
L OS PENTECOSTALES EN CHILE: SUS PRINCIPALES REPRESENTACIONES SOCIALES EN EL SIGLO XX¹

Luis Orellana Urtubia

Universidad Arturo Prat

Tarapacá – Chile

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7411-2126>

Claudio Colombo

Universidad Alberto Hurtado

Santiago - Chile

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5025-4875>

Zicri Orellana Rojas

Universidad Arturo Prat

Tarapacá – Chile

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0366-7444>

Introducción

El pentecostalismo en Chile, como movimiento religioso de raíz protestante, tuvo su origen el año 1909, en el seno de la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso. Después de un siglo de constante crecimiento, se transformó en una religión alternativa a la Iglesia Católica e iglesias protestantes de origen europeo y norteamericano. El pentecostalismo de origen local ha sido ampliamente analizado por distintos científicos sociales. En primer lugar, por los católicos, como Hurtado (1941),

Muñoz (1957), Piñera (1961), Vergara (1962) y Poblete y Galilea (1984); y luego por extranjeros, como Willems (1967), Kessler (1967), D'Épinay (1968), Tennekes (1985), Rasmussen y Helland (1987) y Droogers, Boudewijnse y Kamsteeg (1991). No obstante, desde las últimas dos décadas del siglo XX, han surgido investigadores chilenos con una variedad de estudios: Palma *et al.* (1988); Ossa (1990, 1991); Canales, Vilella y Palma (1991); Fonteine y Beyer (1991); Juan Sepúlveda (1999); Herrera (2001); Orellana (2008, 2016); Mansilla (2009a, 2009b, 2016); Víctor Sepúlveda (2009); Corvalán (2012); Moulian (2012, 2017); Vidal (2012); Valdivia (2013).

El sociólogo Miguel Ángel Mansilla (2009a, 2009b, 2016) ha mostrado en sus estudios distintos perfiles que la sociedad chilena hizo de los evangélicos, pero en particular de los pentecostales. Él explica que “Se manifiestan múltiples prejuicios, estereotipos negativos y estigmas que conducían a la discriminación, acompañadas de violencias verbales y físicas” (Mansilla 2009b:47 - 71). Este investigador usa como fuente principal las revistas publicadas por las mismas iglesias pentecostales, especialmente el “Fuego de Pentecostés”. Sin embargo, existen fuentes seculares no tratadas hasta hoy, como la prensa, la literatura y el cine que se refieren ocasionalmente a los evangélicos.

En nuestro estudio, hemos seleccionado dos de las representaciones más utilizadas por la sociedad chilena para personificar a los pentecostales. Para este examen, acudimos a medios seculares. Las imágenes sociales que sometemos a un análisis de contenido simbólico son: “canutos” como *sujeto* y “la predica en espacios públicos” como *sujeto colectivo*. Si bien el arranque principal de las representaciones sociales (en adelante RS) es la sociedad misma, también la tradición y la memoria histórica son importantes fuentes transmisoras y originadoras de caracterizaciones. No obstante, los cambios sociales influyen y las RS no tienen *status* de dogmas o doctrinas fijas, sino que evoluciona con el tiempo. Por ejemplo, en la sociedad chilena, las representaciones relativas a las minorías étnicas, sexuales y religiosas han mutado considerablemente. Ser llamado “canuto” hoy en Chile no tiene la misma connotación que hace 30 ó 40 años atrás. Por consiguiente, nuestro objetivo en este artículo es identificar e interpretar en forma crítica los principales perfiles e imágenes que la sociedad chilena, a través de la prensa y la literatura, hizo sobre los pentecostales durante el siglo XX.

Para alcanzar nuestro objetivo, en un primer momento, partimos examinando el estigma de *canuto*, acudiendo para ello a los trabajos de los historiadores Angélica Barrios (2009) y Juan Ortiz (2009) y del sociólogo Miguel Ángel Mansilla (2009a, 2009b, 2016), para quien el predicador callejero es un personaje de memoria del pentecostalismo y un símbolo de la identidad asignada por la sociedad chilena, es decir el “ser canutos” (Mansilla 2005:187 - 206). Asimismo, está su trabajo “Despreciados y desechados, itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX” que corresponde a un capítulo de su libro “La cruz y la esperanza”, publicado en 2009. Estos tres autores hacen aportes históricos y culturales más detallados del origen del

término “canuto”; no obstante, no indagan en las representaciones inventadas por la prensa y la literatura local.

En un segundo momento, está “la predicación en la vía pública” como RS identificada en su orden de aparición en la prensa (diario *El Ideal*, 1928; revista *Zig-Zag*, 1938) y la novela *La sangre y la esperanza* de Nicomedes Guzmán (1943). Nuestro acercamiento se basa en la teoría del hablante en la novela, de Mijaíl Bajtín (2011), que indaga y desarrolla su tesis: “En la novela el hablante es, esencialmente, un ser social históricamente concreto y determinado, y su palabra es un lenguaje social... un punto de vista específico acerca del mundo, que aspira a tener significancia social” (Bajtín 2011:70). Sabemos que las obras de Guzmán son autobiográficas y que representan un aspecto importante de la realidad social de los sectores obreros y populares de mediados del siglo XX, razón suficiente para su uso como fuente de información socio-histórica, pues, en su narrativa, hay muestras de la cotidianidad religiosa de los pentecostales.

