

**EL PENTECOSTALISMO CHILENO COMO RESPUESTA A  
 LOS CAMBIOS SECULARIZADORES  
 DEL SIGLO XIX. UNA MIRADA EN RETROSPECTIVA**

*Chilean Pentecostalism as an answer to the secularizing changes  
 of the nineteenth century. A retrospective look.*

*Por*

**Angélica Barrios Bustamante\***

Universidad Autónoma de Sinaloa, México  
 angelicabarriosb@gmail.com

**Resumen**

Este artículo se propone volver la mirada hacia el origen del movimiento pentecostal chileno para sostener que este responde en su planteamiento sobre la modernidad a un evento de recomposición religiosa que no se encaminó hacia la privatización de la religión, sino a la conquista de los espacios públicos en un esfuerzo de resacralizarlos. El método de trabajo fue un análisis historiográfico, principalmente de fuentes hemerográficas y revisión de literatura sobre el pentecostalismo, que incorpora como lente de observación el enfoque de la secularización a fin de entender como los y las pentecostales interpretaron desde su experiencia religiosa el proceso de modernidad, en relación directa con el protestantismo misionero y el contacto con un catolicismo reformado tocado por los cambios finiseculares. Nuestro estudio nos permite sustentar que el pentecostalismo fue un fenómeno religioso que surge y se consolida en el proceso de modernidad latinoamericana, en ese contacto ha formulado su propuesta religiosa en medio de una trama compleja y cambiante respecto al papel que las instituciones y la sociedad han jugado desde el siglo XIX.

**Palabras claves:** pentecostalismo, Chile, protestantismo, secularización, siglo XIX.

**Abstract**

This article intends to look back at the origin of the Chilean Pentecostal movement in order to maintain that it responds in its approach to modernity to an event of religious recomposition that was not aimed at the privatization of religion but at the conquest of public spaces in an effort to resacralize them. The method of this work is a historiographical analysis, mainly of hemerographic sources and the review of literature about Pentecostalism,

\* Licenciada en Educación y en Historia por la Universidad de Valparaíso. Diplomada en Ciencias de la Religión y Magíster en Historia por la Universidad de Chile. Actualmente reside en México, donde cursa el último semestre del programa de Doctorado en Historia de la Universidad Autónoma de Sinaloa.

that incorporates like lens of observation the approach of the secularization in order to understand how the Pentecostals interpreted from their religious experience the process of modernity in direct relation with the missionary Protestantism and the contact with a reformed Catholicism touched by finisecular changes. Our study allows us to maintain that Pentecostalism was a religious phenomenon that emerges and consolidates itself in the process of Latin American modernity and, that in that contact it has formulated its religious proposal in a complex and changing pattern regarding role that institutions and society have played since the 19th century.

**Keywords:** Pentecostalism, Chile, Protestantism, secularization, 19th century

## Introducción

El movimiento pentecostal latinoamericano, con un siglo de existencia, ha sido para los estudiosos de la religión un fenómeno novedoso en relación a otras variantes del cristianismo en el continente, debido a su idiosincrasia religiosa y cultural híbrida que le ha permitido establecerse con éxito y celeridad en contextos sociales y culturales diversos que antes estuvieron vinculados al catolicismo o a las religiones ancestrales. El fenómeno pentecostal surge y se consolida en el proceso de modernidad latinoamericana, la que se establece con firmeza a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Es en relación a la modernidad que el pentecostalismo ha formulado su propuesta religiosa en un proceso cambiante y complejo en correspondencia con la variable realidad continental, desde sus inicios hasta el presente. De este proceso se han ocupado diversos investigadores, quienes desde su respectiva posición disciplinar han intentado explicar el fenómeno religioso en cuestión.

El pentecostalismo propiamente de origen chileno se convirtió en objeto de estudio a partir de la década de 1960, cuando el fenómeno se consolidaba de manera efectiva y vertiginosa en la sociedad desafiando los indicadores tradicionales que posicionaban al catolicismo como religión mayoritaria *per se*. Entre los primeros estudios destacan los de Emilio Willems (1963 a 1972) y Christian Lalive d'Épinay (1968), quienes buscaron entender, desde la sociología, las dinámicas de expansión del movimiento en el proceso de modernización y urbanización, concluyendo que el pentecostalismo habría de fungir como comunidad reparadora frente a la anomia social propiciada por el debilitamiento de la estructura hacendaria. No obstante, mientras que Willems observa en el movimiento pentecostal (chileno y brasileño) un impulso hacia el cambio social al estimular el crecimiento de la clase media y los valores de equidad distante del modelo católico tradicional hacendario, Lalive d'Épinay ve en este movimiento religioso la continuidad de los antiguos valores de la hacienda, sobre todo el patronal a través de la figura autoritaria del pastor.

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar éste artículo:** Barrios, A. (2017). "El pentecostalismo chileno como respuesta a los cambios secularizadores del siglo XIX. Una mirada en retrospectiva". *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 129-148.

Aunque este último autor haya reconocido en el núcleo del movimiento una actitud de “huelga social” fundada en su carácter apolítico y de refugio intramundano, otros como Hans Tennekes (1985), el mismo Willems, Parker (1996) y Sepúlveda (2003) connotan el valor de la protesta que subyace de manera implícita en esta religiosidad de corte popular. Para Cristián Parker el pentecostalismo fue un arma simbólica contra el orden oligárquico y los rasgos de miseria a los que se vieron sometidos los obreros y subproletariados a principios del siglo XX, incluso frente al propio vacío dejado por la Iglesia católica en su atención pastoral (1996, p. 254). A su vez, Juan Sepúlveda ubica la protesta en el origen del movimiento, que opuesto a una religiosidad fundada en el racionalismo y la “objetividad del dogma” propuso una “experiencia subjetiva de Dios” en el lenguaje del pueblo y su cultura, lo que implica que en su calidad de religiosidad popular rompe, pero asimismo prolonga prácticas del medio ambiente cultural católico trasladando su significado a nuevos ambientes, como las mandas versus la sanación y las procesiones frente a los desfiles (1987, pp. 254 y 259). No obstante, los rasgos eminentemente populares propios de la cultura de origen parecen perder sentido cuando el pentecostalismo se arraiga entre comunidades indígenas como la aymara, presentándose como un elemento exógeno, “holocaustico” (Mansilla, 2009b, p. 25) y modernista que viene a romper con los fundamentos de la cosmovisión andina (Guerrero, 1982). En esta trama se ha planteado también el carácter secularizador del movimiento en cuanto promueve también una espiritualidad promotora de percepción individualista de los procesos grupales y de formas de relacionarse con experiencias religiosas.

Aunque este trabajo se plantea como un análisis histórico del pentecostalismo, es necesario recurrir al enfoque sociológico de la secularización para comprender la relación que este movimiento religioso estrechó con la modernidad decimonónica, su visión respecto al discurso del progreso y la razón, y al inminente proceso de privatización religiosa derivado de los avances de la laicidad en Chile, de lo que suponemos que el pentecostalismo chileno responde de manera más coherente a la definición de secularización que Danièle Hervieu-Léger (1985) ha esbozado para entender los movimientos religiosos emocionales presentes, cuando afirma que “secularización no es la desaparición de la religión confrontada con la racionalidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para satisfacer las esperanzas que es preciso suscitar para que exista como tal” (1985, p. 9). Esta conceptualización pone en entredicho el paradigma de la secularización afianzado en la década de 1960 a 1970 por sociólogos europeos y estadounidenses, cuyo eje principal descansaba en el carácter progresivo, lineal y eurocéntrico de la modernidad (Casanova, 2007), capaz de desterrar la religión de la cultura y las instituciones públicas –efecto de diferenciación y *laicización*–, disminuir el compromiso y la filiación religiosa por parte de los miembros de las iglesias –*efecto de participación religiosa*– y afectar las creencias, los rituales y la normativa moral de los

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Barrios, A. (2017). “El pentecostalismo chileno como respuesta a los cambios secularizadores del siglo XIX. Una mirada en retrospectiva”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 129-148.

individuos como resultado de los procesos racionales –*cambio religioso*– (Dobbelaere, 1994, pp. 11-20).

