, pero Dios recompensa nuestra generosidad 🙏.

Jesús enseñó en Mateo 25:34-40 que cuando ayudamos a otros, lo hacemos como si ayudáramos al Señor mismo 🤰.

3. Notas sobre las lecciones de REFAM

El nivel 1 se titula “**De amigo a simpatizante**” y tiene seis lecciones donde se enseñan los siguientes temas:

Lección 1 – La Biblia

1. ¿Qué es la biblia? Para qué sirve la palabra de Dios
2. Temas principales de la biblia en el Antiguo y Nuevo Testamento.
3. Datos importantes sobre la biblia.

Lección 2 – Dios es Espíritu (único e indivisible)

1. Composición de la Biblia (Libros históricos, poéticos, proféticos mayores y menores)
2. El Nuevo Testamento (Evangelios, Libros históricos, Cartas Paulinas, Cartas Generales, Libros proféticos)
3. Símbolos de la palabra de Dios (la espada, el pan, el agua, el espejo, la miel, el martillo, el fuego, el oro, la lámpara).

Lección 3 – Dios es Espíritu

1. Atributos de Dios (omnipresente, omnisciente, omnipotente, creador, infinito, santo)

Lección 4 – Manifestaciones de Dios

1. Como una voz
2. Como el ángel de Jehová
3. Como un varón
4. Como una zarza
5. Como una columna de nube
6. Como columna de fuego

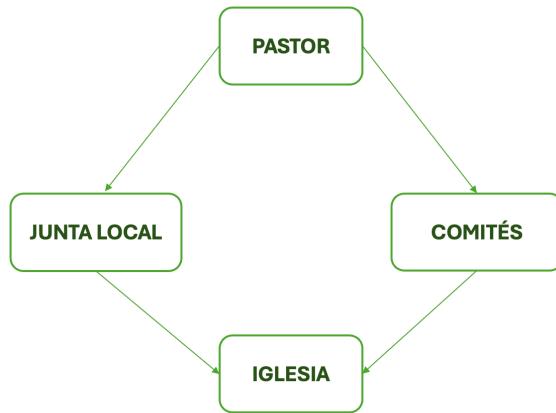
Lección 5 – Jesucristo como manifestación más grande de Dios

Lección 6 – ¿Por qué debemos ser salvos? Dios creó al hombre perfecto y este desobedeció. La muerte (física, espiritual) pasó a todos los hombres y eso hizo que nos volviéramos pecadores. Metáfora del hombre como un árbol que da malos frutos.

El nivel 2 se titula “**De simpatizante a asistente**” y tiene 8 lecciones sobre los siguientes temas:

Lección 1 – La iglesia y el lugar de reunión. Sobre el día de Pentecostés, el recibimiento de las lenguas de fuego (Aquí se explica por qué se llama iglesia pentecostal y de dónde viene el término).

Lección 2 – Organización local. Aquí se explica la organización eclesiástica y administrativa de la iglesia. Cada sede de la iglesia tiene una organización similar que tiene como líder al pastor y debajo de él está la Junta Local, los Comités y debajo los miembros que constituyen la iglesia.



Estructura de cada una de las sedes de la iglesia pentecostal. Imagen elaborada por la autora.

Esta lección es de las más importantes porque se introduce el tema del servicio en la iglesia que es trasversal al desarrollo de la vida cristiana y se comienzan a nombrar los requisitos que se requiere para llegar al servicio que son:

1. Ser bautizado en agua.
2. Ser de buen testimonio
3. Tener un tiempo de asistente en la iglesia.
4. Ser lleno del Espíritu Santo.
5. Ser sujeto y estar dispuesto a servir a otros.

Además, se explican los diferentes cultos y reuniones que hacen que se mantenga la iglesia como “cuerpo vivo”. Los diferentes cultos son de: Oración y enseñanza (jueves), de Damas (martes cada quince días), de Jóvenes (sábados), Escuela Dominical (domingos), Evangelístico (sábados una o dos veces al mes) y otros (que pueden ser los de Misiones, que pasan por lo general los domingos y en casos excepcionales los viernes).