Las representaciones sociales

Las RS se traducen en imágenes sociales que circulan a través de los discursos, publicaciones, conversaciones, literatura y medios de comunicación. Se caracterizan y se destacan cómo estas imágenes son elaboradas, presentadas y difundidas por los medios. Por ejemplo, sobre el pentecostalismo expresado en la imagen del “canuto” en Chile, o “panderetas” en Costa Rica, por citar dos casos (Contreras, 1994:122). Para nuestro acercamiento teórico, hemos acudido a los estudios de Moscovici (1979), para quien las RS son entidades perceptibles que “circulan sin cesar en nuestro universo cotidiano a través de una palabra, un gesto, un encuentro” (Moscovici, 1979:27). Asimismo, argumenta que la mayor parte de las relaciones sociales estrechas de los objetos producidos o consumidos por las comunicaciones intercambiadas están impregnadas de ellas (Moscovici 1979).

Cuando hablamos de RS, generalmente se parte de presunciones dadas, donde el sujeto y el objeto sólo existen en función de los medios y los métodos que permiten conocerlo. Con frecuencia, consideramos a los grupos en forma estática, no por lo que creen y comunican, sino porque utilizan y seleccionan una información que circula en la sociedad. Por tal razón, la teoría de las RS es significativa para nuestro trabajo, pues “Son conjuntos dinámicos, su característica es la producción de comportamientos y de relaciones con el medio, es una acción que modifica a ambos y no una reproducción de estos comportamientos o de estas relaciones, ni una reacción a un estímulo exterior dado” (Moscovici 1979:33). Lo formulado por el científico nos lleva a considerar que las RS son explicaciones del sentido común relativas a fenómenos y hechos sociales, que permiten a las personas comunicarse entre ellas y que, en nuestro enunciado, serían los términos de cómo se identificaba a los pentecostales en su etapa de gestación y desarrollo, en medio de una fuerte oposición de la religión dominante. Para este autor, las RS son:

Una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos... Es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres... se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación (Moscovici 1979:18).

En términos más sencillos, la RS es el conocimiento de sentido común que tiene como objetivos comunicar y estar al día. Durkheim (2012) da entender que las representaciones, en su caso colectivas, son concebidas como formas de conciencia que la sociedad impone a los individuos, las cuales tienen un poder coercitivo sobre los miembros de una sociedad. En tanto las RS, por el contrario, son generadas por los sujetos sociales, construidos en la interacción social, en la realidad en la cual éstos viven. Las RS tienen una doble función: “Hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible perceptible ya que lo insólito o lo desconocido son amenazantes cuando no se tiene una categoría para clasificarlos” (Mora 2002: 16-19). Es decir, las RS emergen por determinadas condiciones, son pensadas, constituidas y surgen en momentos de crisis y conflictos (Moscovici, 1979). Al respecto, como sabemos, la irrupción del pentecostalismo chileno como nuevo actor social en el ámbito religioso fue, precisamente, producto de un conflicto que condujo a un cisma irreversible en el protestantismo y que luego colisionó con el catolicismo como religión mayoritaria que se encontraba en una fase decadente. Asimismo, Tajfel, citado por Mora (2002), expone que las RS pretenden responder a tres necesidades: a) clasificar y comprender acontecimientos complejos y dolorosos; b) justificar acciones planeadas o cometidas contra otros grupos; y c) para diferenciar un grupo respecto de los demás existentes, en momentos en que pareciera desvanecerse esa distinción. En suma, se trata de causalidad, justificación y diferenciación social (Mora 2002).

El proceso de formación de las representaciones es un proceso complejo, que, a su vez, implica dos procesos imbricados de “objetivación” y “anclaje”. La objetivación es el medio que induce a las representaciones a hacer “visible” y “concreto” el objeto de cada representación; vale decir, éste debe dejar de ser algo abstracto y se debe traducir en imágenes que sean susceptibles de cosificarse, de ser percibidas como algo real. En palabras de Moscovici (1979:27), “Las representaciones sociales son entidades casi tangibles”. El anclaje son las RS en cuanto formas de conocimiento, para realizar o cumplir con sus funciones; deben incorporarse al sistema previo de conocimientos o cogniciones, experiencias y de valores que ya poseen los individuos; a su vez, éstas se ligan al marco de referencias de la comunidad. Además, las representaciones se influyen y complementan mutuamente, por lo tanto, la dinámica del anclaje de la representación se traduce o lleva a los individuos a la acción. Las informaciones y demás contenidos como es nuestro caso son canutos o predicadores callejeros, que permiten a los miembros de un grupo pasar a la acción, orientarse res-

pecto a su grupo y sociedad, tomar decisiones, emitir opiniones, etc. Las estructuras de las representaciones incluyen diversas formaciones subjetivas, tales como actitudes, valores, conocimientos, ideas y afectos que permiten clasificar a las personas y sus comportamientos. Asimismo, son válidas y funcionales desde lo epistémico para el descubrimiento y la organización de la realidad; en nuestro caso, son un punto referencial para hacer un acercamiento crítico de las caracterizaciones o perfiles más significativos que en Chile hicieron los medios de las comunidades pentecostales y sus integrantes durante el siglo XX.