Una vez que quedara demostrada la ambivalencia del proceso de modernidad al pretender excluir la religión, pero a la vez producirla, Hervieu-Léger prefiere entender la modernidad “en su dimensión histórica (como proceso que surge en etapas sucesivas) como en su dimensión utópica (como proyección imaginaria de ese proceso)” (1985, p. 7). Esta percepción, que bien atiende las circunstancias históricas de América Latina, y específicamente la de Chile de finales del siglo XIX y principios del XX, donde la modernidad fue apropiada de manera múltiple<sup>1</sup> por los diversos actores religiosos. Mientras para el protestantismo misionero y liberal fue un proceso ineluctable, para el catolicismo integrista y el pentecostalismo una realidad antagónica que necesariamente había que combatir. En este último caso, desde la trinchera de la espiritualidad y las prácticas religiosas. Entender el pentecostalismo en sus orígenes nos aporta importantes luces para la comprensión de ese diálogo que las sociedades esbozaron desde la vivencia religiosa frente al discurso progresista y moderno, es por ello que este artículo se propone volver la mirada hacia el origen del movimiento pentecostal chileno a través de un análisis historiográfico, principalmente de fuentes hemerográficas y revisión de literatura sobre el pentecostalismo, que incorpora como lente de observación el enfoque de la secularización a fin de entender como los y las pentecostales interpretaron desde su experiencia religiosa el proceso de modernidad, en relación directa con el protestantismo misionero y el contacto con un catolicismo reformado tocado por los cambios finiseculares. Desde el enfoque de la secularización el pentecostalismo chileno en su origen se presentó como una respuesta de recomposición religiosa frente a la impronta religiosa y cultural de la modernidad decimonónica. El presente análisis espera contribuir a la reflexión sobre el pentecostalismo y su relación con la modernidad, esta vez a partir de la relación histórica del fenómeno con el proceso de secularización en Chile a finales del siglo XIX y su rol divergente frente a los restantes interlocutores de la fe.

### **La protesta en el “principio pentecostal”**

---

<sup>1</sup> Este estudio considera factible la conceptualización *modernidades múltiples* consignada por Shmuel N. Eisenstadt, en oposición a la visión clásica que refiere al proceso como choque de civilizaciones o confrontación tradición versus modernidad. Esta postura pone mayor atención en el *continuum* que en el cambio, y diversifica los rasgos de la modernidad y sus productos en institucionalizaciones variadas, las que en algunos casos pueden ser congruentes con los principios históricos tradicionales. Cuando las culturas o civilizaciones se modernizan, también conservarían una continuidad esencial con sus respectivas tradiciones. S. Eisenstadt (2013). “América Latina y el problema de las modernidades múltiples”. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. LVIII, N°. 218, Universidad Autónoma de México, México, pp. 153-164.

Desde su origen el movimiento pentecostal chileno dio muestras de inconformidad hacia los elementos modernizantes que permeaban la vida cotidiana y espiritual de las iglesias protestantes a principios del siglo XX. La protesta fue un rasgo inherente en el movimiento religioso aspecto que ha analizado Juan Sepúlveda (2003), quien observa en el *principio pentecostal* el “rechazo a la absolutización de cualquier mediación cultural del evangelio”, específicamente el ejercido por el episcopado protestante misionero. Esta protesta, que bien puede considerarse simbólica debido al carácter cifrado de su lenguaje, fue también en su carácter popular la expresión desencontrada con un modelo religioso delimitado por los parámetros de la razón que se habían encargado de regular los aspectos más nimios de la espiritualidad acorde al uso ventajoso del tiempo y el intelecto, desencantado la propia religión de sus atributos místicos. Así lo deja ver un feligrés durante los tiempos de controversia durante el año 1909:

Nuestro Salvador no mandó a sus discípulos, a las cátedras o seminarios teológicos para prepararse o tener grandes conocimientos científicos para presentar su santo evangelio (...). Nuestro Salvador, no puso en corazón de ellos [los apóstoles] un espíritu mercenario; lejos sea de nosotros ese espíritu. El Señor quiere hijos voluntarios para que le sirvan sin ningún interés mezquino. (*Chile Evangélico*, 1909, p. 2)

La pugna que condujo al nacimiento de la iglesia pentecostal en Chile parecía derivar de los frutos alcanzados por la labor metodista entre los sectores sociales más desposeídos de las grandes ciudades del país como Valparaíso, Santiago y Concepción, donde sujetos nacionales de modesta condición social expresaron sus propias convicciones de lo que era o no válido en el evangelio, movilizados por un fervor religioso inaudito para compartir la buena nueva en un ambiente de urgente expectativa de los tiempos finales. En el otro ángulo de la controversia se encontraba el sector progresista del protestantismo, identificado con la propaganda política liberal, convencido del valor de un cristianismo ético como único medio posible para la anhelada reforma social y afín a las explicaciones científicas y racionalistas seculares que se expresaban con constancia en los espacios de sociabilidad desde el último tercio del siglo XIX. El pequeño grupo de feligreses que abandonó las instalaciones de las iglesias metodista y presbiteriana desde el mes de septiembre de 1909 acentuó su crítica hacia los líderes eclesiásticos que se opusieron al comportamiento profético y místico de algunos miembros, suponiendo que esos pastores le habían concedido preeminencia a la voluntad de la autoridad humana en desmedro de la divina. Fue así que sintiéndose identificados con las prácticas religiosas y los principios doctrinales del protestantismo *evangelical* importado de los Estados Unidos, mas no con las instituciones y sus líderes, que en su mayoría eran de origen anglosajón, se separaron del gobierno eclesiástico y fundaron a su modo la Iglesia Metodista Pentecostal en el año 1910.

Las primeras fuentes periodísticas pentecostales revelan cierto sentido de extravío respecto a la antigua filiación con las corporaciones protestantes en el país, las que gozaban

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar este artículo:** Barrios, A. (2017). “El pentecostalismo chileno como respuesta a los cambios secularizadores del siglo XIX. Una mirada en retrospectiva”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 129-148.

de reconocido prestigio entre las clases comerciales y el sector liberal. Fue así que con un sentimiento de errancia<sup>2</sup> y estigma religioso-social los autodenominados “fieles pentecostales” comenzaron a congregarse en las casas de algunos feligreses y a consolidar la comunidad eclesial en medio de precarias condiciones. Sus principios orientadores derivaron del conocimiento teológico y ritual aprendido del metodismo<sup>3</sup> y de la tradición cultural católica, aunque de esta última nunca se sintió en deuda. Varias fueron las contribuciones de tipo litúrgico que el pentecostalismo integró a la tradición protestante, como las “tres glorias a Dios”<sup>4</sup>, la oración individual y espontánea, la imposición de manos sobre los enfermos, los testimonios de salvación, las manifestaciones extáticas, entre otras (Castillo, 2003). No obstante, la vocación teológica del pentecostalismo se organizó entorno al discurso escatológico, el profetismo y la evangelización por testimonio en la calle, aspectos a los que dedicaremos un posterior análisis.

