



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS

HERMOSA CIUDAD DONDE NO HABRÁ LÁGRIMAS NI DOLOR.

**Estudio histórico del pentecostalismo en el proceso de expansión
urbana de Santiago de Chile (1950-1970).**

Tesis para optar al grado de Magíster en Historia mención Chile.

ANGÉLICA DE LAS NIEVES BARRIOS BUSTAMANTE

Profesor guía: Dr. Eduardo L. Cavieres Figueroa

**Santiago de Chile
2009**

*Al pueblo pentecostal en Chile, para que
la añoranza de las “sendas antiguas”
sea siempre una búsqueda de crecimiento
en el amor a los pobres de la Historia.*

Agradecimientos

Este trabajo es el fruto de una búsqueda por profundizar en el conocimiento histórico la experiencia de ser pentecostal. Estudio que no hubiese llegado a puerto sino hubiera sido por todas aquellas personas que de alguna forma aportaron para la concreción de tal objetivo. A ellos mi especial agradecimiento:

A Daniel Chiquete por su apoyo emocional y profesional.

A mis padres y hermanas por aportar con su amor y confianza.

A mi hermano David, por su compañerismo y ayuda técnica.

A mis tíos María Teresa y Wasin por su ayuda permanente.

Al profesor Dr. Eduardo Cavieres por sus orientaciones académicas y voluntades.

A mis tíos Hilda y Rubén, hermana Gladys y María Isabel, por aportar con sus testimonios de vida.

A la Corporación Iglesia Metodista Pentecostal de Chile por facilitar parte de su material histórico documental.

A la Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP) por generar un conocimiento permanente sobre el movimiento Pentecostal.

Índice general

Índice general	III
Índice de figuras	VI
1. Introducción	1
1.1. Presentación del estudio	1
1.2. Marco teórico	5
1.2.1. ¿Qué categoría de ciudad empleamos?	6
1.2.2. El pentecostalismo como fenómeno urbano	12
1.3. Metodología	16
1.3.1. Fuentes de información	16
2. Comunidad pentecostal: Características teológicas litúrgicas y culturales	20
2.1. Introducción	20
2.2. El carácter autónomo del pentecostalismo	25
2.3. Una teología propia (“cuadrangular”)	29
2.3.1. Cristo el salvador	29
2.3.2. Cristo el sanador	31
2.3.3. Cristo el bautizador con el Espíritu Santo	34
2.3.4. Cristo el rey que viene	36
2.4. La ciudad: una perspectiva pentecostal de lo urbano	39

2.4.1.	La ciudad como espacio real	40
2.4.2.	La ciudad como un espacio imaginado	42
2.4.3.	La ciudad como espacio resignificado	45
3.	¿Desarrollo?: Los efectos de la industrialización sobre la ciudad y el pentecostalismo (1950-1960)	47
3.1.	introducción	47
3.2.	El Modelo ISI y su discurso de desarrollo	48
3.2.1.	Estado empresario	48
3.2.2.	Estado de consenso	49
3.2.3.	Estado benefactor e integrador	51
3.2.4.	El discurso del desarrollo en la ciudad	52
3.2.5.	La década de 1950 y los fracasos económicos del proyecto de desarrollo	57
3.3.	Santiago de Chile a mediados de siglo: los efectos urbanos de una política de desarrollo	60
3.3.1.	La Iglesia Católica y su nueva perspectiva social	66
3.3.2.	El Partido Comunista de Chile en la década de 1950	76
3.4.	Las comunidades pentecostales y su desenvolvimiento en la ciudad de Santiago durante la década de 1950	81
3.4.1.	Breve presentación de las comunidades estudiadas	82
3.4.2.	Desplazamiento espacial: ubicación, construcción y arquitectura de los templos pentecostales en Santiago durante la década de 1950	87
3.5.	Discurso y acción sociopolítica del pentecostalismo en la ciudad de Santiago en la década de 1950	99
3.5.1.	Discurso y visión sobre el presente	101
3.5.2.	La intervención socio-política del pentecostalismo en la ciudad de Santiago en la década de 1950	111

3.6. Conclusiones parciales de este período	125
4. ¿Crisis o reformismo?: Los efectos del reformismo en la ciudad y en el pentecostalismo (1960-1970)	127
4.1. Modelo en crisis o “crisis integral”: Diagnóstico económico y social . .	127
4.1.1. Revolución en libertad	132
4.2. La ciudad: escenario de ideologías y experimentos sociales	134
4.2.1. La Iglesia católica en la década de 1960: del trabajo social a la teorización sobre los pobres	141
4.3. Las comunidades pentecostales y su desenvolvimiento en la ciudad de Santiago durante la década de 1960	146
4.3.1. Desplazamiento espacial: ubicación, construcción y arquitectura de los templos pentecostales en la ciudad de Santiago en la década de 1960	146
4.4. Discurso y acción sociopolítica del pentecostalismo en la ciudad de Santiago en la década de 1960	151
4.4.1. El discurso del pentecostalismo ante la propaganda reformista de la ciudad	151
4.4.2. Acción e iniciativas de participación del pentecostalismo en la década de 1960	166
4.5. Conclusiones parciales de este período	169
5. Conclusión final	171
Bibliografía	176

Índice de figuras

3.1. Población evangélica (1920-1960)	88
3.2. Distribución de congregaciones pentecostales por comunas en el Gran Santiago. 1950 - 1960.	94
3.3. Predicador al interior de un templo evangélico	98
3.4. Templo evangélico en Santiago	100
3.5. Templo evangélico en Las Barrancas	100
3.6. Miembros de la IEP en la celebración de los 50 años del pentecostal- ismo en Chile	123
3.7. Desfile de conmemoración de los 50 años del pentecostalismo en Chile	124
3.8. Medios utilizados de evangelización para la calle	124
4.1. Fotografías del proceso de edificación de un templo	152

Capítulo 1

Introducción

1.1. Presentación del estudio

En el transcurso del siglo XX y lo que va transcurrido del XXI las ciudades latinoamericanas han experimentado profundas transformaciones urbanas e importantes procesos históricos que han ido de la mano con los rumbos de la sociedad tanto en sus acciones como en sus ideologías.

El movimiento pentecostal chileno, a su vez, en su calidad de fenómeno religioso, es un hecho urbano que se gesta, entre otras determinantes, como una respuesta social y simbólica a la experiencia de habitar la ciudad. Las condiciones urbanas y las experiencias religiosas en la ciudad son elementos que se relacionan, afectan y se determinan mutuamente, en mayor o menor medida.

A través del presente estudio pretendemos analizar el comportamiento del movimiento pentecostal en la ciudad de Santiago de Chile en el período de 1952 a 1970, considerándolo como fenómeno urbano en que sus miembros se ven enfrentados a las variables de *metropolización*, observando las formas simbólicas y materiales que se



desarrollan en torno a la subsistencia general y que le otorgan una fisonomía particular a este movimiento religioso.

Para ello queremos responder las siguientes interrogantes: ¿Cuál es el comportamiento del pentecostalismo y cuáles sus comportamientos religiosos y sociales en su interacción con la ciudad? Nuestra hipótesis es que el movimiento pentecostal chileno enfrentó el proceso de metropolización configurando un concepto de ciudad apartado de lo signos que propagaba el desarrollo desde los estratos de poder político partidista y económico, confrontándolo con uno que fortalecía la comunidad como espacio de acción social y política, aún cuando no era plenamente consciente de ello, que otorgó las herramientas simbólicas para enfrentar la problemática vivencial de los sujetos populares en su lucha por vivienda, trabajo y subsistencia.

A casi a un siglo de camino del movimiento pentecostal en Chile, son escasos los trabajos historiográficos que versan sobre el fenómeno religioso, cuya autoría remite generalmente a miembros de la misma confesión. Lo que da cuenta del sesgo existente entre los historiadores nacionales que se limitan al conocimiento de los hechos religiosos como si no fueran parte de la vida y experiencia cultural de los seres humanos en sociedad. Por esta misma razón, es nuestro principal interés narrar la historia de los pentecostales en un período antes no estudiado y en interacción con otras variables de comportamiento de la vida urbana y nacional, con el anhelo que este trabajo sea un intento por profundizar el conocimiento del fenómeno religioso y expandir, en alguna medida, los horizontes paradigmáticos de los estudios historiográficos en Chile.

Ahora queremos presentar brevemente este movimiento religioso, privilegiando la información más relevante para entender su interacción con los procesos urbanos del período de estudio. El pentecostalismo tuvo su origen a principios del siglo XX, en diversos contextos del mundo, principalmente en el llamado tercer mundo, donde



el protestantismo misionero se había esforzado por organizar sociedades y congregaciones. Con frecuencia el pentecostalismo surgió como ruptura con las sociedades religiosas protestantes. Las razones que ocasionaron su ruptura con el protestantismo histórico fueron básicamente de índole teológicas y culturales. En lo teológico, asumió y de alguna manera latinoamericanizó una visión básica que el historiador Donald Dayton ha denominado la “teología cuadrangular”, llamada así por sus postulados centrales: “Cristo sana, salva, bautiza y volverá como rey”, los que ampliaremos más adelante en este trabajo. También hubo rompimiento en cuanto a las prácticas litúrgicas, otorgando al pentecostalismo una identidad e idiosincrasia particulares, pues el pentecostalismo asume muchos valores del sustrato de la cultura popular chilena.

El pentecostalismo puede ser definido como un protestantismo popular, que interactúa mucho con la cultura popular, que le da un espacio importante a la dimensión emotiva de la religión y que desarrolla dinámicas propias de acuerdo a los diversos contextos geográficos y condiciones sociales y culturales donde se arraiga.

En Chile, durante el año 1909, los centros urbanos de Valparaíso, Santiago y Concepción fueron epicentros del surgimiento del fenómeno religioso pentecostal, el cual, habiéndose gestado en el país como una fracción disidente del metodismo episcopal, y marginal a todas las ofertas religiosas del periodo, logró a partir de los años 30’ iniciar un acelerado crecimiento entre la población nacional. Paralelo a su crecimiento acelerado se inició un proceso de institucionalización y arraigo dentro de la cultura local, específicamente la popular.

El pentecostalismo, además de ser un fenómeno religioso, es también un suceso urbano y social. Su proceso de nacimiento y expansión coincide con la instauración de las economías modernas en diversas naciones del continente, y en su cualidad social no estuvo exento del impacto de las transformaciones que sufrieron las ciu-



dades latinoamericanas durante el proceso de “metropolización”, como en el caso de la ciudad de Santiago de Chile, la que a partir de los años 40’ se concretizó como un importante polo de desarrollo que atrajo a miles de hombres y mujeres que optaron por abandonar el campo a cambio de ocupar un puesto de trabajo en la vertiginosa dinámica de la ciudad. En ese contexto es donde el pentecostalismo logró su mayor crecimiento numérico y pudo tener cierto impacto en la sociedad, aún cuando debió competir con el discurso político socializante de izquierda y la acción reformadora de la Iglesia católica por ofrecer respuestas a los incipientes grupos urbanos ubicados en los márgenes de la gran ciudad.

El arraigo logrado en ese período se percibe en las dinámicas e imagen urbana de la ciudad y sus habitantes. En cada cuadrante de una población periférica de Santiago es posible encontrar un templo pentecostal erigido y organizado por su comunidad, casi como un elemento consuetudinario del paisaje urbano, y sin duda la vida social se ve afectada por una comunidad religiosa pentecostal.

Debido a su injerencia en la sociedad chilena, el pentecostalismo debe ser reconocido como uno de los grandes protagonistas colectivos del siglo XX, con el mismo énfasis que los historiadores sociales le han otorgado al movimiento obrero y al de pobladores de nuestro país.

En el curso del trabajo trataremos de alcanzar los siguientes objetivos:

- Explicar la ciudad como un espacio dinámico y dialéctico en que se enfrentan por la legitimación discursos de poder con formas emergentes de habitarla. Es decir, analizar el discurso pentecostal en relaciones a otras formas de propuestas relativas a la ciudad, como los de la política partidista o la Iglesia católica.
- Exponer algunos aspectos del pentecostalismo, específicamente los que revelan su comprensión de la ciudad y los procesos urbanos, abordándolo como un



fenómeno urbano y moderno de significancia histórica.

- Conocer la acción social y política de las comunidades pentecostales al interior del espacio urbano en situaciones de emergencia habitacional.
- Evaluar el imaginario y discurso pentecostal sobre la ciudad a través de sus predicaciones, testimonios y cánticos litúrgicos.
- Analizar los discursos ideológicos que nacen desde la ciudad, con los cuales debe convivir el pentecostalismo durante el período de estudio propuesto, esto es, comparar las ofertas de salvación secular del estado y los partidos políticos con el concepto de salvación religiosa del pentecostalismo.
- Exponer las dinámicas de expansión del pentecostalismo en el proceso de explosión demográfica de la ciudad de Santiago, tratando de destacar las variables de motivación religiosa.

1.2. Marco teórico

Como hemos señalado, el pentecostalismo es un fenómeno urbano además de religioso. Por lo tanto, son dos las variables que guían conceptualmente el desarrollo de este trabajo: la ciudad y el pentecostalismo. Para una comprensión más clara de cada concepto queremos determinar las categorías sobre las cuales se ha trabajado y para ello se plantean dos interrogantes. Intentamos tener una concepto global de ciudad, que contemple tanto su materialidad, expuesta en su conflictividad histórica, así como otras fuerzas que confluyen en ella, como la religiosidad, las variables simbólicas, los discursos sobre ella, el ideario de algunos de sus grupos actuantes, etc.



1.2.1. ¿Qué categoría de ciudad empleamos?

En este apartado queremos exponer tanto el concepto de ciudad con el que trabajaremos en este análisis así como establecer las primeras bases del análisis histórico sobre la ciudad de Santiago en el periodo que hemos sesgado para este estudio. Se trata, entonces, también de describir brevemente algunos de los hechos históricos centrales sobre los que volveremos más tarde con mayor amplitud.

Sabemos que no existe una definición única para un concepto en particular, menos para el de *ciudad*, fenómeno de tan extrema complejidad y variables a considerar. Para una comprensión coherente con los objetivos planteados, hemos recurrido al campo historiográfico de la reciente historia cultural urbana, dado los énfasis y resultados a los cuales aspira este enfoque como una renovación de la historia urbana y del materialismo de la Escuela de la Dependencia de los años 1980. Uno de los pioneros en este campo fue el historiador argentino José Luis Romero con su obra *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*¹. A través de ella, Romero nos proporciona una visión de la ciudad latinoamericana que intenta superar el carácter economicista de la interpretación dependendista², otorgándole un papel más central en los procesos históricos del continente. Afirma Romero en esta obra: “Las ciudades fueron las que desencadenaron los cambios partiendo tanto de los impactos externos que recibieron como de las ideologías que elaboraron con elementos propios y extraños.”³

Cierto que la preponderancia que este autor le adjudica a la ciudad descansa sobre su comprensión *la sociedad urbana* como promotora de transformaciones y autonomía respecto a las europeizadas ciudades latinoamericanas, que se fueron desentendiendo

¹ROMERO, José Luis. *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*. 4ª ed. Argentina: Editorial Siglo XXI. 1986. 416p.

²Cf. HARDOY, Jorge y Schaedel, Richard (Compiladores). *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la Historia*. Buenos Aires, Ediciones Siap, 1975. 498p.

³ROMERO. J. L. *Op. cit.*, p. 10.



del modelo colonial español hasta convertirse en las masificadas ciudades del siglo XX. Los centros urbanos hispánicos en América fueron fundados sobre la homogeneidad con el fin de crear la forma más perfecta de sociedad, sin embargo, durante el siglo XX la ciudad de masas coexiste bajo un desarrollo heterónimo donde la sociedad y sus horizontes eran completamente imprecisos. La comprensión de la ciudad se vuelve así más compleja, pues se toman en cuenta más variables. Afirma Romero:

Cada sociedad urbana tomó conciencia de que era una sociedad sui generis, distinta en general de las sociedades urbanas de las ciudades españolas (...) cada una de ellas atada a sus propios problemas y sometida a la singular e irreductible ecuación que regía las relaciones entre sus elementos sociales.⁴

De este modo, con Romero entendemos que la ciudad es también la sociedad urbana; ella es quien determina los procesos de cambio, las ideologías y representaciones urbanas en el tiempo histórico. Para conocer una ciudad en particular es necesario conocer la sociedad que contiene, sus grupos con sus particulares intereses, discursos y acciones. En sentido cercano plantea también el historiador chileno Armando de Ramón en su obra *Santiago de Chile (1541-1991)*⁵, cuando afirma:

La mejor manera de producir un relato “coherente” de Santiago hasta nuestros días no es otra que la de privilegiar la historia de la sociedad urbana. Ella sí tiene continuidad y se reconoce claramente en los siglos pasados. La historia de las calles y plazas, grandes edificios y paseos, tendrá que convertirse en el telón de fondo, como en las obras teatrales, mientras que los habitantes de la ciudad, sus clases sociales, sus desplazamientos, sus miserias y grandezas, han de pasar a ser los actores principales que atrapan la atención del público.⁶

⁴ROMERO, J. L. *Ibid.*, p. 16.

⁵DE RAMÓN, Armando. *Santiago de Chile (1541-1991)*. Chile, Editorial Sudamericana, 2000. 316p., p. 198.

⁶DE RAMÓN, A. *Op. cit.*, p. 198.



La ciudad de Santiago entre los años 1950 y 1970 responde a un patrón de crecimiento y comportamiento conocido como *metropolización*. De este proceso no estuvieron exentas la mayoría de las ciudades latinoamericanas. La transformación espacial a la que se vio sometida la ciudad de Santiago a partir de los años 1930 revirtió las condiciones físicas y sociales de la urbe, desde el momento en que miles de hombres y mujeres expulsados de sus antiguos enclaves laborales, el campo y las salitreras, se desplazaron a la capital del país bajo el atractivo influjo de la industrialización y la búsqueda del mejoramiento de la calidad de vida. La condición de Santiago como metrópolis se manifestó en el desarrollo heterónimo de la ciudad y la instalación de una ideología de consumo promovida por la burguesía situada en el poder.⁷ A partir de esta noción urbana es posible explicar en parte su comportamiento durante el periodo como una expresión de las fuerzas hegemónicas del país y su conformación como una ciudad escindida.

Tras la crisis económica de 1929, la élite con base en Santiago fue testiga del ascenso de nuevos actores sociales a posiciones de poder, con especial énfasis en el ámbito político.⁸ La creciente burocracia estatal y los resultados de la educación pública durante las últimas décadas del siglo XIX tuvieron como resultado el rápido ascenso de sujetos que llegaron a conformar las filas del sector medio. Esta clase social tan heterogénea como el espacio urbano que habría de construir, estuvo representada por profesionales, empleados del sector público, artistas e integrantes de las Fuerzas Armadas. En lo político otorgaron sus simpatías al Partido Radical como representante del ideario progresista de esta pujante clase social.

La aristocracia no pudo escatimar el ejercicio de la clase media en la conducción del país, por tanto debió recurrir a nuevas estrategias para defender su tradicional

⁷Cf. ROMERO. J. L. Op. cit., p. 18.

⁸Cf. CORREA, Sofía y otros. Historia del siglo XX chileno. Balance paradójico. Chile, Editorial Universitaria, 428p., p. 158.



hegemonía, siendo una de las más importantes las alianzas matrimoniales con destacados miembros del sector medio y la coordinación de la economía por medio de la creación de organismos privados como la Sociedad Nacional de Agricultura (SNA).

La clase media se vio muy cómoda en el nuevo espacio urbano, y desde ahí dirigió las instituciones fundamentales del país. En la lealtad a los vínculos que estrechaban la vieja y nueva clase hegemónica se erigieron los principales proyectos económicos y estatales que determinaron los procesos históricos de Chile en el siglo XX. El desarrollo urbano de la ciudad de Santiago durante el periodo fue funcional a las políticas concentradas de una clase media y aristocrática que planearon el desarrollo del país bajo las líneas de la industrialización y la ideología del ascenso social.

Desde la ciudad de Santiago se pensó y ejecutó el principal proyecto económico del país: CORFO. En él se encontraban reunidos todos los edificios e instituciones representativos de la vida nacional, desde la casa de gobierno hasta la catedral. Desde ahí se plantearon los discursos, tanto los hegemónicos como los contestatarios, que estimularon a la participación activa de los sujetos sociales durante el periodo. El campo no estuvo exento de los influjos del minotauro urbano que devoró su autonomía y pasividad, sometiéndolo a una dolorosa agonía.

La constitución de Santiago como el centro del sistema político, económico, cultural e ideológico del país no ejerció una influencia homogénea ni racionalizada sobre toda la población. El impacto diferenciado de este proceso tuvo por resultado la masificación de la gran urbe y la transformación de ésta en una *ciudad escindida*.

Conocemos, a través de la obra del historiador Armando De Ramón, que la ciudad de Santiago en su esencia colonial hispánica fue una ciudad segmentada por sus funciones urbanas, pero aún más por su sociedad. Aún bajo la concepción de un hombre liberal y decimonónico como Benjamin Vicuña Mackenna, ella fue percibida



como un espacio dividido por las apariencias antagónicas de una ciudad civilizada y cristiana por un lado, y al otro como una ciudad sucia y bárbara. Ciertamente la fisonomía del Santiago de a mediados del siglo XX sobrepasó toda proporción que por cientos de años pudo conservar, a la hora en que multitudinarios grupos humanos se asentaron en la ciudad desplazando los hitos espaciales y de vida urbana. Santiago de Chile vivió entre los años 1930 y 1960 una verdadera explosión demográfica que triplicó su población y su desplazamiento geográfico, y todo gravitó sobre la conducta de una gran masa humana que intentaba integrarse en la estructura de la tradicional sociedad urbana. La vida urbana y la conformación de los espacios se volvían cada vez más complejos. El carácter escindido del Santiago moderno devino de la confrontación de una sociedad normatizada y una sociedad anómica. Aquí de nuevo es importante la reflexión de Romero:

Una fue la sociedad tradicional, compuesta de clases y grupos articulados cuyas tensiones y formas de vida ocurrían en un sistema convenido de normas. La otra fue el grupo inmigrante, constituido por personas aisladas que convergían en la ciudad, que sólo en ella alcanzaban un primer vínculo por esa sola coincidencia, y que como grupo carecía de todo vínculo y de todo sistema de normas: era una sociedad anómica instalada al lado de la otra como un grupo marginal.⁹

La precariedad de las condiciones habitacionales y laborales que recluyeron a la masa migrante en la marginación no fue impedimento para que las estructuras de la ciudad se viesan trastocadas por esta masificación. Todas las aristas de la vida urbana, determinantes en la vida nacional, se vieron alteradas por la presencia de la "masa" y sus formas de desenvolverse. La masificación renovaba el problema de las relaciones entre individuo y sociedad. El Estado, la política, la economía, la asistencia social y la Iglesia se rindieron ante unas imprecisas formas de comportamiento que desarrollaron todo tipo de estrategias por integrarse a la sociedad urbana y lograr el anhelado ascenso social. La "masa" no era una clase social sino un semillero del

⁹ROMERO. J. L. Op. cit., p. 331.



que saldrían los que lograban el ascenso social y en el que quedarían los que, al no lograrlo, consolidarían su permanencia en las clases populares, y tal vez descendiendo algún peldaño en la escala. Por eso esta población marginal fue inestable. Sus integrantes no se sintieron nunca miembros de ella, ni ella existió, en rigor, sino sólo para sus adversarios.¹⁰ Como destaca Romero, la masificación también operó sobre las ideologías:

Intuyeron que la masa era objetivamente un aliado potencial de la estructura, y elaboraron, por una parte, una estrategia para mantenerla satisfactoriamente adherida a ésta, y por otra, una ideología inédita que significara una interpretación válida de las situaciones reales y que pudiera alcanzar el consenso de aquellos a quienes proponían un cambio: fue el populismo.¹¹

Sin embargo, este discurso se movilizó por los rieles antagónicos de la justicia y el ascenso social. La masa acarició el discurso populista y en nombre de la justicia social recibió múltiples beneficios que le valieron para su conformidad, pero que no lograron apartarla del objetivo de integración a la estructura y al ascenso personal al interior de la ciudad.

En ese patrón de comportamiento de los nuevos sectores incorporados a la vida urbana, podemos plantear que durante el período comprendido entre 1950 y 1970 las comunidades pentecostales asentadas en la ciudad de Santiago de Chile no estuvieron ajenas al camino del ascenso social, a través del progreso material y la educación, a pesar de ser portadoras de un discurso milenarista que poco diálogo parecía tener con las ofertas inmanentes de la ciudad, pero que de igual modo logró esgrimir en ellas nuevos patrones de comportamiento en su concepción y acción en la ciudad.

¹⁰ROMERO. J. L. *Ibid.*, p. 338.

¹¹ROMERO. J. L. *Ibid.*, p. 381.



1.2.2. El pentecostalismo como fenómeno urbano

El pentecostalismo crece tanto en la ciudad como en el campo, pero es en la ciudad donde logra una mayor injerencia en la vida pública. En su contacto con las formas de vida urbana logra una mayor concretización en cuanto a su discurso y praxis social. Por ello en este apartado desarrollamos su dimensión urbana, destacando especialmente su forma de relacionarse con los espacios, tanto urbanos como arquitectónicos, sin olvidar en ello los espacios imaginados presentes en toda ideología, incluyendo las ideologías políticas y las religiosas.

El crecimiento alcanzado por el pentecostalismo en la sociedad chilena hasta la década de 1960 fue comparado por un sacerdote como una “salida de mar”¹², expresión que también podríamos emplear para exponer la impresionante transformación de la ciudad de Santiago en el mismo periodo.

El sociólogo suizo Christian Lalive D’Epinay, luego de en una acuciosa investigación desarrollada a mediados de los años 1960¹³, destaca que el pentecostalismo es un fenómeno que no se caracteriza por ser eminentemente urbano ni rural, sino que manifiesta cualidades mixtas en su desplazamiento. Sin embargo, desde nuestra perspectiva es considerado un fenómeno urbano desde el momento en que la conducta del imaginario religioso y sus feligreses se ve sometida a las influencias de la ciudad, y esta influencia marca definitivamente su perfil eclesiástico y social.

El teólogo y arquitecto mexicano Daniel Chiquete nos ofrece una comprensión del *espacio* ligada a dos dimensiones, una material y otra simbólica:

El espacio es toda la realidad donde se desarrollan las actividades humanas,

¹²Esta expresión fue consignada por LALIVE D’EPINAY, Christian. La conquista pentecostal en Chile. Elementos para su mejor comprensión. *Mensaje*. 170: 287-293, 1968. p.289.

¹³LALIVE D’EPINAY, Christian. El refugio de las masas. Chile, Editorial del Pacífico, 1968. 273p.



también las imaginadas. En su dimensión material se habla de lugar: es medible, palpable, tangible; en su dimensión simbólica se habla de espacio: puede ser acogedor o repelente, emotivo, familiar, lejano, extraño, variable. El lugar es “lo que está”, el “como es”; el espacio es “lo que se entiende”, “lo que significa”.¹⁴

Esta definición enriquece nuestro enfoque de observación en cuanto nos ayuda a entender el pentecostalismo chileno en su relación material y simbólica con el espacio. Por una parte nos acercamos a comprender la posesión que la comunidad religiosa desarrolla sobre el lugar, en su desplazamiento y territorialidad, y por otra, los significados que nacen del vínculo de la misma comunidad con el espacio como elementos constitutivos del imaginario religioso. El pentecostalismo como actor social transforma los espacios urbanos, y como fenómeno religioso los resignifica, con lo cual crea las condiciones de posibilidad de relacionarse de manera diferente con ellos.

Las primeras señales que revelan la aparición del movimiento religioso pentecostal en Chile durante los años 1909 y 1910, se originan en las tres principales ciudades del país: Valparaíso, Santiago y Concepción. Esto es paralelo al proceso en que el sistema capitalista se consolidaba en la nación y comenzaba a determinar la vida de las ciudades. Desde su origen, eminentemente urbano en Chile, el movimiento pentecostal fue marginado de todas las demás expresiones religiosas, a pesar de haberse desprendido del metodismo episcopal norteamericano asentado en Chile desde el año 1878. Sin embargo, la exclusión le permitió potenciar una autonomía sorprendente en medio de la población chilena, especialmente en las clases socialmente más vulnerables.

Desde el inicio la obra pentecostal fue sostenida financieramente por los recursos de los propios miembros, sin vínculo o ayuda de sociedades misioneras extranjeras.

¹⁴CHIQUETE, Daniel. Silencio elocuente. Una interpretación teológica de la arquitectura pentecostal. Costa Rica, CETELA, UBL, 2006. 278p., p. 48.



Fue organizada y liderada por líderes nacionales sin educación teológica formal. Estas variables de autonomía son vistas por Christian Lalive D´Epinay como una verdadera revolución, llave del éxito que el pentecostalismo habría de alcanzar entre los sectores populares en el transcurso del siglo.¹⁵

La constitución de cada comunidad pentecostal está erigida sobre el acervo social y cultural de sus miembros, habitantes de un espacio determinado o, muchas veces, indeterminado. El religioso jesuita Ignacio Vergara explica en parte la fortaleza del pentecostalismo entre la población nacional respecto al trabajo evangelístico de otras denominaciones protestantes:

Los pentecostales forman el grupo más nacional y más sacrificado de todos nosotros. Se puede dar una explicación psicológica de esto: las antiguas organizaciones como la de los metodistas y presbiterianos que se establecieron en Chile hace ya más de 50 años, por haberse dedicado más bien a escuelas y a la educación no se han puesto en contacto con la parte más baja del pueblo analfabeto, entre la cual los pentecostales hacen risa.¹⁶

Como hemos mencionamos, en términos cuantitativos de crecimiento y expansión, es importante subrayar que el movimiento pentecostal chileno es más urbano que rural. Su crecimiento se evidencia en todos los espacios que concentran a los sectores populares, a excepción de los enclaves mineros del norte, donde su asentamiento fue más tardío y dificultoso. La escasa normativa teológica del pentecostalismo fue una razón fundamental para que éste creciera en cualquier hábitat, alimentado por el ideario de sus miembros. Así hubo cultos organizados entre los campesinos de las haciendas, areneros del río Maipo, mineros del carbón y habitantes de la ciudad.

¹⁵Cf. LALIVE D´EPINAY, Ch. *Ibid.*, p. 288.

¹⁶VERGARA, Ignacio. *El protestantismo en Chile*. Chile, Editorial del Pacífico, 1961. 256p., p.117.



A como se fue asentando el movimiento en la ciudad se fue evidenciando la presencia de sus templos, a pesar de su extrema sencillez constructiva. La proliferación de estos templos siguió la dinámica expansiva de la ciudad de Santiago con sus imprecisos márgenes. Las comunidades reunidas en estos sencillos lugares estaban conformadas en su gran mayoría por inmigrantes provenientes del campo y por sujetos populares ya establecidos en la ciudad. Ellos fueron representantes de esa sociedad anómica aludida por Romero, quienes abandonaron sus antiguos espacios de vida y trabajo, y se movilizaron tras la búsqueda del anhelado ascenso social.

En ese contexto se ha desarrollado la hipótesis de este trabajo de investigación: La ciudad ideada por los pregoneros de la modernidad nada tuvo que ver con la dura realidad que el sujeto popular vivía en sus márgenes urbanos y sociales. Los pentecostales, como peregrinos de una ciudad descarnada y contradictoria, trabajaron por habitar una ciudad incorruptible y eterna de acuerdo a su ideario religioso. Ideario que paralelamente también valió para restituir las herramientas simbólicas y normativas que posibilitaron habitar e integrarse a la ciudad real, y hacer de los individuos ciudadanos con conciencia de dignidad.

Aún cuando los creyentes pentecostales en la década de 1950 rechazaban todo discurso político y moderno, y predicaban con fervor un reino milenarista de bienestar y la segunda venida de Cristo a la tierra como el inicio de la superación de todos los males, en los años 1960 se veían caminando por la línea del ascenso social y la institucionalización de sus iglesias ya arraigadas en el espacio de la vida urbana de Santiago. Esto se debe a que el pentecostalismo es un fenómeno urbano y no es inmune a los efectos que la modernidad ejerce en ese espacio. A los pentecostales se puede aplicar lo que Marshall Berman anotó respecto a la modernidad:

Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos propone aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformaciones de nosotros y del mundo y que, al mismo



tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos y todo lo que somos (...).¹⁷

1.3. Metodología

Este trabajo de investigación está guiado por el método histórico en cuanto a la recopilación e interpretación de las fuentes, y consiste en un trabajo heurístico de documentación escrita, bibliográfica, oral y material. El enfoque historiográfico de la Historia Cultural Urbana en su proximidad con la microhistoria nos ofrece herramientas metodológicas favorables a nuestro trabajo, como el lente y perspectiva de observación y el tratamiento de fuentes no convencionales, que en nuestro caso incluyen cantos litúrgicos, testimonios de vida y entrevistas.

La escasa producción intelectual en el conocimiento del pentecostalismo chileno durante los años 1950 y 1970 nos obliga a recurrir fundamentalmente a fuente primarias de corte religioso sobre las cuales no poseemos muchas referencias ni datos explícitos, pero si un importante cúmulo de alusiones y representaciones imaginativas e ideológicas del movimiento religioso durante el período. Por esta razón y por el énfasis de este trabajo el resultado expositivo se fortalece mayormente en el análisis de los discursos que en datos y cronologías.

1.3.1. Fuentes de información

A continuación se enlistan las fuentes utilizadas para la realización de este trabajo.

¹⁷BERMAN, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. 16ª ed. México, Siglo XXI editores, 2006. 386p., p. 3.



Revistas

Se han revisado las siguientes revistas religiosas del periodo en estudio:

Chile Pentecostal. Órgano oficial de la Iglesia Metodista Pentecostal (1950-1970).

Fuego de Pentecostés. Órgano oficial de la Iglesia Evangélica Pentecostal (1951-1970).

El Despertar. Órgano oficial de la Iglesia de Dios Pentecostal (1956-1970).

Sol de Justicia. Órgano oficial de la Iglesia Unida Metodista Pentecostal (1967-1970).

Mensaje. Revista Jesuita de Chile (1951-1970).

El Siglo. Periódico de tendencia política comunista (junio- noviembre de 1957).

Las cuatro primeras revistas fueron editadas por iglesias con sede principal en Santiago. La *Iglesia Metodista Pentecostal* y la *Iglesia Evangélica Pentecostal* provienen del tronco más antiguo del pentecostalismo chileno. Cada una de ellas declara ser la primera en su vinculación con el origen del movimiento. La restante, *Iglesia de Dios Pentecostal* corresponde a una variante originada de la Iglesia Evangélica Pentecostal a mediados de siglo.

También contamos con otros testimonios y documentación aislada que refieren a la dinámica del pentecostalismo en Santiago. Pero hemos querido determinar con mayor atención las iglesias pentecostales mencionadas debido a la disponibilidad del material y por su localización espacial y temporal concreta.

La revista católica Mensaje nos ofrece un panorama de la visión y actividad de la Iglesia Católica en los espacios compartidos por el pentecostalismo. Como así también, la revista El Siglo en el contexto del problema habitacional de la ciudad.



Testimonio oral

Para la recopilación de la información testimonial se han aplicado técnicas de la historia oral, como entrevistas semiestructuradas que permiten orientar el testimonio y, a la vez, otorgar espacio de libertad a la memoria y recuerdos de la persona entrevistada. Las entrevistas orales fueron realizadas en el año en curso a las siguientes personas, miembros de iglesias pentecostales:

Rubén Barrios. 70 años. Comuna de San Ramón.

Hilda Ogaz. 65 años. Comuna de San Ramón.

María Isabel Torrealba. 89 años. Comuna de La Pintana.

Gladys Benavides. 67 años. Comuna de San Bernardo.

Himnología pentecostal

Se ha hecho un trabajo de interpretación del imaginario pentecostal chileno a través del estudio de 258 cánticos anónimos que se encuentran compilados en la *Libreta de Coros e Himnos* de la Iglesia Evangélica Pentecostal de La Cisterna. Debido a que hasta los años 70' no existían documentos teológicos del pentecostalismo, estos cantos litúrgicos son una fuente invaluable para conocer las ideas religiosas centrales de estas comunidades, así como su experiencia y comprensión de la vida urbana que en ellos se plasman.

Planos catastrales

Se ha hecho una recopilación de planos de Santiago durante los años estudiados, para así poder observar sus transformaciones y el asentamiento de las iglesias pentecostales al interior de sus límites urbanos. La recopilación no ha sido completa, pero sí suficiente para los objetivos planteados.



Material bibliográfico

Una gran cantidad de estudios - libros, artículos y tesis - han sido lectura obligatoria para determinar la originalidad del trabajo en estudio y el conocimiento útil para nuestra investigación. Las principales obras de referencia se registran en la bibliografía.

Capítulo 2

Comunidad pentecostal:

Características teológicas litúrgicas y culturales

2.1. Introducción

El pentecostalismo, fenómeno religioso también conocido como “tercera reforma protestante”¹, es una variante del protestantismo que se gesta a principio del siglo XX en diversas regiones, específicamente del llamado tercer mundo. Su origen más directo parece provenir de la revitalización espiritual que experimentan las iglesias protestantes en Estados Unidos durante la segunda parte de la centuria decimonónica. Este conjunto de hechos religiosos fue conocido como *movimiento de santidad*, caracterizado por predicaciones que tuvieron por objetivo motivar a las iglesias a una urgente búsqueda de santificación y al cambio en los hábitos de vida de cada creyente

¹VERGARA, Ignacio. El protestantismo en Chile. Chile, Editorial del Pacífico, 1961. 256p., p.109.



por medio de una nueva experiencia de consagración. Se comprendió que una iglesia donde todos sus miembros estuviesen motivados a buscar la santificación sería partícipe de un *avivamiento*. Este sentimiento religioso fue entendido como un acto sobrenatural en que la intervención divina se manifiesta en la congregación a través de una espiritualidad más fervorosa de parte de los creyentes, lo que motiva a la evangelización y a la conversión de más hombres y mujeres.

Las primeras señales que revelaron la aparición del pentecostalismo como una religiosidad que trascendía al *movimiento de santidad* y se diferenciaba de las tradicionales iglesias protestantes fue la aparición de prácticas cúllicas poco comunes como la *glosolalia* (hablar en idiomas no aprendidos en estado de éxtasis), las contorsiones corporales, las visiones proféticas y la gran emotividad en la liturgia, entre otras. No obstante, Donald Dayton cree que no sólo la devoción experimentó transformaciones, sino también aspectos del dogma que dieron origen al ya mencionado *evangelio cuadrangular*, el cual afirma la base de la creencia cristológica de los movimientos renovadores del siglo XIX, y que el pentecostalismo asume: “Cristo salvador, sanador, bautizador en el Espíritu Santo y rey que viene”.²

En Chile, durante el año 1909, la congregación metodista episcopal de Valparaíso fue la primera en experimentar el arribo de estas nuevas manifestaciones religiosas. Estos sucesos eran similares a los que se estaban registrando en diversas regiones del mundo donde las sociedades protestantes habían establecido sus misiones, como India, Corea, Rusia, entre otros. Correspondencia privada y revistas religiosas dan registro de las conversiones masivas, operación de sanidades por medio de la oración y discursos en idiomas no aprendidos en Gales, India³, Corea, Noruega y otros países

²Cf. DAYTON, Donald. Raíces teológicas del pentecostalismo. Buenos Aires, Grand Rapids, Nueva Creación, 1991. 163p.

³Cf. HOOVER, Willis. Historia del avivamiento pentecostal en Chile. 6ª ed., Concepción, Chile. Ediciones CEEP, 2008. 129p.



durante la primera década del siglo XX. Chile, empezando por Valparaíso, participaba de un movimiento religioso mundial en ciernes.