“Canutos”: el apellido de los pentecostales en Chile

Está ampliamente sociabilizada la tenaz resistencia que la Iglesia Católica opuso a sus competidores, durante el siglo XIX. De esa oposición, emanan las primeras RS, como fue la etiqueta de “disidentes” para identificar los primeros protestantes y, luego, en forma peyorativa, el de “canutos” para referirse a protestantes y evangélicos. Más tarde, en el siglo XX, el apodo pasó casi íntegramente a los pentecostales por su accionar público (Ortiz, 2009). Para Mansilla (2007), el rechazo de la cultura evangélica en nuestro caso pentecostal está asociado a la pobreza, la baja escolaridad, el fanatismo religioso y la aprehensión racial. Es decir, se trata de un “rechazo de piel”, que se transforma en una discriminación fenotípica. Para este autor, podemos llamarla “canutofobia” (Mansilla, 2007:11). Por consiguiente, se justifica el análisis de las RS que la prensa y la literatura hicieron de los pentecostales.

El origen de la palabra “canuto” deriva del nombre del Pastor Metodista Juan Bautista Canut de Bon (1840 - 1896). En el siglo XX, uno de los primeros católicos que llaman específicamente “canuto” a los pentecostales fue el Padre Alberto Hurtado, en su libro de 1941 *¿Es Chile un país católico?*; luego, en 1962, el sacerdote jesuita Ignacio Vergara, en su libro *El protestantismo en Chile*, hace también una breve alusión al origen del término al profundizar en la biografía de Canut de Bon. Estos autores, por primera vez y en forma elaborada, hacen circular las primeras RS del pentecostalismo, es decir, la hacen “tangible” – que transite, se cruce y se cristalice en el universo cotidiano de la sociedad chilena –, pero con un significado peyorativo (Moscovici, 1979). Los tres autores siguientes comparten la visión evangélica protestante de Canut de Bon: Florrie Snow (1999), como historiadora metodista, recoge las publicaciones de la prensa; asimismo, Juan Ortiz (2009), hace una importante mención sobre la misión de Canut de Bon y su ubicación geográfica en Coquimbo y la Serena; y, igualmente, desde el ámbito secular, está el texto de su bisnieto Alejandro Canut de Bon (1996). Todos, desde sus especialidades, argumentan que el termino nació y circuló con una carga peyorativa en la sociedad chilena.

Si bien las RS son fáciles de captar, como es el caso del pentecostalismo chileno, el concepto de canuto no lo es. Esto sucede por muchas razones, pues hay que dejar que los historiadores se tomen el trabajo de descubrirlas. Aunque el proceso

suene algo presumido, “no vemos otro camino que nos lleve a exhumar a semejante concepto de su glorioso pasado, a re-actualizarlo y a comprender su especificidad” (Moscovici. 1979:27). En nuestro caso, para redescubrir el talante de la RS sobre el movimiento en antaño, éste es un camino a explorar con cierta urgencia.

A nivel social, el término o sobrenombre “canuto”, en la sociedad chilena, corresponde a una de las RS más potentes, creadas por la sociedad en el siglo XIX, en respuesta al ingreso de un nuevo actor religioso, portador de bienes simbólicos y que se incorporó al mercado de lo sagrado, tanto para competir, cuestionar y desafiar el monopolio ostentado por la Iglesia Católica Romana, como para el tutelaje ejercido por la unión de la Iglesia con el Estado, hasta 1925. Sin lugar a duda, antes de esta fecha, la prensa tuvo un rol protagónico en la creación y difusión del citado apodo, al referirse de manera despectiva y condenatoria a las actuaciones de Canut de Bon, en su calidad de predicador protestante y médico homeópata. El historiador Juan Ortiz (2009) dice que fue en la ciudad de La Serena, el 27 de marzo 1890, donde Canut de Bon fue bautizado con el apodo de “canuto” por el diario “El Progreso”. Este nombre recorrió todo Chile por medio de la prensa, incluso cruzó el continente para llegar a EE.UU., donde la primera página de la revista misionera *World Wide Missions*, en su número de octubre de 1890, lo llamó el Lutero de Chile. Fue así que el “apodo de canuto se propagó como reguero de pólvora por la ciudad... Pero no sólo a él lo llamaban canuto, sino que el apodo fue achacado a todos sus seguidores e, incluso, a los extranjeros protestantes de la ciudad, que hasta ese momento eran llamados disidentes” (Ortiz, 2009:61). Canut de Bon, con su talante como pastor metodista, su predicación en español, su lenguaje sencillo y su estilo apasionado, tuvo buena acogida especialmente en los sectores populares. Canut de Bon “Pudo llegar tanto a los extranjeros residentes, como a los chilenos, especialmente a los sectores populares... A tal nivel, obtuvo su fama que ha legado su nombre a todo el protestantismo chileno, *Canuto* ha llegado a ser en Chile sinónimo de evangélico” (Ortiz 2009:62 – el itálico está en el original).