### **La vinculación del pentecostalismo chileno con el protestantismo misionero**

El protestantismo misionero asentado en Chile desde la década de 1840<sup>5</sup> se ha entendido como el padre directo del vástago pentecostal, perfilándose el pentecostalismo chileno como una versión autóctona del protestantismo importado. El historiador católico

---

<sup>2</sup> El sentido de errancia que diferenció al pentecostalismo chileno en su etapa temprana es un aspecto ya analizado en el libro coordinado por Manuel Canales, Samuel Palma y Hugo Villela (1991). *En Tierra Extraña II*. Este particular sentimiento en los inicios del movimiento queda demostrado en la elección del himno “La marcha de Israel” como elemento de identidad por parte de los disidentes. Ver *Chile Evangélico* (1909) N° 15, 17 de diciembre, p. 2.

<sup>3</sup> El protestantismo en Chile a principio del siglo XX alcanzaba cierta madurez que impulsaba a los directores de las denominaciones a repensar las estrategias y las formas con que las congregaciones locales debían vincularse con las matrices. Una de esas maniobras fue la independencia respecto a la matriz, que desde la fundación del metodismo en Chile fue contemplada por el misionero William Taylor mediante la fundación de congregaciones de autofinanciamiento, proyecto que fracasó tras el control de la Junta misionera extranjera en 1903 (Sepúlveda, 1999).

<sup>4</sup> Las “tres glorias a Dios” es una acción que acompaña la liturgia del culto pentecostal chileno, que viene a reemplazar a los aplausos que serían común en cualquier evento público. Para su ejecución se requiere que toda la congregación se ponga de pie y extienda las manos hacia el cielo exclamando: “Gloria a Dios, gloria a Dios, gloria a Dios”.

<sup>5</sup> El protestantismo misionero estadounidense se estableció por primera vez en Chile con la llegada del pastor congregacionalista David Trumbull en diciembre de 1845. Comisionado por la Sociedad Evangélica Extranjera de Nueva York y la Sociedad de Amigos de los Marineros celebró el primer culto en territorio chileno en las bodegas de la imprenta de *El Mercurio de Valparaíso* en enero de 1846. Trumbull fue el encargado de organizar la *Union Church* de habla inglesa en Valparaíso, y posteriormente pasó a colaborar con la Junta Presbiteriana de Misiones Extranjeras, constituyéndose en el fundador de la Iglesia Presbiteriana en Chile. Antes de la acción misionera de Trumbull ya se habían establecido desde la década de 1820 comunidades protestantes en el país, de vertiente anglicana y luterana, que en su modalidad de iglesias nacionales se enfocaron a las necesidades religiosas de sus connacionales. Las incursiones misioneras anglicanas se centraron en la cristianización de las poblaciones indígenas del extremo sur del país, obteniendo más derrotas que victorias (Sepúlveda, 1999).

Ignacio Vergara (1962) vio en el pentecostalismo una “tercera reforma”, asumiendo para este movimiento naciente la consecución de los fundamentos doctrinales del protestantismo clásico. No hay duda que los rasgos cristocéntricos son determinantes en la elaboración doctrinal pentecostal, además de la libre lectura de la Biblia y el reconocimiento del sacerdocio universal de los creyentes. No obstante, la comprensión de la realidad por parte de cada uno de los grupos religiosos fue disímil durante la misma interface temporal cuyo punto de entronque estuvo en las respectivas visiones de progreso y modernidad.

Jean-Pierre Bastian (1990, p. 21) ha definido a las sociedades protestantes en América Latina en el interceso de los siglos XIX y XX como “sociedades de ideas” que actuaron en calidad de “espacios asociativos privilegiados para la inculcación de valores modernos y de prácticas democráticas que anticiparon las reivindicaciones surgidas constantemente en este ir y venir de regímenes liberales radicales y conservadores, que marcó a la historia latinoamericana del siglo XIX”. No lejos de dicha asignación, el pasado protestante en Chile se inscribe también en la historia de la construcción republicana nacional una vez que el grupo de disidentes religiosos representó ser una voz no menos relevante en la discusión jurídica, defensora de las garantías libertarias y de la constitución del Estado laico. Fue el Reverendo David Trumbull quien más elogios ha recibido por su actuación combativa en la arena pública, quien entre la década de 1860 a 1870 sostuvo largas discusiones con el entonces vicario apostólico de Valparaíso, Mariano Casanova, futuro Arzobispo de Santiago, a través de la prensa secular y protestante, como los periódicos *El Mercurio de Valparaíso* y *La Piedra*, donde acusó reiteradamente el papel hegemónico que desempeñaba el catolicismo en las diferentes áreas de la vida social y nacional. Declaraba en una de sus columnas:

Mas, lo asombroso es que un pueblo inteligente y resuelto, un pueblo que en el pasado ha hecho sacrificios por alcanzar independencia y libertad, se doblegue bajo este yugo clerical; lo maravilloso es que los ciudadanos de un país [*sic*] libre sostengan una legislación que los oprime hasta el suelo, y los obliga, en materia de relijion [*sic*], a renunciar a sus convicciones y negar su virilidad. (*La Piedra*, 1871, p.1.)

A través de la exaltación de los valores reformistas, este misionero protestante abogaba por el reconocimiento jurídico de la tolerancia religiosa, tras la discusión iniciada en 1863<sup>6</sup>, que dio lugar a la campaña de concientización en favor de los matrimonios mixtos,

---

<sup>6</sup> En el año 1863 se abrió el debate sobre la secularización del Estado a consecuencia del impactante episodio que vivió la ciudad de Santiago el día 8 de diciembre, cuando en plena celebración del día de la Inmaculada Concepción, el templo católico de la Compañía se incendió generando un saldo de víctimas de aproximadamente dos mil feligreses calcinados, en su mayoría mujeres. Para más detalles: Sol Serrano (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. México: Fondo de Cultura Económica.

empresa que no concluyó sino hasta la aprobación de la *Ley del matrimonio civil* en 1884.<sup>7</sup> Así también procuró por medio de sus escritos poner en la discusión pública el reconocimiento de la libertad de culto, aspecto que tuvo sus mayores alcances en el año de 1865 con la interpretación del art. 5° constitucional posibilitando la práctica del culto disidente al interior de los espacios privados.

El discurso protestante decimonónico hizo labor a su nombre encargándose de reprobar la encumbrada posición que la Iglesia católica ocupaba en un Estado que se denominaba republicano, pero que continuaba reconociendo la vigencia del patronato eclesiástico y la religión católica como culto oficial.<sup>8</sup> El protestantismo llegó a ocupar una posición en la esfera pública chilena claramente distante de la ideología conservadora y como aliado necesario de la propaganda liberal. Es por ello que contó con la anuencia del sector masónico<sup>9</sup>, quien en ocasiones puso a disposición sus páginas para la publicación de notas protestantes, así como de liberales-radicales que en el mismo tenor procuraron acelerar el lento proceso de laicización en Chile. No obstante, la versión política-religiosa ofrecía algo más que las ideologías progresistas:

La religión cristiana debía ser la que vitalizara el sistema democrático-liberal, sin ella todo el sistema se derrumbaría, ya que se sostenía, que la religión era una necesidad profunda de nuestro espíritu y donde no hay religión no hay moral, ni justicia, ni verdad; no hay buenos ciudadanos y el principio de las democracias moderna: “Son la libertad, la igualdad y la fraternidad, principios santísimos primeramente predicados en el Gólgota (...). (Ortiz, 2009, p.165)

A su vez, el metodismo, como elemento nuevo en la realidad religiosa de Chile desde el año 1878, llegó a hacer sus aportaciones al contexto nacional a partir de los principios wesleyanos de reforma social. Las estrategias de implantación misional con el establecimiento de instituciones de bien público como escuelas<sup>10</sup>, orfanatos y hospitales le permitieron tener un contacto más directo con los diversos sectores que por aquel entonces representaban al conjunto de la sociedad chilena. Las escuelas metodistas de rápido renombre entre las clases letradas fueron espacios de enseñanza que compitieron con las escuelas católicas, atrayendo a los hijos de comerciantes, industriales e intelectuales. En sus aulas se

<sup>7</sup> J. Ortiz (2009). *Historia de los evangélicos en Chile 1810-1891: de disidentes a canutos. Liberales, radicales, masones y artesanos*. Chile: Ceep Ediciones.