La iniciativa del pastor Willis Hoover, misionero metodista estadounidense encargado de la congregación de Valparaíso desde 1902, y un grupo de feligreses, por revivir el pentecostés de los tiempos apostólicos a través de una vida consagrada a Dios, comenzó a dar manifiestas señales de efervescencia que despertaron en la congregación una vocación religiosa no vista antes en su medio. Algunos afirmaban experimentar un especial contacto con la divinidad, que podía consistir en repentinas visiones proféticas, la aparición de un llanto o una risa desbordante, la audición de un coro celestial o el deseo incontenible de evangelizar al prójimo. El contagio de la nueva religiosidad y las excentricidades observadas por algunos curiosos en el interior del templo metodista contribuyeron a la cooptación de cientos de personas a este nuevo ardor religioso. El pentecostalismo iniciaba su marcha en Chile. El pastor Hoover, uno de sus principales protagonistas, escribió:

Los Z... están ardiendo, la familia entera. La E... es una llama de fuego, exhortando a los pecadores que se entreguen al Señor; P... y J... convertidos; D... quebrantando al oír a una hermana pedir perdón a su esposo; de manera que ahora puede gozar de la nueva manera de orar del Pastor... La C... está sacada de las garras de Satanás.⁴

El trabajo de evangelización realizado por la sociedad metodista, en cuyo seno irrumpe el pentecostalismo, desde su arribo a Chile en el año 1878 estuvo principalmente abocado, como ninguna otra denominación religiosa, a las clases más desfavorecidas de la sociedad, obteniendo sus mayores logros en la moderna ciudad de Valparaíso. En poco tiempo la congregación metodista de esa ciudad se vio mayoritariamente constituida de feligreses con apellidos nacionales que sobrepasaron

⁴HOOVER, W. Op. cit., p. 31.



en número a las familias anglosajonas fundadoras del metodismo en el país.⁵ Sin embargo, la novedad y emotividad de los cultos desarrollados en la congregación de Valparaíso durante el año 1909 atrajeron a hombres y mujeres de los estratos más bajos de la sociedad, cuya mayoría poseía una fama socialmente reprobable que se hallaba vinculada a la criminalidad, alcoholismo, violencia, prostitución o simplemente a una vida miserable de pobreza. Para ellos la conversión religiosa no tuvo como único sentido el cambio del catolicismo al protestantismo, sino también una reorganización de sus historias de vida que posibilitaba la regeneración moral y la reintegración social amparados en la asimilación de un nuevo rol, donde el tiempo de las degradaciones quedaba sepultado en el pasado gracias a la cosmológica respuesta de la nueva fe aprehendida. Consigna el pastor Hoover:

Se están convirtiendo hombres conocidos como terrible en lo más craso. Cinco hay ya conocidos como ladrones; uno de estos dicen que ha sido capitán, un bárbaro, y ahora es considerado una joya; no deja de ir al altar y ha ofrecido al Pastor traer hombres del mismo pelo.⁶

Los hechos ocurridos en la congregación metodista de Valparaíso trascendieron hacia la población de la ciudad y a otras iglesias de la misma denominación, como las de Santiago, hasta llegar a los líderes del metodismo en Chile, casi todos extranjeros.

La sociedad porteña se encontraba expectante ante el “escándalo” observado en el templo metodista. Los gritos, llantos y profundas transformaciones en la vida

⁵La revista metodista *El Cristiano*, el 10 de diciembre de 1901, da cuenta de los actos de bautismo y matrimonio de los miembros de la congregación de Valparaíso a principios de siglo, congregación que se halla constituida en gran parte por apellidos nacionales: “Durante los meses de septiembre y octubre fueron recibidos a prueba en la iglesia los hermanos Lorenzo Gonzalez, Bartolomé Soto, Roberto Figueroa, José Sanchez, Gabriel Faúndez, Ignacio López, y las hermanas Doralisa Briones y Eleuterio Vergara de Bustos. El hermano Roberto Figueroa y la hermana Doralisa Briones fueron unidos en matrimonios (...)”

⁶HOOVER, W. Op. cit., p. 37.



de ciertos sujetos llamaron la atención de muchas personas que se aglomeraban en las puertas del templo metodista para observar como curiosos lo que ocurría. Los reporteros del diario popular católico El Chileno también fueron atraídos, y ante lo observado emitieron irónicos comentarios que incrementaron la expectación en la ciudad y entre las autoridades del metodismo. Apuntó Hoover:

“Toda la ciudad está movida acerca de nosotros y viene una muchedumbre continuamente a mirar. Sólo queremos quedar muy abajo donde el Señor pueda seguir obrando.”⁷

Los máximos dirigentes de la Iglesia Metodista Episcopal en Chile guardaron con cautela su crítica visión frente a lo que se presenciaba en la iglesia de Valparaíso. Ciertamente el juicio no se hizo esperar hasta septiembre de 1909, cuando una feligresa de la congregación porteña llamada Elena Laidlaw, que había sido prostituta antes de su conversión, viajó a Santiago y participó de los cultos metodistas celebrados en aquella ciudad con el objetivo de cumplir con su rol de profetisa y entregar una revelación divina a la comunidad, cumpliendo la voluntad de Dios, según afirmaba. Quería que los acontecimientos de Valparaíso se repitieran en Santiago. El acto de desacato de la mujer hacia el pastor, quien no le permitió el uso de la palabra en público, concluyó con su encarcelamiento y con la pérdida de dos tercios de los miembros de las congregaciones de la primera y segunda iglesias metodistas de Santiago, quienes fueron atraídas por la nueva fe y las que se organizaron como una iglesia independiente autodenominándose *Iglesia Metodista Nacional*⁸, siendo ésta la primera iglesia pentecostal en Chile. Al poco tiempo, en abril del 1910, aproximadamente cuatrocientos congregantes de la iglesia de Valparaíso, junto al pastor Hoover y su esposa, se replegaron al acto separatista luego que una comisión de pastores metodistas determinara en la Conferencia Anual acusar a Hoover de “enseñanzas y

⁷HOOVER, W. Ibid., p. 36.

⁸La Iglesia Metodista Nacional al poco tiempo pasó a llamarse Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.



diseminación de doctrinas falsas y antimetodistas” y de “conducta gravemente imprudente”, decidiendo para él unas vacaciones obligatorias en su país de origen, los Estados Unidos. El pentecostalismo queda así definitivamente separado del metodismo episcopal.

A través de este breve relato sobre los acontecimientos que dieron luz al movimiento pentecostal chileno, queremos poner especial énfasis en ciertos aspectos originarios del pentecostalismo que identifican y le dan forma a la “comunidad pentecostal”, para así comprender su desenvolvimiento en la sociedad chilena, particularmente en la ciudad de Santiago entre los años 1950 y 1970.

Después de esta breve descripción del origen histórico, nos interesa presentar una caracterización mínima de algunos aspectos sociales y religiosos fundamentales del pentecostalismo. La manera más idónea que tenemos para abordar el movimiento religioso es a través de una mirada focalizada en la “comunidad pentecostal”. Más allá de las clasificaciones de la Sociología de la Religión - secta, denominación, iglesia -, nos interesa comprender los vínculos, reciprocidades e ideologías que se gestan en una reunión de creyentes pentecostales.

2.2. El carácter autónomo del pentecostalismo

El carácter autónomo del pentecostalismo es un tema que hemos mencionado en las páginas precedentes, pero que es necesario precisar. A consecuencia de la ruptura con el metodismo la incipiente iglesia pentecostal se quedó sin financiamiento del exterior ni misioneros que guiaran teológicamente sus congregaciones. Uno de los pocos extranjeros que permaneció con el grupo disidente fue Willis Hoover, quien continuó como pastor de la congregación pentecostal de Valparaíso y detentó por varios años el liderazgo del movimiento. Sin embargo, el resto de los feligreses y pas-



tores fue de origen nacional, y fueron ellos los responsables del rumbo que habría de seguir este nuevo movimiento religioso.

El carácter homogéneo de la comunidad pentecostal, en cuanto a la procedencia social y étnica de sus miembros y líderes, fue una gran fortaleza que le permitió arraigarse rápidamente en la sociedad chilena. El pentecostalismo rompió con el distanciamiento social y cultural que existía entre un clérigo protestante o católico y su feligresía. “El pastor pentecostal no conoce este problema; es la expresión de la comunidad reunida, él representa plenamente a sus fieles”.⁹ El pastor pentecostal es un líder natural que se gesta en la congregación y que accede al ministerio a través de un llamado divino, según afirman. En sus tiempos de laico pudo haber sido un campesino, obrero o pescador, es decir, un integrante y conocedor de la dura realidad de los sectores populares. Al interior de la comunidad todos tienen las mismas oportunidades para asumir un cargo, salvo las mujeres que no pueden optar a puestos pastorales. Todos son miembros útiles y serviciales en el compromiso del grupo religioso. Como observa Lalive D’Epinay: “El pentecostalismo chileno desaliena a Dios, porque libera al mensaje cristiano ya sea del lenguaje cultural norteamericano (protestantismo misionero) ya sea de la cárcel dorada de un clero católico”.¹⁰

La autonomía que gozó el pentecostalismo chileno desde su origen también se expresó en la conformación de un sistema teológico que fundió el dogma metodista con la tradición católica que cargaban los nuevos conversos. La intención declarada por Willis Hoover, como líder del movimiento cismático, nunca fue separarse de la doctrina del metodismo, sino al contrario, se sintió legítimo portador de ella. El legado del protestantismo al pentecostalismo se manifestó en el reconocimiento y conservación de los principios de fe, rigorismo ético, liturgia, himnología y el nombre de Iglesia Metodista Pentecostal. Todos esos elementos mantuvieron el cariz

⁹LALIVE D’EPINAY, Ch. Op. cit., p. 288.

¹⁰LALIVE D’EPINAY, Ch. Ibid.



protestante en el nuevo movimiento religioso. Sin embargo, la carencia de pastores educados en los seminarios teológicos posibilitó que los encargados de las congregaciones pentecostales inconcientemente tomaran como recurso teológico el modelo religioso e imaginario que habían aprehendido de la tradición católica. El historiador suizo Jean Pierre Bastian aclara al respecto:

La expansión de las sociedades pentecostales no corresponde ni a una reforma del catolicismo popular ni a una renovación del protestantismo. Se trata más bien de una transformación de la religiosidad popular en el sentido de parche y de una aculturación de los protestantismos a los valores y a las prácticas de la cultura católica popular.¹¹

Otra práctica fortalecida en el carácter autónomo del movimiento pentecostal en Chile fue el autosostenimiento de la iglesia, a pesar de haber sido un proyecto erigido por William Taylor¹², el fundador del metodismo en Chile, que en realidad fracasó. El pentecostalismo logró organizar el financiamiento de la obra a través de un mecanismo muy simple: el tributo del *diezmo*, que es el aporte de la décima parte de los ingresos de cada congregante para el sostenimiento económico del pastor y su familia. La administración de los recursos no se hallaba intermediada por una institución, sólo participaban de ella el feligrés y su pastor. Esto determinaba que la capacidad económica de los pastores estaba sujeta al número de miembros y a la condición laboral de los mismos. Los primeros años de vida del movimiento pentecostal en el país fueron muy duros para los pastores y encargados de congregaciones,

¹¹BASTIAN, Jean Pierre. De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales*.16: 38-54, 2006. Universidad Arturo Prat.

¹²El proyecto misionero de William Taylor consistía crear misiones de autosustento con el fin de desarrollar un sentido de compromiso financiero en los miembros nativos conversos e impedir así la imposición de modelos culturales foráneos que obstaculizaran el desarrollo de iglesias locales bajo sus propios patrones de costumbres. Cf. SEPÚLVEDA, Juan. De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile. Chile, Fundación Konrad Adenauer, Facultad Evangélica de Teología, 1999. 165p.



quienes muchas veces debieron sufrir carencias extremas como la falta de alimento y de recursos básicos para vivir. Con el paso del tiempo y el crecimiento de las comunidades pentecostales los líderes fueron accediendo a una mayor solvencia económica, que hasta hoy es un tema controvertido al interior del movimiento.

La edificación de templos pentecostales también se realizaba con la cooperación de los feligreses, ya sea con bienes materiales, dinero o mano de obra. En una revista pentecostal se lee:

El 18 de septiembre de 1965, bajo las órdenes del Pastor San Martín, se iniciaron los trabajos de construcción, del nuevo Templo que Dios en sus misericordias daría a la Iglesia Remigia Opazo, más tarde, Mariposas.

Con grandes esfuerzos y privaciones, pudo realizarse este tan anhelado hecho, y fue así como el día 8 de Diciembre de 1965, es decir un año más tarde de su constitución, la iglesia “Mariposas” pudo inaugurar su templo.¹³

El autosostenimiento de la obra evangélica pentecostal redundaba en dos aspectos sumamente importantes. Por una parte, en la vigorosa participación de los miembros en la comunidad como interventores y contribuyentes directos en la construcción de un mundo religioso y social que los alberga y le confiere sentido a sus vidas. Y por otra, un sentido de comunidad que se fortaleció en la autonomía al no depender de un cuerpo administrativo institucionalizado que la legislara, sino que se hallaba regida por los vínculos de fraternidad entre la congregación y su pastor. Quizás esta sea la razón primordial para entender por qué el movimiento pentecostal ha sufrido tantos cismas en su corta historia de existencia.

¹³Sol de Justicia. 1, 1967, p. 2.



2.3. Una teología propia (“cuadrangular”)

Varios estudios teológicos han pretendido determinar la contribución del pentecostalismo a las instituidas formas del protestantismo. La gran mayoría ha descansado en los aspectos litúrgicos como la *glosolalia*, considerando que éste es el rasgo más característico del pentecostalismo mundial. No obstante, Donald Dayton se sitúa en los aspectos teológicos y reconoce en el pentecostalismo un paradigma fundamentado en lo que él denomina el “patrón de los cuatro puntos” o “teología cuadrangular”, que hemos mencionado pero que ahora queremos describir con más detalle.

Consideramos que la visión teológica influye y es influida por el contexto social y cultural de la comunidad profesante. Es por esto que debemos analizar los criterios por los cuales se ha regido el sistema de creencias del pentecostalismo nacional para entender posteriormente su vivencia y comprensión urbana. Apunta J. Sepúlveda: “Tal teología fue articulándose a partir de la herencia teológica metodista, confrontada con la realidad de la crisis y la religiosidad y cultura popular de la que eran portadores los convertidos del pentecostalismo”.¹⁴

La religiosidad pentecostal, a pesar de su permanente referencia a la persona bíblica denominada Espíritu Santo, tiene su base de convicciones en torno a Jesucristo, como lo veremos al describir su teología cuadrangular.

2.3.1. Cristo el salvador

La relación entre Dios y el ser humano está mediada por el acto de “salvación” operado por Cristo en la cruz, según la doctrina cristiana. La interpretación de la entrega del “hijo de Dios” como acto de amor hacia el pecador es contrastado con la

¹⁴SEPÚLVEDA, Juan. La teología pentecostal en el contexto de la lucha por la vida. Trabajo mimeografiado, p. 3.



dura realidad social de los sectores populares que le ha negado al individuo tantas posibilidades y la dignidad en la vida. Así es como el significado de la “salvación” trasciende al plano de la conciencia y se presenta como un milagro objetivo capaz de revertir la condición valórica y el sentido de la vida en las personas. Para los pentecostales, Cristo es el salvador, lo que incluye la liberación de las condiciones adversas de esta vida, las que están muy ligadas a la vida urbana y los efectos negativos en la vida de los márgenes y los marginados. Según una revista pentecostal:

Hacen dos años que me perdonó y salvó el Señor, siendo un joven de 24 años que practicaba todos los deleites y maldades que existen en este mundo. El Señor tuvo misericordia de mi siendo bailarín, jugador, bebedor, fumador, pendenciero y ladrón; aún con todos estos defectos yo me consideraba más inteligente que otros, porque no trabajaba, sino que esperaba que otros trabajaran para luego ir yo, por intermedio de las artes que Satanás me tenía adiestrado, a sustraerle el dinero a ese hombre que le había costado seis días o un mes de trabajo sin importarme la angustia en que quedaría él o su familia. De ahí me levantó el Señor no mirando mis maldades y mis pecados.¹⁵

El acto de salvación se consuma con la conversión, haciéndose real en el individuo a través de un proceso de transformación moral y ético que le permite integrarse como un miembro más de la comunidad pentecostal. Ahí radica el carácter terapéutico de la comunidad, donde el individuo tiene la posibilidad de rehacer su conducta social, rearmar los elementos de la memoria resignificando su vida y reinsertándose en la sociedad con un nuevo estatus personal y social. La experiencia de la conversión se establece como un límite dual que reordena los recuerdos del creyente en el plano de las sensaciones que contraponen un antes y un después biográfico:¹⁶

- Desorientación vs. un destino eterno

¹⁵Fuego de Pentecostés. 259, 1951.

¹⁶Es posible llegar a estas conclusiones a través de los cánticos pentecostales y los “testimonios de salvación” publicados en las revistas del movimiento.



- Amargura vs. felicidad
- Dolor vs. paz
- Soledad vs. amor
- Tiniebla vs. luz
- Vergüenza vs. reconocimiento
- Viejo hombre vs. nuevo hombre

2.3.2. Cristo el sanador

Los evangelios narran una gran cantidad de sanidades operadas por Jesús. Los pentecostales creen que Jesús puede seguir curando ya sea en forma directa o por mediación del Espíritu Santo o la oración de las congregaciones. La creencia en las sanidades por medio de oraciones también viene a ser uno de los pilares de la fe pentecostal y parte integrante de la liturgia al interior de estas comunidades.

Para que se efectúe la acción divina de otorgamiento de la “virtud”, se invita al creyente a una entrega de conciencia y de fe para ser sanado (“Y si le tocas tú, sanas también”, dice uno de los cantos analizados). El creer es una relación de equilibrio entre el Dios que sana y el enfermo que cree; es una transacción de valores entre el individuo y la divinidad.

Se asemejan situaciones del contexto del relato bíblico y el presente del creyente como un modo de justificar que los posibles milagros del pasado pueden ocurrir en el presente. Esto quizás fue usado como un mecanismo discursivo contra el metodismo, que cuestionó las sanidades por oración en las comunidades pentecostales, al comprenderlas como acontecimientos limitados a los tiempos apostólicos e inexistentes en la actualidad.



En las ciudades chilenas, como en las de toda Latinoamérica, con frecuencia el sistema de salud no logra atender a las necesidades de salud de las poblaciones periféricas, las que quedan obligadas a buscar recursos alternativos de salud. Las comunidades pentecostales se les ofrecen como comunidades terapéuticas. Así, la imagen del Cristo sanador que se hace presente en las comunidades pentecostales es percibido por los sectores populares como parte importante de su experiencia dentro de su situación de marginación urbana.

El enfermo declara la ineficacia e inoperancia de la medicina secular optando por la sanación divina. Es una actitud que se hace comprensible para aquellos segmentos sociales que se hayan alejados de la conciencia y asistencia médica, y que tienen la fe como único recurso para revertir el padecimiento. La sanidad es incompleta sin la “salvación” (conversión). Ambas son evidencias de vida, y el no tenerlas es señal de pecado y muerte para el individuo. El siguiente canto pentecostal refleja mucho de esta percepción:



Un hombre leproso se acerca
A Jesús meditando
Es tanta la pena que lleva
Por su enfermedad
He oído que sanas a muchos
Sin nada cobrarles
He oído que haces el bien
Donde quiera que vas
Por eso hoy te ruego que escuches
Mi humilde plegaria
Si quieres Señor límpiame.

Coro:

Quiero, quiero, quiero curar tus heridas
Quiero curar tus heridas calmar tu dolor
Quiero, quiero, quiero que tú tengas vidas
Quiero curar el pecado de la humanidad.

De pronto un poder muy extraño
Recorre su cuerpo
No sabe que hacer
Más se pone a llorar
Sus manos que ayer eran sucias
Ahora son blancas
Limpiadas han sido por ese poder celestial
Por eso mi hermano si ahora
Te encuentras enfermo
Ten fe que mi Cristo está aquí
Y el te quiere sanar.¹⁷



2.3.3. Cristo el bautizador con el Espíritu Santo

El origen del movimiento pentecostal en Chile parecía reivindicar la figura divina del Espíritu Santo, pero así y todo no desarrolló una doctrina pneumatológica. El teólogo chileno Juan Sepúlveda afirma:

Para el pentecostalismo chileno, el Espíritu Santo representa sobre todo la presencia del poder transformador de Dios en la vida de la persona. Este poder cambia a la persona, la libera de la esclavitud del pecado, e incluso modifica su percepción de la realidad. (...) Sin embargo, el significado más profundo de la experiencia del Espíritu Santo para los pobres y excluidos de la sociedad, es la certeza de la cercanía o la presencia viva de un Dios perdonador y acogedor.¹⁸

Respecto a la relación del individuo y la divinidad, Renato Poblete y Carmen Galilea creen que el poder del Espíritu Santo para la comunidad pentecostal viene a sustituir el poder de los santos católicos: “La intervención de los santos está ahora contenida en una perspectiva más inmediata”.¹⁹

La tercera persona de la Trinidad se revela al creyente pentecostal a través de estímulos sensoriales: se presenta a través de sueños, visiones, se escucha y se deja sentir como un “fuego que quema” o “un balde de agua fría”²⁰ derramada sobre el cuerpo del creyente. La convicción de que el Espíritu Santo es una fuente de poder y consolución, se valida para la comunidad en la herencia cristiana del pentecostés apostólico, y se hace práctico en las situaciones más cotidianas del individuo que debe enfrentar las adversidades en su “peregrinar por la vida”. Dice un creyente pentecostal:

¹⁸SEPÚLVEDA, Juan. La teología pentecostal en el contexto de la lucha por la vida. Trabajo mimeografiado, pp. 6-7.

¹⁹POBLETE, Renato y GALILEA, Carmen. Movimiento pentecostal e iglesias católicas en medios populares. Chile, Centro Bellarmino. 1984. 141p., p.122.

²⁰Estas expresiones son recurrentes en los testimonios narrados por creyentes pentecostales.



Hay que arrepentirse, entregarse a Dios de todo corazón. El Espíritu Santo llega como un golpe de corriente como cuando uno enchufa la luz y le da la corriente. Uno se siente inspirado y toma posesión el Espíritu Santo en uno, ya no es uno el que actúa, es el Señor en uno.²¹

Para la comunidad es este contacto subjetivo con el Espíritu la esencia del fervor y el compromiso religioso con el que se sienten ligados, y ello incentiva a los feligreses a la búsqueda de un grado mayor de consagración personal, a la evangelización y la adquisición de más dones carismáticos, los que trataré de exponer en el culto por medio de danzas, profecías, sanidades por oración, glosolalia, etc. Es el estímulo que hace de la liturgia pentecostal un ritual dinámico, espontáneo y altamente terapéutico desde la situación de opresión a la cual están sometidos los sectores populares.²²

Toda esa experiencia religiosa la atribuyen a la acción del Espíritu Santo y la asumen como capacitación para su lucha por la supervivencia y para la comunidad en su batalla contra el “mundo”, lo que incluye todas las luchas cotidianas por salir adelante ante las dificultades que la vida citadina plantea. Se lee en una revista pentecostal:

El Reino de Dios no consiste en discursos ni palabras, sino en poder. Si Satanás puede sustituir un mero deseo natural por esa justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo, o consigue que nosotros estemos satisfechos con meras palabras en lugar del poder del Evangelio en nuestras almas, él se alegrará.²³

²¹Este es el testimonio del pastor José Osorio de la Iglesia Corporación Vitacura. En: PALMA, Irma. En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno. Chile, Editorial Amerinda, 1988. 282p., p. 122.

²²Cf. CASTILLO, Cecilia. Liturgia pentecostal. Características y desafíos del culto pentecostal chileno. En: CHIQUETE, Daniel y ORELLANA, Luis (Eds.). Voces del pentecostalismo latinoamericano. Identidad, teología e historia. Chile, RELEP, CETELA, ASETT, 2002, 283p.

²³Fuego de Pentecostés. 260, 1951.



2.3.4. Cristo el rey que viene

En el contexto de la iniciativa social del metodismo a principio del siglo XX, la conversión de hombres y mujeres provenientes de las capas más bajas de la sociedad chilena se presentaba como una eficaz intervención social que apartaba a los individuos de la abyección y los integraba a una base familiar, social y laboral. Bajo esta perspectiva surgió en los medios pentecostales la frase “Chile para Cristo”, la que se presentó como un importante lema reformista que auspiciaba el progreso de la sociedad chilena.

Cuando la congregación metodista de Valparaíso creía experimentar un avivamiento religioso corroborado por el fervor cúllico y las múltiples conversiones acontecidas en medio de ellos, parecía que la consigna reformista de “Chile para Cristo” ya había iniciado su camino. Ciertamente, en el paso de los días una nueva proclama ganó popularidad y se extendió entre de los feligreses: “Cristo viene”. Los pentecostales creían que Jesucristo regresaría pronto a la tierra para llevarse al cielo a los que le habían sido fieles. Era una visión escatológica que antes no se manifestada en las filas del metodismo en Chile, donde la conversión de la sociedad abandona el carácter inmanente y progresista por un sentido negativo y escapista de la realidad social.

Podemos ver en la simiente del movimiento pentecostal chileno una conciencia milenarista y pesimista de la realidad presente que ha determinado para la comunidad pentecostal una conducta militante que se manifiesta en una lucha diaria por alcanzar la vida celestial y abandonar por fin este “mundo de maldad”. Este mundo, que incluye las experiencias dolorosas en la ciudad, es percibido negativamente, y ello refuerza las expectativas de que la historia terrena sea sustituida por una historia celestial, donde se espera que todo será mejor. Esta nueva historia debería iniciar con la segunda venida de Jesucristo.



El “mundo” es uno de los elementos más sobresalientes de la cosmogonía pentecostal clásica. Constituye una de las partes de la dualidad: mundo vs. cielo. El paso obligado de la vida por la tierra es interpretado por el creyente pentecostal como un peregrinaje de dolor y sufrimiento donde moran las fuerzas malignas que sólo pueden ser soportadas y combatidas con la ayuda de Cristo. La realidad cotidiana es interpretada en categorías de un enfrentamiento espiritual entre fuerzas del bien y del mal. En la realidad cotidiana la cruzada del creyente pentecostal se experimenta en las vicisitudes y precariedades diarias que padecen las clases más desposeídas en la lucha por la supervivencia, que se complementa con la autopercepción de marginalidad frente a los círculos de poder. La tristeza y el dolor no son valores abstractos sino realidades sociales cotidianas. A esto se suman los encantos y placeres sensuales (sexo, vino, baile, etc.), rechazados por la moral pentecostal, causa de una constante tensión en la vida del creyente. La llegada de Cristo por segunda vez a la tierra deberá poner fin a este conflicto permanente.

Los autores de *En tierra extraña II* plantean que el “mundo” no es una condición objetiva de la sociedad, sino un modo de vida; “es una relación entre el sujeto y todos sus recorridos y cualificaciones que llamamos vida”.²⁴ El siguiente canto nos entrega algunas pistas sobre el significado del “mundo” para un creyente pentecostal:

²⁴CANALES, Manuel y otros. *En tierra extraña II*. Para una sociología de la religiosidad popular protestante. Santiago de Chile, Editorial Amerinda, Sepade, 1991. 176p., p.62.



Yo vagué por los caminos de este mundo
Donde placeres y vicios conocí,
Pero sitio para mi no vi ninguno
Donde mi alma encontró felicidad
Como errante vagué por esta vida
En los placeres busqué felicidad
Pero confieso feliz nunca he sido
Porque no existe al estar lejos de Dios.

Coro:

Oh, mi Jesús deja que lllore y adore a mi
Señor Porque mis lágrimas no puedo contener
Cuando yo siento tu presencia mi Señor
Quisiera estar siempre a tu lado
Y no separarme más
Porque en el mundo no hay sitio para mi
Donde mi alma se encuentre tan feliz.²⁵

El retorno de Cristo a la tierra para llevarse a sus fieles a las moradas eternas se presenta en el imaginario pentecostal como la etapa culminante del proceso de “salvación” que comenzó con la conversión del creyente. La segunda venida de Cristo se constituye en el umbral de la historia celestial; un tiempo final para el mundo y el inicio de la vida eterna, un traslado de la ciudad terrenal a una ciudad celestial, que en el imaginario bíblico se le conoce como Nueva Jerusalén.

La convicción de estar viviendo en el fin de los tiempos está dada para la comunidad pentecostal en un sobredimensionamiento de los acontecimientos nefastos de la situación social presente: “hambre, peste, guerra, y temor. Calamidades, los divorcios y el error nos dicen que Jesucristo vendrá”.²⁶

²⁶CUERPO DE CICLISTAS. Coro 93.



El cuadro imaginativo que representa “la segunda venida de Cristo” ilustra simbólicamente la condición de marginalidad que han vivido los sujetos pentecostales en la sociedad. El Cristo que murió humillado en la cruz vuelve en poder y majestad para llevarse a los suyos a la vida eterna, frente a los ojos y expectación de la humanidad pecadora. Aquellos que sufrieron por la causa del evangelio “podrán gozar de los laureles siempre allí”.²⁷ El orden de la realidad se invierte y los marginados se constituyen en príncipes, mientras que los poderosos del mundo serán avergonzados y condenados. Se lee en un periódico pentecostal de la época de estudio:

Con la esperanza de la venida del Señor no hay razón ninguna para el desánimo o el abatimiento. Aunque estemos rodeados de dificultades, mil oposiciones del enemigo y a veces mal entendidos por nuestros amigos, fijémonos en el Señor y la promesa de su pronto regreso a esta tierra. (...) También nos espera una corona, “la corona de justicia, la cual me dará el Señor, juez justo, en aquel día y no solamente a mí, sino también A TODOS LOS QUE AMEN SU VENIDA”. (...) Gracias a Dios habrá justo premio para los pequeños, tanto como para los grandes, pero creo que los premios serán nuestra fidelidad, y no según nuestra grandeza o aparente éxito de nuestra Obra.²⁸

2.4. La ciudad: una perspectiva pentecostal de lo urbano

Sintéticamente queremos exponer algunas consideraciones que nacen de la relación del pentecostalismo con la ciudad, para así plantear ciertas interrogantes que trataremos de responder y profundizar en los próximos capítulos.

²⁷CUERPO DE CICLISTAS. Coro 46.

²⁸El Despertar. 44, 1959, p. 2.



2.4.1. La ciudad como espacio real

La ciudad de Santiago fue el espacio más urbanizado, moderno y centralizado del siglo XX en Chile. Como un potente imán atrajo a miles de personas que bajo el influjo de la modernidad y las aspiraciones de un porvenir más exitoso, estuvieron dispuestas a trazar y abandonar el espacio real que por generaciones había sido su contexto vital.

La escasa racionalización del espacio urbano y las políticas estatales modernizantes no previnieron la avalancha humana procedente del campo que llegaría a la ciudad. Y no hubo remedio inmediato al problema de escasez de infraestructura, vivienda, trabajo y asistencia social. La geografía espacial y social de la ciudad se radicalizó configurando barrios segmentados, algunos favorecidos por la riqueza y las oportunidades laborales. La aristocracia cedió la zona céntrica a la burguesía y se recluyó en el sector oriental de la cuenca urbana. En tanto, los márgenes se presentaron como el terreno provisoriamente habitable para los sujetos recién incorporados a la vorágine urbana. Así la ciudad, como un ente orgánico de grandes proporciones, sectorizó a sus miembros: en el centro se hallaban las instituciones rectoras del país: la casa de gobierno, la bolsa de comercio, la catedral y la universidad; en otra zona se levantó el pulmón de la economía con el núcleo industrial, y por último, como un miembro ajeno y complejo de reconocer, se erigían en el sur y poniente de Santiago cientos de poblaciones y nuevos arrabales que intentaban con dificultad incorporarse al sistema urbano. Como una contradicción con respecto al centro ordenado, progresista, salubre y bien equipado se encontraban los sectores que no fueron alcanzados por la modernización, como los antiguos barrios de conventillos. Los que tardíamente trataban de incorporarse en los márgenes exponían la otra cara del fenómeno de urbanización acelerada: miseria, insalubridad, falta de oportunidades y escasos espacios de integración para sus habitantes.



El trabajo evangelístico de las comunidades pentecostales establecidas en la ciudad poco antes de la explosión demográfica fue muy prolífico en los barrios y rancheríos fundados por inmigrantes recientemente incorporados a la ciudad. El avance del pentecostalismo, percibido en la conformación de comunidades y edificación de templos, asume la misma tendencia de crecimiento que la ciudad, y se asienta con éxito entre los barrios más pobres de la urbe.

La migración fue un factor de crecimiento para el movimiento pentecostal chileno, y no sólo debido al sujeto en busca de refugio e integración, sino también gracias a aquellos creyentes pentecostales que se trasladaron de lugar, generalmente por razones de trabajo, y comenzaron a realizar una tarea de evangelización hasta llegar a constituir una pequeña congregación y futura iglesia.²⁹ Como ejemplo, la iglesia de San Joaquín, en Santiago, de acuerdo a un periódico pentecostal de la época:

El hermano Juan de la Cruz Díaz Pino, fue movido por el Espíritu Santo, para cumplir con el llamado que Dios le hiciera el 22 de octubre de 1964, en Valparaíso. Siendo confirmado este nombramiento por revelación de Dios, dicho hermano no trepidó en ponerse a las órdenes del Señor y fue así como el día 10 de agosto de 1966, comenzó a efectuar reuniones en su propio domicilio pudiéndose apreciar la confirmación del Espíritu del Señor en todo sentido, pues esta se ha hecho notar con el número de almas que han dado paso, para alcanzar salvación de Jesús. En tan corto tiempo y comenzando sólo con los de su casa, hoy día ha alcanzado, gracias a la misericordia de Dios, a la suma de 80 almas.³⁰

²⁹Cf. ORELLANA, Luis. El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile: 1909-1932. Concepción, Chile: CEEP Ediciones, 2008. 167p., p. 108.

³⁰Sol de justicia. 1, 1967, p. 10.



2.4.2. La ciudad como un espacio imaginado

Entendemos por espacio imaginado el construido en la subjetividad de sus habitantes. Es la forma de percibirlo, reconstruirlo mental o emocionalmente y relacionarse con él desde la subjetividad.

La metropolización de la ciudad de Santiago provocó un fenómeno que invirtió el patrón de imposición que diagnosticara el uruguayo Ángel Rama para la ciudad latinoamericana: “El orden de los signos imprimió su potencialidad sobre lo real, fijando marcas, si no perennes, al menos tan vigorosas como para que todavía hoy subsistan y las encontremos en nuestras ciudades”.³¹ En el caso del pentecostalismo, los signos de la ciudad real fueron más gravitantes que los otorgados por la ciudad ideal y su discurso modernizante, contribuyendo a diagramar una visión de ciudad un tanto lejana del Santiago de los años 1950 y 1970. Es decir, las dificultades de la vida urbana impidieron la idealización de la ciudad real, expresada en el discurso oficialista, y los pentecostales remitieron sus esperanzas a una ciudad celestial.

El movimiento pentecostal, como una religión social y culturalmente constituida por los sectores populares, interpretó la ciudad de acuerdo a las vivencias que sus miembros tenían en ella, y así la descubrió como una falsa promesa de progreso y bienestar.

Las imágenes del espacio que podemos recoger de los cánticos pentecostales se rigen por una lógica dual. La idea de la presencia de Dios permanece en los elementos de la naturaleza: cielo, estrellas, flores, montañas. Son recursos imaginativos del campo o de la vida del campesinado, contraponiéndose a las negativas imágenes de la ciudad, donde el pentecostal, como sujeto social, ha vivido generalmente el hacinamiento y la miseria. Para el creyente pentecostal, en el campo reside la creación

³¹RAMA, Ángel. La ciudad letrada. Uruguay, Comisión Uruguaya Pro Fundación Ángel Rama., 185p.



inalterada de Dios, mientras que la ciudad es una obra artificiosa del ser humano. El primero es puro, la segunda pecaminosa. La ciudad es el “mundo”.

El “mundo”, espacio de lucha espiritual del creyente pentecostal, asume los atributos de la ciudad real que atrae con sus luces hacia el encantamiento, pero ofrece incertidumbre, soledad y abyección en sus placeres. Así lo asume el siguiente canto:

Riquezas y poder, fama y celebridad
Rasguñaron mis manos tratando de alcanzar
Lo que podía anhelar como supremo ideal
Pero al mirarte a ti de pronto comprendí
Que estaba equivocado un mundo descubrí
Más allá de la cruz donde sangró tu mano.³²

La ciudad ideal o imaginada del pentecostalismo está configurada principalmente en la evocación de dos motivos bíblicos: la Nueva Jerusalén descrita en Apocalipsis 21 y el Reino de Dios proclamado en los evangelios.³³ La primera referencia habla de una ciudad amurallada donde habitará Dios con su pueblo fiel. Sus paredes son de piedras preciosas, las calles de oro y el mar de cristal. Ahí no habrá necesidad de templo ni iluminación porque Dios es el templo y Jesucristo su lumbrera. No hay noche ni tristeza, sólo júbilo por la eternidad. En tanto, “El reino de Dios” predicado por Jesús se fundamenta en la justicia, la santidad y la fraternidad entre las personas. Es un reino donde se enfatizan más las nuevas relaciones y valores humanos que los espacios físicos.

La señora Gladys Benavides, creyente pentecostal, asociaba respecto a Santiago:

Yo me impresionaba como crecía la ciudad de Santiago, con unos tremendos edificios, hospitales, mucho comercio. (...) Pero en la ciudad de los cielos no

³³CHIQUETE, Daniel. Metamorfosis sagrada. Apuntes “socio-teológicos sobre algunas concepciones urbanas y arquitectónicas en el pentecostalismo”. *Si somos americanos*. Revista electrónica de Sociología de la Universidad Arturo Prat, Iquique. 2009.



habrán cárceles, cementerios, hospitales. Porque allá no habrá maldad ni tristeza ni sufrimiento ni muerte. Porque todo será alegría al lado de nuestro Señor.³⁴

La religiosidad pentecostal genera puentes de sentido entre la realidad simbólica y la material. La ciudad real, en nuestro caso Santiago, en la visión de los pentecostales es una que restringe, niega y avergüenza. Por ello es que en su imaginario religioso la intercambian por otra en el más allá que promete riquezas, seguridad y reconocimiento. Así lo revela el próximo canto:

Hay una ciudad muy grande y hermosa
Hermosa ciudad donde no habrá sol
Allí sólo irán los que son salvados
Con la sangre preciosa del Señor.

Coro:

Oh, yo quiero ir a esa ciudad
Donde moran los hijos de Dios
Yo quiero vivir con los santos
Mi anhelo es estar para siempre allí
Con mi salvador.

La vida allí será más hermosa
No habrá más sufrir ni tribulación
Allí sólo habrá coros celestiales
Cantando alabanzas para nuestro Dios.³⁵

³⁴Gladys Benavides, 68 años, San Bernardo.



2.4.3. La ciudad como espacio resignificado

El sociólogo Christian Lalive D'Épinay interpretó al movimiento pentecostal como un “refugio de las masas” para los sectores “dominados” de la sociedad, afirmando que representaba para ellos la única salida ideológica a la necesidad de recuperar la dignidad humana. Hipotéticamente, aquella condición de refugio se vería alterada cuando se presentaran otras posibilidades a las clases bajas que forman el substrato de este movimiento religioso.³⁶ Efectivamente, la comunidad pentecostal se comportó como un refugio para aquella población en tránsito que trataba de incorporarse a la ciudad. Las condiciones religiosas y de creencia, con su fuerte acento milenarista, se vieron fortalecidas por los desaciertos de los arribados a la gran urbe. Ciertamente, durante la fase histórica de los años 1950 y 1970 no podemos comprender el pentecostalismo como un fenómeno religioso estático e inmune a los dispositivos discursivos y las condiciones materiales de la metrópolis. Los pentecostales no sólo perciben la condición de “pecado” de la ciudad, sino que creen poder contribuir a su “santificación”, lo que podría traducirse como la creación de espacios de bienestar a pesar de las condiciones ciudadanas adversas. Es aquí cuando se hace coherente para una comprensión del fenómeno el concepto de “metamorfosis sagrada” elaborado por el teólogo Daniel Chiquete:

Por ello considero que el pentecostalismo tiene una experiencia muy propia de lo urbano, como espacio que puede experimentar un cambio en su identidad ontológica: que puede ser “santificado”, y en cuyo proceso de santificación los creyentes pentecostales son los principales instrumentos de Dios para hacerlo. Ellos se sienten partícipes de una especie de “metamorfosis sagrada” de los espacios urbanos y arquitectónicos.³⁷

³⁶LALIVE D'EPINAY, Christian. “Sociedad dependiente”, “clases populares” y milenarismo. Las posibilidades de mutación de una formación religiosa en el seno de una sociedad en transición. El pentecostalismo chileno. *Cuaderno de la Realidad Nacional*. 14: 96-112, 1972.