Con cierta periodicidad, la prensa chilena buscó asociar a los evangélicos con Canut de Bon. El diario “El Mercurio” de 20 de noviembre de 1929 (principal medio escrito de Chile) hizo la referencia siguiente: “El principal propagandista protestante en Chile se llamaba Canut de Bon. Era lógico y muy conforme a las leyes semánticas que sus discípulos se llamasen *Canutos*, del nombre de su maestro” (Barrios 2009:40 – el itálico está en el original). Por los antecedentes expuestos con anterioridad, bien podemos afirmar que una de las raíces del pentecostalismo chileno en el siglo XIX se hunde en el carisma de Juan Canut de Bon. La palabra “canuto”, por más de un siglo y en su “carácter popular, ha servido para denominar a los evangélicos y pentecostales en Chile. Las veces que la palabra es proferida carga consigo un acento peyorativo y estigmatizante que establece un referente imaginario de un sujeto religioso *tipo* que ocupa un lugar y una función al interior de la cultura” (Barrios 2009:29 – el itálico está en el original). Según Moscovici (1979:45), refiriéndose a grupos sociales, cada

universo “Tiene tres dimensiones: la actitud, la información y el campo de representación o la imagen... (que) se relaciona con la organización de los conocimientos que posee un grupo con respecto a un objeto social”. En nuestro caso, la irrupción de una fuerza religiosa cercana a los sectores populares llevó a los sectores hegemónicos del ámbito religioso a crear una imagen despectiva y de contención que circuló y se instaló en la conciencia colectiva de los devotos católicos.

A nivel cultural, durante la primera mitad del siglo XX, el pentecostalismo chileno estuvo marcado por un profundo periodo de estigmatización. Una de las formas de materializar tal actitud fue la figura del loco religioso² y luego el apodo se unió al de “hacer zamba canuta”, sinónimo de desorden. Miguel Mansilla (2009b) esclarece el término “zamba canuta” de la manera siguiente:

Los zambos eran aquellas personas de padres negros y madres indias (o viceversa) que se llamó *zambos* pero luego el término (zamba canuta) sale de su significado original y viene a representar, decir verdades impúdicas. La expresión proviene de la historia de una *canuta* de origen zambo que confesaba en público sus más fuertes pecados del pasado motivada por el cambio experimentado por la religión pentecostal, muchos eran analfabetos, entonces recurrían al “testimonio público (Mansilla 2009b:38)

Todos comentaban impresionados la forma en que estos personajes relataban sus intimidades a viva voz en las calles. Entonces, cuando se dice “zamba canuta”, lo que realmente se manifiesta es que alguien dijo todo a la vez y de un modo muy expresivo. Desde ahí, la expresión “zamba canuta” expresa desorden, descontrol y juergas populares (Mansilla, 2009b). Desde los orígenes del pentecostalismo, un pilar esencial ha sido el testimonio, pues como religión viva “surge de un íntimo anhelo que rompe las formas convencionales y se abre a la libertad; es la religión dinámica, personal y de transmisión oral que su accionar le permite llegar con éxito a las personas que han sido abandonadas por la religión dominante” (Zunini 1970:67).

En consecuencia, por una parte, la colectividad agencia una tipificación al rotular un nuevo actor religioso, es decir, da paso a la “objetivación y el anclaje” (Moscovici, 1979:75). Por otra parte, no era de extrañar que los pentecostales hayan sido acusados como movimiento de protesta política, pues no pocas veces los integrantes del movimiento fueron confundidos o comparados con los comunistas en una época de fuertes contiendas sociales. Al respecto, Sabella (1959) dice: “Estos comunistas son como los canutos... – Los canutos se lo pasan cantando... ¡Van a entrar al cielo, con una guitarra a cuesta! Los comunistas se preocupan de la tierra” (Sabella 1959:247). Subsiguientemente, a los pentecostales se les denomina “canutos” por su religión, su pasividad social y sindical, su actitud de parecer contradictoria socialmente. Lalive D’Epinay (1968), como veremos más adelante, etiquetó y tipificó al

pentecostalismo chileno de estar en “huelga social” y, asimismo, ser el “refugio de las masas”, pasando a ser la RS más fuerte que se haya elaborado desde las ciencias sociales. Por consiguiente, las maneras de concebir al movimiento pentecostal de Sabella (1959) y D’Epinay (1968) tienen afinidad con la teoría de Moscovici (1979) que dice: “El individuo es observado y comprendido a través de los rasgos propios de la tipología dominante, bajo la presión colectiva que a veces se ejerce para hacer coincidir el comportamiento real con las categorías generalmente admitidas” (Moscovici 1979:98).