<sup>8</sup> Pese al amplio sector –liberales y conservadores ultramontanos– renuente a la vigencia del Derecho de Patronato, éste no llegó a su fin sino hasta el año 1925 en que la nueva Constitución política declaró la separación de la Iglesia y el Estado. No obstante, la Iglesia católica continuó bajo un reconocimiento jurídico especial respecto a las denominaciones no católicas, quedando amparada por una personalidad jurídica de derecho público y no privado como el resto.

<sup>9</sup> Ver: C. Gazmuri (1999).

<sup>10</sup> Las primeras escuelas metodistas fueron fundadas en los grandes centros urbanos o en enclaves de producción moderna, como en zonas mineras donde habitaba una importante población extranjera de origen anglosajón y germano.



compartió una instrucción donde la religión cristiana y el progreso no eran caminos opuestos, sino convergentes promotores del orden moderno.

La respectiva labor religiosa metodista nunca se vio dissociada de la social, asumiendo una ardua tarea entre las clases populares de las grandes ciudades del norte-centro y zonas rurales del sur de Chile. A través de organizaciones de jóvenes, femeniles y de temperancia se propusieron combatir públicamente los vicios sociales, entre ellos el alcoholismo<sup>11</sup>, el aguijón social más recurrente y pernicioso de aquellos días. Y en consonancia con el sentimiento avivamentista norteamericano de mediados del siglo XIX se planteó como meta “Chile para Cristo”, connotando la conversión religiosa como una experiencia de largo alcance sobre la vida espiritual y material de los miembros de sus congregaciones. Todo ello se vivía en un ambiente religioso de amplias expectativas frente a la búsqueda de la santificación y renovación espiritual de sus miembros, en un contexto de emergencia misional cuyo campo de trabajo lo constituían los sectores subalternos del país. Testimonios personales de conversión comienzan a ser recurrentes en los espacios metodistas demostrando el éxito de la misión entre los nacionales:

A mis compañeros de trabajo, a mis antiguos consocios de la Sociedad de San José, de la cual fui socio fundador, a los mismos del Círculo Católico de San Rafael, del cual también fui fundador, a mis antiguos hermanos de la Cofradía de Fieles Siervos de Jesús y María, de la cual fui secretario, y á todos mis conocidos en general en Santiago. Si éstos han sido vuestros pensamientos, no han sido infundados, porque vosotros, que tantas veces me habéis visto arrastrándome por el lodo del vicio, y siguiendo esa carrera descendiente de envilecimiento de degradación humana, no podíais esperar otra cosa que vuestro amigo González apareciera un día en un hospital, ó exánime en una de esas calles inmundas, ó víctima de una de esas pependencias que tanto abundan, hijas, del alcohol. Nó, mis amigos: Aún vivo, pero vivo feliz. Dios ha tenido misericordia de mi pobre alma, me ha buscado, me ha sacado de las garras del demonio, y me ha dado vida eterna; Pero ¡qué vida! Tan feliz soy ahora, que quiero anunciaros el camino para que vengáis vosotros también á este estado de felicidad. Dios bendiga, mis palabras. (...) Ahora sé lo que es vivir en Cristo Jesús i, ahora siento el amor de Dios que me hace sentir el amor a mis hijitos y esposa, ahora siento que soy cristiano en verdad y, con el poder de triunfar del mal, tengo la preciosa seguridad que yo y mis hijitos viviremos con Él en el cielo, porque Él nos lo asegura-, diciendo: “Yo quiero que donde yo esté vosotros también estéis.” (*El Cristiano*, 1898, p.171)

Desde esta perspectiva, el protestantismo pretendía mostrarse como el portavoz de la verdad evangélica, una verdad que el catolicismo había tergiversado desviando la

---

<sup>11</sup> “El alcohólico no sólo atenta a menudo contra su vida, sino que también comete un asesinato social; en efecto, mata físicamente, intelectualmente y moralmente a la mayoría de sus descendientes. De entre el gran número de bebedores, ni uno sólo tal vez bebe con el propósito de darse muerte, pero casi todos beben por costumbre o por pasión; los más ignoran el daño que se hacen a sí mismos y las consecuencias funestas que resultan para ellos, para sus familias y para sus hijos; no se dan cuenta de ello porque los efectos de este veneno son lentos, pero no menos seguros e inevitables.” (1898). “Los efectos progresivos del alcohol”. *El Cristiano* (Órgano oficial de la Iglesia Metodista Episcopal), N° 95, 10 de diciembre, p.172.

espiritualidad de los pueblos hacia el paganismo tras la devoción mariana y de los santos, las fiestas religiosas y la negación de la lectura bíblica por los laicos. El discurso conversionista del metodismo apuntaba hacia la regeneración moral de los individuos, y a través de ellos de la sociedad completa. Demostraron en su esfuerzo la lucha por integrar a los sectores populares a la modernidad, mientras que estos últimos no siempre fueron abiertos consumidores del discurso del progreso:

Todo esto es mucho más grato y consolador cuando consideramos que todas estas almas son arrancadas de ese fango nauseabundo que tanto abunda aquí, y las vemos derramar lágrimas de gozo al verse libres de ese yugo infernal en que les ha sumido la religión de sus padres, aquello que profesan la aristocracia y los hombres más instruidos del país, jamás les ha podido librar. (*El Cristiano*, 1897, p.3)

No obstante, a principios del siglo XX, momento en que el metodismo se enraizaba en la sociedad chilena<sup>12</sup>, se fue imponiendo una competencia de criterios yuxtapuestos respecto a la visión evangélica y sus metas. Por una parte, un círculo de laicos y pastores cercanos a las letras continuaron refrendado el carácter del protestantismo como elemento portador de progreso y transformación. Así se enfrascaron con mayor denuedo en “los dime que te diré” de las infructuosas sesiones legislativas en materia de laicidad, y en la polémica contestataria hacia el catolicismo. En este sentir la apreciación de la realidad se mostraba optimista frente al crecimiento evangélico en un país católico, y en la experiencia económica de un capitalismo incipiente que comenzaba a trastornar la vida de las ciudades y enclaves productivos en torno a la exportación de salitre y granos, consolidando “un mundo de la vida” más urbano, industrial y cosmopolita.