³⁷CHIQUETE, D. *Metamorfosis sagrada*, p. 10.



La conversión experimentada por un hombre o una mujer al interior de la comunidad pentecostal posibilita un cambio de percepciones y sentidos sobre su historia de vida y los espacios. El plano simbólico del espacio asume un significado de acuerdo a la categoría dual del bien y el mal: taberna, estadio y cine, por ejemplo, son lugares demonizados por la conciencia pentecostal, mientras que el templo o lugar de reunión de los fieles se constituye en un signo de sacralidad. El espacio urbano circundante con sus calles, edificios, gente e instituciones también puede ser santificado por la comunidad religiosa, casi por “ósmosis espiritual”.

Ante los desafíos que presentaba la vida urbana entre los años 1950 y 1970, nos interrogamos: ¿Qué sucede con las ofertas de la ciudad? ¿Primó en el pentecostalismo de Santiago una participación inclusiva milenarista o una actitud interventora y reformadora de su espacio? ¿Qué consigna representó mejor a las iglesias pentecostales de Santiago durante este periodo histórico: “Cristo viene” o “Chile para Cristo”? ¿Continuó la comunidad pentecostal siendo un “refugio de las masas” o fue un medio de integración que facilitó e incluyó a los individuos a la vida urbana? Son interrogantes que pretendemos responder en las siguientes páginas.

Capítulo 3

¿Desarrollo?: Los efectos de la industrialización sobre la ciudad y el pentecostalismo (1950-1960)

3.1. introducción

Santiago de Chile alcanzaba a mediados de siglo una población que bordeaba el millón y medio de habitantes. Desde la década de 1930 se había constituido en el punto de encuentro de masivas olas migratorias provenientes del campo y los enclaves mineros del salitre. Además era el centro neurálgico del proyecto económico de desarrollo inaugurado por los gobiernos radicales. Si queremos comprender los factores que impulsaron la espectacular transformación urbana de Santiago debemos centrarnos en las condiciones políticas y económicas de los años 1930 y 1940.



3.2. El Modelo ISI y su discurso de desarrollo

3.2.1. Estado empresario

La crisis económica de 1929 y el gran deterioro de las exportaciones del salitre obligaron al gobierno y a la clase dirigente a buscar nuevas líneas económicas que posibilitaran una salida razonable al violento shock que experimentó el dinamismo económico del país. El caso chileno no fue una experiencia aislada, pues la gran depresión tuvo efectos catastróficos sobre las economías latinoamericanas y tercermundistas, cuando las exportaciones se vieron drásticamente reducidas: el valor total durante los años 1930-1934 disminuyó en un 48 % respecto a los años 1925-1929.¹

En Chile, la estrategia inmediata para corregir los estragos de la crisis fue orientarse al mejoramiento en la balanza de pagos, la que dada la abrupta caída de los términos de intercambio, obligó a un control directo sobre las importaciones. Esto llevó al país a un aislamiento económico que favoreció a la industria interna. Ante la situación externa y el cierre de los mercados se impuso la industrialización como instrumento principal del nuevo paradigma económico.² La implantación de un modelo Industrializador Sustitutivo de Importación (ISI) tomó efecto con la creación de la Corporación de Fomento a la Producción (CORFO) en el año 1939, constituyéndose en la institución rectora del rumbo económico del país hasta el año 1973. Informa Sofía Correa:

Según lo establecido por el proyecto gubernamental, una única entidad estatal asumiría en forma explícita funciones que por vez primera respondían al diseño de políticas de largo aliento, a propósito de las cuales el Estado emergía como

¹Cf. SKIDMORE, Thomas y SMITH, Meter. Historia contemporánea de América Latina. América Latina en el siglo XX. Barcelona, Editorial Crítica, 1996. 490p.

²CORREA, Sofía y otros. Historia del siglo XX chileno. Balance paradójico. Chile, Editorial Universitaria, 428p., p. 140.



un agente único rector.³

Ya en el primer gobierno de Carlos Ibáñez (1927-1931) y su plan de obras públicas se fundamentaba una ideología que ponía la confianza en el Estado moderno para la solución de los problemas económicos y la organización de las fuerzas productivas del país. “Se trataba de una especie de antiteoricismo que ponía el acento en una política pragmática que buscaba la eficiencia por sobre todas las cosas”.⁴

El Estado a través de la CORFO asumió el rol de presidir y estimular el crecimiento de la industria nacional. Las medidas de desarrollo se aplicaron a través de la implantación de barreras arancelarias, estimulación de la demanda de productos locales por medio del gasto público, establecimiento de mega empresas estatales que aseguraron el suministro de energía eléctrica (ENDESA: 1944), petróleo (ENAP: 1950), acero (CAP: 1946) y ciertos productos alimenticios, como el azúcar de remolacha (IANSA: 1952). También se realizaron importantes estudios que evaluaban los recursos naturales del país y se diseñaron programas de apoyo a la pequeña industria. La toma de decisiones involucró a un grupo de jóvenes profesionales que le otorgaron al Estado el carácter de moderno con funciones administrativas y tecnocráticas, “en oposición a las prácticas partidistas sustentadas en el clientelismo político hasta entonces predominante”.⁵ De ahí nace la conceptualización de un “Estado empresario”.

3.2.2. Estado de consenso

No hubiese sido posible la aprobación del colosal proyecto económico sin el consentimiento de los actores políticos del momento, que vieron en él representadas sus expectativas particulares. El modelo económico de desarrollo simplificó las disen-

³CORREA, S. Op. cit., p. 143.

⁴DE RAMÓN, Armando. Historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días. (1500-2000). 4ª ed., Santiago de Chile, 2006. 316p., p. 128.

⁵CORREA, S. Op. cit., p. 141.



siones y sumó las fuerzas de coalición y consenso que ya experimentaba el sistema de partidos políticos desde la victoria electoral de Pedro Aguirre Cerda, candidato presidencial del Frente Popular, que era una alianza centro izquierda que agrupó a socialistas, comunistas y radicales para hacer frente al avance del fascismo en el mundo. La derecha se sumó al consenso y aprobó el plan industrializador del Frente Popular porque vio en éste la instancia de fortalecer el capital privado para sus inversiones en el área de la manufactura, la disminución de las huelgas y demandas salariales en beneficio de la industrialización, y el apoyo de la CORFO como una fuente de créditos e insumos para fomentar el desarrollo.

La capacidad que tuvo el proyecto de desarrollo para consensuar los intereses de los núcleos sociales, políticos y económico se transparentó en la conformación del directorio de la Corporación de Fomento, la cual estuvo compuesta por representantes de los diferentes organismos especializados del Estado, organizaciones empresariales y sectores obreros, que si bien tuvieron una representación baja, “por primera vez fue considerada su opinión en un organismo del Estado”.⁶ El único sector social y productivo excluido de las decisiones económicas del país fue el campesinado, a quien se le negó la organización y representación sindical a pesar de ser el principal productor de alimentos y materias primas para la industria y las ciudades en crecimiento. Hay historiadores que creen que la marginación del campesinado como actor político y económico del proceso no fue sólo una determinación emitida por la derecha, representante del núcleo latifundista, sino también por el Partido Radical que representaba a la clase media urbana y suponía que en la medida de que la sindicalización fuera efectiva en los campos corría el riesgo de convertirse en terreno fértil para la izquierda, particularmente para el Partido Comunista. Además, en apoyo a las iniciativas económicas industrializadoras, era necesario fijar el precio de los ali-

⁶AYLWIN, Mariana y otros. Chile en el siglo XX. Chile, Editorial Planeta Chilena, S. A., 2002. 298p., p.167.



mentos a bajo costo y sin inconvenientes.⁷

Durante el gobierno del Frente Popular el movimiento sindical tuvo un fuerte desarrollo. Entre 1941 y 1949 el número de afiliados a la Confederación de Trabajadores de Chile (CTCH) aumentó en un 40 %, viéndose éste favorecido por la industrialización, la tolerancia gubernamental y el creciente deseo de participación de los sectores laborales. El movimiento sindical y los partidos de izquierda, socialistas y comunistas, propiciaron una actitud conciliadora durante los gobiernos radicales. A pesar que durante el último gobierno radical de Gabriel González Videla el Partido Comunista fuera marginado de la legalidad.

3.2.3. Estado benefactor e integrador

El Estado como promotor de desarrollo armónico de todos los rubros productivos del país también se propuso mejorar los niveles de vida de la población, adquiriendo cada vez un papel más protagónico en las responsabilidades sociales de la nación. El carácter del Estado como “benefactor” se hace ver en la gran inversión del gasto público que entre los años 1930 y 1950 llegó a triplicarse en aras de ampliar los beneficios de vivienda, salud, previsión y educación. Para ello se debió crear un aparato institucional que acogiera las demandas de la población, preferentemente de los sectores populares urbanos. En la popular consigna del candidato radical Pedro Aguirre Cerda para las elecciones presidenciales “Pan, techo, abrigo” se concretaba uno de los grandes desafíos que el Estado debía asumir con dificultad y crecientes expectativas entre las clases más desposeídas.

El historiador Armando de Ramón reconoce en el periodo 1938-1973 una verdadera república donde las libertades y los derechos de las personas fueron una

⁷CORREA, S. Op. cit., pp. 130-131.



realidad sentida y ejercida por todos los sectores del país. Dice: “pensamos que esta etapa constituye el periodo histórico que, aunque teniendo muchos defectos y carencias, estuvo más cerca de la definición clásica de ‘República’, es decir, la forma de gobierno de los pueblos emanada de la plena participación popular, supremo ideal de todos los tiempos”.⁸

La ampliación de la participación ciudadana con la aprobación del voto femenino el año 1949, la creación de la cédula electoral en 1953 y la disposición de un Estado cada vez más comprometido con las necesidades de las clases desposeídas, propició una participación efectiva del pueblo⁹ en las decisiones del país. Desde ahí se entiende que el protagonismo del total de la sociedad, con sus consensos y disensos, expectativas y frustraciones, pasara a ser una realidad inobjetable en el devenir histórico de Chile.

La actividad benefactora del Estado estuvo canalizada y dirigida para aquellos sectores trabajadores que se encontraban organizados en sindicatos o gremios con capacidad de presionar políticamente. Los cesantes y trabajadores informales quedaron hasta cierto punto marginados de la ayuda y prevenciones sociales del Estado. Más adelante veremos como esta condición se constituirá en una variable que favoreció el crecimiento para el pentecostalismo en la sociedad.

3.2.4. El discurso del desarrollo en la ciudad

El modelo económico de desarrollo se mostró optimista en su primera fase. Entre 1940 y 1953 el sector industrial creció a un ritmo anual de 7,5 %.¹⁰ Todo parecía

⁸DE RAMÓN, A. Op. cit., p. 119.

⁹Esta participación no tuvo cobertura sobre la masa campesina que vio supeditada su participación ciudadana a la voluntad del latifundista. Como dice Sofía Correa, el voto campesino fue un “voto cautivo”.

¹⁰CORREA, S. Op. cit., p. 147.



caminar sobre las mejores cuerdas. Los optimistas pronósticos respecto al desarrollo del país se exhibían con la edificación de grandes estructuras de acero y cemento que erigían fábricas, centrales hidroeléctricas y siderúrgicas “que por su grandiosidad, causaron el mayor impacto en la conciencia nacional, contribuyendo a legitimar la presencia de un Estado en expansión”.¹¹

Las ciudades fueron el escenario del desarrollo y la industrialización. Las altas edificaciones y la instalación de instituciones burocráticas al interior de sus perímetros se disponían como señales de progreso y modernidad para la población. El modelo económico de desarrollo también introducía una nueva forma de vida urbana, influenciada por el estilo norteamericano (el “*American Way of Life*”) importado a través del cine y las revistas, que imponían el modelo de familia nuclear y convivencia centrado en la vivienda, contraponiéndose a los tradicionales vínculos de la familia ampliada. Apunta Sofía Correa: “En efecto, la casa propia se convirtió en el símbolo de la felicidad, en el espacio por excelencia para dar vida a un proyecto familiar idealizado”.¹²

Las viviendas construidas por el Estado mostraban su estampa democratizante en la simpleza y homogeneidad de su arquitectura. Se impuso una moral urbana sustentada en el trabajo, la limpieza, la educación y el progreso. Diversos organismos estatales promovieron un patrón de roles familiares consistente a fortalecer la imagen del hombre como trabajador y proveedor familiar, y la mujer como madre responsable de la limpieza y educación de los hijos. La visitadora social tuvo la responsabilidad en difundir el modelo familiar reformado.

Esta buscaba implantar normas morales y comportamientos proclives al disciplinamiento de la mano de obra, tanto como a la domesticación del hombre dado a una vida irregular de cara a las convenciones: el padre y el esposo encomiable concordaban de esta manera con el buen ciudadano y el trabajador

¹¹CORREA, S. *Ibid.*, p. 149.

¹²CORREA, S. *Ibid.*, p. 152.



sin tacha.¹³

Las políticas sociales del Estado se propusieron erradicar el alcoholismo entre las clases trabajadoras, para ello se realizaron campañas publicitarias que propusieron alternativas de recreación, como el teatro y el deporte. En este sentido, la alcaldía de Puente Alto declaraba en 1945:

La forma alarmante en que en los últimos tiempos ha recrudecido el vicio del alcoholismo, con el cual no sólo se perjudica la salud del pueblo, sino que se atenta contra el progreso de la producción en todas sus manifestaciones, según se ha podido comprobar por las estadísticas y declaraciones formuladas por organismos obreros y patronales de la región. (...) Es deber ineludible de las autoridades comunales y de la Nación, el poner atajo a tan grave mal que amenaza incluso las normas morales, relaja la disciplina, disminuye las responsabilidad ciudadana y pone en peligro el desenvolvimiento de la familia y su convivencia humana.¹⁴

Por años la acción gubernamental intentó masificar la práctica de deportes como un medio para “fomentar y organizar el cultivo racional de los ejercicios físicos, entre los escolares y adultos, como un medio higiénico eficaz tendiente a vigorizar la salud y a elevar el nivel moral del pueblo”.¹⁵ En ese contexto se promovieron planes de construcción de recintos deportivos, entre ellos el Estadio Nacional en 1938. Fútbol, boxeo y ciclismo se constituyeron en los deportes de mayor atracción durante el periodo.

El número descollante de los actos conmemorativos lo constituye el campeonato sudamericano extraordinario de foot-ball que ha sido posible gracias a la colaboración de nuestros clubes profesionales, del gobierno y del público chileno

¹³CORREA, S. *Ibid.*, p. 168.

¹⁴Nuestra campaña sobre el alcoholismo. *Producción*. 5, 1945.

¹⁵CORREA, S. *Op. cit.*, p. 175.



que día a día recupera su afición y entusiasmo por el deporte del balón pie (...).¹⁶

Las relaciones humanas en la ciudad, a imitación de los modos culturales de las metrópolis norteamericanas, se hacen cada vez más pasajeras. Las palabras de los ancianos ya no ejercen autoridad sobre los jóvenes, los espacios de sociabilidad, como el teatro y los restaurantes, se multiplican para congregar a la clase media y obrera. Las mujeres comienzan a fumar como los hombres y visten prendas que escandalizan a los más conservadores. Puntualiza Mariana Aylwin:

La cultura se ha desarrollado en el pueblo que asiste con frecuencia a los espectáculos, viste mejor y lee con avidez la prensa favorable a sus ideas. (...) En los tranvías por ejemplo, la gente pobre no cede su asiento a la mujer que luce pieles o joyas sino a la madre rica o pobre que lleva a un niño en los brazos.¹⁷

La radio se incorporó como un elemento más a la vida urbana moderna, primero a las clases alta y media, y en los años 60' a los grupos marginales y campesinos. Fue un medio comunicacional que llegó incluso a aquellos sectores con escasa educación y alfabetización para informar y generar una opinión pública entre la población. La radio se acopló integralmente a la cultura de masas posibilitando diálogos actualizados entre los miembros de una población local y fue también un medio de entretenimiento que unió los gustos en torno a las emisiones de radioteatro, música y partidos de fútbol.

Otro entretenimiento de carácter masivo fue el cine. Este medio tecnológico enseñó a un aficionado público contextos más lejanos a través de imágenes importadas de Hollywood y México, que con sus aventuras y personajes heroicos entretuvieron a la población y forjaron nuevas formas de desenvolverse en la ciudad. En el cine no sólo se transmitieron películas, sino también largometrajes, documentales,

¹⁶Deportes. *Producción*. 5, 1945.

¹⁷AYLWIN, Mariana y otros. *Op. cit.*, p. 179.



noticieros, muchos financiados con los aportes de la CORFO, a través de Chile Films y los grandes periódicos del país como El Mercurio, La Nación y El Diario Ilustrado.

En el Santiago de los años 1930 y 1940 se dieron cita varios intelectuales, extranjeros y nacionales, que marcaron la tendencia cultural de la época y del siglo.

Santiago en 1938 era “un emporio de políticos sudamericanos” y un lugar de concentración de intelectuales de diversas nacionalidades, perseguidos por las numerosas dictaduras que jalonaban el mapa político de América. A ellos venía a unirse la inmigración española que a bordo del *Winnipeg* había huido de la derrota de la república y encontrado en Santiago un asilo y nuevo hogar.¹⁸

Durante el periodo se destacan nuevas inspiraciones literarias que escapaban del espacio rural y se involucraban con las problemáticas sociales de los hombres y mujeres en contextos urbanos y cotidianos, con un sentido de alarma y crítica que no estaba lejos del contenido político. Sus exponentes fueron conocidos como la Generación del 38, representada por Fernando Alegría, Daniel Belmar, Nicomedes Guzmán, Juan Godoy y otros.

Es el tiempo en que sobresalen talentosas figuras, como Pablo Neruda, que en esos días publicaba en la editorial *Nacimiento* su obra *Residencia en la tierra* (1933), mientras que Gabriela Mistral había sido solicitada por el gobierno mexicano para apoyar el proyecto de educación postrevolucionario de ese país. En 1945 era nominada al Premio Nobel de literatura cuando su poesía ya era valorada y difundida a nivel mundial.

¹⁸DE RAMÓN, Armando. Santiago de Chile (1541-1991). Chile, Editorial Sudamericana, 2000. 287p., p. 200.



3.2.5. La década de 1950 y los fracasos económicos del proyecto de desarrollo

El Estado, interventor para el desarrollo y progreso de la nación, manifestaba los prodigios de su capacidad y fortalecimiento desde la ciudad. En los parajes urbanos se predicó la prosperidad, la participación y la dignidad humana. Nada parecía poner en riesgo la institucionalidad que se erigía con tanto optimismo. Sin embargo, síntomas de agitación movieron los fundamentos que habían dado luz al megaproyecto nacional de los años 1930 y 1940.

El consenso político, pieza clave en la fundación del modelo ISI, se ve a fines de la década de 1940 menoscabado por las presiones internacionales de la Guerra Fría. El gobierno radical de Gabriel González Videla, al poco tiempo de ser electo en el año 1946 gracias al apoyo de comunistas, liberales y, por supuesto, radicales, asumió una tendencia cada vez más favorable hacia la derecha y la voluntad de los Estados Unidos. “La cultura de negociación” se vio seriamente quebrantada cuando el Presidente de la República, echando mano de sus facultades extraordinarias, en 1948 acusó al Partido Comunista, junto a la URSS, de traición internacional y lo excluyó de la legalidad aún cuando alguno de sus miembros ocupaban cargos en los gabinetes ministeriales y los electores comunistas habían sido un respaldo para la victoria presidencial. La ley que dejó al Partido Comunista fuera de la institucionalidad fue la denominada “Ley de Defensa de la Democracia”, conocida también entre sus detractores como “Ley Maldita”.¹⁹

¹⁹Las diferencias entre el gobierno y el Partido Comunista se vieron acrecentadas cuando el partido, formando parte del gobierno, apoyó algunas huelgas que paralizaron la locomoción y la explotación de recursos mineros. Razón que se sumó a las presiones de Estados Unidos para alinear la posición nacional y desvincularla de la URSS ante el temor que sugería un gobierno con participación de dirigentes comunistas y el crecimiento electoral del Partido Comunista en las elecciones municipales de 1947. Cf. CORREA, S. Op. cit., p. 182.



El resultado de esta escisión marcó el inicio de un complejo proceso para el futuro político del país. En lo inmediato, los militantes comunistas fueron privados del derecho a la ciudadanía y a detentar cargos de dirigencia sindical, y sufrieron fuertes represiones que los mantuvieron marginados de la legalidad hasta el año 1957. El movimiento sindical también fue esgrimido y coartado de participación, sobre todo en el gobierno de Carlos Ibañez del Campo (1952-1958).

El historiador Vicente Espinoza señala que la desazón que vivía el país al fin del periodo de los gobiernos radicales no sólo devino de la inconformidad política por la exclusión del Partido Comunista o la pérdida de peso de los partidos tradicionales, sino también por una sensación de “haber tocado fondo”. El dinamismo económico también mostraba señales de agotamiento: la inflación²⁰ tendía a acelerarse y el desempleo aumentaba, el crecimiento económico se había detenido y la industrialización tendía a frenarse. Comenzaba la llamada “sustitución difícil”.²¹

Las nefastas condiciones políticas y económicas del país durante los últimos años del gobierno radical de González Videla le restaron credibilidad al ideario de desarrollo en el cual el país se había empeñado con tanta ilusión. En ese contexto Carlos Ibañez del Campo fue elegido por segunda vez Presidente de la República, se ganó la confianza de un electorado disconforme con el sistema de partidos políticos y fue para ellos “el General de la esperanza” que proponía revertir los males de la inflación, la corrupción y el desorden social con un discurso nacionalista y, a veces, moralista. Él, como otros mandatarios del continente latinoamericano, no fue la excepción de un gobierno populista²² que aglomeró a las masas predicando la justicia social, la

²⁰La tendencia inflacionaria se comportó así: 1920-30: 30 %; 1930-1940: 94 %; 1940- 1950: 412 y 2089 %. Cf. ESPINOZA, Vicente. Para una historia de los pobres de la ciudad. Santiago de Chile, Ediciones Sur, 1988. 349p.

²¹ESPINOZA, V. Op.cit., p. 239.

²²Los autores de *Historia de Chile en el siglo XX chileno* concuerdan en que la expresión latinoamericana del populismo se entiende como un fenómeno de masas urbanas insatisfechas, congre-



unidad de la nación, y se abalanzó en duras críticas contra el sistema de partidos políticos, que se hallaban por entonces muy fraccionados, y la oligarquía.

Los seis años del gobierno de Ibañez dominaron la década de 1950, marcados por una administración ineficiente que no fue capaz de controlar sucesivas crisis y movilizaciones de masas ante el problema inflacionario y la inexistencia de alternativas claras. Durante este periodo se comenzaba a teorizar sobre las fallas del sistema económico y se habló de una “crisis orgánica” que afectaba todas las dimensiones del acontecer nacional. También, como lo planteara Vicente Espinoza, en medio de la crisis política se gestaban las grandes alternativas políticas que serían ensayadas en el país durante los años posteriores. Ellas se enfrentaron en la coyuntura electoral de 1958 a través de tres modelos de desarrollo que, en los años posteriores, tuvieron oportunidad de probarse en Chile a través de distintos gobiernos. Por un lado Jorge Alessandri, representante de la derecha, tras la búsqueda de la privatización y concentración del capital y el control de los sectores populares. Por otro lado, las alternativas desarrollistas para la superación de los problemas económicos con la naciente Democracia Cristiana. Y por último, en los sectores de izquierda, la conformación de una alianza socialista-comunista conocida como Frente de Acción Popular, línea que proponía un programa de reformas no solamente contra el latifundio, sino también contra los monopolios y el imperialismo.²³

El clima que se respiraba durante los años de 1950 se revelaba en el pesimismo político y económico ante la frustración nacional de ver cada vez más lejanas las metas trazadas en el decenio anterior con tanta aspiración hacia el progreso del país. El período de los gobiernos radicales llegaba en 1952 a su fin sin el apoyo electoral que buscaban por un líder carismático que las entusiasma con discursos emotivos, moralistas y nacionalistas intercalados con reivindicaciones de justicia social. El líder populista rechaza el antagonismo de clases y resalta los intereses de la nación, como el pueblo.

²³ESPINOZA, V. Op. cit., p. 242.



de la población ni los partidos políticos que en un momento los puso a la cabeza del poder y del elocuente proyecto económico nacional. Proyecto económico que a la altura de los años mostraba profundas deficiencias que obligaba a los sectores políticos, sociales y religiosos a repensar el futuro del país.

3.3. Santiago de Chile a mediados de siglo: los efectos urbanos de una política de desarrollo

Desde la década del 40' el país vivía un acelerado proceso de urbanización que revirtió en poco tiempo las características agrarias que había conservado por siglos. Por esa década el porcentaje de población urbana sobrepasaba al de la población rural. El historiador Armando de Ramón estima que entre 1930 y 1960 Santiago triplicó su área de desplazamiento urbano de 6.500 a 20.900 hectáreas.²⁴

El Santiago de los años de 1950 también manifestaba las dificultades de una fase que dejaba de mostrar las evidencias del tan anhelado desarrollo. Entre 1930 y 1950 la ciudad de Santiago, dice De Ramón, “presentaba la tasa más alta de urbanización de la historia moderna”²⁵, provocada por una población proveniente de distintas partes del país que intentaba involucrarse en la ciudad, atraída por las luces del desarrollo y la posibilidad de emprendimiento. Según un estudio de la Universidad de Chile sobre *La población del Gran Santiago* del año 1959²⁶, revela que la gran mayoría de los inmigrantes venía del valle central del país, lo que da cuenta que el latifundio era

²⁴DE RAMÓN, Armando. Santiago de Chile (1541-1991). Chile, Editorial Sudamericana, 2000. 287p., p.197.

²⁵Armando de Ramón afirma que según un estudio de la Universidad de Chile, entre 1907 y 1960 emigraron a Santiago una población cercana al millón de habitantes. Fenómeno que alcanzó su máximo nivel entre 1930 y 1950. Cf. DE RAMÓN, A. Ibid., p. 241.

²⁶GARCÉS, Mario. Tomando su sitio. El movimiento de pobladores de Santiago, 1952-1970. Chile, LOM Ediciones. 2002. 449p., p. 91.



ya incapaz de contener a su gente. Según la interpretación de J. Antonio Errázuriz, debido a:

El espejismo y la atracción irresistible que ejercen las grandes urbes y nuevos centros poblados sobre las generaciones jóvenes de trabajadores agrícolas. Allí desean ir como un supremo ideal, y de hecho irán muchos a languidecer corporal y espiritualmente, en busca de situaciones económicas aparentemente favorables.²⁷

Cuando la mitad del incremento de los habitantes de la población de Santiago derivaba del crecimiento demográfico vegetativo, y la otra mitad de las migraciones, el tema de la vivienda comenzó a ser el primero de los grandes problemas que la masa ambulante le enrostró al gobierno y a la sociedad urbana establecida.

Sólo el centro de la ciudad, es decir, la comuna de Santiago, no vio crecer su población, pero sí la consolidación de sus barrios como centro administrativo y comercial. En tanto, las comunas que le rodeaban crecieron de manera descontrolada llegando algunas, como Quinta Normal, San Miguel y Ñuñoa a quintuplicar su población sólo en las dos últimas décadas. La ciudad se expandió hacia el oriente por efecto de las clases medias (Condes, Providencia y Ñuñoa); hacia el norte por la ocupación de las clases bajas (Conchalí, Renca); hacia el occidente por acción de las clases media y baja (Barrancas, Pudahuel, Quinta Normal): hacia el sur también fue ocupado por las clase media y baja (San Miguel, La Cisterna y La Granja).²⁸ Según el censo de 1952, de las 17 comunas de Santiago sólo dos mantenían un carácter rural.

La incapacidad de los conventillos, antiguas viviendas populares ubicadas en el centro de la ciudad, para albergar a tal cantidad de personas incentivó a la

²⁷ERRÁZURIZ, J. Antonio. El éxodo de nuestros campos. Mensaje. 23: 367-371, 1953. (p. de la cita)

²⁸DE RAMÓN, A. Op. cit., p. 203.



muchedumbre desesperada a levantar viviendas improvisadas de desechos en terreno tomados sin autorización. La toma ilegal de terrenos ya era una práctica muy antigua en la historia de la ciudad, pero aún no había sido un fenómeno tan masivo como para inquietar a la clase alta y al gobierno, lo que aconteció sólo a partir en la década de 1950 y principios de los años de 1970. Este fenómeno coincide con el período de mayor expansión de la población de la ciudad de Santiago. Entre 1953 y 1963 se cuentan treinta y dos tomas de terrenos que dieron origen a las denominadas *poblaciones callampas*.

Las poblaciones callampa, llamadas así por la futilidad del material de sus viviendas - desechos de madera, latas y cartones - y rapidez con que emergían, otorgaron un panorama de desorden, pobreza e insalubridad que contradujo cualquier tipo de planificación urbana. Estas compitieron con los antiguos conventillos, los que poco a poco fueron destruidos y eliminados del sector céntrico de la ciudad. Las malas condiciones de habitabilidad se exhibían en la insuficiencia de urbanización en cuanto a pavimentación, luz, agua y alcantarillado. Lejos de toda planificación estatal sus habitantes optaron por una vivienda precaria e infrahumana movidos por la necesidad de revertir problemas como la condición de allegados en otras casas, la expulsión de una vivienda por no pago o el lento procedimiento para la obtención de una vivienda propia.

Los habitantes de Santiago provinieron de diversos lugares, algunos desde los antiguos conventillos de la ciudad, otros de la ribera del Zanjón de la Aguada, varios de diversas comunas de Santiago que se encontraban en calidad de allegados. El Censo especial de Callampas de 1952 consignó un total de 41 poblaciones callampas en Santiago, que incluían 35.611 habitantes. La comuna con mayor número de ellas fue San Miguel con 20 poblaciones, luego Santiago con 10 y otras comunas restantes como Quinta Normal, Ñuñoa, Las Condes, Conchalí con un número de dos o tres



poblaciones.²⁹

Un recuento de poblaciones callampas realizado seis años después, en 1958, demuestra que las comunas de San Miguel y Santiago continuaron liderando la tendencia, pero se ve un claro aumento de las poblaciones callampas en la zona norponiente de la ciudad: en las comunas de Barrancas (actual Pudahuel) y Conchalí, cada una de ellas bordeando el 13 % del total de las precarias poblaciones del Gran Santiago. El número total de sus habitantes no disminuyó, sino por el contrario, mostró una pesimista realidad urbana con un total de 81.216 personas viviendo en condiciones infrahumanas.³⁰

El Censo Nacional de la Vivienda de 1952 revela que el déficit nacional de viviendas alcanzaba entonces a 374.306 viviendas que comprometían a más de un millón y medio de chilenos. En Santiago la gran mayoría de la población arrendaba y mostraba una leve mejora de las condiciones de urbanización respecto a otras provincias del país, pero también reproducía las diferencias sociales entre los sectores más acomodados y los más pobres, donde a mayor pobreza menor era el acceso a los servicios de agua, electricidad, alcantarillado y cocina.

Estas duras cifras confrontaron al gobierno, un Estado supuestamente proveedor, con la necesidad de tomar medidas rápidas y viables para solucionar el gran déficit habitacional del país, especialmente en Santiago. Durante el gobierno de Carlos Ibañez se idearon varios planes habitacionales apoyado en su emergente popularidad y la Corporación de la Vivienda (CORVI)³¹ como la nueva entidad que auspiciaba coordinar la construcción rápida de viviendas. También un “Programa de Autoconstrucción y Ayuda Mutua” bajo la cooperación de varios actores nacionales

²⁹GARCÉS, M. Op. cit., p. 77.

³⁰GARCÉS, M. Ibid., p. 88.

³¹La Corporación de la Vivienda nació en 1953 con un sentido muy auspicioso, al proponer por primera vez planes nacionales de la vivienda.



e internacionales. Este plan consistía en que la CORVI proporcionara los terrenos urbanizados, los materiales de construcción, la asistencia técnica, y los pobladores aportaban con su trabajo. Ciertamente ninguno de los mecanismos logró resolver a cabalidad la insuficiencia de viviendas. Las altas metas trazadas por las áreas gubernamentales de planificación sólo eran logradas en un 20 %. Mario Garcés plantea que los tres últimos años del gobierno de Ibañez (1956-1958) fueron los más críticos para la construcción. La causa de la crisis de la vivienda no sólo era atribuible a la ineficaz gestión administrativa, sino también a la situación económica financiera agravada por la inflación.³²

La imposibilidad del Estado para enfrentar y dar soluciones concretas al problema de la vivienda incentivó a grupos de pobladores a organizarse y tomar una vía desesperada y radical que satisficiera sus demandas. Así surge la emblemática “Toma de la Victoria”, como la primera de varias tomas ilegales de terrenos que le doblaría la mano al gobierno y expondría a la sociedad y sus instituciones una nueva cara del problema de habitabilidad de la ciudad. En la noche del 29 de octubre de 1957, 1.200 familias provenientes de los insalubres arrabales del Zanjón de la Aguada, de las poblaciones pobres de la comuna de San Miguel, y otros, se tomaron la ex chacra “La Feria”. Con el sigilo y la precaución de una escena de película, silenciaron el sonido de las patas de los caballos, trasladaron en sus carretas sus malgastados utensilios y se internaron a hurtadillas entre los matorrales tras la conquista de un nuevo espacio, y en consecuencia, una nueva vida.

Armando de Ramón nos otorga el testimonio de Guillermina Farías, pobladora y, además, creyente pentecostal. Extraímos de sus palabras el imaginario con el cual interpreta los hechos:

A las ocho de la noche se empezaron a juntar los más decididos en el lugar

³²GARCÉS, M. Op. cit., p. 118.



acordado. [Con] los tres palos y la bandera, algunos enseres y frazadas, se iba formando la caravana. Se parecía al pueblo de Israel en busca de la tierra prometida: los dirigentes eran los profetas de esos tiempos. La mano de Dios estuvo con todos, en el testimonio de muchos cristianos que esa noche integraron las columnas. Ahí estaban el padre del Corro y el pastor Palma, que con su ejemplo dejaban sin equívocos que ellos estaban con los pobres.³³

La reacción de las autoridades fue determinar el desalojo de los pobladores, pero la intervención del Arzobispo José María Caro denegó la orden y permitió que el *Hogar de Cristo* pudiese construir viviendas de emergencia en el lugar de la ocupación. Nuevos actores, como la Iglesia católica, el Partido Comunista y estudiantes universitarios entran de fondo al debate sobre la vivienda, y sobre eso, de las condiciones de la dignidad humana.

Como hemos visto, la ciudad de Santiago de la década de 1950 no puede ser entendida fuera de las transformaciones urbanas que implicó la consolidación del modelo ISI. Por un lado estas transformaciones se encaminaron a poner en evidencia planes auspiciosos de desarrollo, pero por otro, contribuyeron inconcientemente a develar la negativa realidad que cargaba la sociedad chilena. El espacio urbano moderno se convirtió en un juego de naipes, para unos destinaba éxito y progreso, mientras que para otros sobrevenía la exclusión y la pobreza. Pequeñas ciudades parecían convivir en un juego de antagonismos, segmentadas por el espacio, la condición social y el ideario de desarrollo que cada cual veía para sí misma. El Estado, en su mejor rol de benefactor, no poseía el alcance ni las soluciones para enfrentar los desafíos que le sugería la ciudad moderna. Así nacieron nuevas respuestas como discursos políticos, religiosos y sociales que se propusieron, de manera planificada y en otro caso inconciente, atender las necesidades vitales de los habitantes de la ciudad; es el caso de la Iglesia Católica, el Partido Comunista y el pentecostalismo.

³³DE RAMÓN, A. Santiago de Chile, p. 248.



3.3.1. La Iglesia Católica y su nueva perspectiva social

El camino que el catolicismo se vio obligado a seguir durante el siglo XX revela los esfuerzos que la institución religiosa y sus dirigentes tuvieron que desempeñar para enfrentar con realismo los profundos cambios que presentaba el escenario político y social del país. Según Maximiliano Salinas:

El catolicismo social chileno ha de ser considerado como un significativo y necesario momento en la iglesia del siglo XX, llevado a cabo con esfuerzo y coraje durante medio siglo, que significó asociar a la Iglesia, jerarquía y laicado, con las luchas democráticas del pueblo chileno, y trascender los marcos tradicionales del sistema feudal.³⁴

La crisis de la oligarquía en los años 1920 y 1930 tras el arribo de la clase media al poder y la pujanza del movimiento obrero erosionó la relación que la Iglesia católica había tenido con la clase aristocrática a través del Partido Conservador. La política eclesial del Vaticano dio su apoyo hacia una postura más afable de la Iglesia frente a las problemáticas sociales. Esa actitud quedó manifiesta en la elección de José María Caro como Arzobispo de Santiago y posteriormente Cardenal, el año 1945. En José María Caro se encarnaba el proyecto católico para el siglo a través de su personal beneplácito a los procesos populares, como la confirmación de la victoria del Frente Popular el año 1938, el apoyo manifiesto al movimiento sindical y su participación interventora entre los pobladores de La Victoria y el Gobierno. Además, la constitución del pensamiento y acción social católica. Para ello recorrió Europa en los años de 1920 estudiando las formas de acción social obrera. En esa línea se formaría la Falange Nacional, gestada el año 1938 como una escisión del Partido

³⁴SALINAS, Maximiliano. Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres. Chile, CEHILA, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Editorial Rehue Ltda., 1987. 294p., p. 206.



Conservador, para convertirse, ya con un creciente arraigo en la opción popular, en el Partido Demócrata Cristiano. La Iglesia Católica chilena no tuvo ningún pudor en apoyar decididamente al naciente partido político. A través de éste se canalizaron las ideas y acciones de la iglesia sobre la sociedad.

El movimiento social católico fue impulsado por una élite de profesionales de clase media y universitarios. Sus asesores espirituales fueron sacerdotes de familias aristocráticas, con estudios superiores en Europa, como Alberto Hurtado, quien era hijo de latifundistas de Casablanca y realizó sus estudios en Lovaina, de donde extrajo ciertos modelos para aplicar en Chile. La organización que asumió la práctica del movimiento social de la iglesia fue la Acción Católica, fundada en 1931.

Una tendencia más radical en los asuntos sociales de la iglesia es la que habría de tomar el seminarista y posterior fundador de la Central Única de Trabajadores (CUT), Clotario Blest. Él, activo dirigente de la juventud católica y discípulo del Padre Fernando Vives, planteaba una nueva forma de hacer Iglesia desde una perspectiva crítica hacia los símbolos de poder, como la aristocracia y el capitalismo. Esta iniciativa se hizo realidad en la agrupación de un grupo de laicos católicos que se hacen llamar “Germen”. Desde la perspectiva del historiador y teólogo Maximiliano Salinas, esta organización es la “expresión en Chile de una ‘Iglesia de los pobres’, esto es una iglesia identificada con los intereses y las luchas de la clase trabajadora”.³⁵ En 1933, el grupo “Germen” expresaba su decisión de romper con los lazos que inconscientemente han amarrado a los católicos al criminal régimen capitalista. Por ello decide apartarse de la Acción Católica e identificarse con la figura del “Jesús obrero”. Hacia 1940 el grupo se extinguió y Clotario Blest pasó a formar parte del movimiento popular con la fundación de la CUT el año 1953. Ciertamente, su figura no se alejó del compromiso social del catolicismo, pudiendo verse una enérgica participación de él en acciones radicales, como la toma de la Catedral de Santiago en el

³⁵SALINAS, M. Op. cit., p. 235.



año 1968.

A través de la perspectiva jesuita chilena, como la corriente más progresista de la Iglesia en el contexto temporal y urbano que nos interesa, queremos reconocer los elementos discursivos que elaboró para comprender los procesos urbanos y su acción en el espacio real. En la revista Mensaje, fundada por el jesuita Alberto Hurtado en 1951, comenzaba a elaborarse el pensamiento reformista desarrollista que tanto impacto habría de alcanzar en la política y sociedad chilena de los años 1960. A pesar que los autores³⁶ de *Historia del siglo XX chileno* declaran que la tendencia reformista de la Iglesia católica comenzaría a fines de los años de 1950 y principio del 1960, consideramos que por medio de la revista la semilla del cambio se había gestado años antes.