A nivel religioso, ser canuto significó ser tratado no como distinto, sino como desigual y sufrir el estigma social; no obstante, el apodo de canuto también admite algunas ideas positivas, aunque escasamente reconocidas por la sociedad chilena de las primeras décadas del siglo pasado. Esta tipificación forjó en los pentecostales una determinada dimensión de su personalidad y carácter, que les hizo aumentar su capacidad para superar el conflicto en forma defensiva o “para adaptarse a las exigencias de la sociedad (mantenerse del lado normal o del patológico)” (Moscovici 1979:98). Como veremos, una de estas ideas dice relación con la predica anti-alcohólica de los pentecostales, muchos de ellos ex-alcohólicos. Al respecto, un diario de provincia del Sur de Chile publicó como tres pentecostales, en la ciudad de Mulchén, ya sea invierno o verano, profesan su fe públicamente y declaran como fueron arrancados de los vicios del alcohol y la forma indigna de vivir con sus familias. La escena es captada por el reportero frente a una cantina, en donde observa como un borracho les grita “Estúpidamente: ¡compañero canuto, venga a tomar un trago porque tiene seca la garganta!” (Orellana, 2008:116). A esta provocación los predicadores respondieron con el silencio. El comentario favorable del comunicador fue “creemos un deber decir que estos hombres con su fe están haciendo un verdadero beneficio a nuestra clase trabajadora... (por) la prédica anti-alcohólica” (Orellana 2008:116). Debemos recordar que una de las lacras sociales que afectó a la sociedad chilena, durante el siglo XX, fue la ingesta excesiva de alcohol en los sectores populares (Godoy 2011). Razonablemente, el informador advierte que la prédica pentecostal es de alta conveniencia benéfica, por tanto, “Se debe respetarse a esos *canutos*³ – como se les llama despectivamente- porque con su fe están haciendo una verdadera obra social entre sus semejantes”

La predicación pentecostal en la calle y su impacto social

La llegada de los pentecostales a cualquier punto del país generaba oposición, rechazo o aceptación, pero nunca indiferencia, por la forma denodada, testimonial y proselitista de presentar su mensaje (preferentemente en las calles), cometido que ha acompañado al pentecostalismo desde sus inicios. Hoover (2008:61) señala, en su libro publicado originalmente en 1931, que “No debe pasar desapercibida una manifestación que ha tenido resultados de trascendental importancia – la predicación al

aire libre”, pues se necesitaba de un fervor y valentía notable. Para los evangélicos y protestantes, eran los años en que las prácticas y proselitismo religioso en lo público estaban restringidos por la Constitución Política de la Republica de 1833. No obstante, Hoover (2008), haciendo referencia al impacto psicológico del avivamiento de 1909 en los primeros pentecostales, dice: “Tomando luz y ánimo de estas circunstancias comenzaron los hermanos a salir en grupos a predicar en las calles de manera que desde entonces esta obra llegó a ser una parte integral de las actividades de la iglesia, y muchas almas en la iglesia atribuyeron su salvación al mensaje oído en la calle” (Hoover 2008:61).

Consecuentemente, para nuestro análisis de las RS que generaron la prédica callejera, acudimos en su orden de aparición, a lo publicado por revista “Zig-Zag” en 1938, lo narrado por Nicomedes Guzmán en 1943 en su novela “La Sangre y la Esperanza”, y a la descripción razonada del sociólogo Cristian Lalive D’Epinay (1968). Hay consenso que la calle ha sido el medio primario y elemental de la comunicación ciudadana, en especial para los sectores marginales o postergados. Es un espacio público “ocasional de convergencia y apertura” donde los productos del trabajo entre otros “Son ofrecidos en llamativas vitrinas, pregonados... que invaden espacios y pausas en desmesurado intento de meterse en la conciencia desprevenida del transeúnte” (Giannini 2013:s/p). Es donde, audazmente, irrumpe la propuesta pentecostal mediante la predicación callejera como el principal medio de difusión y protesta religiosa pública, pero asimismo de enganche con los sectores marginales. Estas procesiones en los años sesenta eran parte del paisaje cultural chileno. En 1967, Patricio Kaulen y Javier Rojas, cineastas chilenos, anexan en su película “Largo viaje”, film que muestra el clasismo, la segmentación social, la religión popular católica y la miseria en que se desenvuelve la vida de los pobres urbanos. Un infante y su grupo familiar habitantes de un conventillo miserable del gran Santiago son los protagonistas; en este contexto la obra exhibe un grupo de pentecostales que predica en la vía publica sobre lo divino y lo profano quienes se cruzan con el infante. Es el niño, que busca el camino al cielo donde su hermano nonato fallecido a volado, se siente atraído por el grupo que la película muestra en toda su majestad tanto por los rostros de los fieles, la predica apasionada, el canto y la procesión del grupo (Kaulen y Rojas 1967).