Las expectativas de la sociedad apuntaban hacia la integración a un mundo que prometía crecientes progresos de orden material y cultural. Se confiaba, para tales efectos, en la difusión de nuevas ideas modernizantes y en el despliegue de grandes obras públicas, a las cuales cabía materializar palmariamente estos anhelos. (Correa *et al.*, 2001, p. 32)

En esta mirada del presente la *segunda venida de Cristo*, un referente teológico central de muchos movimientos pentecostales, no fue un tema preocupante para los líderes protestantes de principio de siglo, como lo constata las ausencias en las columnas de los periódicos *El Cristiano* y *El Heraldo* –prensa metodista y presbiteriana en Chile, respectivamente–, cuyos énfasis se concentraban en la implementación del Reino de Dios en un territorio de gigantes por derrotar, donde el principal adversario lo constituía la dominante Iglesia católica. Mientras que un sector de recientes conversos, antes advenedizos de la tradición protestante anglosajona, portadores de un pasado réprobo desde la fórmula ética del protestantismo misional, fueron también lectores de su tiempo, intérpretes de las vicisitudes

<sup>12</sup> En el año 1894 el metodismo contaba con 635 miembros en Chile; para 1897: 859; en 1903: 1980; y en 1904: 2676. Ver en: (1897). *El Cristiano*, N° 73, 27 diciembre; (1903). N° 223, 10 marzo; (1904). N° 223; N° 246, 25 de febrero; (1920). *El Heraldo Cristiano*, N° 21, 3 de junio.

religiosas en un país que oscilaba entre los polos del controvertido progreso y la pauperización social. En estos sujetos, pronta clientela del emergente movimiento pentecostal, se condensó la experiencia religiosa de larga data que el catolicismo ultramontano había postergado y el protestantismo anglosajón se encargaba de suprimir entre sus fieles mediante la manifestación de una religiosidad corporal, dramática, proselitista y escatológica.

### **Una necesaria mirada hacia la actitud de la Iglesia católica en tiempos de cambios político-religiosos**

Para comprender el asentamiento del protestantismo y el desarrollo del pentecostalismo en América Latina se vuelve sumamente necesario entender el posicionamiento que la Iglesia católica asumió en el contexto de aquella época. La condición de institución religiosa acendrada en la tradición local, total e inamovible, resulta ser más bien una leyenda que los historiadores del protestantismo requieren revisar, dado que en realidad, junto con el Estado, fue la institución que más variaciones sufrió en la esfera pública decimonónica. El proyecto independentista y la conformación de la República chilena vinieron a reformular el lugar y las facultades que las antiguas corporaciones virreinales poseían en la esfera política, social y económica, y en cuyo reordenamiento la Iglesia católica debió resignificar su papel como religión pública según las facultades que el *patronato regio*<sup>13</sup> le había permitido conservar. Desde la década de 1840, cuando las relaciones diplomáticas entre el pontificado romano y las nuevas Repúblicas hispanoamericanas comenzaban a ser más llevaderas, desde el interior de las naciones el aparejamiento de la doble institucionalidad —eclesiástica y gubernamental— se convertía en un proyecto cada vez menos sostenible, en la medida que el liberalismo y su justificación de legitimidad en el poder soberano de los pueblos comenzaba a popularizarse. Fue entonces que las garantías eclesiásticas empezaban a verse como un obstáculo para la formación del Estado nacional, básicamente porque la Iglesia negaba el principio de soberanía nacional, esencia del Estado moderno. En la medida que el liberalismo se hacía más extensivo en la sociedad, la Iglesia católica radicalizó sus posiciones contra las ideas modernas y el Estado civil, en una postura que suele conocerse como *ultramontanismo*<sup>14</sup>, dando inicio a una fase recientemente

<sup>13</sup> El *patronato regio* refiere al conjunto de privilegios que el papa Julio II en el año 1508 le concedió a las coronas ibéricas para dirigir la Iglesia en las colonias conquistadas a fin de permitir la evangelización y el cuidado de ellas por parte de las autoridades seculares de cada reino. Una vez que Chile fue independiente, los gobiernos republicanos se auto asignaron el derecho, procurando perpetuarlo hasta el año 1925.

<sup>14</sup> Esta postura pone el acento en el carácter de sociedad perfecta de la Iglesia, a la que se considera independiente del Estado y tan soberana en el plano espiritual. Ver: Di Stefano, R. (2014). “Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine”. En *La laïcité en Amérique latine* (pp. 11-47). Martin, A. (Compilador). Paris. L’Harmattan.

denominada *romanización de la Iglesia*.<sup>15</sup> Fue así que, de manera simultánea a la concentración del poder en la figura del Estado, la Iglesia católica abogaba por su propia autonomía y centralización de las fuerzas más allá de las fronteras nacionales, propiamente en la Santa Sede.

En Chile, a diferencia de otros países como México y Colombia, donde el proyecto laico se impuso de manera drástica y temprana, la relación entre el Estado republicano y la Iglesia católica se prolongó con esfuerzo y disensiones hasta 1925, año en que se aprobó la nueva Carta Magna que daría fin al marco jurídico conservador de 1833 e instituiría la caducidad del Patronato. No obstante, desde la década de 1840, periodo en que las ideas radicales del liberalismo cautivaban a la juventud letrada de Santiago, como a un polémico Francisco Bilbao, la contienda panfletaria asumió un importante protagonismo para la clase dirigente y episcopal que pretendía dirimir el lugar que a la Iglesia y a la religión le correspondían en la vida política y moral de los ciudadanos. Ciertos acontecimientos como la “cuestión del Sacristán” (1856), el incendio del templo de la Compañía (1863), la elección gubernamental de Francisco de Paula y Taforó como Arzobispo de Santiago (1878) y la aprobación de las “leyes laicas” (1883-1884) se encargaron de provocar un debate extenso y agotador que ocupó con preocupación la atención del clero católico frente a las posibles amenazas del liberalismo estatista, el protestantismo y las ideas modernas, que procuraban contrarrestar en la sociedad los signos de la catolicidad. Frente al impacto que la modernidad desplegaba en las diversas naciones de occidente, la Iglesia Católica Romana, por medio de las encíclicas *Qui pluribus*, *Quanta cura* y el *Syllabus*<sup>16</sup> prefirió sostenerse en una postura renuente al cambio y condenó las teorías emanadas en el contexto de la modernidad, entre ellas el evolucionismo, el positivismo y el marxismo, asimismo las ideas políticas

---

<sup>15</sup> *Romanización de la Iglesia* es un concepto reciente en el campo de la historia que refiere a un modelo de comportamiento que explica en parte la actitud de la Iglesia católica durante los procesos históricos desenvueltos durante la segunda mitad del siglo XIX. Cecilia Bautista ha definido su significado como la “paulatina centralización de las iglesias tendientes a fortalecer la autoridad de la jerarquía romana y del papado frente al poder que ejercía el clero local”. C. Bautista (2005). “Hacia la romanización de la Iglesia a fines del siglo XIX”, en *Historia Mexicana*. Vol. LV, N° 1. El Colegio de México, México, pp. 99-144.

<sup>16</sup> El catálogo denominado *Syllabus errorum* y la encíclica *Quanta cura* fueron publicados el 8 de diciembre de 1864. El *Syllabus* llamó inmediatamente la atención de la opinión pública por la claridad de sus postulados, escritos en un estilo moderno y, a su vez, por la intransigencia y conservadurismo de sus planteamientos, al afirmar tres verdades irrevocables para el catolicismo: la independencia de la Iglesia por su propia naturaleza, la subordinación del Estado a la ley moral y la existencia de derechos anteriores e independientes al Estado. Con esto se rechazaban las doctrinas galicanas y jurisdiccionalistas sobre la subordinación de la Iglesia al Estado. También se condena la “moral laica” y los llamados inventos del progreso y la modernidad como el telégrafo y el ferrocarril, incluida la sociedad que se estaba erigiendo. Ver: J. Laboa (1994). *La Iglesia del siglo XIX, entre la restauración y la revolución*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1994.

concernientes al galicanismo.<sup>17</sup> Envuelta en las discusiones políticas e intelectuales del momento, llegó tarde a atender las secuelas que la vida industrial y moderna deparaba a la sociedad.