Como fue mencionado en líneas anteriores, los miembros que integraron los medios de acción social católica y en conjunto la Falange Nacional, eran jóvenes de clase media conectados con el mundo universitario y, a veces, aristocrático. Por tanto, es coherente decir que su discurso se plantea desde una perspectiva urbana, determinada en gran parte por la clase social y los elementos científicamente modernos a los cuales acuden para explicar la realidad. Existe un juego de ver y entender los fenómenos desde aquí como centro, hacia allá como periferia.

En el primer número de la revista Mensaje, Alberto Hurtado plantea las iniciativas que guían su origen. Para ello parte haciendo un pesimista diagnóstico de la realidad nacional, a los que se refiere como “nuestros atormentados tiempos”. Esta sería la condición de una crisis social manifiesta en la pérdida de los valores espirituales por la misiva filosófica de Nietzsche y Sartre que redunda en la sociedad. Al respecto dice:

³⁶CORREA, S. Op. cit., p. 215.



“Para millones de hombres la vida ha perdido todo sentido y, por añadidura, sienten cernirse sobre sus existencias adoloridas el horrible fantasma de una guerra que muchos consideran inminente e inevitable”.³⁷

La revista propone orientarse siempre dentro de un criterio estrictamente católico, abarcando todas las disciplinas humanas. En octubre de 1952 Alberto Hurtado publica unas notas sobre “Apremiantes reformas sociales”³⁸, en las que concentra el discurso social que la Iglesia iría posteriormente asumiendo para entender y dar respuesta a la complejidad social que atravesaba el país. El capitalismo y su régimen de trabajo sería el principal causante de la crisis social, el que “influencia millones y millones de seres, en su vida física, intelectual y moral”. Como remedio a la problemática se propone “cambiar los cuadros sociales” desechando las antiguas prácticas de caridad por una acción más profunda.

Fundamentado en las ideas de la encíclica papal *Rerum novarum* y en el contexto de la guerra fría, se propone una línea reformista para la Iglesia que entra a competir con las grandes ideologías del marxismo y el liberalismo. La propuesta marxista para el cambio social es denegada por declarar la igualdad total para los individuos, se considera como una garantía menor al pensar que se excluye a Dios y además, consagra las fuerzas de la división. El libre mercado no se rechaza del todo, pero se reordena el valor donde el trabajador debe estar primero que el capital, y para ello debe existir una entidad que regule sus fuerzas.

Frente al problema enunciado, la propuesta cristiana y personal del autor consiste en asegurar al obrero los derechos inviolables basados en Dios como referente de imagen y dignidad humana. Llama a una defensa del trabajador frente a los abusos que ejerce el empleador y apela a la justicia social como acto mayor de misericordia y de cambio. El discurso social de la iglesia se haya en gran parte modelado por el fantas-

³⁷HURTADO, Alberto. Una nueva revista. Mensaje. 1: 3-5 1951.

³⁸HURTADO, Alberto. Apremiantes reformas sociales. Mensaje. 13: 481-483, 1952.



ma del marxismo. El avance que el comunismo lograba durante el período crecer en los contextos débiles del proyecto de desarrollo, ya sea en las poblaciones marginales o en el campo, obligaba a la Iglesia a legitimar su rol social con urgencia y efectividad.

Las periferias urbanas de la ciudad de Santiago se presentan como un terreno desconocido para la Iglesia. Así se deja ver en algunas de sus publicaciones, en una de las cuales se da cuenta de la visita de inspección realizada en 1950 por un médico, un cura párroco y un estudiante de enfermería a la “Población Nueva La Legua” de Santiago. Con un dejo de indignación y sorpresa ante las condiciones de insuficiencia, el autor replantea una vieja respuesta sobre el problema social de la pobreza:

El número de poblaciones callampas que existen en la ciudad y el número de sus pobladores hacen difícil creer que el total de sus habitantes esté constituido por “quebrados morales” sobre los cuales nada se puede hacer. (...) No puede suponerse que sea ésta la hez de la población ni que su infrahumana situación sea consecuencia del vicio y la flojera.³⁹

El gran problema de la ciudad es la insuficiencia de viviendas. La significancia de esta yace en su función social como objeto constitutivo de un orden familiar, desde donde la Iglesia podría ejercer mejor su función valórica y moral.⁴⁰ El carácter destructivo que se le asigna al capitalismo debe ser reparado por la intervención oportuna de la Iglesia católica, antes de que el marxismo se presente como una medida de remedio para una población sin referentes religiosos claros.

³⁹M. Z. Realidad de una población. *Mensaje*. 6/7: 232-233,1952.

⁴⁰Sobre el problema de la vivienda: “Dos millones quinientos mil chilenos que no tienen casa, es inevitable el problema de los allegados, de superpoblacion en cada casa; y de la callampa o pocilga, en que la gente vive apiñada uno sobre otros, sin la más mínima independencia ni siquiera para las acciones más íntimas y privadas de la acción humana.” Cf. COX, Andrés. Autoridad de la Iglesia en materias sociales. *Mensaje*. 39: 145-153,1955.



Antes de que el tema urbano fuese objeto de atención y análisis, estaba el asunto del agro y sus contrariedades. Se evalúa una negativa situación agraria en el país desde dos ángulos, una que compromete al campesinado, y otra al abandono que sufre el campo por parte de las responsabilidades estatales. En la primera postura, María Luisa Undurraga hacía alusión a las insuficientes condiciones de vida de la masa campesina desde una visión urbana y normalizada. Al respecto señalaba que: “En las habitaciones campesinas (...) reina el desaseo y el desorden, debido a la ignorancia y a la falta de interés que demuestran por todo lo que sea cómodo, hermoso y agradable”.⁴¹ Ella asocia el problema económico del campesinado con “la falta de educación”, considerando que en las manos o conocimiento de los inquilinos descansa la productividad eficiente de la tierra.

Una respuesta más científica y abarcante explicaría el problema agrario como efecto de la industrialización nacional y el crecimiento de las ciudades, lo que provocaría mayores exigencias sobre el campo que se traducen en una alta demanda de alimentos y mano de obra. La educación campesina para la tecnificación del trabajo agrícola fue una propuesta remedial, pero hubo otra de mayor alcance en cuanto a los cambios que comprometía: la reforma agraria.

En la revista Mensaje N° 36 del año 1955 se proponen las bases para una reforma agraria en Chile. Esta acción buscaba legitimarse en el discurso social católico propugnado en *Rerum novarum*: “La posición es clara cuando se defiende la propiedad privada, pero no la acumulación excesiva de la riqueza o bienes en manos de unos pocos”⁴², así como también en la avanzada comunista entre el campesinado, que ya generaba los recursos ideológicos a través de su prensa y una escuela de dirigentes campesinos, para hacer una verdadera conquista sobre el campo cuando la ley de

⁴¹UNDURRAGA, María Luisa. Algunos problemas de la masa campesina en Chile. Mensaje. 10: 369-372, 1952.

⁴²FRÍAS, Hernán. Bases para una Reforma Agraria en Chile. Mensaje. 36: 484-494, 1955.



sindicalización campesina fuese aprobada.

Podemos reafirmar que la percepción católica sobre el contexto de los años 50' versó sobre una visión negativa de la realidad determinada en gran parte por el avance del comunismo y la incertidumbre que proporcionaban los cambios por los cuales atravesaba la sociedad chilena. Su participación estuvo comprometida a remediar los grandes defectos que el modelo de desarrollo generaba en la ciudad y en el campo, con un discurso reformista que ofrecía una alternativa paliativa a la revolución marxista.

La intervención social de la Iglesia Católica en la ciudad de Santiago a mediados de siglo

La participación de la Iglesia en el contexto urbano de los años 1950 estuvo guiada por el pensamiento social y reformista que acabamos de mencionar. El trabajo eclesial se desarrolló en los barrios pobres de Santiago pretendiendo abarcar dos áreas de acción: asistencial social y misional.

La labor social de la Iglesia católica en el siglo XX alcanza uno de sus mayores hitos con la fundación del Hogar de Cristo en 1944 bajo la iniciativa de Alberto Hurtado. Este sacerdote ejerció una fuerte influencia en la orientación social y apostólica de la "Acción Católica" cuando llegó a ser asesor nacional de esta entidad el año 1941. Para Alberto Hurtado la ciudad exhibía la tristeza y el abandono de los pobres. Por ello su incesante tarea estuvo dirigida a remediar en parte la insuficiencia de recursos básicos de los más desposeídos para restaurar su dignidad y ayudarlos para una integración social efectiva.

Él mismo salía en las noches a recoger a los niños que dormían en las calles.
«A mí me encontró en una noche que él andaba recorriendo la ciudad en



camioneta» cuenta José Antonio Palma, recogido por el P. Hurtado en 1949. «Al otro día nos lavamos... En la tarde de ese día tuve la primera conversación con el Padre Hurtado; me abrazó y me dijo que tenía que portarme bien, que me iba a hacer un hombre útil, que tenía que aprender una profesión».⁴³

El Hogar de Cristo nació como un hogar para aquellos que no tenían techo. Al tiempo de su fundación, en 1956, extiende su alcance social frente a las nuevas necesidades urbanas, creando un plan para la vivienda.

La modalidad que ostenta la rama de Viviendas del Hogar de Cristo data de hace dos años, cuando el jesuita Padre Alejandro del Corro se interesó en los problemas sociales del obrero que no tiene donde habitar y se ve obligado a llevar, en la propia casa, existencia infra humana.⁴⁴

La Acción Católica será la encargada de asumir el legado social que dejara Hurtado tras su muerte. En 1953 Olivia Purves⁴⁵ hace un llamado a los dirigentes de la Acción Católica a realizar un trabajo apostólico más asertivo en el contexto de una crisis social y valórica que se extiende en la miseria de las ciudades, donde la iniciativa marxista se fortalece en ese campo. La participación del cura Del Corro en la toma de La Victoria en 1957 y la intervención del Cardenal José María Caro a favor de los pobladores en el mismo conflicto dan cuenta que la Iglesia no pudo prescindir de la temática social, la cual atravesó con transversalidad las orientaciones y jerarquías de la institución religiosa.

Varios de los elementos consignados por Alberto Hurtado para el trabajo entre los pobres de la ciudad concuerdan con la iniciativa religiosa pentecostal, particularmente, en el trabajo de dignificar a la persona. La agudeza de este sacerdote, y

⁴³Centro de Estudios y Documentación “Padre Hurtado” de la Pontificia Universidad Católica de Chile. En: www.puc.cl/hurtado.

⁴⁴Mensaje. 78, 1959.

⁴⁵PURVES, Olivia. A los dirigentes de la acción católica. Mensaje. 22: 324-329, 1953.



de otros más, como el jesuita Ignacio Vergara, no subestimaron la pujanza de las iglesias pentecostales en los medios populares como una fuerza religiosa, sobre la cual el mundo católico debía hacer una seria reflexión e imitar en ciertas estrategias de evangelización para la conquista de la Iglesia entre los pobres. Diagnóstico de esa realidad fueron las páginas que dedicara Hurtado a la “campana protestante” en su obra *¿Es Chile un país católico?* (1941), y a la célebre frase que enrostra al catolicismo su inoperancia en los sectores populares: “El protestantismo en Chile vive de nuestros errores; crece allí donde la vida católica ha sido descuidada, y se nutre de ese fondo de cristianismo que hay en el pueblo, residuo de tantos siglos de vida católica.”⁴⁶

La revista Mensaje N° 21 de 1953 describe un plan de acción católica entre los barrios pobres de Santiago. Es asombroso ver la disparidad que existía entre la masa asentada en los barrios y poblaciones emergentes de la ciudad y la Iglesia católica que carece de fuerza e influencias sobre ellos. Por cuanto le fue necesario hacer una nueva conquista religiosa y de evangelización para ganar entre los pobres el terreno que había perdido. El trabajo apostólico diseñado y ejercido por el sacerdote Alfredo Waugh se realizó a través de una “capilla automóvil” equipada de parlantes y grabadora que permitió hacer misas y confesiones en las calles de once poblaciones de Santiago, entre ellas varias “callampas”, en un lapso de ocho días. La iniciativa de evangelización fue descrita del siguiente modo:

El fin de esta capilla automóvil es ir mediante ella, como su nombre lo indica, cual el Buen Pastor, en busca de las ovejitas perdidas por nuestras inmensas barridas obreras donde hay tantas almas que apenas conocen a Jesucristo, muchas que le ignoran y gran número también, por desgracia, que habiendo sido católicos se han pasado a las falsas sectas protestantes.⁴⁷

La estrategia de trabajo fue tan similar a la que a diario desarrollaban los pentecostales en las mismas calles: el rito trascendía el espacio sagrado del templo y se

⁴⁶HURTADO, Alberto. *¿Es Chile un país católico?*. Chile, Editorial Splendor, 1941. 186p., p. 83.

⁴⁷WAUGH, Alfredo, Apostolado en los barrios obreros de Santiago. Mensaje. 21: 271-274.



disponía en las puertas de los hogares; se utilizaban medios para atraer a la gente, como la música popular o criolla; la evangelización comenzaba con los niños para que fuesen portadores de la fe hasta sus hogares; se predicaba el texto bíblico de llamamiento: “Venid a mi todos los trabajados y cargados que yo os haré descansar”, un llamado bíblico tan recurrente en las predicaciones callejeras de los pentecostales.

Se observa una constante autocrítica de parte del mundo católico por haberse despreocupado de los pobres y haber llegado con tardanza a un campo todavía desconocido donde el comunismo y el pentecostalismo habían asentado fuertes raíces. Para esta tarea religiosa fueron preparados jóvenes del colegio jesuita San Ignacio como grupos “misioneros de los barrios” para ejercer el apostolado callejero. El sacerdote hace un llamado a ellos diciendo:

Ante todo, el que lo quiera realizar, tiene que llevar en su alma muy nítido este ideal: conquistar esas miles de almas, tan abandonadas y en extrema necesidad material, religiosa y moral. S. E. el Cardenal Caro, en una circular decía que cerca de 300.000 almas de nuestras grandes barriadas no reciben el influjo del sacerdote, ¡ovejas sin pastor! ¿A dónde van a parar? (...) Ya lo estamos viendo, por desgracia, tales pobrecitos hermanos nuestros son presa fácil del comunismo, del protestantismo, que va ganando más y más terreno, y de la indiferencia religiosa más absoluta.⁴⁸

Lo más sobresaliente del despliegue de la Iglesia católica de los años de 1950 es el despertar, como efecto de un alumbramiento, hacia las problemáticas sociales del país. La iniciativa se gestó antes que fuese universalizada por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la encíclica papal de Juan XXIII *Mater et magistra* de 1961, siendo producto exclusivo del impacto que la sociedad expresaba con sus violentos cambios durante las últimas décadas. Las tácticas de la Iglesia por recobrar el espacio que había perdido en la sociedad, particularmente urbana, la obligaron a bajar de sus al-

⁴⁸Mensaje. 21, 1953, p. 273.



tos sitiales para llegar a relacionarse con las capas bajas de la población, sin embargo, aún así, fue un producto ajeno al contexto de los pobres donde el pentecostalismo ya era la religión por antonomasia. Se puede interpretar el reaccionar de la Iglesia católica como una respuesta al impacto permanente que el pentecostalismo había estado ejerciendo en el mundo de los pobres, especialmente en las periferias y barriadas urbanas, desde los primeros años del siglo XX.

3.3.2. El Partido Comunista de Chile en la década de 1950

Otro importante actor en los procesos urbanos y sociales en la década de 1950 fue el Partido Comunista de Chile. Por ello pretendemos conocer su desplazamiento y formas de dar respuesta a las problemáticas sociales de ese tiempo.

A diez años de su fundación (1922) el Partido Comunista de Chile asumió un lugar en el sistema político democrático representativo. Con la crisis económica de 1929, el partido se vio obligado a dejar los enclaves salitreros como base de acción, y transferirla a la ciudad, lo que determinó nuevos desafíos en la conquista política sobre una población más heterogénea. Por cierto, los resultados fueron mejor de lo esperado y a fines de la década del 30' participaba en la alianza política junto a los radicales y socialistas en el denominado Frente Popular.

El Partido Comunista apoyó la candidatura de los tres gobiernos radicales, tiempo en que logró un importante apoyo electoral. Su participación en la alianza estuvo motivada por la iniciativa de generar la unión de la clase obrera chilena junto al campesinado y las clases medias para enfrentar al fascismo. Por otra parte, fue el fruto de las buenas relaciones que auspiciaba el *Estado comprometido* para garantizar la participación de diversos sectores sociales y políticos durante la aplicación del modelo industrializador. En esta fase industrial la clase trabajadora se consti-



tuyó en una pieza fundamental de la gran maquinaria económica, donde el partido presentó un mayor protagonismo político como abanderado de las necesidades de la clase obrera y trabajadora. Aún durante la *Ley Maldita* el Partido Comunista prolongó su accionar entre los sindicatos y organizaciones obreras. La orientación política continuó de la misma forma: centró la lucha contra la represión y por las libertades democráticas, esforzándose en mantener posición en los organismos de masas luchando por las reivindicaciones populares. En la clandestinidad, el Partido Comunista decidió apoyar a Salvador Allende en las elecciones presidenciales de 1952, y para ello formó junto al Partido Socialista el “Frente de Liberación Nacional”, el cual propugnaba parte de un interés mayor que abarcaba desde la clase obrera a los capitalistas que no ejercieran monopolios ni intereses relacionados al imperialismo norteamericano.

La proletarización del partido fue una necesidad encomiada por la Internacional Comunista en 1934, para dejar de ser un partido en formación por falta de madurez y débil organización del proletariado. El historiador Leopoldo Benavides cree que la campaña de proletarización tuvo más importancia a nivel ideológico que social, dado que parte de su crecimiento radicó en sectores no populares como las clases medias, profesionales, estudiantes e intelectuales.⁴⁹

Durante los años 1950 el Partido Comunista buscó métodos pacíficos para materializar el paso de una sociedad capitalista a una sociedad socialista. Los cambios experimentados en el país posibilitaron la apertura del campo de participación e involucraron a nuevos actores en la lucha. Las transformaciones sufridas por el país - disminución de la población campesina, crecimiento de la burguesía en las ciudades, la participación de la mujer en la industria y el crecimiento del proletariado -

⁴⁹BENAVIDES, Leopoldo. Comentarios en torno a un período de la historia del Partido Comunista de Chile (1950-1970). En: VARAS, Augusto. El Partido Comunista de Chile. Santiago, CESOC-FLACSO, 1988. pp. 239-260.



generaron una sensación de experimentar el paso de una sociedad tradicional a una moderna. Pero por otra parte, su discurso respondía a explicar las falencias económicas y sociales del país como consecuencia de la dependencia económica de Chile del imperialismo norteamericano. Las precariedades e insuficiencia de la población se debían, afirmaba, a la explotación que ejercían las clases asociadas al imperialismo.⁵⁰

La acción del Partido Comunista en la ciudad de Santiago en la década de 1950

Hasta fines de los años 1950, el campo de acción del Partido Comunista fue eminentemente urbano con una participación limitada a los espacios rurales. Durante esta fase el partido se fortaleció en el movimiento sindical y obrero del país, y fue preparando poco a poco el terreno entre los campesinos para la eminente aprobación de la ley de sindicalización.⁵¹ En el transcurso de los hechos la toma ilegal de terrenos y proliferación de poblaciones callampas se fueron constituyendo en un importante foco de acción para el comunismo, sumando fuerzas entre los pobladores de la ciudad.

Es de nuestro interés resaltar en este caso la participación del Partido Comunista entre los pobladores antes que lo hiciera el movimiento obrero sindical. Particularmente debido a que fue en los sectores periféricos de las grandes ciudades donde se encontró el accionar del pentecostalismo con el movimiento marxista, sin llegar a establecerse competencia entre ellos.

⁵⁰VERGARA, Jorge. El pensamiento de la izquierda chilena en los sesenta. En: VARAS, Augusto. El Partido Comunista de Chile. Santiago de Chile, CESOC - FLACSO, 1988. pp. 261-337.

⁵¹La revista Mensaje, 26, de 1954 alerta sobre la planificación que cuenta el Partido Comunista para la instrucción ideológica del campesinado esperando el momento de la ley de sindicalización campesina. A esa fecha el partido contaba con una página en El Siglo llamada el “Surco” donde trataba las problemáticas del campesinado, así como una escuela de dirigentes campesinos en Santiago.



El periódico comunista El Siglo a mediados de 1950 deja ver en sus columnas la preocupación del partido por las malas condiciones en que vivían los habitantes de las poblaciones callampas, y ello con la finalidad de denostar la ilusión de progreso que experimentaba el país, las ineficientes políticas de vivienda y acción del Gobierno frente a los pobres:

“Así como la mano del progreso transformó el agreste cerro Santa Lucía en el siglo pasado en una belleza, en el actual, la mano de la miseria y de la incapacidad de un régimen ha hecho del Cerro Blanco, encerrado en el barrio Recoleta, un tenebroso muestrario de la más tremenda pobreza”.⁵²

La participación del Partido Comunista en las poblaciones estuvo más bien orientada a la organización de los pobladores como una estrategia de unir fuerza y ejercer presión sobre las entidades gubernamentales. La iniciativa política marxista comenzaba por ganarse la simpatía de los sujetos con un gesto de empatía y solidaridad ante sus necesidades. Posteriormente, se organizaba un comité de pobladores y se buscaban las instancias de solución, las que muchas veces llegaron a situaciones radicales y de enfrentamiento con la fuerza pública.

La capacidad del comunismo de arraigarse entre los sectores populares y ganarse el liderazgo organizativo de la comunidad generó cierta apatía entre los círculos católicos, los que a través de la revista Mensaje criticaron su labor. La principal acusación fue decir que los intereses de los dirigentes comunistas no estaban en las necesidades del pueblo, sino en el triunfo y extensión de su ideología.⁵³ Consideraban que el éxito entre los pobladores residía en el alto contenido proselitista de su quehacer en lugares de gran tensión social y en la capacidad de infiltrarse en las organizaciones comunitarias para hacer gravitar las decisiones partidistas por sobre las demás.

⁵²El Siglo, 14, 1956.

⁵³Mensaje, 78, 1958.



El testimonio de Ibador⁵⁴, poblador y dirigente comunista, nos entrega ciertos antecedentes que atravesaron su historia de vida y elección política. Ibador tuvo como escuela ideológica a su padre, quien fue trabajador del salitre en los tiempos de Emilio Recabarren. “En ese tiempo el comunismo era una cosa tremenda” al no ser aceptado en el ámbito más amplio de las relaciones familiares. Posteriormente el padre queda cesante, y junto a él, aún niño, llegan a vivir a Santiago donde el padre comienza a trabajar como obrero en la “Fundición Rosas”. Con el tiempo, Ibador fue elegido presidente y después secretario de la población Colo-Colo. La vida en la población tenía dos caras, por una parte, allí no había agua, ni electricidad, “no había nada”, pero por otra parte fue también el lugar donde Ibador se formó como dirigente social, sumando voluntades y solidaridades tanto internas como externas.

En ese tiempo yo me hice de un buen equipo de gente, bien honesta, ahí en la población y... buenas personas, de buena voluntad también, (...) me respetaban mucho, y me vinculé con el consultorio N° 5, el doctor Avendaño en ese tiempo; con el capitán de Carabineros, Sr. Cornejo de la comisaría que está en Herrera. Entonces empezamos a hacer un trabajo ahí”.

En las declaraciones evocativas de Ibador subyacen ciertos elementos que pueden entregar un perfil de un dirigente poblacional con convicciones comunistas. Primero, existen las instancias, a través de su padre y la ciudad, por medio de las cuales él conoce la ideología marxista. Luego, una sensación de exclusión por su doble condición de comunista y pobre, que puede ser resarcida sólo a través de las solidaridades del grupo que padece de las mismas necesidades. Y por último, la instauración de lazos con instituciones sociales y estatales que posibilitaron revertir las condiciones extremas de carencia e incluirlos a través de ese medio en la vida urbana y normalizada.

⁵⁴Este testimonio se extrajo de la obra de GARCÉS, M. Op. cit., p. 36.



La acción del Partido Comunista de Chile durante los años 1950 mostró evidencias de crecimiento entre las poblaciones urbanas gracias a la preocupación compenetrada con las necesidades de los grupos humanos, actuando siempre como un canal de posibles soluciones que permitieron acercar la condición de los sujetos periféricos al Estado.

3.4. Las comunidades pentecostales y su desenvolvimiento en la ciudad de Santiago durante la década de 1950

Una condición reconocida en el pentecostalismo chileno es su tendencia a la fragmentación como parte de su historia y razón de crecimiento. La constante proliferación de comunidades que nacen del desprendimiento de una anterior se halla generalmente ocasionada por conflictos de liderazgo, y en pocos casos, por diferencias doctrinarias. Esto ha incidido en que en cada una de las nacientes iglesias se de una reproducción institucional y teológica similar a su comunidad matriz, otorgando un patrón de homogeneidad en la idiosincrasia al movimiento pentecostal chileno.

En el año 1950, a cuarenta del origen del pentecostalismo en Chile, ya existían decenas de denominaciones pentecostales distribuidas por todo el país, incluso con misiones establecidas en el extranjero. En las décadas de 1930 y 1940' habían llegado a Chile misiones igualmente carismáticas provenientes del exterior, particularmente de Estados Unidos, entre ellas las Asambleas de Dios Autónomas (de origen sueco, 1937), Asambleas de Dios (USA, 1942), Iglesia Cuadrangular (Foursquare, 1945), Iglesia de Dios (1950). Pero ninguna de ellas fue a corto plazo reconocida como una iglesia pentecostal según el patrón nacional, por ciertas diferencias en el orden de la liturgia y por su adaptación en las clases medias y no en las capas socialmente bajas.



El pentecostalismo chileno ha recibido influencias exógenas que han sido más bien tardías, y en algunos casos han llegado a diversificar las tradicionales formas del pentecostalismo tradicional. Podríamos aseverar que el pentecostalismo chileno hasta la década de 1970 fue un movimiento religioso eminentemente nacional y autónomo casi en todas sus expresiones.

3.4.1. Breve presentación de las comunidades estudiadas

Como acabamos de mencionar, ante la multiplicidad de denominaciones sería imposible hacer un registro de todas ellas, por tanto, hemos seleccionado para este estudio tres comunidades que consideramos representativas: Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, Iglesia Evangélica Pentecostal, Iglesia de Dios Pentecostal. A continuación realizaremos una breve reseña de ellas, las cuales tienen participación en la ciudad de Santiago en los años de 1950.

*Iglesia Metodista Pentecostal de Chile (IMP)*⁵⁵

Es la primera denominación pentecostal de Chile, originada en el tiempo de los acontecimientos carismáticos y avivamentistas ocurridos en las comunidades metodistas de Valparaíso y Santiago a principio del Siglo XX. Esta comunidad religiosa responde al modelo teológico, social y cultural expuesto en el primer capítulo de este trabajo. Patrones de reconocimiento que se han visto supeditados a las experiencias que los miembros del grupo han vivido en la sociedad. Desde su surgimiento hasta los últimos años de la década de 1920 fueron pequeñas comunidades distribuidas por todo el país, que debieron luchar e imponerse en una sociedad intransigentemente catolizada. Un vez que traspasa el umbral de los años 1930, la institución

⁵⁵Parte de la información fue extraída de la revista *La Voz Pentecostal*. 23, edición especial, diciembre de 1990.



se muestra consolidada en la sociedad chilena observando un optimista crecimiento. La nacionalización del movimiento llegó a su punto más álgido cuando en 1933 se desatan importantes diferencias entre el chileno Manuel Umaña, pastor de una de las congregaciones de Santiago que había alcanzado un importante liderazgo en la denominación, y el norteamericano Willis Hoover, máximo líder de la iglesia con cargo de Superintendente y principal protagonista de los acontecimientos que dieron origen al pentecostalismo en Chile. Las diferencias se acentúan al punto que el grupo de pastores y fieles se separan, y por interpelación de la justicia la facción de Manuel Umaña queda con el nombre de la antigua corporación religiosa, mientras que Hoover junto al grupo que lo apoya se hacen llamar *Iglesia Evangélica Pentecostal* (IEP). A partir de ese momento, cada una de las denominaciones continuó un rumbo independiente, pero similar en muchas de sus prácticas.

Uno de los elementos cúltricos más característicos de la Iglesia Metodista Pentecostal es el uso de instrumentos musicales - guitarras, banjos, panderos, etc. - en su liturgia y esfuerzo de evangelización. El uso de instrumentos musicales en la liturgia pentecostal data de principios de la década de 1930 cuando un feligrés de Santiago, Genaro Ríos, antiguo payaso de circo y cantante popular, los incorporó al coro de la IMP, localizada en la calle de Jotabeche, otorgándole una peculiaridad aún más nacional al movimiento religioso, llegando a consolidarse como un factor identitario del pentecostalismo tradicional chileno.

A partir del año 1934 Manuel Umaña Salinas asumió el liderazgo completo de la institución, ejerciendo su gobierno desde el templo de Santiago ubicado en la calle Jotabeche No. 40. El año 1950 es confirmado en la Conferencia Anual de Pastores celebrada en la ciudad de Tomé, cuando también se crea el cargo de Obispo y se inviste a Umaña con ese rango, denotando la relevancia que su personalismo ejercía en la denominación. Durante su obispado vitalicio se realizó un acelerado proceso de institucionalización del movimiento religioso y un espectacular crecimiento de sus



congregaciones en todas las regiones del país.

La autoridad máxima de la iglesia pentecostal se encuentra regida por el obispo y un cuerpo de asesores, conocido como presbiterio. El obispo simultáneamente es el pastor de la congregación más numerosa del país, la de la calle Jotabeche, y detenta atribuciones casi plenipotenciarias.

La denominación cuenta a la fecha del estudio con un medio informativo, la revista Chile Pentecostal, la que tiene vigencia desde los tiempos nacies del movimiento, con algunos recesos temporales. En este medio se publicaban artículos religiosos escritos por pastores y feligreses, testimonios de sanidad y salvación, y alguno que otro comunicado informativo.

La IMP de Chile, por su rango de primera denominación pentecostal y vinculación con medios estatales, ha sido la responsable de portar la imagen del pentecostalismo chileno, como también ser la matriz de decenas de congregaciones que se han autonomizado con otro nombre buscando un nuevo liderazgo.

Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP)⁵⁶

Por las razones que hemos señalado, esta denominación también se adjudica el mérito de ser una iglesia originaria del movimiento pentecostal chileno. Además de ciertas prácticas litúrgicas y tendencias de desenvolvimiento, comparte con la IMP la categoría de ser una de las iglesias protestantes con mayor número de congregantes en el país. Sin embargo existen ciertas diferencias respecto a la IMP que se explican particularmente por la influencia de Willis Hoover como líder de la institución

⁵⁶Antecedente de la historia de la IEP se pueden encontrar en: CORPORACIÓN IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL. Historia y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal. Chile, Imprenta Eben-ezer, 1977. 510p.



hasta 1936 (fecha de su muerte), quien conservó en el movimiento ciertos elementos pietistas del metodismo decimonónico, que se evidencian en el rechazo del uso de los instrumentos musicales en el culto, salvo piano o armonio, y la negativa a vincularse con cualquier institución o instancia ajena a la comunidad religiosa propia, manifestando rasgos sectarios y disímiles respecto a la participación social. Sus normas éticas son muy rigurosas y forjadoras de una singular imagen del evangélico o “canuto” de nuestro país: los hombres vestidos de ternos con su biblia bajo el brazo y mujeres de cabellos largos vistiendo faldas.

La organización institucional de la IEP también posee atributos de jerarquización, siendo gobernada por el Superintendente y un cuerpo de pastores que constituyen el presbiterio. Los cargos pastorales sólo pueden ser desempeñados por hombres, limitando la participación de la mujer sólo al interior de grupos femeninos.

La revista Fuego de Pentecostés es el órgano informativo oficial de la institución. Su existencia rige desde 1928. Al igual que el Chile Pentecostal, se publican tratados religiosos tanto de nacionales como de extranjeros, y testimonios de sanidades y conversiones.

Desde la década de 1930 la IEP se preocupó de extender su organización al extranjero. En 1970 ya tenía congregaciones filiales en Argentina, Bolivia, Perú, Uruguay y Estados Unidos, y un centenar de comunidades organizadas en el territorio nacional.

Iglesia de Dios Pentecostal (IDP)⁵⁷

Esta denominación religiosa es más reciente respecto a las anteriores, dado que su origen corresponde al año 1951, como resultado de una escisión provocada al interior de la IEP, a razón de ciertas diferencias entre Arturo Espinoza, pastor de la congre-

⁵⁷La información ha sido extraída de la revista El Despertar. 39, 1958. pp. 7-8.



gación de Ñuñoa de la IEP, y el directorio de la denominada institución. Producto de una competencia de liderazgo y acusaciones en contra de Espinoza, por participar en tareas sociales que no estaban contempladas en la labor evangelizadora de la iglesia, llevaron a este pastor a renunciar y junto a varios otros miembros y pastores a formar la Iglesia de Dios Pentecostal.

Su impronta es bastante similar a la de la IEP, pero con tendencias de comportamiento más renovadoras de acuerdo a la época, otorgando un especial impulso al trabajo juvenil y a las campañas de sanidad y captación de adeptos, lo que le valió, junto al alto número de miembros que le extrajo a su antecesora, un rápido e impresionante crecimiento en pocos años, llegando a tener una amplia jurisdicción sobre el país, en especial en la ciudad de Santiago.

El pastor Arturo Espinoza asumió al poco tiempo el rango de Obispo y se mantuvo como líder también de la congregación de Ñuñoa, la que funcionó como sede principal de la denominación. Desde 1953 obtienen la personalidad jurídica.

La organización institucional reproduce la de su antecesora, con una cabeza corporativa y un grupo de pastores conformando un presbiterio que cumplen la función de asesoramiento. La diferencia principal consiste en el carácter autónomo de las iglesias locales, es decir, que cada uno de los templos construido y los bienes adquiridos por una congregación son de su propiedad y no de la corporación religiosa, como es costumbre en la IEP e IMP.

La IDP saca a la luz la revista El Despertar, constituyéndolo en su medio oficial de comunicación. En similitud a las otras revistas pentecostales, se publican tratados bíblicos, noticias del avance de la obra y testimonios.

Desde 1958 tiene presencia en Argentina por medio de misiones. Ese mismo año



Cuadro 3.1: Población evangélica

Año	Población total	Evangélicos	Porcentaje
1920	3.785.000	54.800	1.44 %
1930	4.365.000	63.400	1.45 %
1940	5.065.000	118.400	2.43 %
1952	6.295.000	225.500	4.06 %
1960	7.374.000	425.700	5.58 %

ya contaba con algunos recursos, innovadores en el contexto de la que disponían otras denominaciones, como un microbus, una carroza fúnebre para uso y ayuda de sus miembros y parlantes para la evangelización. Al final de la década de es una iglesia con mucha presencia en Santiago, tanta como las más antiguas del movimiento pentecostal.

3.4.2. Desplazamiento espacial: ubicación, construcción y arquitectura de los templos pentecostales en Santiago durante la década de 1950

Algunas consideraciones respecto al crecimiento

El crecimiento del pentecostalismo en el país va de la mano con el proceso de urbanización y expansión del modelo económico de desarrollo. En cada uno de los censos nacionales efectuados en la primera mitad del siglo mostró claras tendencias de crecimiento, el que se acentuó a partir de los años 1930. En el Cuadro 3.1 se muestran las cifras que nos entregan los censos de población.⁵⁸

De manera gráfica (Figura 3.1) es posible observar aún más el incremento de la

⁵⁸POBLETE, R. y GALILEA, C. Op. cit., p.2.

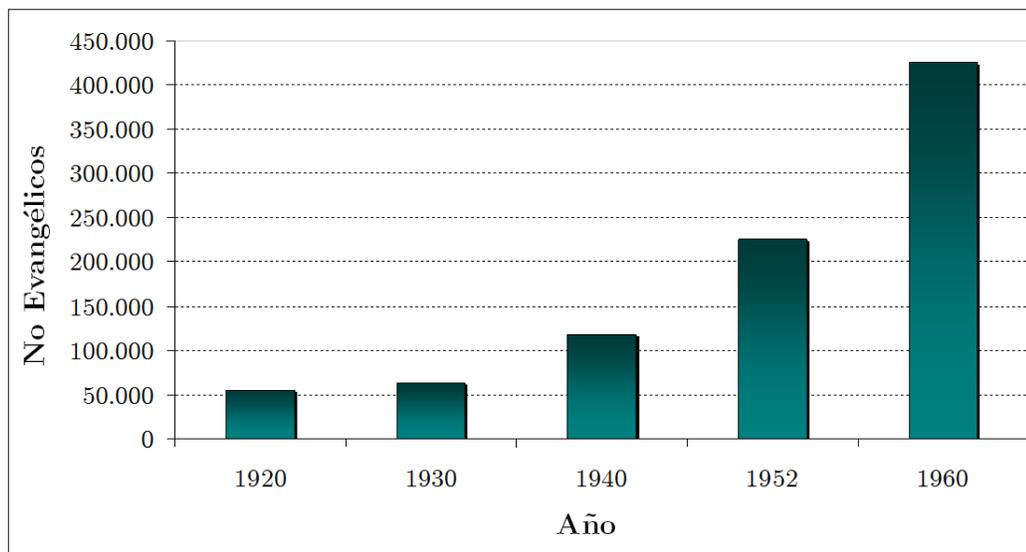


Figura 3.1: Población evangélica (1920-1960)

población protestante, y particularmente pentecostal.⁵⁹

La indeterminación del instrumento de medición poblacional no permite diferenciar el tipo de denominación protestante concibiendo un todo homogéneo bajo la denominación de “evangélicos”. Se ha constatado por otras fuentes que ya en el década de 1920 el número de pentecostales superaba al total de los miembros de las demás iglesias protestantes como metodistas, anglicanos, aliancistas, bautistas, luteranos, etc.

Evidentemente no todos ellos han penetrado de la misma manera en el pueblo, ni avanzan con el mismo paso. Las que van a la vanguardia son sin lugar a duda, algunas ramas “pentecostales” tal vez por ser las que más han llegado a amoldarse a la idiosincrasia del pueblo sencillo.⁶⁰

Se han realizado varios estudios abocados a la explicación del fenomenal crecimiento pentecostal en la sociedad chilena. Uno de los primeros y más sobresaliente

⁵⁹Los datos censales fueron sometidos a una ecuación exponencial.

⁶⁰VERGARA, Ignacio. Avance de los “evangélicos” en Chile. *Mensaje*. 41: 257-262, 1955.



es el del sociólogo Christian Lalive D'Épinay (1968), quien asume que el “pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición”.⁶¹ Ante la crisis del latifundio y, en consecuencia, el proceso de migración masiva hacia las ciudades, la comunidad pentecostal actuaría ante los individuos como un “refugio de las masas”, restituyendo simbólicamente el antiguo modelo de la hacienda.

En este trabajo no es de nuestro interés ahondar en las causas del crecimiento del movimiento religioso pentecostal, pero sí observar sus tendencias y comportamiento en Santiago, y revisar la explicación que Lalive D'Épinay planteara diciendo que ante cambios sustanciales para los sectores populares del país, como el proyecto de la “alianza para el progreso” del Presidente Eduardo Frei Montalva, el movimiento pentecostal perdería su condición de “refugio de las masas”.

La población pentecostal en Santiago no era ni ha sido la más alta del país. Las cifras más altas las disputaban las zonas de Arauco y Concepción. A pesar de que no contamos con datos más antiguos, los pentecostales alcanzaban en la ciudad de Santiago el año 1958 el 4,0 % de la población⁶², una tendencia similar a la nacional (4,06 %).

Ubicación espacial de los templos pentecostales

La temprana autonomía del movimiento pentecostal chileno a consecuencia de la separación de la Iglesia Metodista Episcopal en 1909, y su rápida definición milenarista, se constituyeron en elementos que influyeron en su noción del espacio sagrado,

⁶¹LALIVE D'ÉPINAY, Christian. El refugio de las masas. Chile, Editorial del Pacífico, 1968. 273p., p. 47.