La prestigiosa revista de la época “Zig- Zag”, en 1938, publicó el reportaje: “El predicador callejero pasa por barrios de la ciudad como un nostálgico del cielo”. De este reporte, extraemos algunos párrafos relevantes para nuestro análisis:

La ciudad grande tiene sus nostálgicos... Pero también otros nostálgicos que son los nostálgicos del cielo. Por las calles de las grandes ciudades deambulan esos nostálgicos predicando caminos siempre nuevos y siempre viejos de ilusión... Se nos dice que uno de esos ilusionados del cielo había sido antes tony de un circo... Así van por la calle... elevando

cánticos que elevan el alma hacia otro mundo...marchan también hacia una conquista del cielo. Otros grupos... se distribuyen por las calles como si el camino al cielo fuera a aparecérsenos en una esquina. Los sábados cantan en unos coros gigantescos... Así todas las tardes por las calles de la gran ciudad. Entre los nostálgicos de campo, de mar y de tiempos idos, pasan con su bombo, su guitarrón y su Biblia esos nostálgicos del cielo. (*Zig- Zag*, 1938:42-43)

El predicador callejero, por el mencionado semanario, es concebido como fanático, como un iluso, como alguien que “abandona o sale del mundo”⁴. Se trata de un “nostálgico”, alguien que, por estar tan interesado en el “más allá”, se desentiende de las cosas del “más acá”. El sinónimo de nostálgico es “apenado”, “afligido”, “triste” o “acongojado”. No obstante, las imágenes que capta y describe son de personas alegres, entusiastas, vivas y llenas de ideales religiosos. Por tanto, el reporte es paradójico y tendencioso, pues es un medio vinculado a los intereses de la oligarquía criolla. Asimismo, no admite que los pobres o el bajo pueblo tenga ideales o difunda utopías que pervierten el orden religioso existente; por consiguiente, emana en una RS despectiva e insultante.

Una de las fotos incluidas en el reportaje en cuestión – que corresponde al pastor Genaro Ríos – lleva esta glosa: “Este hombre que hoy predica, ayer no tenía ninguna preocupación que lo alejará de las cosas mundanas”, lleva al comunicador a emitir un juicio, sin entrar a valorar el cambio de vida que toda persona tiene derecho a transformar su conducta anterior. Asimismo, el reportaje asigna a los predicadores callejeros una etiqueta y los tipifica como los “nostálgicos del cielo” (*Zig- Zag*, 1938:42-43). Además, endurece las expresiones “salir del mundo” o “no ser ya de este mundo” y otras variantes semánticas que expresan la representación en análisis.

Muchas de las características y connotaciones relativas a la predicación en la calle también están referidas a la representación conexas al apodo de “canuto”, aunque el comunicador, en este caso, no lo utilice. En su momento lo vimos que las representaciones sociales se influyen recíprocamente, lo que facilita su anclaje, vale decir, su incorporación al sistema cognitivo y representacional de las personas. No obstante, como lo afirman Canales, Villela y Palma (1991), estas expresiones no significan que el mencionado sujeto salga de la sociedad (ni menos que viva al margen de la civilización). En nuestra opinión, cuando el pentecostal dice salir del mundo, no dice necesariamente salir de la sociedad: “Está hablando en otro registro, está diciendo otra experiencia. En la religiosidad pentecostal, mundo es también un modo de vida y no una categoría objetiva como sociedad o historia. Mundo, en el lenguaje pentecostal, es un modo de indicar una totalidad subjetiva” (Canales, Villela y Palma 1991:62). De esta manera, el énfasis en el cielo lleva implícita una protesta, como dice Violeta Parra, en una de sus canciones que trova:

*Porqué los pobres no tienen
adonde volver la vista,
la vuelven hacia los cielos
con la esperanza infinita
de encontrar lo que su hermano
en este mundo le quita*

(Violeta Parra, en “Porqué los pobres no tienen”, de 1962).

Las citas anteriores explican e ilustran el origen e improntas de cómo una imagen es anclada en la conciencia colectiva de la sociedad. Se trata de un actor religioso como los pentecostales que irrumpen en el espacio público, en la cotidianidad que se conecta bien, y no es ignorado por el bajo pueblo. Por ende, emana la necesidad de identificar su perfil o personalización y su representación estará sujeta a los intereses de su etiquetador, en este caso la revista “Zig-Zag”, en la que se trata de la predicación callejera y sus forjadores que se personificarán como “nostálgicos del cielo”. Con relación a lo anterior, Moscovici (1979), en el marco del estudio sobre el sustantivo *representación más el adjetivo social*, sostiene que “las representaciones sociales nos incitan a preocuparnos más por las conductas imaginarias y simbólicas en la existencia corriente de las colectividades” (Moscovici 1979:54). De esta preocupación, por la conducta de un actor religioso vivo, germinan las actitudes despectivas como es el caso del semanario “Zig-Zag”, para referirse a los pentecostales, pues “retomar, en este punto, el hilo perdido de la tradición puede tener consecuencias muy felices” (Moscovici 1979:54). En este caso, como lo fue a la postre, para la fe protestante y la pluralidad religiosa.