La migración campo-ciudad fue una de las dinámicas más acentuadas entre la población chilena a partir de 1880, lo que derivó en una creciente pauperización social, aspecto que la Iglesia católica no fue capaz de asimilar hasta la ejecución del proyecto social fundado en la encíclica *Rerum novarum*. En este aspecto concordamos con Gonzalo Vial (2001, p. 835) cuando apunta: “Pero fue en el medio popular, donde la iglesia sufrió su más terrible retroceso. El sector urbano se descatólizó con sorprendente rapidez. Los campesinos “inmigrados” quedaban allí en poco tiempo, reducidos a un mínimo religioso”. En los centros urbanos tocados por la modernización las iglesias protestantes y las sociedades obreras desplegaron una labor más atinente a los requerimientos que la vida moderna disponía sobre las condiciones reales e ideológicas en la sociedad. Pese a que las cifras estadísticas<sup>18</sup> adjudicaban al catolicismo ser el principal referente religioso, este no siempre significó un paradigma espiritual para sus feligreses. Señala Maximiliano Salinas:

Este modelo de piedad romanizante en general no prendió en la masa católica sino que sobre todo en las élites oligárquicas parroquiales (...). La distancia de la masa católica con respecto a la estructura parroquial era tradicional, y en este periodo persistió claramente y por diversos motivos (1987, p. 198).

Las nuevas proyecciones ideológicas y morales que se asentaban entre la población, las transformaciones estructurales que perturbaron la vida hacendaria y tradicional, el avance de la “herejía” protestante entre los connacionales, la depuración religiosa del Estado, constituyeron evidencias que generaron una reacción de intimidación que la Iglesia católica no fue capaz de conciliar en tiempo oportuno. En este contexto las medidas reformistas de la iglesia en Chile, sustentadas en los sínodos de Ancud (1894) y Santiago (1895) apuntaron, por una parte, a contener las expresiones festivas del catolicismo popular, y por otra, a modelar una “iglesia combativa que exige a clérigos y laicos una actitud militante en política y en la lucha ideológica” (Salinas, p. 198).

La obra del sacerdote católico Vicente Martín y Manero *Historia eclesiástica de Valparaíso* (1890), resume en parte el pesimismo que perturbaba al sacerdocio católico en la difícil labor de sostener la vida religiosa en enclaves tan volubles como el puerto de Valparaíso, donde la fe se veía menoscabada por el proselitismo protestante que acrecentaba

<sup>17</sup> Es un modelo de relación entre la Iglesia católica y el Estado que se concibe en comunión con Roma, aunque no entregada a su completa pleitesía, donde el Estado asume el catolicismo como religión oficial, en tanto que sus clérigos son reconocidos como funcionarios del Estado.

<sup>18</sup> Registra Juan Sepúlveda: “En 1907, ochenta y seis años después que Diego Thompson llegó a Chile, el Censo Nacional arrojó los siguientes resultados respecto a las afiliaciones religiosas de la población: católicos 98,1%, protestantes 1%, no saben 0,8%, no creyentes 0,1%” (1999, p. 91).

el desapego de la población hacia el catolicismo. Prueba de ello lo manifiesta la carta pastoral emitida por el arzobispo Rafael Valdivieso el 2 de julio de 1869, donde expresa como urgente la acción de levantar el seminario católico en la ciudad puerto y así preparar un sacerdocio adiestrado y eficiente en el rescate de la clientela religiosa que las “sectas protestantes” e ideas masónicas le habían arrebatado al catolicismo.

La preocupación por cultivar la espiritualidad católica fue postergada por la incertidumbre que acechaba las competencias de la iglesia en el terreno de la política y las ideas. La labor pastoral quedó en ocasiones postergada por la contingencia eleccionaria, dando de qué hablar a aquellos que esperaban encontrar en el sacerdocio un sujeto amigo y cercano a las necesidades del pueblo, determinando en las actitudes panfletarias del cuerpo clerical el consecuente rechazo de la población hacia las creencias encausadas en un “indiferentismo religioso”.<sup>19</sup>

Tal vez ustedes no tendrán idea de las escenas que se han visto en estos pueblos de provincia durante las últimas elecciones, en que el clero católico ha trabajado... Sentimos mucho ver a sacerdotes cristianos mezclados en tales asuntos. Sin embargo, conocemos hombres de corazón grande entre los sacerdotes católicos; a uno de ellos en particular, hemos visto durante la más cruel de la peste de la viruela que jamás se negaba visitar a cualquier ranchito en Carrizal en que hubiese enfermos (...). Pero un clero que se ocupa de asuntos mundanos como las supercherías eleccionarias de su partido aquí, dan lugar a la introducción de doctrinas mal sanas. De consiguiente, llegó la ocasión de sembrarlas en estos pueblos que ha perdido el respeto a su sacerdocio. (*La Piedra*, 1871, pp. 26-27)

A pesar de las reformas que pretendieron organizar la nueva situación eclesiástica en América Latina, la Iglesia católica continuó proveyendo un discurso de resistencia a las ofertas políticas y culturales de la modernidad, elemento que se fusionó con el pronóstico trágico que los sectores populares fueron esbozando frente a la transformación de su entorno y ritmos de vida, sobre todo en referencia al campesinado y a los migrantes de los enclaves modernos del centro y norte del país.<sup>20</sup> De este modo, el advenimiento del nuevo siglo (XX) no preludiaba un panorama óptimo en lo inmediato, sino que desde la perspectiva católica uno visto con temor debido a las nuevas vertientes ideológicas modernas que se habían

<sup>19</sup> El concepto “indiferentismo religioso” se hizo común en los medios de prensa católicos para expresar el distanciamiento de los individuos respecto a la fe. En este caso fue enunciado en la prensa protestante. Ver: (1871, pp. 26-27).

<sup>20</sup> Las columnas publicadas en la literatura de cordel conocidas en Santiago de Chile a finales del XIX como “Lira popular”, portaban un discurso híbrido que conjugaba diversas figuras tomadas de la cultura ambiente cuyas letras permiten entender el sentimiento escatológico que predominaba entre los lectores y auditores de dicho periódico. Así se mostraba en los titulares de las noticias “Inevitable choque de la tierra con el planeta Biela”; “El astro que va a chocar con la tierra, la próxima venida del ante-Cristo”; “El próximo fin del mundo”. Ver: Cervantes virtual. (2017).

encargado en un corto lapso de tiempo de secularizarlo todo, desde el órgano público hasta la conciencia de los individuos.<sup>21</sup>

### **Pentecostalismo, hijo de la modernidad, más no un propagandista de la modernidad**

Tres de las cualidades predominantes del pentecostalismo chileno en sus orígenes, y por qué no decir hasta los días presentes, ha sido su marcado carácter escatológico, profético y misionero. La preocupación por el final de los tiempos, junto con la creencia del pronto advenimiento de Jesucristo a la tierra, diferenció al incipiente movimiento religioso de sus antecesores directos. Los tres elementos —escatológico, profético<sup>22</sup> y misionero— se fusionaron en una acción completa y compleja que escasamente ha sido analizada en todo su potencial: la predicación en la calle.

El llamado recurrente en los espacios pentecostales a observar los acontecimientos modernos como señales de que el fin de los tiempos era inminente y que la eternidad estaba a las puertas exacerbó la búsqueda de consagración espiritual y animó a la feligresía a iniciar un plan de evangelización sin precedentes ante la necesidad de rescatar el mayor número de personas del pecado. De este modo, la antigua consigna metodista “Chile para Cristo” se convirtió en lema de campaña pentecostal que no sólo albergaba la esperanza de presenciar la anhelada reforma nacional a través de la transformación ética de los convertidos, sino que aludía también a la certidumbre literal de que un país podía ser alcanzado de manera expansiva por la salvación cristiana y así volver a conciliar la unidad de la fe. Apoyados en la firme creencia de que la conversión religiosa habría de proceder como efecto milagroso de la fe, más que una toma de conciencia individual sobre la doctrina. El fervor avivamentista o revivalista que acompañó el nacimiento del movimiento pentecostal en Chile y en otras regiones del mundo fue un impulso espiritual para los creyentes que, unido a expresiones de tipo carismáticas como evidencia de la presencia cercana de Dios, incitó a la nueva expresión religiosa a hacer de la calle su principal campo de trabajo, a diferencia de los espacios de sociabilidad fundados por el protestantismo misionero como periódicos, escuelas, hospitales, cultos y *campmeeting*.