⁶²POBLETE, R. y GALILEA, C. Op. cit., p. 2.



asegurando que una iglesia la constituyen los miembros de la comunidad religiosa y no el templo o espacio físico que los alberga. Como dijera el teólogo y arquitecto Daniel Chiquete:

El concepto de culto en el protestantismo es siempre más independiente del templo y más cercano al espacio social que constituye la comunidad celebrante. La espiritualidad protestante no se centra en el templo, sino que se despliega en todas las áreas de la vida.⁶³

Esta concepción es tan antigua como el movimiento religioso mismo. Hay testimonios históricos que cuentan que en el momento que se provoca la gran divergencia entre una de las autoridades metodistas y el grupo de feligreses carismáticos liderados por Elena Laidlaw, estos últimos se retiran del templo protestante y se dirigen a una casa aledaña para continuar la celebración del culto.⁶⁴ Los pentecostales creían y creen que la presencia de Dios es independiente de cualquier espacio físico. Esa es una razón de que crecen tanto también en los barriales urbanos, donde prácticamente cada casa, bodega o taller puede ser usado para realizar actividades religiosas.

Durante los primeros tres años de vida del pentecostalismo chileno no se disponía de templo y los creyentes se reunieron en las casas de los feligreses, distribuidas por todos los cerros de la ciudad. El primer templo pentecostal se erigió en Valparaíso

⁶³CHIQUETE, D. *Metamorfosis sagrada*, p. 5.

⁶⁴El *Chile Evangélico*, 11, 19 de noviembre de 1909, narra el acontecimiento: “Al ver nosotros que su irritación (del pastor Robinson) había llegado al punto culminante, nos fuimos a celebrar la reunión a casa del hermano Carlos del Campo, que dista solamente de unos cinco metros de la iglesia. Reunidos allí, nos dirigió la palabra nuestro hermano Victor Pavez, el cual nos exhortó a la paciencia y amor de Dios haciéndonos presentes las palabras de nuestro Señor, que dicen “Mía es la venganza”, y ¡Gloria y gracias a Dios!, que esta exhortación fue un verdadero bálsamo a nuestras almas. Terminado lo que fue el sermón nos retiramos a nuestras casas, llenos de gozo y confianza en el Señor, para asistir en la noche a la Primera Iglesia de Portales, a la cual había e asistir la hermana Elena”.



el año 1914 en una antigua bodega de licores que fue adaptada para los fines religiosos.

Hay suficientes antecedentes históricos que reafirman que el pentecostalismo en sus primeros años y décadas de existencia no manifestó interés por establecer espacio hierofánicos para la adoración o encuentro con la divinidad. En cualquier lugar donde se encontrara la comunidad religiosa reunida se fundaba un espacio sagrado, ya fuera una casa, calle, plaza o el campo abierto.

La sensible percepción del escritor chileno Nicomedes Guzmán para observar la sociedad urbana y retratarla con aquellos detalles que son capaces de humanizar los hechos, logró rescatar, como ningún otro artista, la vivencia de los pentecostales en un conventillo de la ciudad:

En uno de los cuartos interiores alguien guitarreaba una tonada. Un tropel de pasos comenzó a hacer crujir dolorosamente la escalera. Una voz ronca, voz no cultivada de bajo, exclamaba: ... Que sólo Cristo es nuestra salvación. ¡Oh, Señor, bendícenos, Señor: que tu sangre, Señor, lave nuestros pecados, Señor!... ¡Amén!

-¡Aleluya! ¡¡Aleluya!! ¡¡¡Aleluya!!! - respondía el grupo al pasar frente a nuestra puerta.

-¡Gloria a Dios! ¡¡Gloria a Dios!! ¡¡¡Gloria a Dios!!!

Eran evangélicos de la pieza siete.⁶⁵

En páginas anteriores dijimos que el crecimiento del movimiento pentecostal en la ciudad de Santiago siguió la misma tendencia de la expansión urbana. Los templos y congregaciones más antiguos quedaron instalados en el centro de la ciudad, mientras que una cantidad mayor fue creciendo en las emergentes poblaciones de las comunas

⁶⁵GUZMÁN, Nicomedes. *La sangre y la esperanza*. Chile, Editorial Nascimento, 1941.



más populosas. Esta tendencia se puede explicar en la noción del espacio, a la que recién referíamos, y al fuerte compromiso de evangelización que portan sus miembros: cualquier feligrés puede hacer de su hogar un templo religioso. De este modo, el pentecostalismo creció y se arraigó en el hábitat de su propia feligresía, lejos de ser un elemento importado tuvo la capacidad de sacralizar los mismos elementos del ambiente. El poblador se convirtió en el predicador, la casa en el templo, las calles de la población en el terreno de evangelización y los vecinos en congregantes. Los lazos de afecto y solidaridad al interior de la comunidad religiosa trascendían a los que ya débilmente podían existir.

El sacerdote jesuita Ignacio Vergara comentaba sobre la influencia del creyente pentecostal en su barrio:

Además ese militante influirá entre sus vecinos de barrio (todos sabemos que en ambientes de gentes modestas el hogar es algo abierto y la vida social se realiza en la calle), entre los socios del comité, del equipo de fútbol, o entre los compañeros de trabajo. Hemos visto el celo con que un “evangélico” propaga sus creencias a veces con sacrificios heroicos.⁶⁶

La dinámica de crecimiento o expansión del movimiento pentecostal se da en un plano que podríamos denominar celular: una iglesia matriz posee en su jurisdicción varias congregaciones más pequeñas llamadas “locales” que se hayan distribuidas en el entorno geográfico; los locales tienen a su vez “circuitos” o “locales de avanzadas” conformados por pocas personas congregadas en una casa o un lugar de trabajo. Una vez que los locales alcanzan un número creciente de miembros, asumen la autonomía para constituirse en una iglesia y continuar el mismo comportamiento de expansión. Podemos evaluar que el ritmo de crecimiento del movimiento pentecostal es potencialmente eficaz en cuanto agota todas las instancias para insertarse en el tejido social.

⁶⁶Mensaje. 41, 1955.



Más o menos el año 1935 la Iglesia Evangélica Pentecostal de Sargento Aldea extendiendo su radio de acción, empezó predicando en el sector nor-oriente de Santiago, en el barrio de Recoleta. Este barrio en los suburbios de la ciudad no era lugar muy bueno, pues estaba poblado de muchos elementos antisociales; en este lugar encontraron una pieza en el pasaje Lecaros y allí empezaron a celebrarse las primeras reuniones teniendo en cuenta las palabras del Señor Jesús quien dijo: No he venido a llamar a justos sino a pecadores al arrepentimiento. Hasta ese lugar llegaban los voluntarios a sembrar la preciosa simiente y después de un buen tiempo se compró la propiedad que actualmente tiene y donde está su templo central del que hoy es un pastorado y logra abrir nuevos circuitos.⁶⁷

Por medio de las “direcciones de iglesias y locales” que las revistas eclesiásticas publican hemos logrado hacer un catastro de la expansión de las tres iglesias pentecostales seleccionadas y exponer la información del plano intercomunal del Gran Santiago según los límites de 1960 (Figura 3.2).

Antes debemos hacer ciertas aclaraciones necesarias para una mejor comprensión del plano. Primero, se han dejado fuera del conteo las comunas de San Bernardo, Quilicura y Puente Alto por hallarse alejadas del centro urbano de Santiago y poseer un dinámica más autónoma y rural para la época. Segundo, es muy posible que el número de congregaciones pueda ser todavía mayor, dado que sólo están nominadas aquellas iglesias y “locales” que se hallan constituidas de tiempo atrás, pero no las congregaciones incipientes o en formación.

Es posible observar una distribución de las comunidades en todas las comunas con tendencias muy poco homogéneas. No es coincidencia que las comunas señaladas por Armando de Ramón como con mayor expansión urbana posterior a los años 30'

⁶⁷CORPORACIÓN IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL. Op. cit., p. 427.

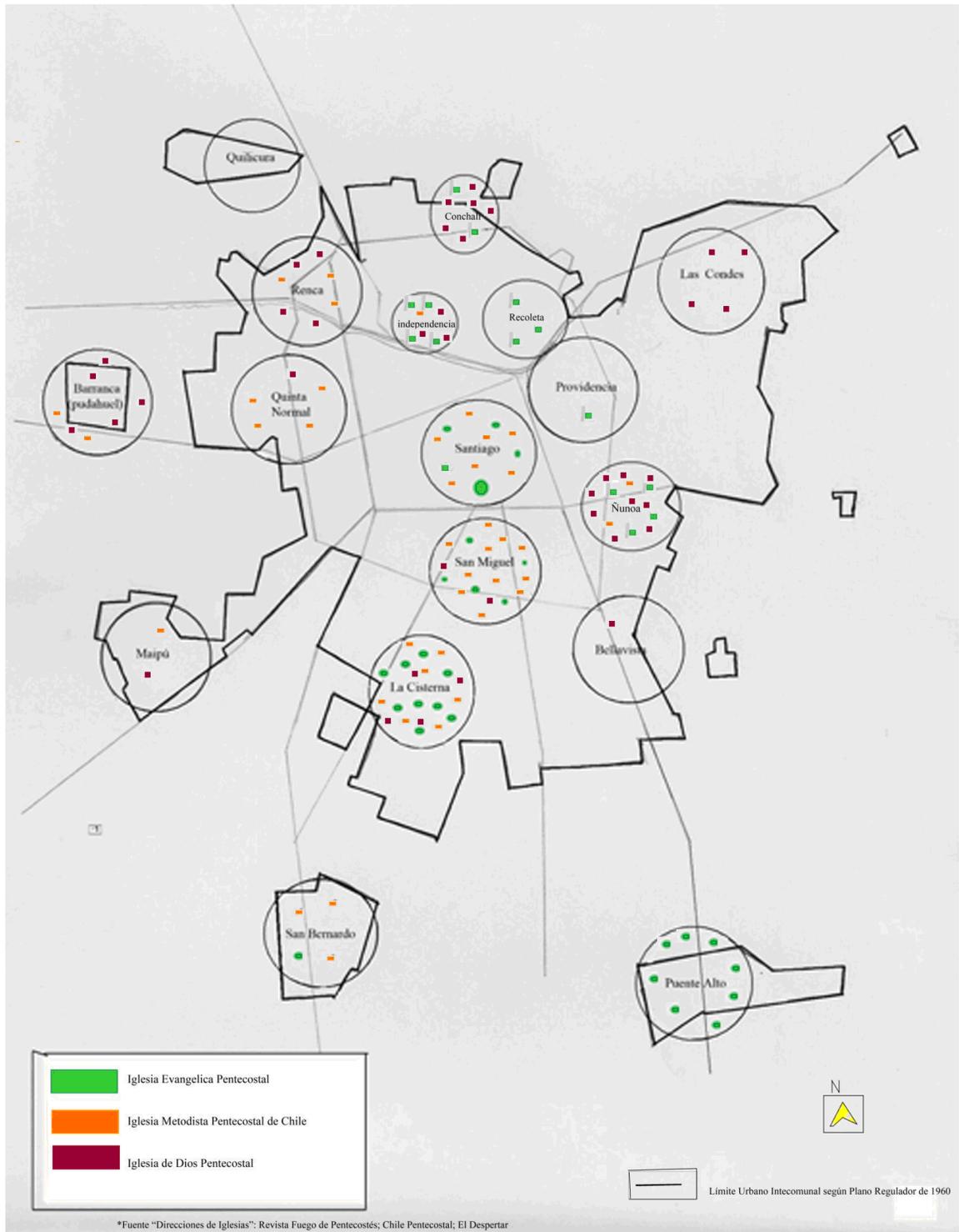


Figura 3.2: Distribución de congregaciones pentecostales por comunas en el Gran Santiago. 1950 - 1960.



como La Cisterna, San Miguel, Ñuñoa y Conchalí sean también aquellas que aglomeren el mayor número de congregaciones pentecostales.

Existe otro fenómeno que esclarece el comportamiento de expansión del pentecostalismo, y es precisamente que la propensión de desarrollo o expansión nace de un punto fijo que generalmente está determinado por la ubicación del templo o congregación más antigua. La IMP poseía su sede principal en el centro de la ciudad, desde donde desprende su área de crecimiento, mientras que la IEP tenía la congregación más antigua y numerosa en el límite de las comunas de Santiago y San Miguel, desde donde se dispersa hacia la zona sur, específicamente hacia las comunas de San Miguel y La Cisterna. La IDP desde el templo principal ubicado en la comuna de Ñuñoa se propagó hacia las áreas oriente y norte de la ciudad.

El estilo de propagación de las comunidades pentecostales fue coincidente con la dinámica de expansión de la ciudad de Santiago a mediados de siglo; sin planificación alguna ensanchó los límites de acuerdo a los nuevos espacios habitados.

El Cuadro 3.2 expone estimativamente en porcentajes la cantidad de congregaciones por comunas de Santiago entre 1950 y 1960.⁶⁸

La Construcción de un templo pentecostal

Una vez que una congregación se encontraba conformada por un buen número de feligreses, el pastor a cargo del distrito, junto a la comunidad de fieles, se organizaban para comenzar la edificación de un templo. La propiedad, los insumos y la mano de obra surgían de la cooperación de los fieles.

Carlos Rojas, feligrés pentecostal de Santiago, recuerda que siendo niño par-

⁶⁸Fuente: Direcciones de Iglesias y locales; Revistas: Chile Pentecostal, Fuego de Pentecostés y El Despertar.



Cuadro 3.2: Congregaciones por comunas de Santiago

1950-1960			
Comunas	Iglesias		
	I.E.P.	I.M.P.	I.D.P.
Conchalí	6,2	17,9	15
La Cisterna	28,1	17,9	10
Las Condes	—	0	4
Ñuñoa	9,3	5,1	22,5
Providencia	3,2	—	—
Pudahuel (Barrancas)	—	5,1	12,5
Quinta Normal	—	10,2	4
Renca	—	7,6	10
San Miguel	15,6	28,2	5
Santiago	15,6	17,9	—
Maipú	—	3,9	4
Independencia	12,5	3,9	7,5
Bellavista	—	—	4
Recoleta	9,3	—	—
Total	100 (32)	100 (39)	100 (40)



ticipó del trabajo de construcción de un templo. Junto a otros niños le correspondía ir a buscar membrillos a una huerta abandonada. Con esa fruta las “dorcas” (mujeres casadas) hacían un dulce que los adolescentes y niños salían a vender por las casas. Con esos recursos se adquiría parte de los materiales necesarios para la edificación. En tanto, el trabajo de albañilería y carpintería era realizado por varios de los “hermanos” que acostumbraban a trabajar en la construcción.

La labor de edificación de un templo habla de un trabajo altamente mancomunado, que revela la capacidad de los lazos de compromiso y solidaridad que unen al grupo. Levantar un templo es hacer un bien a la comunidad; es construir “un pedacito de cielo en la tierra”, como es frecuente escuchar entre los pentecostales.

Arquitectura pentecostal

Como señala para el caso mexicano el teólogo y arquitecto Daniel Chiquete, la arquitectura pentecostal carece de una propuesta académica, por lo tanto no hay un “canon” que permita evaluar su dimensión estética. Refleja más bien una estética popular y funcional a los elementos que lo sujetos quieran incorporar al espacio religioso.⁶⁹

El estilo de los templos pentecostales es bastante sencillo si queremos compararlos con la impronta de las iglesias católicas o del protestantismo histórico. Hasta los años de 1960 los edificios pentecostales presentaban una estructura bastante similar entre sí. El templo se hallaba construido sobre una base rectangular, con una altura media que podía sobrepasar escasamente la de las viviendas aledañas. En las paredes laterales se ubicaban varias ventanas y en el frontis la puerta principal y el rótulo de la denominación o la figura de una biblia que contenía la frase “Dios es amor”. No hay presencia de una torre o campanario ni símbolo de la cruz, muy probablemente,

⁶⁹CHIQUETE, D. Silencio elocuente, p. 98.



algunos de sus habitantes. Es un mensaje cargado de simbolismos que le reafirma una y otra vez al feligrés que la única escapatoria del “mundo” de tormento sólo se encuentra ahí, en el templo en medio de sus iguales, escuchando el mensaje de la Biblia.

Referente al espacio pentecostal, son variados los elementos que pueden ser analizados desde una óptica arquitectónica o semiótica si se quiere, pero sería un campo y camino que no podríamos abordar con profundidad en esta investigación. Lo que sí queremos resaltar son las condicionantes y convicciones que el objeto material, en este caso el templo, nos entrega respecto a la comunidad profesante. A partir de eso, podemos asegurar que aproximadamente hasta los años 1960 los lugares de culto, inclusive los más antiguos, poseían una infraestructura muy sencilla y con una mediana capacidad para albergar a su feligresía; no es aún el tiempo de los mega templos. Esto pone en evidencia que el poder económico adquisitivo de la feligresía era limitado, y que el número de fieles no había llegado a un punto que obligaba a ensanchar las paredes del edificio religioso para ofrecer más espacio.

3.5. Discurso y acción sociopolítica del pentecostalismo en la ciudad de Santiago en la década de 1950

En esta sección del trabajo queremos exponer y analizar la visión y discurso de las tres iglesias pentecostales señaladas como respuestas a las condiciones urbanas de su presente y al discurso de modernidad y desarrollo preconizado desde el Estado.



Figura 3.4: Templo evangélico en Santiago



Figura 3.5: Templo evangélico en Las Barrancas



3.5.1. Discurso y visión sobre el presente

La revista de la IMP, *Chile Pentecostal*, de diciembre de 1955, publicaba un mensaje a todas las congregaciones del país a razón de una profecía divina, según afirmaban. Esta decía:

“Mensaje del Señor”

A toda la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile: Ayunos Voluntarios. Amados Hermanos en la fe del Señor Jesucristo.

Las iglesias están algunas en actividad y otras están observando la prosperidad que tiene el mundo. Todo esto le trae desmoralización espiritual y falta de fe en el poder de Cristo: para evitar esta enfermedad del Espíritu, hay que ayunar, hacerlo con voluntad y libre de Espíritu, todos los días sextos de la semana (los sábados de casa semana). (...) Estimados hermanos: hay que privarse de conversaciones frívolas, de melenas, vocaciones al cutis, demasiado exageradas. Privarse de ir a las Piscinas, Balnearios Públicos, donde el mundo tiene el placer de demostrar su desnudez; como igualmente vosotras mujeres no andarán ni asistirán con ropas demasiadas descotadas a las Iglesias.

LOS UNGIDOS, que son los Ángeles de cada Iglesia; no deben andar con su cabeza desnuda al aire libre, porque llevan en su cabeza la unción del aceite del ESPIRITU SANTO.⁷¹

Este texto refleja el atractivo que la vida urbana ejercía sobre los feligreses pentecostales, a los cuales esta “profecía” pretende ofrecer un freno. Como hemos observado en la referencia del periodo recién expuesta, las divergencias de las comunidades pentecostales contra el progreso y la modernidad se manifestaron en aspectos que parecen bastante superficiales como los cambios de hábito, vestimenta y visita a lugares de esparcimiento. Pero hubo una crítica más profunda hacia el conocimiento y

⁷¹ *Chile Pentecostal*. 478, 1955.



el progreso material.

Las comunidades pentecostales no estuvieron exentas del acelerado proceso de cambio que el país en su conjunto experimentaba a consecuencia de un modelo económico de desarrollo que no parecía caminar precisamente por los signos del progreso sino por una senda de escollos económicos inflacionarios y metas irresueltas para la sociedad. Novedad de los tiempos que se acrecentaba con la percepción de una ciudad que se hacía irreconocible, donde los hábitos de vida parecían cambiar vertiginosamente, y nacían diversas respuestas políticas que agudizaban la confrontación, cada cual se comprometía a revertir el estado de males en que vivía la sociedad. La solución ofrecida por el pentecostalismo era mayoritariamente en el área subjetiva de la espiritualidad, aunque ya con ciertas tendencias a afectar más directamente los procesos propios de la ciudad y la sociedad.

Las iglesias pentecostales se vieron acorraladas por la ambigüedad de las ofertas del contexto; el “progreso” reflejado en el ascenso social de los individuos a través de la educación y el empleo, garantizado por el carácter benefactor del Estado del período, fue una condición temeraria para las iglesias. Ciertamente el progreso puso en riesgo los pilares de una cosmovisión pentecostal fundada en una concepción milenarista y escapista de la realidad, alimentada por las magras experiencias vitales de sus miembros.

Las tres iglesias que hemos seleccionado, durante el período de los años 1950 comparten una visión radicalmente pesimista de la realidad, como lo declaraba la revista El Despertar en el año 1959: “ha fracasado la soberbia civilización moderna”.⁷² La sociedad contemporánea es interpretada como “Sodoma y Gomorra” que Dios castigaría por sus constantes transgresiones, insensatez y por rehusarse a escuchar el evangelio proclamado por sus hijos, los creyentes.

⁷²El Despertar. 44, 1959.



Hay crisis económicas, políticas y de toda índole que agotan a las naciones; en algunos casos periódicamente, y en otros de después de siglos. (...) Lo que sí podemos asegurar es que la peor de las crisis porque puede atravesar el género humano es lo que denominaremos la crisis de la misericordia de Dios. Dice la sagrada escritura que “Dios es amor”; que “su misericordia es desde el siglo y hasta el siglo”; lo que equivale a una eternidad. Pero también los mismo Santos Libros lo titulan como “Fuego Consumidor”. Dice el apóstol: “Y si condenó por destrucción las ciudades de Sodoma y de Gomorra, tornándolas en ceniza, y poniéndola por ejemplo a los que habían de vivir sin temor y reverencia a Dios”. (...) Si no hubo perdón para los injustos de Sodoma, apenas evangelizados por el patriarca, ¿qué puede quedar para los archievangelizados del siglo XX?⁷³

¿Por qué las luces del desarrollo no se mostraron como un camino auspicioso para los pentecostales, aún cuando comprometía a los sujetos a un mejoramiento de sus condiciones de vida? La experiencia del creyente pentecostal le hacía ver lo contrario, el presente era una trampa de incertidumbres, quizás a veces auspiciosas, pero pronto reveladas como negativas y desfavorables para el individuo. El único vínculo certero era el refugio que proporcionaba la comunidad de los fieles y las promesas divinas a las cuales podía atenerse con mayor seguridad que a cualquier otro medio. “Nada es estable en esta vida y todo cambia; por tanto, no hay nada en que podamos confiar y ponerlo como nuestra garantía en que apoyarnos en el año nuevo”.⁷⁴

La drástica realidad a la que estaban sometidos los sujetos populares durante los años 1950 se hace sentir en el testimonio de los fieles. Las fluctuaciones económicas y el encarecimiento de la vida fue una lucha diaria a la que tuvieron que resistir con grandes sacrificios.

Las preocupaciones materiales especialmente el alto costo de la vida, que atormenta al mundo en estos días, contamina en parte poca o mucha a los cristianos

⁷³Chile Pentecostal. 483, 1956.

⁷⁴El Despertar. 28, 1957.



desapercibidos de las promesas, por el hecho de que también viven en el mundo, como acontece a los pocos avisados transeúntes que caminan cerca de las cunetas en día lluvioso y si no tienen cuidado de ponerse en refugio cualquier vehículo los salpica de agua. (...) Pero suceda que si estamos preocupados del alimento de mañana, de cómo pagaremos la casa, de dónde saldrá la cuenta para el terreno, del traje o vestido, no obstante la clara promesa del Señor de que si tienen lo necesario los pájaros ¿cómo no tendremos nosotros?⁷⁵

La iniciativa rectora de las iglesias, anunciada en las revistas evangélicas, hacía un reiterado llamado a la feligresía a no desesperarse frente a la falta de recursos básicos e instaba a poner la confianza en la provisión divina. El “afán” sobre los bienes o necesidades materiales era una conducta casi objetada por la conciencia pentecostal de la época, como lo declaraba la revista Fuego de Pentecostés diciendo: “Por tanto estar afanosos es una ofensa a Dios”.⁷⁶

La única posibilidad del creyente pentecostal para intervenir sobre su deplorable condición económica fue poner su esperanza en la benevolencia de Dios y entregar el diezmo a la iglesia para que fuese cumplida la promesa de “bendición”: “Muchos testifican de mayor prosperidad desde que adoptaron la práctica de diezmar”.⁷⁷

Si la conciencia de ser prosperados estaba incorporada en las convicciones de la comunidad religiosa, vemos que ésta no le cerraba las posibilidades al individuo para serlo, pero sí es claro que le inhibía a buscar cualquier instancia de progreso o solución de sus problemas que se hallara fuera de la participación del núcleo pentecostal, generando una barrera que limitaba el diálogo con cualquier medio de participación social y política exógena al grupo de los feligreses. No es el Estado, sino Dios quien proveerá de los bienes necesarios, según la ideología pentecostal de la época.

⁷⁵Chile Pentecostal. 16, 1948.

⁷⁶Fuego de Pentecostés. 257-258, 1951.

⁷⁷Fuego de Pentecostés. 257-258, 1951, p. 13.



Más adelante nos concentraremos en las formas y acciones que desarrolló el pentecostalismo para enfrentar las vicisitudes diarias de los sujetos populares. Por ahora queremos volver sobre los elementos que revelan la percepción del pentecostalismo sobre los acontecimientos modernos que se avistaban en la ciudad de la época.

Hemos podido detectar tres aspectos que resultaron ser un desafío de la modernidad y el desarrollo a las iglesias pentecostales: la prosperidad económica, la educación y las propuestas renovadoras de un evangelio social. Con el solo hecho de enunciar las temáticas por las cuales las iglesias se vieron atemorizadas, podemos inferir lo distante que estaban, y quizás desconocedoras también, de los debates políticos, económicos y sociales contingentes que se desarrollaron durante el período. Sólo emitieron un juicio sobre lo que directamente incidía en ellas y su feligresía.

El ascenso social

La cuestión del ascenso económico se presentó para las comunidades pentecostales como un arma de doble filo, quizás bastante similar al conflicto de ideologías que el historiador José Luis Romero vio en el populismo latinoamericano que quiso erróneamente caminar sobre la justicia y el ascenso social. Así, es muy posible que se haya desarrollado un choque de propuestas entre una visión milenarista trascendente, frente a otra que anclaba parte de sus expectativas en la tierra, en los procesos socio-políticos. No debemos olvidar que el crecimiento de las iglesias pentecostales en la ciudad devino en gran parte de los individuos que dejaron su antiguo hábitat y migraron en busca de una mejoría en sus condiciones de vida, por tanto, el deseo del ascenso social debió estar presente en las aspiraciones de los feligreses. Los canales al interior del pentecostalismo para alcanzar tales fines se comprendieron en el marco de una ética de austeridad y trabajo: el rechazo al consumo de tabaco y alcohol y a la socialización extra eclesiástica. Esto contribuyó a la normalización del individuo



en un orden social, moral y familiar que le dio las herramientas para desempeñarse positivamente en un trabajo y ver el fruto del mismo. El temor de las iglesias ante el emprendimiento y la riqueza se expresó del siguiente modo en un periódico pentecostal:

A los ricos de este siglo manda que no sean altivos, ni pongan la esperanza en la incertidumbre de las riquezas, sino en el Dios vivo, que nos da todas las cosas en abundancia de que gocemos:

Que hagan bien, que sean ricos en buenas obras, dadivosos, que con facilidad comuniquen. (...) Son muchos los pobres de la Iglesia que, habiendo llegado a ser ricos, los prendió el amor a las ganancias y, habiendo echado mano a las riquezas perdieron la gracia de Dios. Y esto es lo que no debe suceder, porque constituye una catástrofe y la pérdida de toda una vida.⁷⁸

La prosperidad de algunos creyentes pentecostales ya era una realidad que no podía ser ignorada. Ellos eran advertidos para que el bienestar económico no se convirtiera en una causa de distanciamiento de la comunidad ni de la ética que en cierto momento habían aprehendido. Es el momento en que se instala en el discurso pentecostal una disyuntiva de sentidos que las propias instituciones eclesiósticas, aún en el presente, no han dado respuesta y han caminado por los rieles paralelos. ¿En dónde debe estar puesta la voluntad de los fieles, en la inminencia del fin de los tiempos o en el bienestar temporal; en la ciudad celestial o en la ciudad terrenal?

La educación

Al parecer la educación también fue un reto a una condición tradicionalmente aceptada en el pentecostalismo chileno. La promoción de un plan de educación con amplia cobertura social, garantizada desde los gobiernos radicales, redujo los índices

⁷⁸ Chile Pentecostal. 417-418, 1950.



de analfabetismo y permitió el ingreso de miles de personas a niveles de estudios más altos. No es ajeno pensar que los hijos e hijas de los pentecostales constituyeran parte de esa masa que se educaba con el respaldo patrocinado por el Estado.

Entendemos que como efecto de la preponderancia que alcanzó el tema de la educación en la sociedad, las iglesias pentecostales descargaron contra ella un sentimiento aversivo que condenó el saber como un signo de soberbia y altanería. Esta actitud puede ser interpretada de acuerdo a la lógica del poder, así como la riqueza representaba ser una señal de empoderamiento rechazado por las clases populares, sobre todo campesinas.⁷⁹ En el régimen de desarrollo del siglo XX los altos estratos de poder y liderazgo fueron alcanzando por las clases medias a través del canal de la educación. La educación secular se percibió en las comunidades pentecostales como una amenaza desestructurante de su ideología religiosa.

Hay comentarios publicados en las revistas que se refieren a “la insensatez de la sabiduría” y al dilema “saber o no saber”, donde ambos rivalizan según los pentecostales con un conocimiento secular que llaman “científico” o “mundano” con el conocimiento espiritual; uno es altanero y destructor, mientras que el otro es humilde y positivo. Como ejemplo:

Pero Satanás cuando era Luzbel en el cielo, antes de su estrepitosa caída, se creyó más sabio que Dios y cayó juntamente con los ángeles errados iguales a él, y pasaron a convertirse en Satanás y los demonios respectivamente. El Salmista consideró esta sabiduría espiritual, humilde, sencilla, no contenciosa y la descubrió que embellecía el rostro, rejuvenecía y acarrearaba gozo y paz en abundancia y la cantó en sus salmos.⁸⁰

⁷⁹Cf. SALINAS, Maximiliano. Historia del pueblo de Dios en Chile, donde este teólogo e historiador hace una interpretación del cristianismo desde la perspectiva de los pobres, y de los mitos que se desarrollan en torno al orden social y al poder.

⁸⁰Chile Pentecostal. 495, 1957.



La educación se hallaba comprometida a dos situaciones amenazantes para el discurso pentecostal. La primera era el inminente riesgo que se anunciaba con una comprensión que podía alterar la interpretación de la realidad y la Biblia como principal fuente de legitimidad e inspiración sobre la conducta de los creyentes. La segunda, una pesada carga que los pentecostales habían soportado de antaño cuando eran etiquetados por las iglesias protestantes históricas y el catolicismo como una “religión de gente ignorante y supersticiosa”.⁸¹ Referente al segundo punto, el propio propulsor del pentecostalismo en Chile, Willis Hoover, comentaba:

Si bien no queremos dar demasiada importancia a la educación, o a la elocuencia en el hablar, con todo es propio de un cristiano, y es nuestro deseo usar un lenguaje correcto hasta donde tengamos luz, y no atribuimos ninguna virtud a la falta de educación que ha sido la suerte de “los pobres a quienes ha sido anunciado el evangelio”. Desde luego dejemos que la gramática nos corrija sin robarnos nuestra sencillez.⁸²

Era el tiempo en que los pentecostales se daban la licencia de poner en cuestionamiento la virtud de la educación y el conocimiento que poseían los miembros de otras denominaciones protestantes y de la Iglesia católica como un medio ineficaz para cambiar la vida del “pecador” y reformar la condición humana. La revista Fuego de Pentecostés de junio de 1952 expone un comentario sobre la educación de los pastores pentecostales, ante la interrogante que formulara un sacerdote a una feligresa preguntándole dónde estudiaban los pastores pentecostales. La respuesta fue: “El aprendizaje de Pastor comenzó en la escuela del Señor, pasando por pobreza muy grandes, enfermedades, calumnias y muchas otras cosas que es largo de enumerar”.

La convicción de ser portadores de un conocimiento efectivo sobre las necesidades

⁸¹Cf. la revista religiosa metodista y presbiteriana El Heraldo Cristiano de octubre de 1920.

⁸²Fuego de Pentecostés. 262, 1951.



espirituales y materiales de los seres humanos los dispuso a sentirse en un estrato superior que el amplio saber científico preconizaba en esos días como señal teleológica de la modernidad.

El evangelio social

La discusión social de la época parece haber llegado a las comunidades pentecostales sólo a través de la propaganda del “evangelio social”, predicado desde principios del siglo por evangelistas protestantes norteamericanos Stanley Jones, Sherwood Eddy, Frank Buchman, McConell que enfocaron el evangelio hacia la resolución de los problemas sociales, especialmente pobreza, alcoholismo, crimen, educación y tensiones raciales.

El “evangelio social” no fue una propuesta atractiva para las iglesias pentecostales que hemos expuesto en este trabajo, a pesar que cada una de ellas trabajaba sobre una base social que aspiraba de algún modo a la resolución de los problemas de sus feligreses. El rechazo devino principalmente porque los fundamentos del “evangelio social” como “la salvación de la sociedad” y el postmilenarismo eran incompatibles en el diagrama teológico del pentecostalismo chileno. La revista Fuego de Pentecostés N° 274 iniciaba sus comentarios de réplica hacia el “evangelio social” diciendo:

Esta falsa doctrina consiste en creer que Cristo vino a reforzar la sociedad (sea lo que fuere la llamada “sociedad”), que vino a atenuar los males del egoísmo, a dar una “visión” más amplia al género humano, y a producir por medio de Su ejemplo y sus preceptos tal cambio en los asuntos humanos, sociales, políticos, económicos y domésticos, que haría en realidad los profundos anhelos del hombre por alcanzar una existencia pacífica y feliz sobre la tierra, introduciendo así lo que estos maestros se complacen en llamar “el Reino de Dios”.⁸³

⁸³Fuego de Pentecostés. 274, 1952.



En la lógica pentecostal de la época pareciera no existir una conciencia genérica de la población y de su condición humana que pudiese estar exenta de una categoría dual: converso y pecador. Por eso las correcciones valóricas y morales del evangelio sólo podrían actuar en un plano netamente individual, y nunca colectivo o social: “La ‘sociedad’ de ninguna manera existe delante de Dios y es una vana ilusión del diablo decir que los pecadores son tratados en masa”.⁸⁴

La idea que la salvación cristiana pueda tomar efecto en una multitud de personas, y soslayar el proceso de restauración del individuo a través del arrepentimiento y conversión, disminuiría el valor de la muerte de Cristo en la cruz y el efecto renovador del Espíritu Santo en la persona como individuo. No puede existir un mejoramiento en la vida de los hombres y mujeres si no ha vivido un profundo proceso de transformación individual que se exprese en una nueva conducta ética.

Tampoco fue aceptado el optimismo del “evangelio social” que planteaba una transformación positiva de la sociedad a través de la conversión masiva de ésta, lo que habría puesto en duda un concepto estructurante del pentecostalismo chileno respecto a la llegada del milenio y a inminente “venida de Cristo” a la tierra.

La actitud de algunas comunidades pentecostales, sobre todo las más antiguas como la IEP e IMP, ante la aparición de ciertas propuestas de carácter social, nos deja entrever que estuvieron lejos de asumir cualquier tipo de proyecto social o político que promoviera un cambio global de la sociedad en el país. La única instancia de solución se pensó en categoría individual, mediante la experimentación de cada persona de la eficacia divina en una transformación de su disposición y actitud frente a la vida y su prójimo.

⁸⁴Fuego de Pentecostés. 274, 1952, p. 3.



3.5.2. La intervención socio-política del pentecostalismo en la ciudad de Santiago en la década de 1950

Actitud y participación socio-política del pentecostalismo

El carácter político de las tres comunidades o iglesias pentecostales estudiadas en el contexto de la ciudad de Santiago en la década de 1950 muestran una actitud distante hacia las propuestas políticas del período, en realidad, hacia todo lo que pertenezca al sistema político. La apoliticidad pareciera ser un rasgo generalizado en el movimiento pentecostal chileno, como lo creyó Christian Lalive D'Épinay cuando interpretó que la causa de esta conducta correspondía a la semilla milenarista que portaba el movimiento religioso, incompatible con las proposiciones de mejoras sociales en el aquí y ahora. Sin embargo, en la historia del pentecostalismo chileno han existido tendencias abocadas a las problemáticas sociales y políticas que incluso han originado alianzas entre comunidades pentecostales y partidos de izquierda⁸⁵, incluyendo el intento de candidatura presidencial de Genaro Ríos el año 1938. Ciertamente, estas corrientes de índole más social se han aparecido y fortalecido en contextos disímiles al de la ciudad de Santiago, por ejemplo en la zona del carbón.

Podríamos suponer que las comunidades pentecostales que surgen y se nutren en el área central del país, específicamente en Santiago, poseen una impronta más renuente a la participación política que las comunidades religiosas del sur en la zona del carbón, principalmente por los contextos históricos laborales que han condicionado la disposición de los sujetos de esta zona en la intervención de lo público. El afluente de miembros para el pentecostalismo urbano de Santiago fue el latifundio, lugar

⁸⁵La Misión Wesleyana Nacional, fundada por Victor Mora el año 1928, ha desarrollado una amplia vocación por el trabajo social en la zona del carbón. Sus líderes no se han restringido, en algunos casos, a ser militantes del Partido Comunista y organizar grupos en reivindicación de demandas laborales y de vivienda. Cf. OSSA, Manuel. *Espiritualidad popular y acción política*. Chile, Rehue, Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1989. 257p.



donde fue negada hasta fines de los años de 1950 la organización sindical y una participación política transparente sin intervención de los intereses del patronazgo. Las conclusiones sociológicas de Lalive D'Épinay sobre el pentecostalismo chileno toman mayor preponderancia cuando vemos que efectivamente la comunidad religiosa constituyó una restitución de las antiguas formas de la hacienda.

A pesar de que la posición de las iglesias pentecostales se mostraba distante a la participación en los asuntos del Estado y la política, no hubo un discurso claro que otorgara razones sustanciales para justificar su actitud. Tampoco propuso una sociedad alternativa y alejada de los patrones que ofrecía el mundo secular moderno. ¿Cómo era posible entonces que la comunidad religiosa se desarrollara en un marco de leyes y normas regido por un Estado que impulsaba la participación política? La respuesta del pentecostalismo fue bastante simple: separó la conducta cívica de la política. La siguiente cita es representativa de esta actitud pentecostal:

Pero, la verdad desnuda es que hay cuando un verdadero cristiano debe actuar ¡no en política! Sino en ciertos actos cívicos. Debe intervenir los planes humanos y rechazar con su voto todo lo que vaya en contra de la justicia o de su fe.⁸⁶

La predisposición de las iglesias pentecostales y sus miembros hacia las autoridades regentes ha sido generalmente cordial y de respeto, independiente de la facción que éstas representen. Nunca se han manifestado en oposición al cumplimiento de los deberes cívicos o ciudadano, pero tampoco han hecho pública una moción de apoyo a un candidato o una tendencia política. Esto se debe, creemos, a que en la conciencia pentecostal existe implícitamente una protesta al sistema de partidos políticos, que se han mostrado ineficaces a darles soluciones reales a sus problemas en la vida urbana, y ante el desahucio de condiciones viables para la sociedad terrenal promueve una sociedad de justicia en el más allá.

⁸⁶Chile Pentecostal. 535, 1961.



Como hemos visto, para el pentecostalismo no existió un parámetro de “sociedad”, y si hubiese existido, pareciera haber sido bastante incómodo. Ese concepto fue sustituido por el de “nación”, lo que no refiere precisamente al “mundo” de maldad, sino a un espacio y una población querida, que debe ser salvada de la corrupción del pecado por medio de la evangelización y conversión de cada persona. Se lee en uno de sus periódicos:

Gran obediencia

La Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, por primera vez en su historia, ha manifestado públicamente su pensamiento cívico en defensa de su fe, con un reglamento interno que la margina de toda acción dentro del campo político activo, y así, lo ha comprendido el 98% de su membresía a través del país, pensamiento que mira hacia un porvenir mejor para nuestro Chile. (...) Esto será cuando todos los evangélicos de Chile busquen la dirección del Espíritu del Señor, veremos cumplida la profecía de que Chile para Cristo es realizada, y para ello es necesario de que todo hijo de Dios limpie su corazón de pasiones políticas o cualquiera que apasione su ser.⁸⁷

El civismo, la apoliticidad y la conciencia de un todo social integrado en la “nación” fueron elementos fundamentales del discurso populista de Carlos Ibáñez del Campo en su segundo gobierno. No contamos con evidencias cuantitativas ni testimoniales para saber qué tanto pudo haber incidido el discurso ibañista en las aspiraciones terrenales del mundo pentecostal, pero el tiempo nos da la razón, en cuanto hubo iglesias pentecostales como la IMP que le dio públicamente su aprobación a gobiernos que pregonaron lo mismo, como el de Augusto Pinochet, y otras más discretas como la IEP que disimularon su agrado por medio de la actitud silenciosa de la congregación.