Por su parte, tenemos a Nicomedes Guzmán (1914 - 1964), considerado un novelista de la llamada Generación del 38, y su obra “La sangre y la esperanza”, publicada en 1943 pero ambientada en los años 1930, correspondientes al realismo social de la época. Guzmán es un escritor inaugural de una nueva visión de la marginalidad, reviste el mundo narrado bajo un prisma de esperanza y redención histórica. Asimismo, en su andamiaje literario, hace aparecer la imagen viva, en toda su magnitud, de los y las pentecostales, stampa que inserta en el capítulo “La palabra de Dios”, figurando así una de las primeras RS que se tenga memoria de los pentecostales en la literatura chilena (Orellana 2014). Esta incrustación fiel e histórica, tomada de la existencia misma, cuenta en forma detallada cómo acontece al interior de un conventillo (vecindad) la vida de una pequeña comunidad religiosa pentecostal, en etapa balbuceante con sus ritos propios, en especial el canto, que se extiende por el reducido habitad colectivo.

En el relato de Guzmán (1999), sobresalen las imágenes de la misión evangelizadora del grupo, inserto en el barrio Mapocho, pero en horas del anochecer. Muestra cómo en las calles alzaban su prédica encendida, era “*la palabra de Dios* a través de la voz apasionada y temblorosa... Los vagabundos, los rapaces tirillentos,

las mujeres abismadas, sentían latir su corazón al trémolo de las palabras... ¡salvad vuestra alma! ¡Cristo limpia de pecado! Pastor eterno, espera a sus corderos!” (Guzmán 1999:80) También rememora como la apasionada predica callejera tiene sus censores de orientación marxista. “¡Dicen bien –podía exclamar un chascón revolucionario –... ¡Cordero, carajo, no somos más que cordero!... ¡Cuentos caramba, cuentos; sólo el capital trasquila a los trabajadores! (Guzmán 1999:80). Esto ocurría en la calle, luego en el domicilio del pequeño santuario, el anunciante expone el desarrollo del culto, donde pone un especial acento en la descripción facial tanto del predicador como de los concurrentes y sus interlocuciones: “Desarticulados, pero no exento de una trémula emoción, el canto se paseaba por el aire ahumado de la galería ... aquel grupo era como un ramaje estirado hacia nuestra galería” (Guzmán 1999:79). Guzmán (1999) también describe las imágenes que representan la tensa oposición, a nivel popular de los católicos, en este caso de una beata: “— ¡Canutos, canutos malditos! — Rumoreaba alguien a sus espaldas —. ¡Canutos farsantes! Pero ellos no oían. La lógica de una lucha en que tenían puesto todo su corazón y toda su conciencia los hacía enteros... Los gritos de la beata fueron perdiéndose al fondo de la galería” (Guzmán 1999:81 - 83).

El hablante en la novela, en mayor o menor medida, es un “*ideólogo*, y sus palabras siempre son *ideologemas*. Un lenguaje particular es, en la novela, un punto de vista específico acerca del mundo, que aspira a tener significancia social” (Bajtín, 2011:70 – el itálico está en el original). Por tanto, el autor, en el foco del relato, define a la célula pentecostal mediante la afirmación y la RS siguiente: “Cumplían con una función en la vida: luchaban y en su lucha inútil, eran felices” (Guzmán, 1999:81). Sin duda, el novelista tiene una visión materialista de la realidad y del rol social de la religión, no obstante, reconoce que los pentecostales en su “lucha inútil” son personas felices.

A fines de los años 1960, D’Epinay (1968) constata, *in situ*, que la “predicación al aire libre” sigue siendo un elemento central de la identidad pentecostal; es una actividad adaptada eficazmente en la cultura chilena: “Por ejemplo, sus templos pueden encontrarse en calles secundarias y desiertas: pero sigue el modelo tradicional de la *religión en la plaza*, teniendo constantemente en ellas reuniones al aire libre. Condena las procesiones tradicionales los días de los santos, pero conservan la idea fundamental de que, en religión, es preciso desfilar” (D’Epinay 1968:108). Detalla que es común ver por las tardes grupos numerosos que forman un “cortejo y desfilan desde la plaza hasta el templo, entonando cánticos que acompañan con guitarra” (D’Epinay 1968:108-109). Es decir, la predica pública, durante el siglo XX, fue parte del *ethos* pentecostal.