Lección 3 – El culto (En esta lección se explica el significado del culto y por qué es importante dentro de la iglesia). La iglesia define al culto como un momento reverente en el cual el hombre le tributa un homenaje a Dios. Aquí se hace una comparación entre la forma del culto en el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento y se explican las características de este que son las siguientes:

1. Terrenal y natural
2. En el templo

3. Con vestidos excepcionales
4. Música y Cantares
5. Constituido por Dios mismo

La estructura de los cultos se mantiene igual a la descrita por el Antiguo Testamento que tiene un orden que sigue:

1. Coros e himnos
2. Lectura bíblica
3. Oraciones
4. Ofrenda
5. Predicación.

Durante todo el seminario hay una constante referencia al apóstol Pablo quien amplía el culto a un programa de vida espiritual sobre cómo los cristianos deben presentarse ante Dios.

Lección 4 – La importancia de congregarnos. Aquí se habla de la perseverancia como clave primordial de la vida cristiana y sobre los beneficios de congregarse:

- Seguridad de encontrarnos con Dios
- Crecimiento de la iglesia
- Felicidad
- Crecimiento espiritual
- Comunión entre hermanos

Y se dan recomendaciones prácticas para congregarse:

1. Llegar temprano
2. Sentarse cerca del altar
3. Llegar con buen tiempo a orar
4. Participar de corazón.
5. No dejar de asistir
6. No tener límites
7. Sacar tiempo
8. Mirar siempre a Jesús

Lección 5 – La Oración

En esta lección se explica que la oración no es una fórmula de repeticiones fijas sino un acto de acción y comunicación que involucra el deseo de acercarse a Dios. Los elementos que constituyen la oración son: la exaltación, el ruego o petición, el perdón y la protección. Debe seguirse ese orden para asegurarse de que la conexión con Dios se establezca y se dan ejemplos de cómo es una “buena oración”. Esta debe ser: dirigida a Dios, hacerse varias veces al día (se

da el ejemplo de los judíos que, en la biblia, la hacían en las horas tercera (9am), sexta (12m) y novena (3pm)).

El cristiano debe tener una actitud corporal específica que permita hablar con Dios de manera eficaz:

- Posición al orar debe ser:
 - a. de pie: que indica reverencia
 - b. de rodillas: que indica devoción
 - c. con las manos extendidas al cielo: que indica petición
 - d. con el rostro en tierra (sobre el suelo) que indica humillación.

Las lecciones 6, 7 y 8 intentan hacer una aclaración de los términos alabanza y adoración, así como definir otros términos que son de bastante uso.

Lección 6 – La alabanza

En esta lección se explica qué es, cómo debe hacerse y con qué objetivos. También se muestran ejemplos de la biblia. La alabanza se define como una expresión de admiración y aprecio hacia Dios y, según la Biblia, es un mandato, deber y sentir que se realiza con “nuestros labios – nuestro canto–, nuestras manos –al levantarlas y aplaudir– y nuestro cuerpo –sabiendo que somos templo de Dios”–. La alabanza a Dios se hace para agradecer por lo que Dios ha hecho y debe ser expresada desde lo más profundo del corazón, espontánea y natural con el objetivo de alimentar la fidelidad, devoción y llenarse de poder y gozo.

Lección 7 – La adoración

Aquí se explica que la adoración no es una “simple ceremonia” sino que es una expresión de amor y veneración a Dios por lo que él es y significa. Es también definida como una realidad espiritual y una forma de disponer el corazón y la mente; y que debe ser manifestada cuando hay una vida cristiana excelente en donde se glorifique a Dios. Para que esta adoración sea verdadera se debe: 1. Entregar a Dios el corazón sincero, 2. Entregar la vida por completo y 3. Entregarse en espíritu y verdad. La adoración para los cristianos funciona como una forma de ungüento o perfume que siempre acompaña la vida de los creyentes. Hay diversas formas de adorar a Dios que pueden ser: cantando salmos, himnos y cánticos, orando, realizando acciones de gracias, confesando los pecados, leyendo la biblia y sirviendo a Dios y a los santos.

Lección 8 – En esta lección se aclaran los siguientes términos:

1. Aleluya: exclamación ceremonial de regocijo y alabanza
2. “Dios le bendiga”: saludo que identifica a la iglesia del señor
3. Amén: que así sea
4. Ayuno: Voluntaria abstinencia de comer

5. Dorcas: mujeres de buenas obras.
6. Hermanos: Palabra que se usa entre los que han recibido y conocido a Dios.
7. Alborada: Oración que se realiza en la madrugada.
8. Vigilia: Programación de oración, adoración y enseñanza que se realiza en las horas de la noche.