---

<sup>21</sup> Destaca de finales del siglo XIX la incorporación de nuevas estrategias católicas para reconquistar el terreno perdido en la sociedad, cuyas expresiones estuvieron en la consolidación de un creciente asociacionismo laico católico, la inmigración de órdenes religiosas francesas que impusieron un modo de devoción religiosa menos extrovertido y más interiorista. Ver: S. Serrano (2003, pp. 346-355).

<sup>22</sup> Señala Luis Orellana que la profecía en los primeros años de vida del movimiento pentecostal chileno se expresó en forma libre e instintiva, mediante sueños, inspiración súbita, iluminación y en la glosolalia que debía ser interpretada. El portador de la profecía podía ser hombre o mujer (aunque fue una conducta predominante en mujeres) (2008, p. 59).

En este pueblo se predica al aire libre los domingos con éxito. El lunes dos mujeres pecadoras fueron convertidas en la clase de testimonios. El miércoles 26 del mes pasado una turba nos asaltó, dejando herido al hermano Muñoz y golpeando a varios de los nuestros (...). El pueblo se está revolucionando. Centenares de almas oyen la predicación al aire libre. Tenemos fe en el Señor que este trabajo pronto nos dará óptimos frutos para el reino eterno. ¡Aleluya! (Orellana, 2008, p.63)

Comenta el misionero Willis Hoover (1931) en su libro *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile* que fue en medio del movimiento revivalista de Valparaíso en 1909 cuando la naciente iglesia pentecostal asumió la práctica de predicar al aire libre, conducta que los feligreses continuaron ejerciendo pese a la restricción que la ley de interpretación del artículo 5° imponía para los cultos disidentes. No obstante, no hubo temor de enfrentarse a una población católica muchas veces agresiva ni a la prohibición legal estipulada. Fue así como el pentecostalismo dio lugar a una verdadera cruzada de evangelización entre los sectores populares que redituó en un crecimiento expansivo prácticamente durante todo el siglo XX.

Miguel Mansilla ha puesto especial atención a esta práctica que se perpetúa hasta la actualidad, connotando la exclusión que el pentecostalismo sufriera en sus orígenes compelido por las circunstancias a “quedarse en la calle”: “Son los expatriados de los espacios sagrados cerrados, como el caso del pentecostalismo chileno, el que nació como un movimiento religioso protestante, debido a que sus miembros fueron coercionados y/o expulsados de sus congregaciones y se quedaron sin templo y sin apoyo económico extranjero” (2009a, p. 165). También enfatiza este autor el carácter de reemplazo, e incluso de oposición, que nace con la presencia del predicador callejero, quien no es un sacerdote ni un profesional de la palabra, “sino un zapatero, minero, vendedor de empanadas: en una palabra, el de la vida cotidiana.” (Mansilla, 2009a, p. 165). Desde el significado antropológico-social la calle, como bien lo enuncia Mansilla, es el espacio de la ignominia, del oprobio, del estigma y la indiferencia. Puesto que allí se asientan los que no tienen hogar ni propiedad, en tanto que desde la perspectiva de la cultura jurídica la calle es quizás el espacio público por antonomasia, el lugar común de los sujetos que conforman la sociedad civil y política (Habermas, 1973), cuya apertura no siempre asegura la inclusividad, una vez que dicho lugar se encuentra moralmente sesgado por el sexismo donde los hombres ganan honorabilidad, mientras que las mujeres la pierden (Perrot, 1997).

Este espacio tan controversial fue el principal albergue de la cultura pentecostal chilena, y no como hecho incidental, sino porque el pentecostalismo se propuso reconquistar los antiguos espacios que desde antes de su existencia eran propicios para la práctica del culto religioso a través de las fiestas religiosas, peregrinaciones y procesiones. Espacio que con las transformaciones de la esfera pública en el siglo XIX se había vuelto más laico, público, plural y restringido para las manifestaciones de tipo religioso. Los predicadores y las predicadoras pentecostales itinerantes re significaron el espacio común restaurando su antiguo carácter

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar éste artículo:** Barrios, A. (2017). “El pentecostalismo chileno como respuesta a los cambios secularizadores del siglo XIX. Una mirada en retrospectiva”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 129-148.



sagrado mediante el compartimiento de la palabra de salvación y el acto de conversión que en muchas ocasiones se suscitó públicamente. Es por esto que el valor del acto de predicar en la calle es dual: por una parte refiere al compromiso social de acudir a los sectores más deprimidos, como también de volver a la experiencia de larga data en la tarea de sacralizar todos los espacios, públicos y privados, como un día lo practicaron los antiguos misioneros que cristianizaron el Nuevo Mundo.<sup>23</sup>

La evangelización pentecostal se beneficiaba de las garantías de un Estado más tolerante con la disidencia religiosa, sin embargo éste no fue promotor de la misma. Encausado en un compromiso religioso enérgicamente proselitista, desplegó sus acciones de conquista en los espacios públicos como calles, plazas, hospitales, cárceles, cantinas, etcétera, advirtiendo en tono profético a los transeúntes que “días mejores no vendrían sobre la tierra”. Muchas veces posesionado de un discurso iconoclasta y reaccionario hacia los símbolos y ritos católicos como la devoción a los santos y a la Virgen María. Es por ello que el denominativo “fanático”, con toda su carga de significaciones, que nació como un concepto ofensivo para designar al clero católico integrista expresando su actitud intransigente ante los cambios, pasó a aplicarse de manera directa a los feligreses pentecostales.

## Conclusión

En nuestro análisis del pentecostalismo hemos constatado los aspectos siguientes: a) El pentecostalismo chileno se puede entender como el resultado de una compleja situación histórica de interrelaciones entre la sociedad, las instituciones y la idiosincrasia religiosa al entrar en contacto con el proceso de modernización ideológica y material durante el siglo XIX. b) Aunque este movimiento tuvo su ligazón interna con el protestantismo misionero, debe notarse que fue capaz de generar una lectura religiosa divergente y atractiva para los sectores marginales respecto a la idea del progreso sustentada en la razón y la tecnificación de la vida. c) Este movimiento religioso disidente no optó por la privatización de la religión, como sí lo pretendieron el protestantismo y el catolicismo reformado en sus prácticas, sino más bien vino a plantearse como una alternativa religiosa que buscó rehabilitar los poderes sagrados de la fe, cuyo principal objetivo fue el reencantamiento de los espacios públicos mediante la vivencia religiosa. d) No cabe duda que el pentecostalismo latinoamericano fue la respuesta de recomposición religiosa frente a la modernidad, una modernidad periférica

---

<sup>23</sup> Ver R. Ricard (1949, p. 416).

que vuelve a poner en tela de juicio las predicciones clásicas sobre la erradicación de la religión en el mundo moderno.