⁸⁷Chile Pentecostal. 506, 1958.



En cuanto a la relación del pentecostalismo con el comunismo, no se presentaron mayores desaciertos ni competencias entre la acción de uno y otro durante el período, a pesar de haber compartido la misma base social. Para las comunidades pentecostales el comunismo no fue durante la década de 1950 una amenaza, y escasas son las ocasiones en que emitió un juicio en su contra. El rechazo de uno por el otro no estuvo emparentado a la cooptación de los individuos a sus filas sino al hecho que fuera un pensamiento que negara la existencia de Dios, adquiriendo la categoría de “falsa doctrina” como en otro rango también lo era el catolicismo.

De acuerdo al argumento de Lalive D’Epinay, no existió una real competencia entre el comunismo y el pentecostalismo, porque ambos operaban en sectores distintos del mundo popular. Mientras el movimiento obrero, como el nombre lo indica, se implantó básicamente entre la clase obrera urbana, el pentecostalismo lo hizo entre los sectores así llamados “marginales” (subproletariado urbano y proletariado y semiproletariado rural); mientras que la estrategia del primero se organizó en torno al lugar de trabajo, el segundo se organizó en torno al hábitat o lugar de residencia (la población).⁸⁸

La Sra. Isabel Ríos⁸⁹, nacida en 1920 y creyente pentecostal durante toda su vida, recordaba que en la congregación de la IEP de La Cisterna en los años 1950 los “hermanos” que poseían una mejor fuente laboral eran dos: uno que se desempeñaba en una imprenta y otro que trabajaba para la fábrica “Madeco”, mientras que el resto se dedicaba a la construcción como ocupación esporádica. La condición social y económica de los pentecostales fue de mayor exclusión que los sujetos que podían ocupar un puesto de trabajo estable con cierto acceso a las garantías del Estado, donde el comunismo actuó como una instancia para esos fines. Por esto el sociólogo Hans Tennekes cree que la razón por la que los pentecostales se abstienen de una

⁸⁸SEPÚLVEDA, Juan. De peregrinos a ciudadanos, p. 128.

⁸⁹Isabel Ríos Machuca, 89 años, Comuna de La Pintana.



participación política comprometida se debe a que las organizaciones de izquierda, que han representado el cause principal de la protesta de esta clase, no han ofrecido un cambio social directo, sino que se limitan a prometerlo. No son capaces de alcanzar un fin en sí misma, son un mero instrumento para alcanzar otro fin, que consiste en la transformación de la sociedad globalmente considerada. El movimiento pentecostal, en cambio, ofrece aquí y de inmediato una alternativa para la estructura social vigente.⁹⁰

Conversión y sanidad

Desde la óptica de una participación racionalizada o conciente, es evidente que el pentecostalismo no desarrolló mecanismos ideológicos políticos para revertir la desfavorable condición social de sus miembros, ni se alineó a discursos que los propusieran. Pero sí generó herramientas más eficaces en el corto plazo que subsanaron las carencias inmediatas del contexto. Su creencia en la salvación religiosa, la que se concretiza con frecuencia en la sanidad, son elementos centrales en esta experiencia de transformación del individuo, y que afecta sus condiciones reales de existencia en la ciudad.

Ya conocemos en parte la transversalidad del concepto de “salvación” en la vida del creyente pentecostal. La conversión se experimenta como un acto intenso que irrumpe en la vida de la persona, entendida como una manifestación de la presencia de Dios y del poder transformador del Espíritu Santo que logran instalar nuevos sentidos en la disposición de la persona sobre su forma de actuar y sentir. El proceso de salvación o conversión es un pilar fundamental en la conciencia pentecostal porque es el único medio que le garantiza a la persona una oportunidad de normalizar sus

⁹⁰Cf. TENNEKES, Hans. El movimiento pentecostal en la sociedad chilena. Chile, Editores. Sub-facultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Ámsterdam y Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte (CIREN), 1985.



códigos valóricos, de dignificarla e incluirla en una comunidad social que comparte sus mismos intereses y reglas de sentido, y que provee además de elementos materiales y simbólicos para la subsistencia.

La creencia y experiencia de la sanidad fue el otro pilar de sustento del credo pentecostal. Sanidad y conversión siempre van de la mano en el imaginario pentecostal, puesto que ambas restituyen la vida del individuo, tanto en el plano físico como en el simbólico. Daniel Chiquete afirma que la hermenéutica pentecostal se aproxima a la Biblia y al tema específico de la salud y salvación desde un contexto y vivencias similares a las de los autores y comunidades que produjeron las narraciones bíblicas: situación de pobreza, falta de trabajo y pan, explotación, desintegración familiar, violencia estatal, etc.:

La “opción para los pobres” de Dios encuentra su más clara expresión en la praxis terapéutica de Jesús de Nazaret. Esta opción se concretiza y corporiza con un Jesús que toca, sana y salva a los enfermos, devolviéndoles tanto la salud física, como reincorporándolos a la sociedad y a su posibilidad de vida litúrgica y familiar. También por medio de la sanidad los dignifica.⁹¹

Tanto la salvación como la sanidad producen un efecto de integración a un mundo que ha excluido a los sujetos por sus carencias, aún más en el contexto de la ciudad donde la sociedad urbanizada o normalizada, como dijera Romero, miró con temor a los hombres y mujeres que poblaban los márgenes de Santiago e intentaban enrolarse con cierta torpeza a los nuevos hábitos y formas de vida.

Santiago siempre fue un espacio segmentado, condición que se agudizaba más todavía en la ideología liberal burguesa de fines del siglo XIX y principio del XX,

⁹¹CHIQUETE, Daniel. Sanidad, salvación y misión. El ministerio de sanidad en el pentecostalismo latinoamericano. *En su*: Haciendo camino al andar. Siete ensayos de teología pentecostal. Costa Rica, Centro Cristiano Casa de Vida, 2007. 187p., p. 129.



que reordenó los elementos de la ciudad y cernió lo urbano de lo inurbano (sin ser rural). Pensamiento expreso en las palabras del Intendente de Santiago, Benjamín Vicuña Mackenna:

El camino de cintura establecerá alrededor de los centros poblados una especie de cordón sanitario por medio de sus plantaciones, contra las influencias pestilenciales de los arrabales. (...) Esta ciudad completamente bárbara, injertada en la culta capital de Chile y que tiene casi la misma área de lo que puede decirse forma Santiago propio.⁹²

La “civilización” llegó de la mano con la “salubridad”, y con ella una muralla real y simbólica para separar a los pobres de su centro. La miseria era una realidad que se transparentaba en el barro de las calles, en las habitaciones húmedas sin ventilación ni depósito para eliminar las excretas, y en una cantidad de niños muertos que superaba los índices de mortalidad infantil de la ciudad de Calcuta en los años 1920.

A pesar de las buenas intenciones del Estado de desarrollo y su programa de extensión del servicio público que disponía una mayor cobertura médica para la sociedad, en las décadas de los 1950 y 1960 la miseria y las enfermedades seguían siendo una dura realidad para el país que se agudizaba en las precarias y emergentes poblaciones de la gran ciudad de Santiago. Así lo deja entrever el siguiente testimonio expuesto por la revista católica Mensaje ante las insuficiencias de la recién inaugurada población José María Caro:

Hace pocos días - contó un estudiante de Medicina que ayuda en el policlínico de la población - me llamaron a una casa del sector F (el más pobre) porque había muerto el jefe de la familia y no sabían qué hacer con el cadáver. No

⁹²Intendencia de Santiago, Plan Regulador, 1872. En: ESPINOZA, Vicente. Para una historia de los pobres de la ciudad. Santiago de Chile, Ediciones Sur, 1988, 349p., p. 20.



tenían un centavo: ni siquiera los E° 5 que cobran los chóferes de micros por llevar el ataúd hasta el cementerio general. Fui a la casa. El muerto yacía en una cama, rodeado de moscas e insectos. Estaba semi-putrefacto. Tenía cinco días. Su mujer y tres niños dormían en el piso, en la misma pieza. La cama ocupada por el cadáver era la única que disponían.⁹³

En condiciones tan difíciles de habitabilidad como las expuestas, las enfermedades eran un mal que calaba más fuerte entre los pobres que en el resto de la población. Las condiciones de reparo o intervención estuvieron limitadas por la escasa accesibilidad a los consultorios públicos y tratamientos médicos con poca eficacia en una población mal alimentada. Las comunidades pentecostales proliferaron y elaboraron su discurso religioso de acuerdo a esa realidad y como respuesta a ella.

En la cosmogonía pentecostal la enfermedad fue interpretada como una consecuencia originada por el pecado, remediada sólo a través de la fe y la conversión. Así lo deja ver un testimonio de la época:

La ciencia médica es el esfuerzo humano para librarse de las cadenas de las enfermedades sin acudir a Dios. Un famoso médico decía que detrás de cada enfermedad está la causa, y esta no puede ser dominada por ninguna droga. El cristiano sabe que esa causa es el pecado y esa causa es dominada por LA SANGRE DE CRISTO. ¡Aleluya!”⁹⁴

La enfermedad se suma al contexto de todos los males que la persona ha experimentado previamente a la conversión religiosa. Es también la reprobación hacia un sistema que no ha sabido dar respuestas a las necesidades vitales de los individuos. He ahí la importancia simbólica de la sanidad y la salvación como único medio de restauración física y valórica que le permitió al individuo “limpiar” su condición de marginalidad y ser aceptado bajo los códigos de urbanidad hasta llegar a ser un

⁹³Mensaje. 105, 1962.

⁹⁴Fuego de Pentecostés. 322,1956.



ciudadano íntegro.

La necesidad de una cura corporal y social contribuyó a que el principal factor de crecimiento numérico de las comunidades pentecostales a mediados de siglo devino de aquellas personas que llegaban a un templo pentecostal en busca de sanidad.

La evangelización como acto socio-político

El estilo de evangelización “al aire libre” practicado en el pentecostalismo chileno proviene de los días de su origen, en Valparaíso, el año 1909. Según el testimonio de Willis Hoover habría nacido en ocasión que un joven, después de haber experimentado el proceso de conversión, salió del templo gritando “Dios es amor” y se introdujo en una cantina proclamando la misma frase. Así lo hizo en cada uno de los lugares del sector para testimoniar su experiencia religiosa.⁹⁵ Es así como desde los primeros días del movimiento religioso la “predicación en la calle” fue una de sus prácticas identitarias, entendiéndose en el imaginario religioso como la principal misión de la comunidad en el mundo.

La energía que dedican las comunidades pentecostales a la labor evangelizadora supera cualquier tipo de sacrificio, esmerándose por llevar la “palabra de salvación” a todos los habitantes “para que puedan conocer la verdad”. El esfuerzo desplegado por los congregantes para tales fines fue una cualidad admirada y reconocida por el sacerdote Alberto Hurtado como un “espíritu de conquista”. Este decía:

De Valparaíso va a Quintay, todas las semanas, un grupo de pentecostales. Haciendo un viaje de unas siete horas a pie, a hacer la escuela dominical: regresan a las dos p.m. y llegan a Valparaíso a las siete, para asistir al culto de la iglesia pentecostal. (...) El deber principal del cristiano es predicar el

⁹⁵HOOVER, W. Op. cit., p. 54.



Evangelio, y por tanto cada evangélico es un propagandista agresivo a favor de su causa.⁹⁶

Las comunidades fueron formando grupos dedicados exclusivamente a la evangelización, así nació el “Cuerpo de Ciclistas”. El primero de ellos fue organizado en la congregación de la IEP de La Calera en la década de 1930 por un grupo de hombres que se movilizaban en bicicletas a distintos lugares, a veces inaccesibles para los medios de locomoción tradicional, para llevar su mensaje religioso. En ocasiones los predicadores fueron objeto de burlas o acusaciones de parte de la población católica que no en pocos casos acudió a la policía para hacer más intenso el escarmiento contra los “canutos”.⁹⁷ Ya fuera a pie o en bicicleta miembros de la feligresía recorría en una gira misionera cientos de kilómetros para cumplir con el mandamiento bíblico de “ir y predicar el evangelio a toda criatura” (Mc 16, 15).

A pesar del esfuerzo desplegado para tal objetivo, las comunidades no crecieron por efecto de la predicación en la calle.⁹⁸ ¿Cuál fue la razón principal para que la evangelización se instalara con tanta preeminencia en las prácticas y el discurso del pentecostalismo? Creemos que se debe a la internalización de la convicción de que la vida de los individuos puede ser transformada positivamente por medio del mensaje pentecostal de salvación, y esto a pesar de todas las circunstancias adversas que afectan su vida, incluyendo las condiciones urbanas adversas.

El valor y significancia del hecho está dado porque fue dimensionado el mensaje

⁹⁶HURTADO, Alberto. ¿Es Chile un país católico? pp. 76 y 80.

⁹⁷La Sra. Isabel Ríos, nacida en 1920, recuerda que tenía aproximadamente 5 años de edad cuando fue llevada detenida por la policía junto a su madre y un grupo de fieles pentecostales que predicaban en el paradero 8 de la Gran Avenida.

⁹⁸El gran número de testimonios de conversión narrados en las revistas evangélicas demuestra que el crecimiento de las comunidades no devino por la evangelización en la calle, sino más bien por invitaciones de amistades o familiares, y por múltiples casos de sanidades, según la percepción pentecostal.



pentecostal como el único medio de regeneración que puede ofrecer la comunidad religiosa a la sociedad. Y creemos que en esto puede percibirse un acto socio-político, en cuanto existe una ideología que promueve la mejora de los males que aquejan a la población, específicamente al individuo, a través de la conversión y la sanidad.

Las referencias que hacen los cánticos pentecostales sobre la evangelización siempre aluden a la “nación” como un espacio real que padece de males que pueden ser subsanados por la eficacia del evangelio. El siguiente canto es un ejemplo de ello:

Glorifícate en Chile Señor oh Rey de Gloria
Por tu santo Evangelio bendice a mi nación
Y líbrame de peste Señor y de la guerra
Y que toda mi patria goce tu bendición.⁹⁹

La posibilidad de hacer realidad el lema “Chile para Cristo”, o sea un país completamente converso, no se escapaba de los objetivos del pentecostalismo. No existe en la conciencia del grupo religioso otro medio más eficaz que la regeneración valórica y ética que pasa por la conversión y transformación de cada individuo, y cualquier otro tipo de postulado que esté alejado de esto carece de validez y sentido. Así lo manifestaba el autor pentecostal del siguiente comentario:

El plan de salvación es arrepentimiento y fe en el Hijo de Dios como único y personal Salvador. Los modernistas hablan de “reformarse”. Cristo dijo: “Os digo: antes si no arrepintiereis, todos pereceréis”. No es reformación: no es remiendo de paño recio en vestido viejo. El Señor dijo a Nicodemus que la cuestión era el nuevo nacimiento.¹⁰⁰

Bajo esta iniciativa de compromiso religioso y conciencia de bien hacia el “prójimo”, durante la década de 1950 se predicó en todos los rincones de la ciudad y se llevó el mensaje pentecostal a las calles, plazas, cárceles, hospitales y poblaciones,

¹⁰⁰Fuego de Pentecostés. 293, 1954.



para que los parias de la sociedad urbana conocieran y accedieran a un medio de regeneración e integración a la ciudadanía. Mientras la IDP se dedicaba a hacer “campanas de sanidad y evangelización” en los barrios de Ñuñoa, la IEP llegaba con el grupo de ciclistas a las poblaciones más conflictivas.

La evangelización en la calle a fines de los años 1950 también sirvió para otro efecto: exponer a la sociedad secular quienes y cuantos ya integraban las filas del pentecostalismo. El sobresaliente crecimiento de las iglesias pentecostales que se venía dando desde hacía más de una década fue un hecho a la vista de la población y de ciertas instituciones como la Iglesia Católica. Ante eso, las comunidades pentecostales se mostraron orgullosas de sus progresos y exhibieron con talante de triunfo su trabajo evangelístico. Así se dejó ver en el acto de celebración del cincuentenario del movimiento pentecostal el año 1959, donde miles de pentecostales de la IMP desfilaron por la principal avenida de Santiago, Alameda, portando banderas nacionales y estandartes con el nombre de cada congregación. Así expresaban un derecho propio de ser ciudadanos chilenos y con alta dignidad cívica. El sacerdote jesuita Ignacio Vergara presenció el evento y lo expuso con sensibilidad y claridad:

Pero la celebración del aniversario culminó con el magno desfile que partió de Plaza Almagro y tenía como término el templo central; recorriendo las primeras cuadras de la calle Lord Cochrane y gran parte de la Alameda. La manifestación fue grandiosa: 16 cuadras compactas que cubrían el centro de la Alameda, con un total aproximado de 12 a 14 mil personas. El desfile lo encabezaban 25 filas de pastores y dirigentes máximos de la iglesia, a los que seguían dos cuadras y medias de 800 músicos (500 hombres y 300 mujeres); 120 ciclistas; y la nota pintoresca de una “golondrina”, de las que se usan en las mudanzas, con un grupo de ancianos y niños cantando, que cerraban el desfile. La manifestación, por su organización, orden, entusiasmo y recogimiento fue perfecta. Los sentidos cantos, acompañados por el imponente número de instrumentos de música



Figura 3.6: Miembros de la IEP en la celebración de los 50 años del pentecostalismo en Chile

retumbaban en la angosta calle de Lord Cochrane: era algo que llegaba al alma.

Esa tarde la atención de los pobladores de barrios populares estuvo concentrada en el espectáculo de esa cantidad inmensa de gente sencilla que vaciaba las micros en los alrededores de Plaza Almagro: señoras con sus guaguas en brazo, niños de la mano, hombres y jóvenes con sus guitarras, himnarios, Biblias, estandartes, banderines, altavoces, enfermos llevados en peso, campesinos venidos desde lejos, etc.¹⁰¹

A los 50 años de trayectoria el pentecostalismo chileno comenzaba a experimentar una “metamorfosis sagrada” que en su condición numérica y el vigor en la experiencia comenzaba a desheredarse de su condición de “refugio” para presentarse como un protagonista más de la ciudad.

¹⁰¹Mensaje. 86, 1960.

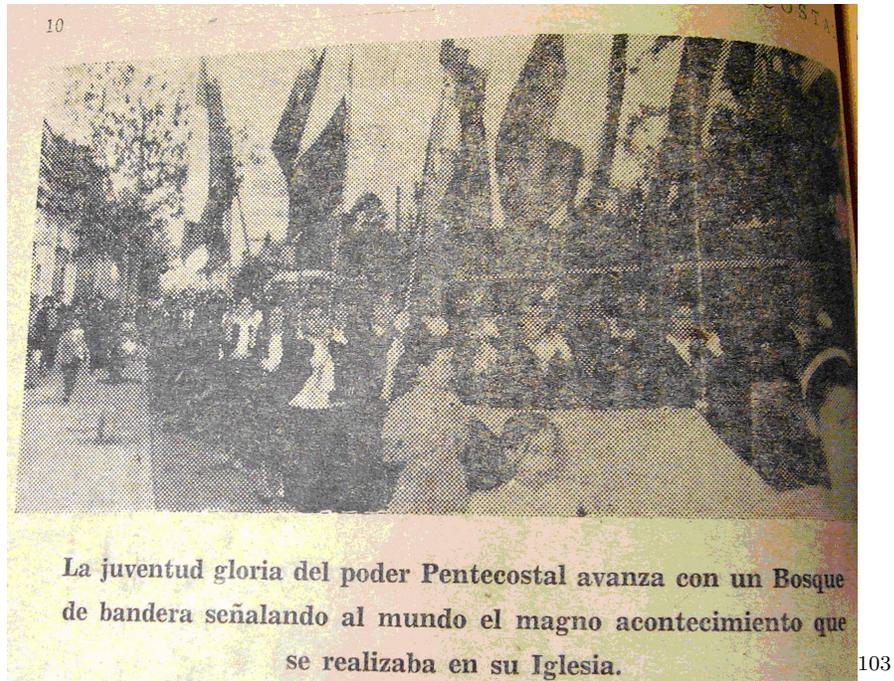


Figura 3.7: Desfile de conmemoración de los 50 años del pentecostalismo en Chile



Figura 3.8: Medios utilizados de evangelización para la calle



3.6. Conclusiones parciales de este período

De la conducta del pentecostalismo en la ciudad de Santiago en la década de 1950 podemos diferenciar tres situaciones claves para su comprensión durante este período:

1. En el trasfondo de cambios que el modelo de desarrollo económico desató sobre la principal ciudad del país, el pentecostalismo aseguró su lugar y se fortaleció como una respuesta religiosa y social entre tantas otras durante el período. Las comunidades pentecostales cumplieron una función de “refugio” para aquella población que transitaba por dos peldaños, entre el pasado y el deseo por integrarse a la ciudad. Pero además de proteger al individuo y darle un marco de sentido a su existencia, le otorgó las herramientas simbólicas para constituirse en un ciudadano integrado y digno.
2. El pentecostalismo en su condición sectaria y renuente al cambio no pudo omitir las inferencias de la modernidad que nacían desde la ciudad. Durante los años 1950, junto a las transformaciones de la sociedad, el pentecostalismo también experimentó un proceso de transformación que lo obliga poco a poco a despegarse de su categoría de “refugio” y replantearse un nuevo rol frente a la sociedad.
3. Pese a los esfuerzos desplegados por la Iglesia católica y el comunismo por acudir y hacer presencia entre la población urbana periférica, ninguno logró penetrar con tanta fuerza en ese espacio social como lo hizo el pentecostalismo, precisamente porque fueron discursos urbanos acomodados a la problemática de los



sujetos, a diferencia de la propuesta religiosa pentecostal que nació desde las necesidades de los propios miembros y habitantes urbanos.

Capítulo 4

¿Crisis o reformismo?: Los efectos del reformismo en la ciudad y en el pentecostalismo (1960-1970)

4.1. Modelo en crisis o “crisis integral”: Diagnóstico económico y social

Los magros resultados del modelo ISI hasta los últimos años de la década de 1950, corroídos por la tendencia al alza inflacionaria y las expectativas insatisfechas en la población, obligó a los dirigentes de la nación a buscar las causas del estancamiento y a rediseñar un nuevo camino para el desarrollo económico y social del país. El discurso que ganó mayor credibilidad e influencia en los medios académicos y posteriormente políticos fue el proyecto desarrollista y modernizante de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), organismo dependiente de las Naciones Unidas con sede en Santiago que albergaba a sociólogos y economistas que trabajaron en torno al fracaso económico de América Latina, especialmente en Chile.



El diagnóstico y el remedio al problema económico del país remitían a cuestiones estructurales que proponían la implantación de transformaciones globales a través de una intervención directa y planificada desde el Estado. Jorge Ahumada, destacado economista e integrante de la CEPAL en la década de 1950, presentó en su obra *En vez de la miseria*¹ los elementos que explicarían la falla estructural del sistema económico nacional inaugurado en los años 1930. Bajo la concepción sistémica de la realidad nacional se habló de una “crisis integral” generada por la “desarmonía” de la gran máquina económica que en su defecto conservaba elementos de la vieja estructura. Ahumada cree que cuatro piezas² defectuosas son la razón del subdesarrollo del país, siendo la principal y más gravitante de ellas la antigua estructura agraria. La solución requeriría de una transformación global auspiciada por una reforma agraria realizada desde el Estado, lo que permitiría elevar el nivel de la actividad económica del país y corregir la abismante desigualdad en la distribución de los ingresos y así conformar una real sociedad democrática.

Como señala la historiadora Sofía Correa³, la paradoja del momento fue que el profundo descontento que recorría el país al finalizar la década de 1950, más que generar una sensación de incertidumbre y desconcierto frente a la acumulación de problemas económicos y sociales, condujo al diseño de propuestas altamente elaboradas e imbuidas de un confiado optimismo derivado de su carácter mesiánico. De ahí que haya sido el concepto de “revolución”, entendido como la transformación rápida y radical a los órdenes establecidos, la consigna que alimentó las propuestas de los años 1960.

La propuesta desarrollista fue bien acogida por el gobierno de Estados Unidos

¹AHUMADA, Jorge. *En vez de la miseria*. Chile, Editorial del Pacífico, 1958. 168p.

²Los cuatro elementos distorsionadores del desarrollo eran: la vieja estructura agraria, la inflación, la mala distribución del ingreso y el centralismo geográfico del país.

³CORREA, S. *Op. cit.*, p. 239.



que temía a la influencia de la revolución cubana sobre las naciones latinoamericanas. Para frenar el influjo revolucionario del socialismo cubano la administración de Kennedy creó en 1961 un plan de apoyo estratégico conocido como la “Alianza para el Progreso”, que tuvo por finalidad aparente impulsar reformas que propiciaran el fortalecimiento de la democracia a escala continental. Para ello se propinaban cuantiosos fondos millonarios de dólares destinados a apoyar reformas estructurales como las reformas agraria y tributaria, y tendientes a mejorar servicios esenciales a la población como salud, educación y vivienda.

La premura del gobierno derechista de Jorge Alessandri (1958-1964) por obtener los créditos e inversiones extranjeras para salvar su proyecto económico lo llevaron acatar las iniciativas reformistas del exterior y con ello dar el primer paso para la consolidación de la reforma agraria.

Prácticamente dos reformas acapararon toda la energía de los años sesenta: la reforma agraria y la “revolución en libertad”. Ambas alcanzaron mayor consolidación durante el gobierno de Eduardo Frei Montalva (1964-1970) y fueron promotoras de grandes expectativas entre la población.

La demanda de una reforma agraria surgió de sectores urbanos ilustrados que vieron en el campo el entorpecimiento del modelo económico y consecuente subdesarrollo. La escasa productividad agrícola del país, sumado al crecimiento de las ciudades, obligaba a la importación de alimentos contribuyendo a la escasez de divisas requeridas para la industrialización. También era evidente la deplorable situación del campesinado chileno, que tras las políticas económicas de los años 1940 había soportado el grueso de la responsabilidad productiva sin estímulos ni compensación económica, sino al contrario, vio reducido el índice salarial a condiciones mínimas de subsistencia, siempre subordinados a los antiguos vínculos patronales de la hacienda.



Lo peor de todo era la excesiva concentración de la propiedad agrícola en manos de unos pocos. En 1955 un 4,4 % de los terratenientes poseían el 43,8 % de las tierras de riego, mientras que un 36,9 % era dueño sólo del 2,3 %.⁴

Los partidos de izquierda y la Democracia Cristiana estuvieron de acuerdo con los postulados del estructuralismo respecto a la importancia de hacer una reforma agraria en Chile. En la iniciativa también participó la CEPAL y la Organización de Naciones Unidas para Agricultura y Alimentación (FAO), quienes se sumaron a las presiones de Estados Unidos a través de la Alianza para el Progreso y de la Iglesia Católica.

El gobierno de Jorge Alessandri formó una comisión de parlamentarios con los tres partidos que lo apoyaban, con la intención de crear un proyecto de ley de reforma agraria. En éste se propuso que sólo serían expropiables aquellos predios mal utilizados y explotados. Así, en noviembre de 1962 se aprobaba la Ley de Reforma Agraria y con ella la Corporación de Reforma Agraria (CORA) con el fin de promover y efectuar la subdivisión de los predios y reagrupar minifundios, siempre bajo las condiciones señaladas, sin interferir en los intereses de los terreatenientes: fue una reforma a medio camino.

Las exigencias de transformaciones estructurales persistieron en la población, la cual, influenciada por el contexto internacional, se hallaba ansiosa de acelerar el proceso de cambios en el país. Esta energía fue estratégicamente asumida por la candidatura presidencial de Eduardo Frei Montalva, quien expuso como base principal de su campaña electoral la necesidad de profundización de la reforma agraria. Una vez electo Frei como Presidente logró impulsar el proceso reformista del campo y con eso derrumbó la institución más vieja del país, el latifundio. Durante su gobierno, en el año 1967 se aprobó la Ley de Sindicalización Campesina y el mundo rural abrió las

⁴CORREA, S. *Ibid.*, p. 221.



puertas a la organización sindical y a la politización. De los 24 sindicatos existentes en 1964 llegaron a constituirse 413 en 1970, con más de 114.000 trabajadores afiliados.⁵

Los terrenos fueron ahora subdivididos por hectáreas de riego. Se consideraba expropiable un predio agrícola cuya extensión fuera superior a las 80 hectáreas de riego básico. Esta causal fue justificada en una distribución más justa de la tierra, impidiendo la formación de latifundios u otra forma de concentración de propiedad agrícola.

Durante la década de 1960 las pautas culturales del campo comenzaron a cambiar por influencia de lo urbano, que se introdujo a través de la radio, los medios de locomoción que acortaron los trayectos hacia la ciudad. Lo partidos de izquierda y la Democracia Cristiana se introducen en forma exitosa y masiva en el campo. Este pasó a ser el campo de enfrentamiento político por la adhesión del campesinado, al cual movilizaron en pos de demandas laborales y con promesas de reparto de tierras.

Las altas expectativas sembradas entre los campesinos como posibles dueños de la tierra generaron un aumento de huelgas durante la fase entre 1967 y 1970 y movilizaciones que terminaban con la toma ilegal de una casa patronal o un predio no asignado. Todo indicaba que el mundo rural estaba revolucionado. Junto a los procesos de transformación en el campo, la clase dirigente tradicional pierde su sustento político señorial en la disolución de la hacienda. La élite tradicional fue asumiendo una postura cada vez más confrontacional y reticente al diálogo con las otras facciones política, la Democracia Cristiana y los partidos de izquierda.

⁵AYLWIN, M. Op. cit., p. 217.



4.1.1. Revolución en libertad

La “revolución en libertad” constituía la suma de las propuestas que llevaron al candidato de la Democracia Cristiana, Eduardo Frei Montalva, a la Presidencia de la República en 1964. El proyecto conciliaba ambiciosas reformas estructurales para el país que contaban con el amplio apoyo de los Estados Unidos a través de la Alianza para el Progreso, y de la Iglesia Católica, más una amplia popularidad que depositó sus esperanzas en un discurso prometedor para los sectores que hasta ese entonces se hallaban distanciados de la participación pública y estatal.

La consigna de una revolución en libertad se levantó como una manera de refrendar el avance del comunismo a través de la popularidad de Salvador Allende, quien casi obtiene el estrado presidencial en 1958, y plantear una nueva opción de revolución ajena al temor de una posible dictadura del proletariado. La campaña presidencial recargada de elementos mesiánicos ponía sus esperanzas obre una “patria joven” precursora de una nueva fase en la historia de Chile. El conjunto de las propuestas se ordenaba de acuerdo a dos objetivos: el fin de los desequilibrios socioeconómicos para alcanzar el crecimiento de la economía y la redistribución del ingreso, y la creciente participación política de todos lo sectores hasta entonces excluidos.

En el plano económico se trató de reparar dos áreas fundamentales para el país: la estructura agrícola y la minería. Ambos terrenos acapararon grandes esfuerzos que tuvieron por logro la profundización de la reforma agraria y la “chilenización” del cobre en 1965. Pero el siguiente paso, conocido como “promoción popular”, es el que ahora nos interesa debido a su alto contenido e impacto social. El plan se proponía ampliar las bases de participación bajo la inspiración del pensamiento socio-político jesuita y, específicamente, del sacerdote Roger Vekemans, quien instaló en la vanguardia académica el concepto de “marginalidad” para interpretar los niveles de intervención en el aparato público de los sectores sociales mas excluidos.



El proyecto de “promoción popular” partió por incentivar la institucionalización de organizaciones en todos los niveles de la sociedad con pretensiones de incluir a los “marginales” y asegurar un apoyo electoral para el gobierno. Así, durante el período de Frei el país se llenó de grupos sociales organizados como Juntas de Vecinos, Centros de Madres, clubes deportivos. Paralelamente se impartieron cursos de preparación de líderes comunitarios y se hizo entrega de recursos básicos como sedes sociales, máquinas de coser y otros implementos que servían para el funcionamiento de las asociaciones. La puesta en marcha del plan y el amplio apoyo de estos sectores sociales al gobierno fueron positivos, pero solo duró hasta que la susceptibilidad de los grupos organizados reapareció cuando la situación económica ya no parecía tan favorable, y como detractores del gobierno muchos de ellos le dieron su apoyo a los partidos de izquierda marxista. Como señala Sofía Correa:

Es indudable que durante este período las políticas sociales significaron un avance sustantivo en el mejoramiento de la calidad de vida de numerosas familias de escasos recursos. Por de pronto, la capacidad hospitalaria se dobló; cientos de miles de casas fueron construidas por el Estado; la cobertura de la educación primaria abarcó a la casi totalidad de los niños; la enseñanza secundaria fue reformada en sus métodos y en sus contenidos, se buscó una mayor participación de los estudiantes en el proceso de conocimiento y de los padres de familia en la educación de sus hijos.⁶

El problema estuvo en que las expectativas de los sectores populares excedieron a los logros del gobierno demócratacristiano e insatisfechas promovieron la agitación social y le dieron su apoyo a la izquierda al argumentar que las reformas de la Democracia Cristiana eran un mero intento de cambiar el capitalismo. “El país estaba, a esas alturas, inmerso, más que en un plan reformista, en una verdadera revolución”.⁷

⁶CORREA, S. *Ibid.*, p. 251.

⁷CORREA, S. *Ibid.*, p. 252.



4.2. La ciudad: escenario de ideologías y experimentos sociales

Como ya lo hemos indicado, la ciudad reúne dos propiedades que siempre son originadas por aquellos que la pueblan: una dimensión concreta y cuantitativa del espacio y otra simbólica que nace de la relación y percepción de los sujetos que la habitan. Y hay que mantener ambas dimensiones bajo la mirada del análisis para poder comprender mejor las conductas urbanas de los diversos grupos e instituciones que la conforman.

En el período que va de 1960 a 1970 la ciudad de Santiago continuó el curso de crecimiento que llevaba desde hacía treinta años, alcanzando su máxima extensión urbana con un 66 % de crecimiento poblacional en el rango de los 10 años de esa década. Ante la insoslayable importancia del tema urbano se creó en 1960 el “Plan Intercomunal de Santiago”, que llegó a sustituir el antiguo Plan Brunner-Humeres de la década de 1930 y que comprendía a todas las comunas que componían la realidad urbana cuyo conjunto pasaría a llamarse Gran Santiago. El Plan Intercomunal tuvo tres objetivos fundamentales: 1) Que la implementación del crecimiento de la ciudad se hiciera sobre la base de mantener áreas rurales de características agrícolas; 2) Establecer un sistema de vías estructurantes de concepción moderna; y 3) Reordenar la localización de las industrias.

Este plan urbano tomó en cuenta varios factores, como la implementación de más servicios básicos y equipamiento, que no se habían desarrollado de manera armónica y suficiente con la expansión de la ciudad. Alexandra Petermann intenta explicar la principal causa de expansión de la ciudad de Santiago a partir de los años 1960, especialmente debido al plan del Estado de construcción de vivienda social:

En particular, entre 1960 y 1975, el Estado fue el principal trasgresor del límite



urbano y su política se ajustó, *grosso modo*, a un patrón: el Ministerio de la Vivienda (Minvu) fijaba un límite, generalmente dejando cierto espacio para construir por un par de años; a medida que el terreno se iba ocupando y el Minvu necesitaba más espacio para construir viviendas, ampliaba el límite; el nuevo límite incorporaba las trasgresiones pasadas y dejaba espacio para unos años más.⁸

Del antiguo Ministerio de Obras Públicas nació el Ministerio de la Vivienda y Urbanismo el año 1965, cuya misión fue intensificar las labores de planificación urbana que estaba asumiendo el Estado. A diferencia de lo que señala la urbanista Petermann, uno de sus principales objetivos de este ministerio fue evitar el crecimiento sobre la superficie de la ciudad con un plan de densificación en espacios ya urbanizados.

Ya existían dos grandes núcleos poblacionales en la ciudad de Santiago: la población “San Gregorio” creada en la comuna de La Granja en 1958, y la población “José María Caro” en la comuna de San Miguel en 1962, la que albergó a cien mil habitantes.

Durante el mandato de Eduardo Frei (1964-1970) se propuso un plan habitacional más complejo que los llevados a cabo en los gobiernos anteriores, como el DFL2⁹ del gobierno de Jorge Alessandri (1958-1964), puesto que consideró la condición social de los pobladores en cuanto a comunidad y necesidad de organización, según los criterios fundamentados en la “teoría de la marginalidad”. Esta postura llevó a las instituciones públicas no sólo a preocuparse de la vivienda sino también de la necesidad de

⁸PETERMANN, Alexandra. ¿Quién extendió los límites de Santiago? Una breve historia del límite urbano 1953-1994. En: GALETOVIC, Alexander (Ed.). Santiago. Donde estamos y a donde vamos. Chile, Centro de Estudios Públicos, 2006. 579p., pp. 206-230.

⁹El plan habitacional del Presidente Jorge Alessandri, también conocido como DFL2, consistía en un programa decenal que propuso expandir la construcción de viviendas a 400.000 casas en diez años a través del financiamiento público y privado. Cf. GARCÉS, M. Op., cit., p. 167.



cubrir otras carencias como salud y educación. A través de la Consejería Nacional de Promoción Popular se creó la Ley de Juntas de Vecinos y Demás Organizaciones Comunitarias en agosto de 1968 con la intención de promover redes de participación y acción en la población para así contrarrestar los altos índices de “marginalidad”.

La “Operación Sitio” fue otra medida asumida por el gobierno demócrata cristiano el año 1965 con la intención de regularizar la situación de las poblaciones “callampas”. A través de esta operación el gobierno proporcionaba créditos para adquirir terrenos “unifamiliares” que estarían dotados de servicios básicos exigidos por la urbanización y que gozarían de un adecuado equipamiento comunitario.¹⁰

A esa fecha los sectores populares jugaban quizás el papel más importante que se haya conocido en toda la historia de Chile. La orientación de los discursos políticos de la época, tanto de la Democracia Cristiana como de la izquierda, estaba claramente abocada a la integración efectiva de todos los grupos sociales, los que hasta hacía muy poco tiempo eran una extraña masa de habitantes alojados en los contornos de la gran ciudad. Florecía en el ambiente de Santiago en los años de 1960 el impulso de cambiar todo lo tradicionalmente instituido, predominando un espíritu de rebeldía.

La década de 1960 (...) devino de una relajación de las conductas. La efervescencia social, la transgresión a las costumbres, el desenfreno eufórico por el cambio y un fuerte optimismo en el futuro, fueron los signos que marcaron la pauta. Fue una época de trastornos en las modas, estéticas, consignas, representaciones y conductas, liderada por sujetos nuevos como los jóvenes y las mujeres en el marco de una cultura de masas que se consolidaba, todo lo cual irrumpió en la vida pública con inusitada magnitud.¹¹

La vanguardia de los acontecimientos internacionales se impusieron en una masa

¹⁰DE RAMÓN, A. Santiago de Chile, p. 245.

¹¹CORREA, S. Op, cit., p. 226.



joven y urbana: el movimiento feminista, el debate sobre el uso de pastillas anticonceptivas, la crisis de los misiles, la guerrilla socialista, las protestas universitarias, el movimiento hippie, el rock, las luchas contra la segregación racial y la filosofía existencialista de Sartre. Hablaban de una cultura contestataria que se resistía a aceptar las viejas condiciones de un mundo que había mostrado evidencias de fracaso. La idea de contribuir a un mundo nuevo desenterró los sentimientos de euforia y entusiasmo que dieron nacimiento a movimiento culturales, como el desarrollo de la cultura pop asociada a la industria musical de la época, y al alumbramiento de la Nueva Canción Chilena, “movimiento cuya música y letras adquirieron una notable madurez artística, clave de su vigencia en el tiempo”.¹² Este fue un grupo de músicos que con sus letras de protesta reivindicaron los elementos de la cultura campesina y popular. A la cabeza de él se encontraba Violeta Parra, y se sumaron a la corriente sus hermanos, Víctor Jara, Patricio Manns, el grupo Quilapayún y otros más.¹³ Sus letras se fueron radicalizando cada vez más, donde llegaron a ser completamente contestatarias en vísperas de la candidatura del líder comunista y socialista Salvador Allende.