El siguiente nivel es el nivel 3 que se titula “**De asistente a creyente**” y tiene ocho lecciones. La primera lección es sobre “La veracidad de la salvación y la condenación” donde se explica que la salvación es importante porque pretende rescatar y preservar a los cristianos del peligro inminente del mundo. Además, esta provee salud, seguridad y es expresión del milagro divino de la liberación espiritual del hombre y dominio de Satanás. La condenación, por el contrario, es una sentencia o pena que se le impone al hombre por sus malos hechos y acciones. Aquí también se realiza una comparación entre lo que ellos llaman “la generación de Noé” y la generación actual donde se muestra el poder de Dios respecto a la salvación de los hombres. Aparece el término de la “sentencia igual” donde Dios determina, por el pecado del hombre, terminar con la vida de los seres vivientes.

Lección 2 – Una decisión a tiempo

En esta lección se invita a las personas a convertirse pronto – a ser salvo – porque el día en el que Jesús realice su segunda venida está cerca. Se explica que estamos viviendo en el tiempo de la Gracia que inició con la iglesia primitiva en Jerusalén y que continua hasta la venida de Jesús.

Lección 3 – ¿Cómo se toma la decisión de convertirse?

En esta lección se presenta el ejemplo de Pablo de Tarso, El Etíope y Lidia (personajes bíblicos) para dar unos pasos específicos que el creyente debe seguir para saber cómo convertirse. Estos pasos tienen que ver con: 1. Reconocer errores aun cuando pensamos que estamos actuando bien (Pablo de Tarso), 2. Aceptar la ayuda de otros (el etíope aceptó la ayuda de Felipe al leer la palabra de Dios y al entenderla, la obedeció) y 3. Recibir la palabra en el corazón y no resistirse en aceptar a Dios como salvador.

Lección 4 – Resultado de la decisión. En esta lección se ve el resultado de haber aceptado a Dios y la importancia de los conceptos anteriormente estudiados: recibir, aceptar, reconocer.

Lección 5 – Perseverando hasta el fin

Aquí se explica que Jesús es piedra angular de la iglesia y se examinan dos historias de dos personajes: el prudente y el hombre insensato para explicar que las personas prudentes son quienes siguen las bases directas de Jesús y tienen casas bien fundamentadas porque oyen la

palabra, obedecen la palabra y la ponen en práctica. El hombre insensato, por su parte, construyó su casa sobre la arena que cayó porque no estaba cimentada en Dios.

Lección 6 y 7 – Bendiciones para el creyente

En estas dos lecciones se examinan las consecuencias de haber tomado la decisión de seguir a Dios y qué se debe hacer para recibir al Espíritu Santo. Las bendiciones que el creyente recibe cuando acepta seguir a Dios son: sanidad corporal (Isaías 53: 4), provisión divina, protección divina, gozo y paz. Y para recibir al Espíritu Santo se deben seguir los siguientes pasos:

- Tener sed
- Querer que él venga a mi
- Creer en él como dice la escritura
- Obedecerle.

Lección 8 – La morada del creyente.

Aquí se explica que los hijos de Dios tendrán una “habitación celestial” en la “Nueva Jerusalén” que será el hogar de los redimidos. Este es el lugar a donde todos los convertidos irán cuando se presente la segunda venida de Jesús.

El nivel 4 es el último nivel de esta formación y pretende dar las lecciones básicas de cómo pasar **“de creyente a servidor”**. También tiene ocho lecciones. Se espera que después de haber cumplido toda la formación, el creyente se bautice y convierta definitivamente. No obstante, la formación puede ser seguida por personas que ya hayan sido bautizadas o se hayan convertido porque en algunos casos, dependiendo del lugar de donde venga, nunca se ha seguido el curso sea porque en su sede no se hacía o porque nació en una familia cristiana donde se supone que ya ha ido aprendiendo sobre estos temas durante toda su vida.