### Referencias

- Bastian, J.P. (1990). *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Ediciones CUPSA, A.C.
- Bastian, J.P. (1994). *Protestantismo y modernidad latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J.P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bautista, C. (2005). “Hacia la romanización de la Iglesia a fines del siglo XIX”. En *Historia Mexicana*, N° 1. Vol. LV. El Colegio de México, México, pp. 99-144.
- Berger, P. (1967). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona España: Editorial Kairós.
- Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (s/f). “El próximo fin del mundo”. Ver en: Cervantes virtual. “La Lira Popular: poesía popular impresa del siglo XIX”. Consultado en 13 de enero del 2017: <http://www.cervantesvirtual.com>
- Blancarte, R. (2012). “Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”. En *Estudios sociológicos*. Vol. XXX, N° extraordinario, pp. 59-81.
- Blancarte, R. (2015) “¿Por qué la religión “regresó” a la esfera pública en un mundo secularizado?”. En *Estudios sociológicos*. Vol. XXXIII, N° 99, pp. 659-673.
- Boudewijnse, B., Droogers, A. & Kamsteeg, F. (ed. 1991). *Algo más que opio. Una lectura del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. Costa Rica, Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).
- Casanova, J. (2007). “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparable mundial”. En *Revista Académica de Relaciones Internacionales*. N° 7, noviembre de 2007. UAM-AEDRI, México, pp. 1-20.
- Castillo, C. (2003). “Liturgia pentecostal: Características y desafíos del culto pentecostal chileno”. En *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano* (pp. 175-196). Chiquete, D., Orellana, L. (Coord.). Costa Rica, RELEP, CETELA, ASSET.
- Correa S., Figueroa C., Jocelyn-Holt A., Rolle C. & Vicuña M. (2001). *Historia del siglo XX chileno*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Di Stefano, R. (2014). “Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine”. En *La laïcité en Amérique latine* (pp. 11-47). Martin, A. (Compilador). Paris. L’Harmattan.
- Dobbelaere, K. (1994). *Secularización: un concepto multidimensional*. México: Universidad Iberoamericana.
- Eisenstadt, S. (2013). “América Latina y el problema de las modernidades múltiples”. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. LVIII, N°. 218, Universidad Autónoma de México, México, pp. 153-164.

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar éste artículo:** Barrios, A. (2017). “El pentecostalismo chileno como respuesta a los cambios secularizadores del siglo XIX. Una mirada en retrospectiva”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 129-148.

- Gazmuri, C. (1999). *El 48 chileno: igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos*. Chile: Editorial Universitaria.
- Gonzalo, V. (2001). *Historia de Chile*. Vol. I tomo II. Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag, S.A.
- Grez, S. (1995). *La "Cuestión social" en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones DIBAM.
- Guerrero, B. (1982). "La Violencia Pentecostal en la Sociedad Aymara". En *Cuaderno de Investigación Social*. Centro de Investigación de la Realidad del Norte. N° 4, pp. 34-44.
- Habermas, J. (1973). "La esfera de lo público". Traducción de Francisco Galván Díaz, tomado de *Kultur und Kritik* (pp. 123-130). Frankfurt a. Main. Editorial Suhrkamp.
- Hervieu-Léger, D. (1985). "Secularización y modernidad religiosa" (traducción de Javier de Bisteu). *Esprit*, N° 106, 1985, pp. 50-62. Visitado el 28 de enero de 2013. ([www.seleccionesdeteología.net](http://www.seleccionesdeteología.net)).
- Hoover, W. (2008). *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*. 6° Edición. Concepción. Chile: Ceep Ediciones.
- Hurtado, A. (1941). *¿Es Chile un país católico?* Chile: Imprenta Splendor.
- Lobao, J. (1994). *La Iglesia del siglo XIX, entre la restauración y la revolución*. Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas.
- Lalive, C. (1968). *El refugio de las masas*. Chile: Editorial Pacífico.
- Mansilla, M. (2009a). *La Cruz y la Esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana.
- Mansilla, M. (2009b). "Pentecostalismo y Ciencias Sociales. Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968-2008)". En *Revista Cultura y religión*, vol. 3, N° 2, pp. 21 a 42. Visitado el 22 de abril de 2016. ([www.revistaculturayreligion.cl](http://www.revistaculturayreligion.cl)).
- Martín y Manero, V. (1890). *Historia eclesiástica de Valparaíso*. Valparaíso, Chile: Imprenta de J.M. Sandoval.
- Orellana, L. (2008). *El Fuego y la Nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile (1909-1932)*. Chile: Ceep Ediciones.
- Ortiz, J. (2009). *Historia de los evangélicos en Chile 1810-1891: de disidentes a canutos. Liberales, radicales, masones y artesanos*. Chile: Ceep Ediciones.
- Parker, C. (1996). *Otra lógica en América latina: Religión popular y modernización capitalista*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Perrot, M. (1997). *Mujeres en la ciudad*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Ricard, R. (1949). *La Conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salinas, M. (1987). *Historia del pueblo de Dios en Chile. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue; CEHILA.

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar éste artículo:** Barrios, A. (2017). "El pentecostalismo chileno como respuesta a los cambios secularizadores del siglo XIX. Una mirada en retrospectiva". *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 129-148.

- Sepúlveda, J. (1999). *De peregrinos a ciudadanos: Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Chile: Editores Fundación Konrad Adenauer y Comunidad Teológica Evangélica de Chile.
- Sepúlveda, J. (2003). “El “Principio Pentecostal”. Reflexiones a partir de los orígenes del pentecostalismo en Chile”. En *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano* (pp.13-28). Chiquete, D., Orellana, L (Coord.). Costa Rica, RELEP, CETELA, ASSET.
- Serrano, S. (2003). “Espacio público y espacio religioso en Chile republicano”, en *Teología y Vida.*, N° 2-3. Vol. 44. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, pp. 346-355.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tennekes, H. (1985). *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Chile: Editores Sub-facultad de Antropología Universidad Libre de Ámsterdam; CIRE.
- Tschannen, O. (2004). “La revalorización de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada: Europa latina y América latina”. En *La Modernidad Religiosa, Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (353-366). Bastian, J. (Coord.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Vergara, I. (1962). *El protestantismo en Chile*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University Press.

### Fuentes primarias

- Chile Evangélico* (Periódico evangélico independiente dirigido por Tulio Morán y Enrique Koppmann). Revisado desde septiembre de 1909 hasta noviembre de 1910.
- Chile Pentecostal* (Periódico oficial de la Iglesia Metodista Pentecostal). Revisado desde el año 1910 hasta 1915.
- El Cristiano* (Periódico oficial de la Iglesia Metodista Episcopal). Revisado desde el año 1897 hasta 1914.
- El Heraldo Cristiano* (Periódico de la Iglesia Metodista Episcopal e Iglesia Presbiteriana en Chile). Revisado desde el año 1914 hasta 1920.
- La Piedra* (Periódico evangélico independiente dirigido por David Trumbull y J. M. Ibañez). Año 1871.

### Fuentes primarias citadas

- (1909). “Santiago”. *Chile Evangélico*, N° 15, 17 de diciembre.
- (1871). “Matrimonio Civil”. *La Piedra*, N° 19, 29 de agosto.
- (1898). “Aviso Importante”. *El Cristiano*, N° 95, 10 de diciembre.
- (1897). “Noticias y correspondencia de la obra”. *El Cristiano*, N° 73, 27 de diciembre.
- (1871). “Sres. Editores de la Piedra”. *La Piedra*, N° 19, 29 de agosto, pp. 26-27.
- (1915). “Noticias de la Obra, San Fernando”. *Chile Pentecostal*, N° 62, febrero.

Revista Cultura & Religión Vol. XI, 2017 N° 1 (enero-junio)

**Cómo citar éste artículo:** Barrios, A. (2017). “El pentecostalismo chileno como respuesta a los cambios secularizadores del siglo XIX. Una mirada en retrospectiva”. *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(1). pp. 129-148.