Así también sucedió con la cultura popular y la comunicación de masas a finales de la década de 1960, las que en el proceso de altas demandas sociales y políticas se polarizaron y fueron anfitrionas de la sátira, como sucedió con los diarios de corte comunista Clarín y Puro Chile.

La joven clase media se asumía como protagonista y conocedora de la conducción y las necesidades del país. Entre 1967 y 1968 se llevan a cabo dos movilizaciones, una de largo aliento y otra de carácter impulsivo que dejó asombrados hasta a los

¹²CORREA, S. Op. cit., p.231.

¹³Los Parra comenzaron a volver a Chile en los años previos a la campaña de 1964. Se instalaron en la casa que el pintor y cantor Juan Capra mantenía en el número 340 de la calle Carmen, en el centro del viejo Santiago. Fue allí que nació la primera Peña de Chile, que también fue la más importante, centro durante años del movimiento de la Nueva Canción Chilena. En: <http://www.abacq.net/imaginaria/disc003.htm>



más liberales, como la reforma universitaria y la toma de la Catedral católica.

La reforma universitaria fue el proceso que vivieron las ocho universidades que componían el sistema universitario chileno, experimentando un profundo y extenso cambio. Se modificó de manera sustancial el contenido y las orientaciones de las funciones universitarias, estableció una nueva estructura de autoridad y poder que permitió la participación de la comunidad universitaria en el gobierno de las universidades y se esforzó por buscar una mejor inserción de éstas en los esfuerzos por lograr el desarrollo y la modernización del país.¹⁴ Por cierto, el acontecimiento que trascendió en la memoria nacional con mayor elocuencia fue la instalación de un lienzo en el frontis de la casa central de la Universidad Católica de Santiago por parte de estudiantes reformistas, que decía: “Chileno: El Mercurio miente”. Para la interpretación colectiva fue una misiva contra el orden conservador, que puso en duda la veracidad de las palabras y apreciación de la realidad de la oligarquía, que se expresaba a través de este periódico.

El 11 de agosto de 1968 un grupo de jóvenes católicos y un anciano casi octogenario y líder del movimiento obrero en Chile, Clotario Blest, se agruparon bajo el nombre de “Iglesia Joven” y se tomaron la Catedral de Santiago. No contentos con la tendencia social cristiana de la Iglesia Católica, apelaban a un nuevo modelo de la institución religiosa, desprendida de la cultura burguesa. Su “Manifiesto” decía:

Es la estructura institucional de la Iglesia la que denunciamos. Ella impide el verdadero compromiso de la Iglesia con el pueblo y con su lucha. (...) Este compromiso exigirá romper con una moral burguesa y meramente formal. Cristo fue el primero en romper con esa moral burguesa, falsamente religiosa. Y ese rompimiento lo llevó a la Cruz.¹⁵

¹⁴Memoria Chilena. La Reforma Universitaria y el movimiento estudiantil. En: <http://www.memoriachilena.cl>.

¹⁵SALINAS, Maximiliano. Clotario Blest, profeta de Dios contra el capitalismo. Chile, Ediciones



El hecho conmovió y provocó especial rechazo en la jerarquía católica que interpretó el acto como un sacrilegio condenable.

No fueron tan sólo las instituciones más conservadoras del país las que se vieron conmovidas por ciertas facciones ansiosas de cambio en busca de una sociedad más justa, sino también aquellos sectores que tiempo atrás sólo interferían en la vida de la ciudad con sus miserias y carencias, como los pobladores. Las poblaciones se convirtieron en un terreno de experimento donde se pusieron a prueba todos los proyectos socio-políticos de la época. La Democracia Cristiana aplicó su plan de “promoción popular” para contrarrestar la “marginalidad” y los avances de las fuerzas izquierdistas, en conjunto al trabajo desarrollado por la Iglesia Católica que procuró reforzar su trabajo apostólico entre los pobres, mientras que la izquierda comunista se preocupó por fundar bases organizadas entre los pobladores y hacer más notorias sus demandas frente al gobierno.

Pese a la decidida iniciativa social del gobierno de Eduardo Frei Montalva a través de un plan organizado para los sectores populares, durante sus últimos años de mandato el ambiente se vio recrudecido por una sensación de crisis y expectativas incumplidas entre la población. Vicente Espinoza describe la situación:

Desde 1967, el elan de la Revolución en Libertad comenzó a desvanecerse. No sólo fueron los decepcionantes resultados electorales: el crecimiento económico se estancó y la inflación amenazaba con recrudecer. Las políticas de austeridad se enfrentaban con una fuerte resistencia sindical. Sectores disidentes democristianos comenzaban a plantear la tesis de la vía no capitalista al desarrollo. Por si esto fuera poco, los pobladores comenzaron un sostenido proceso de tomas de terreno.¹⁶

El optimismo que había sembrado la “Revolución en Libertad” comenzaba a

Rehue, Centro Ecuménico Diego de Medellín, 1987. 230p., p.155.

¹⁶ESPINOZA, V. Op. cit., p. 274.



desmoronarse ante la incapacidad de satisfacer las altas demandas de todos los grupos de la sociedad. La violencia y la politización se acentúan en la ciudad, y aparecen nuevos grupos organizados con propuestas políticas al margen de la vía pacífica y democrática. En esa línea se encaminó el Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR), creado en 1965 por un grupo de estudiantes de la Universidad de Concepción bajo la inspiración de la guerrilla castrista. De 1967 a 1970 el MIR demostró su capacidad guerrillera en acciones urbanas de diversa índole: colocaron bombas, asaltaron bancos y movilizaron a los pobladores a una acción más radical y menos conciliadora con el gobierno. “Las manifestaciones callejeras, las huelgas, las tomas de predios en el campo, las ocupaciones en las industrias, y una movilización generalizada promovida desde la militancia activa en partidos y sindicatos, caracterizaron este período”.¹⁷

En el contexto señalado, un grupo organizado de pobladores sin casa y allegados de las comunas de Barrancas y Quinta Normal atravesaron sigilosamente la ciudad con pocos utensilios y se tomaron ilegalmente un terreno en Peñalolén donde fundaron la población “Herminda de La Victoria” el día 16 de marzo de 1967.¹⁸ Como dice De Ramón: “Los testigos vieron nacer una población de 4.000 habitantes en no más de quince minutos”.¹⁹

Este singular hecho fue muy similar al ocurrido diez años antes con la toma ilegal de la ex chacra La Feria por parte de los pobladores del Zanjón de la Aguada, pero tuvo la trascendencia de reabrir un proceso de descontento popular que llevó nuevamente a buscar soluciones extremistas y paraestatales, motivada en mucho de los casos por sectores políticos de izquierda que incrementaron la sensación de crisis y se presentaron como la única solución viable a las demandas de la gente.²⁰

¹⁷CORREA, S. Op. cit., p. 253.

¹⁸Cf. MUÑOZ, Víctor y MADRID, Patricia. *Herminda de La Victoria. Autobiografía de una población*. Santiago de Chile, La Calabaza del Diablo, 2005. 127p.

¹⁹DE RAMÓN, A. Santiago de Chile, p. 249.

²⁰Desde 1968 en adelante las tomas ilegales de terreno fueron ascendiendo aceleradamente, lo que



Los últimos años de la década de 1960 llegan a la ciudad en medio de un clima de desacierto y extensa polarización política que pone a prueba el proyecto más radical de todos los anteriores en términos de cambios estructurales para el país, “la vía chilena al socialismo”, con la elección del candidato de la Unidad Popular, Salvador Allende Gossens el día 4 de septiembre de 1970.

4.2.1. La Iglesia católica en la década de 1960: del trabajo social a la teorización sobre los pobres

La línea reformista que había definido la conducta social de la iglesia durante los años 1950 adquirió mayor fuerza y notoriedad como elemento central del discurso político sobre las necesidades de los pobres y del país durante la década de 1960. El liderazgo conciliador con las necesidades de los pobres del Cardenal Raúl Silva Henríquez (1961) y la labor reformista de la Compañía de Jesús le otorgaron un nuevo rostro a la Iglesia católica en Chile, que indujo al mundo católico a tomar una actitud conciente frente a los acontecimientos y a la necesidad de intervenir para revertir la causa de los males cuando todos ellos radicaban en situaciones estructurales. La Iglesia no pudo ser indiferente al avance de la propuesta marxista de cambio basada en la “revolución”, por tanto en una visión realista con su presente asumió la necesidad de hacer cambios radicales bajo el nombre de una revolución cristiana, augurando la justicia social dentro de marcos de paz y reconciliación, en contraste con las medidas revolucionarias del comunismo.

El pontificado del papa Juan XXIII (1958) y el Concilio Vaticano II (1962-1965), dispusieron de un nuevo rumbo para la Iglesia católica con una orientación más según Armando de Ramón, entre 1967 y 1972 el diez por ciento de toda la población de Santiago logró un terreno por ese medio. Cf. DE RAMÓN, A. Op. cit., p. 240.



moderna y cercana a los acontecimientos socio-políticos. Con la intención de prevenir la expansión del marxismo-leninismo en América Latina por influencia de la revolución cubana, el Vaticano reforzó la labor de la Iglesia en el continente enviando una gran cantidad de sacerdotes extranjeros procedentes del primer mundo. Según la apreciación de Sofía Correa:

En los sesenta, el énfasis en la necesidad de otorgar prioridad a la asistencia de los sectores más desfavorecidos, caracterizó a la Iglesia Católica en toda América Latina; su renuncia a conservar el orden establecido en vista del desafío revolucionario, implicó un viraje hacia el reformismo.²¹

La iniciativa revolucionaria reformista de la Iglesia católica en Chile y América Latina caminó por la línea de la Alianza para el Progreso, formando un solo bloque de expectativas y acción. La influencia de los jesuitas sobre el episcopado chileno llegó a convencer a los obispos de que era necesario apoyar a la Democracia Cristiana en la candidatura presidencial de Eduardo Frei del año 1964 para contrarrestar una posible victoria del candidato el comunismo, Salvador Allende Gossens.

La bandera del cambio y la vanguardia al interior de la Iglesia fue portada por la Compañía de Jesús, que ya desde los años 1950 había reflexionado sobre la participación de la Iglesia entre los pobres y había elaborado un concienzudo mecanismo de trabajo entre ellos. En los años 1960 se encuentra posesionada de un sobresaliente papel que la pone a la cabeza de la discusión académica en la evaluación socioeconómica del país. La dinámica de acción desplegada por los jesuitas durante la época tuvo dos direcciones: una de carácter pragmática pero previamente racionalizada, y otra teórica academicista que interpretó la realidad nacional y las necesarias medidas a tomar.

²¹CORREA, S. *Ibid.*, p. 219.



La línea experimental de los jesuitas se llevó a cabo con la “Misión General” de 1963 que intentaba rehacer una acción eficiente de la Iglesia en todos los espacios de la vida social del país.

Luego de un año de estudios sobre la realidad religiosa en Chile en los últimos 50 años y sobre los elementos apostólicos con que cuenta la Iglesia, los Obispos chilenos, en respuesta a un llamado de la Santa Sede al episcopado latinoamericano, elaboraron un vasto plan pastoral destinado a coordinar todas las actividades de la Iglesia en un mismo frente de acción renovadora.²²

Esta nueva cruzada tuvo por objetivo llevar el mensaje de Cristo a todos los sectores: rural, obrero, estudiantil, profesional, hospitalario, carcelario, etc., es decir, en aquellos espacios donde la masa se veía mayormente descatólizada. La Iglesia en pos de su ejercicio apostólico se atrevió a entrar a los espacios más conflictivos y disidentes desde su punto de vista, como fue la celebración de un 1 de mayo en la población José María Caro, que tuvo por iniciativa contrarrestar las prácticas de violencia y protesta que eran recurrentes en esas fechas.²³

La orientación intelectual de la Iglesia, y propiamente la jesuita, se expresó en la iniciativa de expandir el plan reformista. Para ello se crearon espacios de investigación con aportes provenientes de las iglesias de Estados Unidos y Europa. Así nacieron el Centro Bellarmino, el Instituto Latinoamericano de Estudios Sociales (ILADES) y el Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL), donde se diseñó el Programa de Promoción Popular, orientado a organizar una red de pobladores y poner sus demandas al frente del poder.

La más sobresaliente teorización que explicó la condición de subdesarrollo de la nación fue pensada por el sociólogo belga Roger Vekemans y denominada “teoría de la marginalidad”. Este planteaba que la “marginalidad”, como categoría de análisis,

²²Mensaje. 119, 1963.

²³Ibid.



debía ser interpretada desde una perspectiva histórico-cultural de Latinoamérica, en tanto las naciones fueron fundadas sobre la desigualdad que dieron origen a una serie de yuxtaposiciones, como la dicotomía ecológica del campo y la ciudad, donde la tendencia siempre es la superposición de la fuerza, factor que se amplía al plano étnico, social y económico del continente.

La superposición cultural se reeditaba en el plano económico, de tal manera que cada país latinoamericano tenía en su propio interior una réplica del tercer mundo, es decir, un sector social que “no pertenece” y que se halla fuera del sistema. Para Vekemans, la “marginalidad” es cuantificable en el plano de la participación de los sujetos sociales, de la cual los excluidos se abstienen de dos formas. La primera forma de marginalidad se refiere al sentido pasivo de la participación, en el sentido de no tomar parte en una finalidad buscada por la generalidad o el conjunto, ni de las normas, los valores, los medios o la división del trabajo en la base social.²⁴

El segundo tipo de marginalidad profundiza el aspecto de la no participación en tanto, no son tan sólo “marginales” aquellos que conforman la masa de desempleados y los que presentan la tasa más baja de alfabetización, vivienda, seguridad social y atención médica, sino también aquellos que no son capaces de plasmar decisiones en la sociedad.

En su límite matemático, marginal significaría “separado de”, “cortado de”. Esta separación no es, ni puede ser, absoluta, puesto que los grupos marginales pertenecen, de una manera u otra, a la sociedad, al menos de acuerdo con su definición jurídico-territorial. Pero este pertenecer carece de sentido si no se ve actualizado en una participación real.²⁵

²⁴VEKEMANS, Roger, GIUSTI, Jorge y SILVA, Ismael. *Marginalidad, promoción popular e integración latinoamericana*. Santiago de Chile, Buenos Aires, Ediciones Troquel DESAL, 1970. 84p.

²⁵Ibid., p. 69.



Vekemans cree que esa “marginalidad” se encuentra de manera creciente en las ciudades latinoamericanas, frente a la modernidad, pero sin posibilidad de alcanzarla. Según su opinión, urge asistir con emergencia a aquella sociedad en estado “marginal” porque son posible base de la “guerrilla” y de “expectativas crecientes” a través de un “plan de promoción popular”. *Promoción*, en un primer significado de acuerdo a la exposición de Vekemans, indica la necesidad de superación que lleve desde una situación de marginalidad hasta un estado de incorporación.²⁶

Antes que el gobierno demócrata cristiano, la Iglesia Católica ya había comenzado su plan de “promoción popular”. El año 1960 publicaba la revista Mensaje un artículo llamado “Hacia un movimiento nuevo de pobladores”, en el cual se daban a conocer los espacios organizados para la participación de la población marginal de Santiago: “La acción llevada a término durante 1959 se puede resumir en cursos de adiestramiento, colaboración a los traslados, centros de Madres y primeras líneas de los talleres y de la Cooperativa”.²⁷

Los años de 1960 fueron testigos del carisma que revistió a la Iglesia católica en Chile como una institución renovada, atenta y preparada a los desafíos que le impusieron otras corrientes políticas y religiosas por la conquista de la clase popular en el país.

²⁶Cf. VEKEMANS, Roger y VENEGAS, Ramón. Marginalidad y promoción popular. Mensaje. 149, 1966.

²⁷Mensaje. 90, 1960.



4.3. Las comunidades pentecostales y su desenvolvimiento en la ciudad de Santiago durante la década de 1960

A pesar de la escasa proximidad que existe entre cada fase de tiempo que nos hemos propuesto estudiar para hacer una evaluación de los cambios que ha experimentado la ciudad de Santiago y las comunidades pentecostales al interior de ella, el período se haya enriquecido por un número de eventos que contribuyeron a acelerar el proceso de transformación de vida de los habitantes en la ciudad.

4.3.1. Desplazamiento espacial: ubicación, construcción y arquitectura de los templos pentecostales en la ciudad de Santiago en la década de 1960

Crecimiento de las iglesias pentecostales en Santiago durante el período

De acuerdo a las suposiciones planteadas por el sociólogo Christian Lalive D'Épinay a mediados de la década de 1960 sobre una posible baja en la tendencia de crecimiento del pentecostalismo en circunstancias que aparecieran nuevas propuestas sociales para los sectores excluidos o marginales, vemos que objetivamente sucedió con la campaña de “promoción popular” del gobierno demócrata cristiano y la expansión de las propuestas políticas izquierdistas. Los censos nacionales aplicados entre 1960 y 1970²⁸ demuestran que efectivamente los confesantes evangélicos a nivel nacional no crecieron en términos porcentuales como lo venían haciendo desde hacía dos décadas: entre los años 1940 (2,34 %) y 1952 (4,06 %) tuvo 1,72 puntos de crecimiento; entre

²⁸Los datos porcentuales fueron extraídos de: LAGOS, Humberto y CHACÓN, Arturo. Los evangélicos en Chile. Una lectura sociológica. Chile, Lar, Ediciones Literatura Americana Reunida, Presor, Programa Evangélico Socio-religioso, 1987. 54p.



1952 (4,06 %) y 1960 (5,58 %) tuvo 1,52 puntos de crecimiento; entre 1960 (5,58 %) y 1970 (6,18 %) sólo obtuvo un 0,60 puntos de crecimiento.

Estas cifras parecieran estar corroborando la tesis de Lalive D'Épinay, no obstante nos encontramos con un fenómeno particular cuando evaluamos las tendencias numéricas de los evangélicos en el Gran Santiago durante el mismo rango de tiempo, ya que históricamente la inclinación porcentual en la zona había sido similar a la cifra nacional, y nunca llegó a detentar el primer lugar como sucedió, por ejemplo, en las provincias de Arauco o Cautín.

Mientras que el porcentaje de evangélicos en el país se había incrementado sólo en 0,60 % entre 1960²⁹ y 1970, en la misma época en el Gran Santiago había llegado a 1,1 %, y si observamos el crecimiento entre 1970 y 1973 en el mismo lugar, nos encontramos con la sorpresa que sólo en tres años creció 2,5 puntos porcentuales. Estas cifras nos estarían demostrando que la ampliación de los espacios de participación política que lograron los sectores populares a partir de la segunda mitad de la década de 1960 no frenó la tendencia de crecimiento de la población pentecostal de Santiago. Podemos suponer que tras las consecuencias generadas por la reforma agraria y la Ley de Sindicalización Campesina, el impacto sobre el crecimiento evangélico pudo ser mayor en provincias agrícolas como Colchagua y Valdivia que vieron objetivamente su población evangélica disminuida.³⁰

De acuerdo a las tendencias numéricas, podemos concluir que de todos los cam-

²⁹Un dato relevante entrega el sacerdote jesuita Ignacio Vergara respecto al número de congregaciones organizadas por la Iglesia católica y el protestantismo en el país, afirmando que en el año 1960 habían 3200 cultos protestantes mientras que sólo 549 parroquias católicas. Cf. VERGARA, Ignacio. *Cristianos desunidos*. *Mensaje*. 86: 30-34, 1960.

³⁰La Provincia de Colchagua, caracterizada por ser una de las zonas donde se hacía más presente la existencia del latifundio, coincidentemente presentó entre los años 1960 y 1970 un escaso crecimiento evangélico de sólo 0,3 puntos porcentuales.



bios que experimentó el país entre los años 1960 y 1970, el más relevante en términos del impacto en el comportamiento social y religioso de los individuos se dio a raíz de la reforma agraria precisamente en el contexto rural y no urbano.

Distribución espacial y arquitectura pentecostal en Santiago

En cuanto al incremento y distribución espacial de las comunidades pentecostales que hemos trabajado en esta investigación, sólo es posible cuantificarlas de manera poco precisa, dado que la principal fuente de información sobre el número de congregaciones constituidas en la ciudad de Santiago era la página de “Direcciones de Iglesias y Locales” de cada una de las revistas eclesiásticas, y por razones que remiten al mismo crecimiento de las iglesias, se dejó de publicar la ubicación de los “locales” y “circuitos” que siempre son las congregaciones más pequeñas pero las más reproductivas.

Sin embargo, por referencia de las propias revistas, conocemos que el crecimiento fue igual o tanto mayor que la década anterior, garantizando el establecimiento de muchas congregaciones pentecostales en las poblaciones que sólo hace algunos años se habían inaugurado por planificación estatal o meramente por iniciativa de sus habitantes, como las poblaciones La Victoria, Estrella, La Faena, Violeta Parra y otras. Esta vez la expansión se situó en zonas y futuras comunas caracterizadas por su composición popular, como Peñalolén, Cerrillos, Pudahuel y Cerro Navia. Así también lo declaraba el balance de la Conferencia Anual de pastores de la Iglesia Metodista Pentecostal celebrada el año 1969 en el templo de la comuna de Barrancas:

En estos informes se puede ver claramente el resultado de las predicaciones en los diferentes sectores populares, donde predicamos al aire libre llevando el divino mensaje del Señor, cumpliendo en esta forma una gran labor en bien de nuestro prójimo. (...) Los templos se están haciendo estrechos. “La mies es



mucha, más los obreros pocos. Por lo tanto hay que seguir rogando al Señor de la mies que siga mandando obreros a su mies”. Podemos decir según los informes entregados por el Pastorado en general, que la ganancia de almas es tan favorable, que creemos que pronto Chile será para Cristo.³¹

Durante el transcurso de los años de la década de 1960 las comunidades pentecostales son testigas de su propio avance, concibiendo numéricamente su importancia en medio de la sociedad y particularmente en la ciudad. Así también lo creía el sacerdote jesuita Ignacio Vergara, quien preocupado y un tanto admirado de la expansión del pentecostalismo en el país escribió:

Y podemos decir con verdad que el protestantismo en Chile está en el período de su máximo desarrollo; de tal manera que, si se tomara en cuenta únicamente el factor número y se prescindiera por un momento de otros elementos sociológicos que ciertamente tienen su influencia - y de los insondables designios de Dios - : antes de 50 años más, todo Chile debería ser protestante.³²

El crecimiento de las congregaciones impulsa a crear templos más grandes y espaciosos de acuerdo a las nuevas condiciones de su feligresía. El estilo arquitectónico por el que se opta es tan sencillo como los de tiempo atrás: siguen conservando un área rectangular y siguen carentes de elementos que sobresalgan respecto al medio habitacional que les circunda. Pero es posible observar un nuevo fenómeno en cuanto a la edificación de los templos, que nos habla del grado de institucionalización y consolidación que alcanzan ciertas comunidades pentecostales en la sociedad.

La IDP y la IMP independientemente se preocuparon de construir el templo matriz de su denominación como una cara visible de lo que habían llegado a ser. De ambas edificaciones la más elocuente por el volumen de la construcción y el significado simbólico que se le asigna, fue el templo central de la IMP en calle Alameda con

³¹Chile Pentecostal. 593, 1969.

³²VERGARA, I. Op. cit., p. 32.



Jotabeche en Santiago, conocida ampliamente como la Catedral Evangélica. En 1968 fue derribado el antiguo templo que ya poseía una amplia capacidad para aproximadamente 2.000 personas, para así levantar un edificio que se proponía acoger una cantidad muy superior a la anterior, alrededor de 15.000 personas. Este proyecto constructivo demoró alrededor de siete años en ser terminado, siendo inaugurado en 1974.

Hay varios elementos presentes en este proceso que revelan una correlación entre el grado de institucionalización de la denominación y la reproducción de rasgos católicos al interior del pentecostalismo. Esta tendencia se demuestra en el hecho de que el templo haya adquirido el rango de Catedral en una simbiosis con la tradición católica que releva la jerarquía y preponderancia simbólica del espacio respecto a otros puntos de la ciudad. También, en la parte más alta de la construcción se instaló una cruz, signo antiguamente criticado por la misma feligresía por ser un elemento predominantemente católico.

Un comentario referente a la construcción de la “Catedral” titulado “Construcción formidable” y publicado en la revista de la IMP Chile Pentecostal de diciembre de 1969, da a conocer interesantes componentes de los ideales que se perseguían con esa obra. En primer lugar, la mega construcción pretende ser la cara corporativa de los evangélicos en Chile y a través de ella prestigiar a los pentecostales que frente a la sociedad siempre habían sido mirados con desdén.³³

El sentido del espacio concebido por el pentecostalismo tradicional se ve sometido a un proceso de transformación, como lo refleja el comentario que expresó el autor del escrito publicado en el periódico anteriormente referido: “El templo tiene la ‘presencia

³³El autor del comentario se expresaba con las siguientes palabras: “Al contemplar su magnitud, dicen comprender que tal obra prestigia a los evangélicos en general; tanto en Chile como en el extranjero”.



de Dios' ”, estableciendo una percepción hierofánica del espacio que revela por un lado una nueva manifestación católica en el pentecostalismo, y por otra, la conciencia de la divinidad que se asemeja a lo grande y presencial. No obstante, esa grandeza no se asemeja a lo majestuoso sino a lo multitudinario, a la presencia de un número de personas que dota de importancia y fuerza sus ideales. Es posible aseverar esto, por cuanto son los propios feligreses los que aportan y trabajan concientemente para sacar adelante el proyecto de edificación.

Se puede decir con el debido respeto que todos los hermanos son obreros, porque cual más cual menos, están contribuyendo a la construcción de su templo. Es conmovedor ver a los hermanos haciéndoles la comida allí mismo en la obra. En las primeras horas de la mañana se inician los trabajos con un significativo devocional; con cánticos y fervientes oraciones al Altísimo, después de cada jornada se hace lo mismo.³⁴

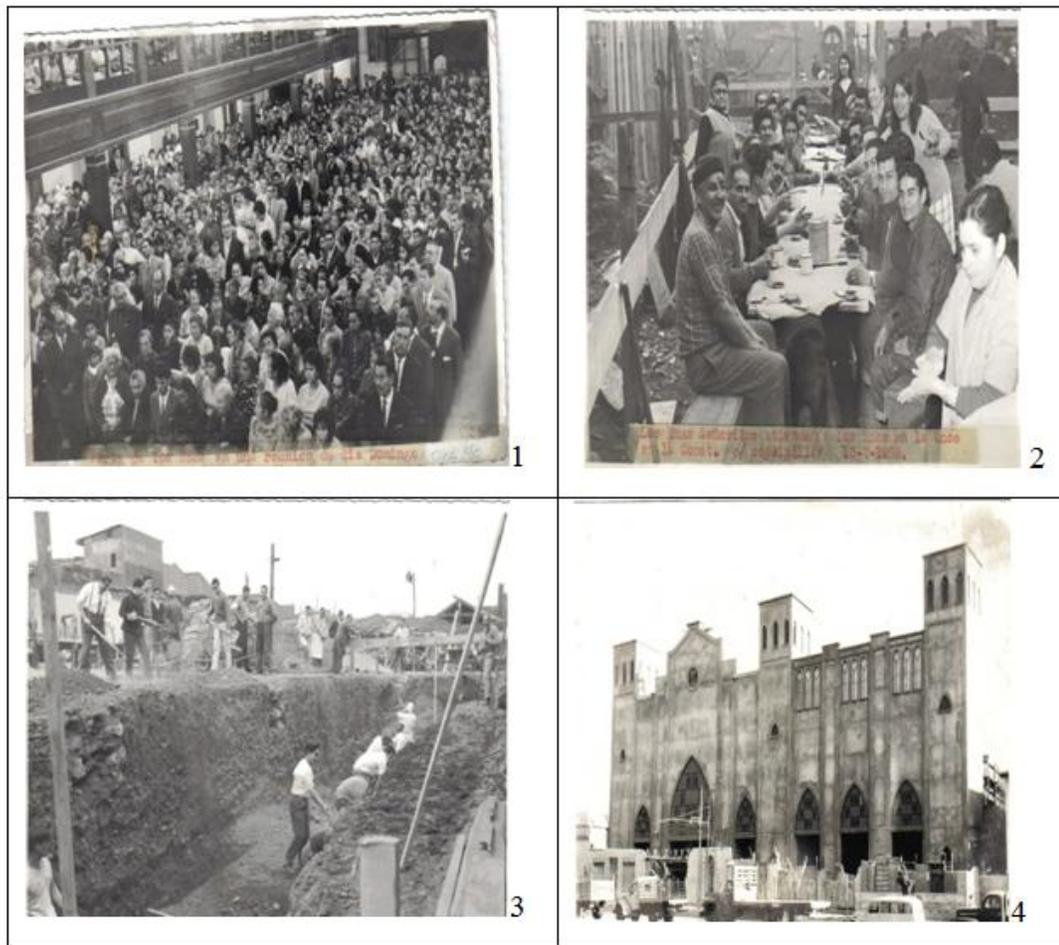
En la Figura 4.1 cuatro fotografías que muestran el proceso de edificación del templo de la IMP en calle Jotabeche en Santiago.

4.4. Discurso y acción sociopolítica del pentecostalismo en la ciudad de Santiago en la década de 1960

4.4.1. El discurso del pentecostalismo ante la propaganda reformista de la ciudad

Son varios los aspectos que podríamos destacar de la dinámica del pentecostalismo en medio de una ciudad como Santiago, escenario de diversos proyectos políticos y sociales durante la época. Circunscribiremos nuestras observaciones y análisis a tres

³⁴Chile Pentecostal. 595, 1969.



35

Figura 4.1: Fotografías del proceso de edificación de un templo



puntos claves: la modernidad y el reformismo, la política y relación con el Estado, y el ecumenismo.

Modernidad y reformismo

Aludir a “modernidad y reformismo” es la forma que tenemos de vincular y exponer la actitud de las comunidades religiosas respecto a los conmocionantes sucesos que vivió la ciudad de Santiago durante la década de 1960. Es importante tener presente el comportamiento social de las iglesias pentecostales durante los años 1950, cuando se caracterizaron por mostrar una tendencia homogénea entre ellas, comportándose como comunidades de refugio para los grupos excluidos que recientemente intentaban integrarse a la vida urbana. El impacto del discurso de modernización y cambios de las estructuras más anquilosadas de la vida nacional diversificó la visión de las iglesias pentecostales y las condujo por caminos distintos de participación y actitud frente a los acontecimientos del país, especialmente de la ciudad de Santiago. Así sucedió con la IEP y la IMP, que aún siendo originarias del mismo tronco denominacional, y las más grandes del país, poco a poco fueron perfilando sus diferencias respecto a su vinculación con el mundo secular o extra eclesiástico.

La IMP mostró mayor apertura a la participación pública, basada en su conciencia de estar convirtiéndose en una importante fuerza social hacia fines de los años 1950, como quedó de manifiesto precisamente en la celebración del cincuentenario del movimiento pentecostal en Chile, en septiembre de 1959. En esa ocasión la IMP fue la anfitriona de un acto multitudinario que llevó al mundo pentecostal al centro de la ciudad para desplazarse por sus calles y exponer a la sociedad la fuerza que aquella población religiosa significaba para el país. Al evento fueron invitadas algunas autoridades estatales, como parlamentarios, así como también profesores de la Universidad de Chile. En su revista *Chile Pentecostal*, publicaba al mes siguiente, algunos aportes se referían a su nueva autocomprensión institucional: “Es una iglesia



que mira hacia Latinoamérica”.³⁶

La iglesia vive tiempos nuevos y renovados en esos años. No es la iglesia tímida y perseguida de los orígenes. En los años 1960 se posesiona y mira segura hacia la conquista evangelística de Latinoamérica. Conciente de los sucesos del país, se sintió presionada a estrechar nuevas relaciones con el medio circundante, y para ello debió redefinir su postura frente a la participación política, el concilio ecuménico Vaticano II y la modernidad.

Durante el mismo acto de conmemoración del cincuentenario fue difundido un panfleto de autoría anónima, pero por cuyo contenido fue fácil identificar con la ideología de la IEP. El folleto parte haciendo una defensa del carácter humilde del fundador del movimiento pentecostal, Willis Hoover:

Gastó sus zapatos que le enviaban sus parientes, para salir en busca de la oveja perdida y dijo: “El Pastor no es más que el miembro más humilde, obediente y sumiso de la Iglesia”. Hay quienes hoy no solo se conforman con gastar incontroladamente los dineros de sus iglesias, sino que se han vuelto caciques, dictadores de los fieles agujoneando a aquellos que les pueden reprochar su conducta.³⁷

Estas palabras iban dirigidas sin duda contra el líder de la IMP, Obispo Manuel Umaña, el rival del Willis Hoover, máxima autoridad fundacional de la IEP. La actitud de la IEP, influenciada por Hoover y el metodismo, insistió en mantener un carácter más austero y conservador en la administración de los recursos y en las formas de conducta eclesiástica y social, lo cual la mantuvo al margen de toda vinculación con algún medio o institución externa a su organización. Durante los años 1960 se revelan sus progresos materiales y de crecimiento numérico, pero en lo religioso continuó siendo una comunidad de “refugio”, observadora pasiva de la situación

³⁶Chile Pentecostal. 517-518, 1959.

³⁷VERGARA, I. El protestantismo en Chile, p. 256.



de su entorno socio-político, la cual estaba sacudida por los acontecimientos modernos contemporáneos y los cuales interpretaba como signos de los “últimos tiempos” y de la próxima “venida de Cristo” a la tierra.

Este ambiente se percibe también en un artículo publicado en su revista Fuego de Pentecostés de julio de 1965, a raíz de la “crisis de los misiles”:

En el momento actual se están desarrollando en el mundo una serie de acontecimientos que nosotros conocemos, por cuyo motivo el hombre experimenta el gran temor de un conflicto de incalculables proporciones, en lo que respecta a la destrucción de la humanidad por el progreso de la ciencia termonuclear, poderosa y segura arma de destrucción. Ante este cuadro espantoso que se avecina, cuyos sucesos están predichos por la Palabra de Dios, la Iglesia de Jesucristo tiene la gran responsabilidad de pregonar ante la faz del mundo el mensaje divino de amor y paz de que “sólo Cristo es el refugio enteramente seguro”, y al dar a conocer este llamado y esta tan grande promesa debe hacerlo sin vacilación.³⁸

La presencia del discurso desarrollista y su pesimista diagnóstico de la realidad nacional, cuya política llamaba a urgentes medidas de cambios estructurales, se sobrepuso también sobre la conciencia religiosa de la IEP como un indicio que corroboraba su visión negativa del tiempo presente y futuro. Se lee en su revista:

En los días que vivimos encontramos que la estructura humana se sacude tan violentamente que hace pensar que todo lo que nos rodea ha perdido su estabilidad, y que no podemos esperar que esto se normalice, porque sabemos que el mundo irá de mal en peor, (...) debemos interesarnos con todo el esfuerzo posible que el gran día del Señor manifiestamente se acerca.³⁹

³⁸Fuego de Pentecostés. 431, 1965.

³⁹Fuego de Pentecostés. 426, 1965.



Reaparece en las palabras de la comunidad religiosa la percepción de incertidumbre y caos sin solución ni retorno, lo que contribuye a reforzar su disposición milenarista y sectaria tal y como ya lo manifestaba en décadas anteriores. Su visión milenarista, que esperaba la irrupción repentina de Dios en la historia humana, los disuadía de una participación socio-política más activa y consecuente con la realidad del país en general, y de la ciudad de Santiago en particular.

Para comprender en parte el marcado hermetismo social y político de la IEP quizás ayude tener en cuenta que parte de su comportamiento se deba al contexto sobre el que ha crecido y se ha desenvuelto con mayor dinamismo, el cual es más rural que urbano. Según los datos expuestos por Ignacio Vergara en la revista Mensaje⁴⁰ respecto al número de congregaciones organizadas de la IEP y la IMP a lo largo del territorio nacional en el año 1955, sólo el 14 % del total de las congregaciones de la IEP se encontraban en Santiago, a diferencia de la IMP que tenía un 21 % en la misma ciudad. Otra variable también relacionada al contexto de localización, es que el liderazgo de la IEP fue más descentralizado que el de la IMP, el cual a diferencia de esta última no siempre se organizó desde la ciudad capital. Siempre ha sido la IEP más descentralizada y un tanto más distante de la gran ciudad.

Muy diferente era la actitud de la IMP que, como lo mencionábamos en páginas anteriores, ya a fines de la década de 1950 mostraba evidencias de experimentar un proceso de institucionalización que se exacerbó aún más con la muerte del Obispo Manuel Umaña el año 1964 y la consecución del cargo por parte del pastor Mamerto Mancilla, hombre de clase media que intentó, junto al directorio de la denominación, organizar una administración más burocrática y menos patronal a la institución. Una de las primeras medidas tomadas en la Conferencia Anual⁴¹ de pastores del año 1965, celebrada en Valparaíso, fue que el cargo de Obispo dejara de ser vitalicio y tuviese

⁴⁰Mensaje. 41, 1955.

⁴¹Chile Pentecostal. 577, 1965.



una vigencia de solamente seis años. También que los títulos de propiedad de los templos debían pasar a la IMP como persona jurídica y no a la propiedad personal de un pastor u obispo en particular.

Quizás lo más sobresaliente respecto a esta temática sean las reflexiones publicadas en la revista Chile Pentecostal que dan cuenta del momento en que la IMP, como una gran comunidad religiosa, se dispone a repensar su discurso y dialogar, quizás en forma reservada y precavida, con otras entidades, tanto del hábito religioso como del secular.

Bajo los principios del paradigma desarrollista-estructuralista la iglesia se entendió a sí misma como un elemento más de la sociedad, una sociedad que la obligaba a reflexionar sobre su papel y contribución en los procesos de cambios. Esta toma de conciencia se refleja en el siguiente comentario:

Nos hallamos en medio de un proceso de profundas transformaciones de nuestras vidas, política, social, económica y cultural. Estamos en medio de un período de transición: la antigua estructura social está en ruinas y la nueva está recién formándose. El camino hacia atrás ya no es posible, y el camino hacia delante está lleno de dificultades a despecho de su grandeza, y demanda gran sentido de responsabilidad de cada uno. Quizás como iglesia no hemos estado preparados para todos estos cambios, pero estamos en medio de ellos.⁴²

¿Entonces cuál fue la respuesta de la comunidad religiosa ante los agitados acontecimientos que fue capaz de ver y comprender? El primer paso fue definir al creyente pentecostal como un sujeto perteneciente al sistema social, responsable de su participación cívica, aunque no política, en los asuntos que remitían a su condición material en el aquí y el ahora. Así lo testimoniaba el siguiente comentario:

⁴²Chile Pentecostal. 574, 1964.



Es verdad que el cristiano aspira a una patria mejor, a la patria celestial, hacia la cual se halla marchando; pero no por eso ha de cerrar los ojos a la realidad de este mundo, en el cual vive y actúa. (...) El hecho de que el cristiano disfrute de senda ciudadanía, no le exime de sus deberes ciudadanos y de su amor a la patria. Si es verdad que el cristiano no pertenece a este mundo, sin embargo está en el mundo y mientras está en el mundo, debe ser sal y la luz.⁴³

La propuesta de la comunidad pentecostal a la sociedad no varió radicalmente respecto a la que tenía anteriormente, pero ya hay un cambio de percepción significativo. Esto también se aprecia en diversos artículos de la época publicados en su revista Chile Pentecostal. Respecto al temido tema “revolución” persistía la convicción en que la única vez que un proceso revolucionario se hizo positivamente efectivo en toda su dimensión de cambio fue en el acto de la muerte de Jesucristo en la cruz, comprendido como el mayor hecho revolucionario, pues fue capaz de concretizarse en la transformación de cada individuo a través de la conversión, según la convicción de los pentecostales. “A diferencia de otras (revoluciones) que sólo tienden a perfeccionar la institución existente, eliminando lo que había, sólo en parte para edificar un orden nuevo perfeccionado”.⁴⁴

Para la comunidad pentecostal, el problema de la sociedad no radicaba precisamente en las estructuras socio-económicas y políticas, puesto que éstas son vistas como concepciones de procesos temporales, sino en la condición pecadora del ser humano. Por ello no ponía tanto interés en transformarlas, pues el verdadero mal no lo percibía en ellas, sino en los individuos no regenerados religiosamente.