Lección 1 – Ser salvos para servir

En esta lección se habla de lo que significa el servicio dentro de la iglesia y cómo se debe estar listo y disponible en todo lugar y hora para Dios. De nuevo se ejemplifica este concepto con la vida del apóstol Pablo, quien entregó su vida al servicio de la iglesia de manera voluntaria. Uno de los principales servidores dentro de la iglesia es el diácono (que viene del vocablo griego *diákonos* que significa siervo o ministro). El diácono es un ejemplo de servicio dentro de la iglesia y se define como una persona que hace un trabajo y presta especialmente un servicio como ayudar a los necesitados, dar de comer y beber, hospedar, visitar y cuidar enfermos o niños. Cada uno de los miembros de la iglesia debe estar dispuesto a servir en una función o cargo porque esto permite que la iglesia crezca y sea edificada.

Lección 2 – ¿Cómo debe ser alguien para servir?

En esta sesión se explica los requerimientos que se solicitan para quien quiere iniciar en el servicio. Esto hace parte de lo que se aprendió antes sobre estar preparado y dispuesto a servir en el momento que sea. Se requiere de cuatro elementos: fidelidad, conocimiento de la palabra, sujeción (someterse al poder de Dios), estar disponible (a toda buena obra sin que las cosas del mundo ahoguen el vivo deseo de servir).

Lección 3 – Dios llama, capacita y envía

En esta lección se explican los pasos que Dios realiza para que los creyentes puedan ser servidores.

1. Dios llama: carga, da una visión para una misión especial y dota de herramientas a las personas para que puedan hacer las cosas de la iglesia.
2. Dios nombra: hace el llamado a cada persona dependiendo de la posición donde lo requiera.
3. Dios dota: por medio de los dones espirituales. Es la manera sobrenatural por la que Dios da herramientas y equipa a los creyentes para las tareas que tenga que desarrollar.

Lección 4 – Servidores y mayordomos

En esta lección se explica quiénes son los servidores y mayordomos y qué características deben tener. Deben seguir seis directrices:

1. Dar la ofrenda: que es un aporte voluntario para el sostenimiento y construcción del templo y otras necesidades (Marcos 12:41,44).
2. Tener talentos y ponerlos al servicio de la iglesia: que son habilidades propias o adquiridas para hacer algo muy bien (Romanos 12:11).
3. Dar el diezmo: que es la décima parte del salario requerida por Dios y que se deposita mensualmente en el alfolí.
4. Tener un buen testimonio: testificar con su vida y conducta la obra que Jesús hace en la propia vida para así servir de ejemplo y ganar a otros para la iglesia.
5. Poner al servicio los dones con los que se cuenta: que son facultades temporales que el Espíritu Santo le da a cada persona para un trabajo específico y que debe ser para servicio a él. (1 Corintios 14:12).
6. Entregar su tiempo: para asistir a la iglesia o asumir un cargo en una directiva, comité o grupo de la iglesia.

Lección 5 – Un servicio especial – (La constitución de la iglesia)

En esta lección se explica por medio de ejemplos de Moisés, Isaías y David que la iglesia es un todo, un cuerpo que no tiene un solo miembro sino muchos y que cada creyente y

participante de la iglesia constituye este cuerpo (1 Corintios 12:14-19). También se reconocen las virtudes de estos tres personajes como la visión especial, la unción con aceite y la libertad.

Lección 6 – Los servidores deben ser constantes (La constancia)

Para que una persona pueda servir, debe ser constante, no dejar que se interpongan los problemas o dificultades en el servicio (servir así los tiempos sean malos) y entregarse de corazón.

Lección 7 y 8 – Galardones y Recompensas (Premios de Dios)

En estas dos últimas lecciones finales, los convertidos aprenden sobre las recompensas que tendrán cuando se presenten ante el tribunal de Cristo en el cielo después de su segunda venida. Los galardones son definidos como coronas de vida para los valientes que han resistido las pruebas que Dios les ha puesto a lo largo de su vida. Los galardones son incorruptibles así que si una persona recibe un galardón significa que ha seguido correctamente el camino que lo llevó hasta los pies del Señor. Uno de los galardones más importantes es el tercer galardón que es específicamente para los “ganadores de almas” que son aquellas personas que han sentido en el corazón el llamado especial para ir y evangelizar o salvar almas que se pierden en el mundo. El cuarto galardón está reservado para aquellos que sirven como pastores puesto que estos están encargados de apacentar, cuidar y alimentar la grey de Dios. El último galardón es para los mártires que son aquellas personas que murieron por la causa del Señor. Esta corona es la corona de la Justicia.