La modernidad no fue vista con malos ojos por el pentecostalismo, sino con cierto grado de optimismo, puesto que se entendió como una cultura de nuevos hábitos que ponía a disposición de las personas artefactos útiles para su mayor confort, y para la

⁴³MANCILLA, Mamerto. Doble ciudadanía. Chile Pentecostal. 584, 1967, p. 7.

⁴⁴Chile Pentecostal. 538, 1961.



iglesia pentecostal un mecanismo de evangelización más amplio y eficaz a través de las radiodifusoras. Pero al mismo tiempo a la modernidad se le restaba valor debido a su carácter falaz, pasajero e incierto, pues carecía de la capacidad para “remediar los problemas básicos de la raza humana”.⁴⁵

Hubo reiteradas advertencias sobre la influencia de la modernidad en la vida religiosa de los creyentes pentecostales. Modernizar la vida cristiana significaba acercarse a patrones más identificados con las iglesias del protestantismo histórico, donde primaban, según ellos, las actitudes racionalistas y burguesas contemporáneas a las nuevas costumbres urbanas.

La iglesia moderna está como Moab, cuando el señor dijo: “Quitado es el gozo y la alegría del campo fértil”. (...) Hay que sacar de estas iglesias el teatro, las modas exageradas, la pintura y las ambiciones mundanales para que pueda producir el gozo del Señor.⁴⁶

En términos generales, podemos señalar que todas las comunidades pentecostales de Santiago, ya sea con una visión negativa o cautelosa sobre los eventos de transformación que experimentaba el país, asumieron el momento histórico como una oportunidad de fortalecer sus prácticas de evangelización en la certeza de ser el único medio de restauración social. La relación fue más pragmática que de principios.

⁴⁵El siguiente comentario de Mamerto Mancilla, Obispo de la IMP, en el que alude a la modernidad, nos parece ilustrativo: “Hasta en la última década, hemos visto producirse una revolución social en casi todos los países. Las modas, los idiomas, las costumbres y mil cosas más han cambiado en los últimos años. Hace veinte años íbamos al muelle para ver la llegada de los barcos. Hoy vamos a los aeropuertos para esperar los aviones. Antes, la gran maravilla era el telégrafo. Hoy es la televisión. Pero con todos sus adelantos, el hombre no ha resuelto los problemas básicos de la raza humana durante miles de años, y que la tienen preocupada en nuestros días”. En: Chile Pentecostal. 594, 1969, p. 3.

⁴⁶Chile Pentecostal. 558, 1963.



Política y Estado

La inclinación de las comunidades pentecostales de Santiago durante esta época hacia el tema político fue otorgarle escasa relevancia. Precisamente porque seguían manteniéndose en una línea de apoliticidad fue que no se vio alterada en su posición básica, a pesar del momento de alta polarización política que se vivía en la sociedad. Tampoco se vio alterada significativamente esta actitud por las ofertas realizadas por ciertos militantes partidistas a algunos pastores para ocupar cargos públicos para así sumar electoralmente las fuerzas de sus membresías. La IMP en 1963 dictaminaba al respecto de esas acciones:

El directorio acuerda: “Ningún ministro debe aceptar ofrecimientos de esta naturaleza ya que el artículo 3º de los reglamentos de la corporación establecen que su finalidad es esencialmente espiritual”.⁴⁷

Cada uno de los procesos de elecciones provocó cierta inquietud en la feligresía pentecostal y sus líderes. Pero ninguna opción política del momento se presentó como atractiva para estas comunidades, puesto que cada una de ellas estuvo de algún modo implicada con alguna desavenencia de índole religiosa. Así lo manifestó Rubén Barrios⁴⁸, miembro de la IEP de La Cisterna, quien recuerda que como pentecostal sentía gran apatía por la Democracia Cristiana por ser un partido político aliado a la Iglesia católica; al Partido Nacional también lo vio como abanderado del catolicismo y de la clase alta, y, en el otro extremo, el Partido Comunista fue rechazado tajantemente por “negar a Dios” y contribuir al divisionismo de la sociedad.

A modo de ver la reacción o actitud política de cada una de las iglesias que no pudieron ser indiferentes al clima de tensión que se vivía en cada elección política, exponemos sus respectivas posiciones emitidas en sus órganos de comunicación. Para las elecciones presidenciales de 1964, la IEP declaraba:

⁴⁷Chile Pentecostal. 561, 1963.

⁴⁸Rubén Barrios, 70 años, Comuna de San Ramón. Entrevista.



Vivimos en tiempos peligrosos y por lo tanto debemos estar alerta y velando en todo tiempo. Justamente cuando la Iglesia debiera estar más alerta afrontará el grande peligro de la indiferencia, debido a la indulgencia propia y al excesivo interés por los asuntos de la vida.⁴⁹

En la misma fecha, la IDP parecía tener una opción más clara frente a las necesidades de su comunidad:

En esta hora de incertidumbre que atraviesa nuestra patria en vísperas de un acto tan trascendental como es una elección presidencial, es conveniente que meditemos un poco en lo que dice la Palabra de Dios referente a las promesas que El ha dicho cumplirá en nosotros. (...) Muchos cristianos aparecen abanderizados a tal o cual candidato, que ofrecen abundantes promesas, a aún cuando, como ciudadanos, tenemos que contribuir a la elección de un nuevo Presidente, en esta hora, es necesario que meditemos en las gloriosas promesas que nos ha hecho nuestro mejor Candidato, el que venció la muerte para darnos vida, y en gran abundancia. (...) Algunas de las promesas que nos ha hecho el Señor, y que cumplirá en nosotros si permanecemos fieles hasta el fin son éstas:

Un cielo nuevo y tierra nueva.

Una sociedad nueva.

Una ciudad nueva.

Un templo nuevo.

Un nuevo modo de vivir.

Todas estas promesas están escritas en el capítulo 21 de Apocalipsis.⁵⁰

⁴⁹Fuego de Pentecostés. 420, 1964.

⁵⁰El Despertar. 72, 1964.



En la misma revista El Despertar aparece un artículo que se hace llamar “Elecciones” proponiendo una opción más pragmática ante el eventual acontecimiento político:

Necesitamos elegir a los que deben gobernar a nuestra nación. En este caso no se trata de escoger entre lo bueno y lo malo, sino que se trata de escoger lo mejor. Debemos escoger el candidato que pueda mejor guardar y garantizar las libertades innatas del hombre. (...) Estas libertades: Libertad Religiosa, Libertad de Prensa y Libertad de Expresión de pensamiento son básicas e innatas en el hombre. Debemos respetarlas, y debemos desear que toda la raza humana pueda gozarlas.⁵¹

La IMP distante y en calidad de observadora opinaba sobre los ánimos que pesaban sobre la sociedad política después de las elecciones:

Existe hoy en día, en todo lo que nos rodea, una desazón general y completa, chicos y grandes, pobres y ricos, sabios y no sabios, todos, a una, están en las mismas condiciones. (...) Todos llegan con la misma esperanza, pero lamentablemente para ellos, unos salen amargados por la derrota, y otros con los nervios destrozados, ya sea por el esfuerzo desplegado gritado a favor de sus colores, o por el lógico nerviosismo de haber sido ellos derrotados. (...) Mucho se podrá decir de esta situación que cada día es más grande y angustiosa. El desconcierto cunde en todos lados, y nadie atina a encontrar la solución que permita librar tantas almas de esta situación. (...) Vosotros sois la sal de la tierra, dice Jesús. Vosotros sois los llamados a dar sazón al que no la tiene.⁵²

A principio de los años 1970 el Obispo Mamerto Mancilla de la IMP abría un tema de reflexión que planteaba la siguiente interrogante: ¿Cómo reconciliar a los

⁵¹El Despertar. 72, 1964.

⁵²Chile Pentecostal. 574, 1964.



ciudadanos del Reino de Dios con el Estado?⁵³ Para el autor la respuesta se encontraba en un argumento en la Biblia: “Dar al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios” (Mt 22, 21). En la comprensión de este versículo bíblico el autor afirma que el creyente, igual que Jesús, debe reconocer al Estado, institución que tiene la autoridad sólo para intervenir en asuntos materiales y de seguridad, pero no para interferir en la relación entre Dios y el hombre.

Las breves ilustraciones que han expuesto el pensamiento político de cada una de las comunidades religiosas nos presentan una actitud de cierto modo pasiva ante la situación política. La actitud de la IEP es manifiestamente apolítica y la más reticente de las tres iglesias estudiadas. Ella se niega a establecer nexos con la realidad secular y para ello separa abiertamente los objetivos y acciones del “mundo” de los de la comunidad pentecostal.

La IDP por una parte sobredimensiona la importancia de las metas religiosas que el cuerpo de creyentes posee sobre el más allá, pero también es conciente de la necesidad de generar cierta orientación en la opción electoral de sus miembros a fin de obtener algunas garantías para el pueblo evangélico, reflexión que pareciera provenir más del mundo protestante clásico que de los pentecostales mismos. Por último, la premisa del líder de la IMP sobre la actitud del creyente frente al Estado significaría un paso, quizás pequeño, pero conciente en la reflexión política del pentecostalismo, que reafirma una concepción liberal del Estado que limita su jurisdicción sólo a aspectos fundamentales de la vida pública, sin capacidad de intervenir sobre los asuntos religiosos de los individuos. Y desde el punto de vista del creyente pentecostal una participación que se desplaza más bien en los ámbitos del deber más que del derecho individual.

⁵³Chile Pentecostal. 596, 1970.



Pentecostalismo y ecumenismo

En el escenario de la década de 1960 el ecumenismo fue uno de los temas que floreció con mayor fuerza en el ambiente religioso del país. Primero nació como una iniciativa reformista del máximo mandatario de la Iglesia católica, el papa Juan XXI-II, a poco tiempo de asumir la silla pontificia de Roma el año 1958. Este proyecto que quedaría anclado en el tiempo y en la disposición de la revitalizada Iglesia Católica que surge a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965).

La intención era restaurar la antigua unidad del *Corpus Christi* en el seno de una Iglesia visible que abarcara a todas las iglesias y denominaciones de aquel entonces. Como plantea Christian Lalive D'Épinay, esta idea implica que se deje de identificar una realidad sociológica e histórica (la denominación eclesiástica) con una realidad teológica (la Iglesia como cuerpo de Cristo). Como afirma este autor, “este ha sido y es todavía el punto de partida de todas las tentativas ecuménicas que no conciben la búsqueda de unidad como una vuelta al pasado, sino como un camino hacia una nueva encarnación de la Iglesia mística”.⁵⁴

Las proposiciones ecuménicas nacidas del Concilio Vaticano II se pragmatizaron en nuestro país con la creación de la “Fraternidad Ecuménica de Chile”, la cual reunió a pastores y sacerdotes de distintas iglesias, dispuestos a un primer encuentro con miras a tener en forma conjunta momentos de oración, reflexión y celebración.

Las conclusiones extraídas del análisis realizado por este sociólogo suizo sobre la disposición de las iglesias pentecostales a la unidad o “oikoumene” a mediados de la década de 1960, muestran que fueron mínimas, pero no exclusivistas. La categoría de aceptación y diálogo se inclinó hacia las denominaciones protestantes puesto que en ellas primaban la validez respecto la importancia de ciertos fundamentos comunes,

⁵⁴LALIVE D'EPINAY, Ch. Pastores chilenos y apertura hacia el ecumenismo. *Mensaje*, 163: 478-484, 1967. pp. 478-484.



como la confesión de Cristo como Salvador y la alta estima que expresaban hacia las Sagradas Escrituras. En estas áreas, los pentecostales se sentían más cercanos e identificados con las iglesias protestantes, y distanciados de la Iglesia Católica. Pero al mismo tiempo, les criticaban a los protestantes y católicos por igual no creer en “el poder del Espíritu Santo”, su “falta de espiritualidad” y sus inclinaciones al “ritualismo y modernismo”. Los resultados del estudio de Lalive D’Epinay también demostraron que la gran mayoría de los pastores pentecostales anatemizó a la Iglesia Católica, negándose a cualquier participación conjunta con ella.

Ahora veamos algunos comentarios que se fueron vertiendo en el proceso en que la propuesta ecuménica se instalaba en el centro del tema religioso de la época. La IMP tuvo una posición ambivalente que abarcó desde la no aceptación hasta al apoyo de algunas iniciativas ecuménicas. En febrero de 1959 expresaba su desconfianza a las decisiones reformistas de la Iglesia Católica, y esto a consecuencia de que estaba presente en la memoria pentecostal la imagen de la Iglesia Católica como la institución poderosa que les había perseguido cuando eran todavía una comunidad pequeña. Reflexionaban en ese entonces:

Entonces ¿Qué inspiración es la que tiene el papa para hacer este llamado? Con toda verdad decimos que es el espíritu (de persecución) que un día tuvieron que buscar cuando dejaron de ser guiados por el Espíritu del Señor allá por el tercer siglo. (...) ¡Que temerario! quiere hacerlo con persecución y política religiosa, esto solo prospera en iglesias que no tengan al Señor. No así, en los verdaderos cristianos de una iglesia bautizada por el Espíritu Santo que nunca aceptará ser persuadida por el hombre.⁵⁵

Como lo acabamos de decir, repentinamente la IMP tuvo un viraje que a pocos meses de su decidido rechazo viró hacia la aceptación del ecumenismo, y de repente se ve comprometida con los acuerdos tomados por la Iglesia Católica, en cuanto declara que el efecto del Concilio Ecuménico convocado por Juan XIII es “una iniciativa

⁵⁵Chile Pentecostal. 512, 1959.



trascendental” y además comenta sorprendentemente: “más aún, tenemos la mejor voluntad y el mejor buen ánimo hacia la iglesia que obedece a Roma”.⁵⁶

La proclividad de la IMP al proyecto ecuménico elaborado por la Iglesia Católica fue duramente criticada por la IDP al ser visto como una amenaza para las iglesias pentecostales en el riesgo de perder su idiosincrasia y fervor religioso tan característico de sus comunidades, además estigmatizando la iniciativa como “doctrinas modernas que invaden a la iglesias”. Anotaron en su periódica denominacional:

Estos falsos enseñadores, no son otros que Pastores y Predicadores, sean ancianos o jóvenes, que han abierto sus brazos para recibir y caminar juntos a la Iglesia Idólatra Romana. (...) Por eso hoy le vemos, aún siendo pentecostales, caminando mano a mano con el mundo. Aquellas normas de santidad que una vez sustentaban y defendían, hoy ya las consideran ridículas y anticuadas.⁵⁷

A pesar de que no contamos con las evidencias documentales, por inducción de su claro perfil religioso, creemos que la IEP debió haberse negado completamente a la posibilidad de estrechar algún vínculo con las ideas ecuménicas y reformistas de la Iglesia Católica.

4.4.2. Acción e iniciativas de participación del pentecostalismo en la década de 1960

En el contexto de los años 1960, las iglesias pentecostales se vieron estimuladas a la participación en entidades representativas del mundo protestante nacional que de alguna manera las obligó a abrirse al diálogo con otras denominaciones para trabajar en forma coordinada en tareas legislativas y sociales competentes a sus propias

⁵⁶Chile Pentecostal. 517-518, 1959.

⁵⁷El Despertar. 65, 1963.



necesidades como instituciones religiosas.

En la trama de acuerdos e instancias que el protestantismo venía creando desde principios del siglo XX en pos de una iniciativa ecuménica, se llevó a cabo en Santiago en 1916 una conferencia regional que pretendía darle continuidad a los acuerdos tomados el mismo año en el Concilio de Panamá, donde se habían reunidos delegados de todas las iglesias protestantes con misiones en Latinoamérica. En la conferencia de Santiago se formalizó un “Comité de Cooperación de las Iglesias” de Chile, cuyas metas fueron un tanto ambiciosas puesto que se propuso avanzar hacia una “iglesia chilena unida” que no estuviese dividida por denominaciones ni distinciones. Sin embargo, en esa ocasión las iglesias pentecostales no estuvieron invitadas a participar porque no eran reconocidas como parte de la familia evangélica.⁵⁸

El “Comité de Cooperación de las Iglesias” fue incapaz de cumplir metas tan altas, por tanto, en 1941 se reforma y renace como “Concilio Evangélico de Chile” (CEC). Veintiséis iglesias se afilian a la nueva entidad, entre ellas varias pentecostales. La introducción de los pentecostales en el CEC les permitió la instancia de participación en conferencias evangélicas latinoamericanas como CELA I (1949) y CELA III (1969).

En primera instancia, el CEC se preocupó de organizar campañas evangelísticas interdenominacionales. Pero a partir de 1958 le sobreviene un vuelco total en sus funciones, esta vez con un mayor énfasis social a raíz del contacto que la organización estableciera con una agencia de ayuda eclesiástica de Estados Unidos, *Church World Service*. La influencia de esta organización llevó a la creación de un departamento de servicio dependiente del CEC conocido como “Ayuda Cristiana Evangélica” (ACE), el cual se convirtió en un canal de recursos donados por Estados Unidos por iniciativa del plan de la administración Kennedy y la “Alianza para el Progreso”, otorgándole

⁵⁸SEPÚLVEDA, J. De peregrinos a ciudadanos. p. 122.



a esta nueva entidad una definición estrictamente social.

Aunque el CEC y el ACE se movieron bajo la lógica de las iglesias protestantes clásicas (metodistas y presbiterianos, principalmente), la IDP e IMP se involucraron con sus demandas y propósitos de carácter social a través de ACE. Así, nuevas temáticas se instalan en las discusiones y prioridades eclesiológicas de las comunidades pentecostales: la importancia de la educación y de una ayuda al margen de los credos políticos y religiosos de los individuos. Así lo anunciaba la IDP en su revista:

El propósito de dicho Congreso (de obra social protestante) será promover y aumentar el intercambio de ideas entre las instituciones sociales protestantes y a la vez entre ellas y los diferentes Organismos Gubernamentales. También se tratará de ayudar a las iglesias locales para que aumenten su alcance social y estudiar urgentes problemas sociales de la vida nacional en Chile.⁵⁹

Lamentablemente, como señala Juan Sepúlveda⁶⁰, por el volumen de los recursos involucrados, el departamento creado llegó a ser más poderoso que el propio CEC y aparecieron los conflictos por la distribución de los recursos que produjeron una crisis en el CEC y posteriormente su extinción. La trascendencia de este proceso, quizás mal encaminado, valió particularmente para las iglesias pentecostales para acercarlas a una experiencia nueva de participación en torno a la responsabilidad social.

En búsqueda de la representatividad corporativa evangélica en Chile nació en 1961 el “Concilio Evangélico Independiente de Chile”, que a los dos años de su origen pasó a llamarse “Confederación Evangélica de Pastores de Chile”. Esta nueva instancia agrupó cerca de cien iglesias de todo el país y se guió bajo la pretensión de “unir en un solo bloque a la gran mayoría de las iglesias y denominaciones del país”. El organismo estuvo coordinado en algunos períodos por miembros de iglesias

⁵⁹El Despertar, 45, 1963.

⁶⁰SEPÚLVEDA, J. Op. cit., p. 126.



pentecostales, quienes expusieron su deseo de dar a conocer al país la fuerza numérica que constituían los evangélicos en Chile. Para ello celebraron desfiles multitudinarios en la ciudad, los que exponían a la población evangélica con banderas chilenas, estandartes y lienzos con el nombre del concilio como una forma de hacer todavía válido el único método que el pentecostalismo posee para enrolarse en la sociedad: a través de la evangelización en la calle.

4.5. Conclusiones parciales de este período

Durante la década de 1960 las comunidades pentecostales estuvieron afectadas por procesos de carácter externo e interno que tuvieron como resultado las siguientes respuestas:

1. El progreso numérico y material de las comunidades pentecostales las hizo tomar conciencia respecto a su preponderancia en medio de la población, aunque todavía con un concepto poco claro sobre de sus posibles aportes a la sociedad.
2. El paradigma reformista-desarrollista fue el discurso con mayor autoridad e impacto sobre la mayoría de los estamentos sociales y políticos de la época en el país. A pesar de que no logró generar en las iglesias pentecostales una participación comprometida en los cambios sociales, sí posibilitó dar lugar a ciertas reflexiones, antes inéditas, sobre el papel de las iglesias en el supuesto proceso de cambios estructurales que vivía el país.
3. El panorama de cambios estructurales fragmentó la homogeneidad del pentecostalismo, siendo para algunas de sus comunidades religiosas una oportunidad



de expansión evangelística y de lograr mayor protagonismo en la sociedad secular, mientras que para otras fue un argumento más que sirvió para fortalecer el carácter de “refugio” milenarista que por tradición había caracterizado al pentecostalismo chileno.

4. Las iglesias que optaron por una postura más abierta al debate secular se sumaron a instancias de participación aliadas con otras denominaciones protestantes, donde tuvieron la posibilidad de experimentar un papel más destacado en el trabajo social y en la exposición de los intereses que como cuerpo religioso les competía.

Capítulo 5

Conclusión final

Este trabajo se inició bajo la premisa de que el pentecostalismo además de ser un movimiento religioso también es un fenómeno urbano. Su carácter urbano no le viene sólo de su existencia dentro del perímetro de las ciudades, sino porque vive, se nutre y se transforma en base a los procesos urbanos, de los cuales es parte y a los que afecta en algunos aspectos. Este ensayo académico intentó revisar y analizar el comportamiento del pentecostalismo como fenómenos religioso, social y urbano en el mismo período en que la ciudad de Santiago mostraba también tendencias de cambio y acelerado crecimiento. Tanto el movimiento religioso como la ciudad capital en cierta medida compartían retos similares, y en su crecimiento y desarrollo desplegaban relaciones simbióticas significativas.

La gran mayoría de los estudios sociales realizados sobre el pentecostalismo chileno versan sobre el impacto del crecimiento que esta religiosidad ejerce sobre la sociedad chilena, al menos en algunos de sus sectores, pero sólo el teólogo chileno Juan Sepúlveda ha intentado plantearse una perspectiva diferente y para tratar de ver cómo las mutaciones de la sociedad han influido en el rumbo del pentecostalismo



nacional. En gran parte ese también ha sido nuestro objetivo, pero esta vez le hemos añadido las variables de la ciudad, con sus discursos y representaciones, para evaluar las transformaciones que ha generado en el proceso de consolidación del pentecostalismo en la sociedad.

Los dos períodos históricos aquí tratados se circunscriben a los proyectos nacionales de mayor envergadura en la historia de Chile: el modelo de desarrollo de industrialización y el plan reformista-desarrollista que generó cambios tan trascendentales como la reforma agraria y el “proyecto de promoción popular”. Ambos fueron eventos de alto impacto sobre la vida de la ciudad y sus habitantes, incluyendo por supuesto al pentecostalismo, al menos de manera tangencial.

La posibilidad de haber visualizado el desenvolvimiento de las comunidades pentecostales en Santiago durante dos fases de tiempo tan determinantes para el siglo, las décadas del 1950 y 1970, sirvió para reconocer en ellas su formalización y respuestas discursivas ante los cambios que el contexto proporcionaba en calidad de desafíos que contribuyeron a integrar nuevos elementos en el imaginario religioso.

Hasta principio de los años 1950 el pentecostalismo era todavía una religiosidad joven, con poca experiencia e historia si la comparamos con las demás denominaciones eclesíásticas del país. Aún conservaba y hacía valer algunos de los elementos religiosos que a principio de siglo le dieron origen e identidad, pero sobre esas cualidades aportó un marcado acento milenarista y militante que llevó al movimiento a tener una preocupación obsesiva por dar a conocer el mensaje de “salvación” y el próximo “advenimiento de Cristo a la tierra” a toda la población del país. Surgía así un mensaje de “salvación” paralelo a los discursos oficialistas y de otros actores sociales.

Con el auspicio del modelo económico de industrialización la ciudad de Santiago



se convirtió en una compleja y paradójica trama que intentó hacer convivir en su interior el discurso del desarrollo y la inclusión con el panorama real de las miserias y la exclusión de miles de personas que vivieron al margen geográfico y normativo de la ciudad. El pentecostalismo no perdió la ocasión de evangelizar e instalarse en medio de los espacios recientemente habitados donde en una función social y religiosa de comunidad “refugio”, la que suministró a la población las herramientas simbólicas y materiales necesarias, a través de la solidaridad, para que los individuos recién arribados a la ciudad pudiesen integrarse poco a poco a la vida urbana.

Durante la década de 1960 el pentecostalismo ya es un componente de la ciudad, reconocido por él mismo y por otras fuerzas religiosas, que manifestó supremacía en ciertos sectores urbanos, como las poblaciones. Poco a poco se fue despojando de su condición de “refugio” en la medida que los anhelos de cambios expuestos por el clima de la época y el reformismo le llevaron a la reflexión, apertura y diálogo con otros discursos y denominaciones religiosas. El pentecostalismo, todavía cauteloso en cuanto a su participación y la estrechez de vínculos con medios seculares, no abanderó ni confirmó la tesis de participación popular que propugnaba el desarrollismo, pero gracias a ese proceso concibió una idea de “sociedadz un sentido generalizado de cambio”. En ese punto el campo ideológico pentecostal mostró sus primeros flancos de diversificación lo que llevó a algunas comunidades a arraigarse en su condición de refugio milenarista, y a otras a institucionalizarse y a buscar nuevos rumbos de acción y espacio para ejercer una tarea social que fuera más allá de la evangelizadora. No podemos atrevernos a pensar que este fue el cause de una participación activa, sino sólo el primer experimento que le valió al pentecostalismo para romper la caparazón y salir a descubrir su rol en medio de la sociedad.

Si para algunas comunidades pentecostales la ciudad siguió siendo el espacio dicotómico de la vida en los cielos, un lugar “sin lágrimas ni dolor”, mientras que para otras el lugar de las oportunidades, ambas tendencias fueron testigas de su propio



progreso material y social, al mismo tiempo que ellas mismas eran las que tuvieron la función de ayudar e incluir a los individuos a la vida urbana y moderna, y observar los frutos de la educación y el ascenso social.

El problema devino cuando la necesidad de reconocimiento social y público, tras el progreso individual y comunitario de los pentecostales, abortó el cause de reflexiones e iniciativas que podrían haber desplegado en la sociedad, sobre todo cuando fueron inconcientemente las propulsoras del discurso de cambio y transformación personal y valórico en las poblaciones y sectores más pobres de la ciudad. Lamentable hecho fue el apoyo que le brindaron algunas iglesias pentecostales al ilegítimo gobierno militar de Augusto Pinochet (1973-1990), y no precisamente por un disconformismo radical con el comunismo, sino únicamente por las ansias de ser reconocidos y prestigiados como una iglesia capaz de ponerse a la altura del poder, olvidando que su composición social cohabitaba con las poblaciones asediadas y torturadas por el propio régimen militar. Sin embargo, la capacidad discutida del pentecostalismo para fragmentarse y descolgarse de la comunidad antecesora tendió a fundar renuevos que poblaron la ciudad de Santiago y que diversificaron el rostro del pentecostalismo con variadas formas de desenvolverse, siendo en muchos de los casos nuevos alberges sociales y simbólicos para la variada sociedad urbana.

Este trabajo no se puede atribuir la autoridad de conocer la generalidad pentecostal en la ciudad de Santiago entre 1950 y 1970, puesto que quedan muchas otras comunidades como pequeños mundos por indagar, pero sí ha sido el primer esfuerzo por someter al pentecostalismo a un laboratorio experimental histórico, como fue la ciudad durante el período señalado, que puso a prueba sus condiciones de adaptación y la constitución de su imaginario religioso.

El pentecostalismo deberá seguir siendo un “movimiento” en el sentido de caminada, avance, búsqueda y crecimiento. Pero también deberá tener puertos de llegada



y de reposo. Así también, nosotros los que intentamos hacer historia que muchas veces hemos creído que la sociedad está ahí donde la dejaron los libros: estática, única y uniforme, pero hay mucho más por hacer y descubrir; porque en el mismo barrio donde vivió el dirigente sindical también lo hizo un confesionante pentecostal, cada uno con su propio ideario pero ambos habitantes de una realidad social en común. Muchos pentecostales anhelaban (y anhelan) la prometida ciudad celestial “donde no habrá lágrimas ni dolor”, pero también tuvieron el suficiente sentido práctico para intentar de adaptarse y mejorar sus condiciones en su espacio real, la ciudad de Santiago.

Bibliografía

Libros

- [1] AHUMADA, Jorge. En vez de la miseria. Chile, Editorial del Pacífico, 1958. 168p.
- [2] AYLWIN, Mariana y otros. Chile en el siglo XX. Chile, Editorial Planeta Chilena, S. A., 2002. 298p.
- [3] BERMAN, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. 16ª ed. México, Siglo XXI editores, 2006. 386p.
- [4] CANALES, Manuel y otros. En tierra extraña II. Para una sociología de la religiosidad popular protestante. Santiago de Chile, Editorial Amerinda, Sepade, 1991. 176p.
- [5] CHIQUETE, Daniel. Silencio Elocuente. Una interpretación teológica de la arquitectura Pentecostal. Costa Rica, CETELA, UBL, 2006. 278p.
- [6] CORPORACIÓN IGLESIA EVANGÉLICA PENTECOSTAL. Historia y desarrollo de la Iglesia Evangélica Pentecostal. Chile, Imprenta Eben-ezer, 1977.
- [7] CORREA, Sofía y otros. Historia del siglo XX chileno. Balance paradójal. Chile, Editorial Universitaria, 428p.



-
- [8] CUERPO DE CICLISTAS. La Cisterna, Iglesia Evangélica Pentecostal. Libreta de coros e himnos. Santiago de Chile, Imprenta Eben-Ezer, 1975.
- [9] DE RAMÓN, Armando. Santiago de Chile (1541-1991). Chile, Editorial Sudamericana, 2000. 287p.
- [10] DE RAMÓN, Armando. Historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días. (1500 -2000). 4ª. ed., Santiago de Chile, 2006. 316p.
- [11] DAYTON, Donald. Raíces teológicas del pentecostalismo. Buenos Aires, Grand Rapids, Nueva Creación, 1991. 163p.
- [12] ESPINOZA, Vicente. Para una historia de los pobres de la ciudad. Santiago de Chile, Ediciones Sur, 1988. 349p.
- [13] GARCÉS, Mario. Tomando su sitio. El movimiento de pobladores de Santiago, 1957-1970. Chile, LOM Ediciones. 2002. 449p.
- [14] HARDOY, Jorge y Schaedel, Richard. Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la Historia. Buenos Aires, Ediciones Siap, 1975. 498p.
- [15] HOOVER, Willis. Historia del avivamiento pentecostal en Chile. 6ª ed., Concepción, Chile. Ediciones CEEP, 2008. 129p.
- [16] HURTADO, Alberto. ¿Es Chile un país católico? Chile, Editorial Splendor, 1941.186p.
- [17] LAGOS, Humberto y CHACÓN, Arturo. Los evangélicos en Chile. Una lectura sociológica. Chile, Lar, Ediciones Literatura Americana Reunida, Presor, Programa Evangélico Socio-religioso, 1987. 54p.
- [18] LALIVE D'EPINAY, Christian. El refugio de las masas. Chile, Editorial del Pacífico, 1968. 273p.



-
- [19] PALMA, Irma. En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno. Chile, Editorial Amerinda, 1988. 282p.
- [20] MUÑOZ, Victor y MADRID, Patricia. Herminda de La Victoria. Autobiografía de una población. Santiago de Chile, La Calabaza del Diablo, 2005. 127p.
- [21] ORELLANA, Luis. El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile: 1909-1932. Concepción, Chile: CEEP Ediciones, 2008. 167p.
- [22] OSSA, Manuel. Espiritualidad popular y acción política. Chile, Rehue, Centro Ecu­mérico Diego de Medellín, 1989. 257p.
- [23] PARKER, Cristián. Otra lógica en América Latina: Religión popular y moder­nización capitalista. México, FCE. 1993.
- [24] POBLETE, Renato y Galilea, Carmen. Movimiento pentecostal e iglesias católicas en medios populares. Chile, Centro Bellarmino. 1984.
- [25] RAMA, Ángel. La ciudad letrada. Uruguay, Comisión Uruguaya Pro Fundación Ángel Rama, 185p.
- [26] RASMUSSEN, Alice y Helland, Dean. La Iglesia Metodista Pentecostal. Ayer y hoy. Tomo II. Chile, 1987.
- [27] ROMERO, José Luis. Latinoamérica. Las ciudades y las ideas. 4ª ed. Argentina: Editorial Siglo XXI. 1986. 416p.
- [28] SALINAS, Maximiliano, Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres. Chile, CEHILA, Centro Ecu­mérico Diego de Medellín, Editorial Rehue Ltda., 1987. 294p.
- [29] SALINAS, Maximiliano. Clotario Blest, profeta de Dios contra el capitalismo. Chile, Ediciones Rehue, Centro Ecu­mérico Diego de Medellín, 1987. 230p.



-
- [30] SEPÚLVEDA, Juan. De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile. Chile, Fundación Konrad Adenauer, Facultad Evangélica de Teología, 1999. 165p.
- [31] SKIDMORE, Thomas y SMITH, Meter. Historia contemporánea de América Latina. América Latina en el siglo XX. Barcelona, Editorial Crítica, 1996. 490p.
- [32] TENNEKES, Hans. El movimiento pentecostal en la sociedad chilena, Chile, Sub-facultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Ámsterdam, Centro de Investigaciones de la Realidad del Norte (CIREN), 1985. 126p.
- [33] VERGARA, Ignacio. El protestantismo en Chile. Chile, Editorial del Pacífico, 1961. 256p.
- [34] VEKEMANS, R(completar), GIUSTI, Jorge y SILVA, Ismael. Marginalidad, promoción popular e integración latinoamericana. Santiago de Chile, Buenos Aires, Ediciones Troquel DESAL, 1970. 84p.

Artículos de libros o revistas

- [35] ALCALDÍA DE PUENTE ALTO. Nuestra campaña sobre el alcoholismo. Producción. 5: 18-19, 1945.
- [36] BASTIAN, Jean Pierre. De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa. Revista de Ciencias Sociales,16: 38-54, 2006. Universidad Arturo Prat.
- [37] BENAVIDES, Leopoldo. Comentarios en torno a un período de la historia del Partido Comunista de Chile (1950-1970). En: VARAS, Augusto. El Partido Comunista de Chile. Santiago, CESOC-FLACSO, 1988. pp. 239-260.
- [38] CASTILLO, Cecilia. Liturgia pentecostal. Características y desafíos del culto pentecostal chileno. En: CHIQUETE, Daniel y ORELLANA, Luis (Eds.).Voces



del pentecostalismo latinoamericano. Identidad, teología e historia. Chile, RELEP, CETELA, ASETT, 2002, 223p., 175-195.

- [39] CHIQUETE, Daniel. Metamorfosis sagrada. Apuntes “socio-teológicos sobre alguna concepciones urbanas y arquitectónicas en el pentecostalismo”. Si somos americanos. Revista electrónica de Sociología de la Universidad Arturo Prat, Iquique. 2009.
- [40] CHIQUETE, Daniel. Sanidad, salvación y misión. El ministerio de sanidad en el pentecostalismo latinoamericano. En su: Haciendo camino al andar. Siete ensayos de teología pentecostal. Costa Rica, Centro Cristiano Casa de Vida, 187p.
- [41] COX, Andrés. Autoridad de la Iglesia en materias sociales. Mensaje. 39: 145-153, 1955.
- [42] ERRÁZURIZ, J. Antonio. El éxodo de nuestros campos. Mensaje. 23: 367-371, 1953.
- [43] FRÍAS, Hernán. Bases para una Reforma Agraria en Chile. Mensaje. 36: 484-494, 1955.
- [44] HURTADO, Alberto. Una nueva revista. Mensaje. 1: 3-5, 1951.
- [45] HURTADO, Alberto. Apremiantes reformas sociales. Mensaje. 13: 481-483, 1952.
- [46] LALIVE D’EPINAY, Christian. La conquista pentecostal en Chile. Elementos para su mejor comprensión. Mensaje. 170: 287-293, 1968.
- [47] LALIVE D’EPINAY, Christian. “Sociedad dependiente”, “clases populares” y milenarismo. Las posibilidades de mutación de una formación religiosa en el seno de una sociedad en transición. El pentecostalismo chileno. Cuaderno de la Realidad Nacional. 14: 96-112, 1972.



-
- [48] LALIVE D'EPINAY, Chistian. Pastores chilenos y abertura hacia el ecumenismo. Mensaje, 163: 478-484, 1967. pp. 478-484.
- [49] LONG, Norman y Robert, BRIAN. Estructuras agrarias de América Latina, 1930-1990. En: BETHELL, Leslie (Ed), Historia de América Latina. Volumen 11. Economía y sociedad desde 1930. Barcelona, Critica Ediciones. 1997. Capítulo 6. pp. 278-334.
- [50] MANCILLA, Mamerto. Doble ciudadanía. Chile Pentecostal. 584, 1967.
- [51] MERRICK, Thomas W. La población de América Latina, 1930-1990. En: Leslie BETHELL, Leslie (Ed), Historia de América Latina Vol. 11. Economía y sociedad desde 1930. Barcelona, Crítica Ediciones, 1997. Capítulo 4.
- [52] M. Z. Realidad de una población. Mensaje. 6/7: 232-233,1952.
- [53] PETERMANN, Alexandra. ¿Quién extendió los límites de Santiago? Una breve historia del límite urbano 1953-1994. En: GALETOVIC, Alexander (Ed.). Santiago. Donde estamos y a donde vamos. Chile, Centro de Estudios Públicos, 2006. 579p., pp. 206-230.
- [54] PURVES, Olivia. A los dirigentes de la acción católica. Mensaje. 22: 324-329, 1953.
- [55] SEPÚLVEDA, Juan. La teología pentecostal en el contexto de la lucha por la vida. Trabajo mimeografiado.
- [56] UNDURRAGA, María Luisa. Algunos problemas de la masa campesina en Chile. Mensaje. 10: 369-372,1952.
- [57] VEKEMANS, Roger y VENEGAS, Ramón. Marginalidad y promoción popular. Mensaje. 149, 1966.
- [58] VERGARA, Ignacio. Avance de los “evangélicos” en Chile. Mensaje. 41: 257-262, 1955.



-
- [59] VERGARA, Ignacio. Cristianos desunidos. Mensaje. 86: 30-34, 1960.
- [60] VERGARA, Jorge. El pensamiento de la izquierda chilena en los sesenta. En: VARAS, Augusto. El Partido Comunista de Chile. Santiago de Chile, CESOC - FLACSO, 1988. pp. 261-337.
- [61] WAUGH, Alfredo, Apostolado en los barrios obreros de Santiago. Mensaje. 21: 271-274, 1953.

Novelas literarias

- [62] GUZMÁN, Nicomedes. La sangre y la esperanza. Chile, Editorial Nacimiento, 1941.

Revistas

- [63] Chile Pentecostal. Órgano oficial de la Iglesia Metodista Pentecostal (1950-1970).
- [64] El Cristiano. Revista de la Iglesia Metodista Episcopal (1901).
- [65] El Despertar. Órgano oficial de la Iglesia de Dios Pentecostal (1956-1970).
- [66] El Heraldo Cristiano. Revista de las Iglesias Metodista y Presbiteriana, octubre de 1920.
- [67] El Siglo. Periódico de tendencia política comunista (junio- noviembre de 1957).
- [68] Fuego de Pentecostés. Órgano oficial de la Iglesia Evangélica Pentecostal (1951-1970).
- [69] La Voz Pentecostal, N° 23, edición especial, diciembre de 1990.
- [70] Mensaje. Revista Jesuita de Chile (1951-1970).



-
- [71] Sol de Justicia. Órgano oficial de la Iglesia Unida Metodista Pentecostal (1967-1970).

Entrevistas

- [72] Rubén Barrios. 70 años. Comuna de San Ramón.
- [73] Hilda Ogaz. 65 años. Comuna de San Ramón.
- [74] María Isabel Torrealba. 89 años. Comuna de La Pintana.
- [75] Gladys Benavides. 67 años. Comuna de San Bernardo.

Textos electrónicos

- [76] Centro de Estudios y Documentación "Padre Hurtado" de la Pontificia Universidad Católica de Chile. En: www.puc.cl/hurtado.
- [77] <http://www.abacq.net/imagineria/disc003.htm>
- [78] Memoria Chilena. La Reforma Universitaria y el movimiento estudiantil. En: <http://www.memoriachilena.cl>.