Otro aspecto destacable, especialmente hasta la década de los 1970, es el hecho que se caracteriza por la gran fuerza interpelativa del testimonio público. La proclama callejera y lo espontáneo de los textos bíblicos fueron instrumentos recurrentes en el desfile, parte integral de la prédica pública; del mismo modo, fue la alocución

por quienes hacen el discurso que entretejen con los testimonios de vida, donde siempre hay un antes y un después de llegar a los caminos santos. La prédica en la vía pública se transformó en el punto de alistamiento para alcanzar las masas populares y disputar, palmo a palmo, al catolicismo popular, a los sectores de izquierda y/o a los marxistas y sus adherentes, pues: “Los puntos de vista de los individuos y de los grupos son encarados tanto por su carácter de comunicación como por su carácter de expresión” (Moscovici 1979:32). El accionar proselitista público de los pentecostales produce una suerte de identificación entre el que predica y el que escucha, debido que hablan el mismo lenguaje, la lengua del pueblo. Ya no es el sacerdote, el profesional de la Palabra de Dios quien se dirige a las gentes y sirve de vehículo al mensaje; “Sino el zapatero, el minero, el vendedor de empanadas; en una palabra, los personajes de la vida cotidiana. El que habla, podría ser uno de los que pasan; y el que pasa, podría muy bien algún día ser el predicador” (D’Epinay 1968:79). En esencia, eran momentos del espíritu colectivo de los marginados, pues la comunicación está hecha de dos elementos, palabras e imágenes, “Cuando la razón es afectiva, cuando la afectividad es razonable, cuando imágenes y palabras se mezclan entonces alza el vuelo la comunicación” (Fernández 2004: 51). La predicación callejera fue la práctica proselitista que caracterizó al movimiento desde sus inicios, en 1909, por ende, desata críticas y oposiciones tanto del mundo católico, protestantes y polémico la prensa (Orellana 2008).

Otro de los aspectos que se desprende del análisis D’Epinay (1968) y que ha sido controversial para los pentecostales es cómo su religiosidad conexas con la predicación callejera, cómo ella condujo a sus integrantes a la “huelga social”. El sociólogo constata que los pentecostales no participan en sindicatos, ni en juntas de vecinos, ni en partidos políticos, etc. Tampoco van al cine, a fiestas “mundanas”, ni a las cantinas, ni a las ramadas, ni a nada que le distraiga de su misión o les aleje de su nueva ética social (D’Epinay 1968:163 - 180). Esta enumeración es expresiva de una “identidad negativa”, desde sus inicios, hasta la década de los 1970, 1980 inclusive. El sujeto pentecostal mayoritariamente se autodefine y auto percibe en términos de una serie de negaciones, prohibiciones o restricciones, las cuales la propia sociedad chilena se encarga de reforzar, cuando afirma que los evangélicos no toman, no bailan, no se meten en política, etc. Por consiguiente “En la sustancia simbólica, elaborado por individuos o colectividades que, al intercambiar sus modos de ver, tienden a influirse o modelarse recíprocamente” (Moscovici 1979:32). Fue la etapa primaria o fundacional donde el prosélito tomó un compromiso consciente y personal, pero, una vez dado este paso, el grupo domina al individuo y exige de él la entrega total de su persona a la comunidad. De ahí, la idea y RS acuñada por D’Epinay (1968) de que los pentecostales están en “huelga social”. De paso, el título de su libro tipificó al movimiento como “el refugio de las masas”. Sin embargo, las anteriores RS son las primeras provenientes de las ciencias sociales, donde la predicación callejera del grupo nutrió el imaginario social sobre los pentecostales en Chile.

Conclusión

El pentecostalismo en Chile, desde sus orígenes, tanto por el bajo estirpe social de sus integrantes, como por el accionar entusiasta, fervoroso y diferenciador de los protestantes y evangélicos de presencia decimonónica, al presentarse como alternativa religiosa, desafiante, pública, testimonial, oral y conexas a la cotidianidad de las personas del bajo pueblo, convocó la atención de la prensa escrita, del catolicismo a nivel popular y luego, en forma selectiva, de ciertos novelistas.

Por consiguiente, nuestro inquirir fue conocer cómo se generó y evolucionó el estigma de “canuto” y las imágenes derivadas de la prédica callejera. Orientamos nuestro análisis social e histórico por los estudios de Moscovici (1979), quien desarrolló la teoría de las representaciones sociales como herramientas y elementos conceptuales sobre imaginarios sociales. Además de eso, el acceso de fuentes primarias nos permitió constatar que se confirma la tesis que las RS son explicaciones del sentido común relativas a fenómenos y hechos sociales, como fue la irrupción del pentecostalismo en Chile, y que las representaciones permiten a las personas comunicarse entre ellas. En nuestro enunciado, las representaciones identificaron y tipificaron a los pentecostales como un nuevo actor religioso en su etapa de gestación y desarrollo como religión popular de cuna protestante, en medio de una fuerte oposición de la religión dominante. De ahí el carácter peyorativo de las primeras representaciones de carácter insultante. El rol de las RS es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos, en que las actividades psíquicas de los grupos sociales, en este caso católicos vinculados a la prensa, liberaron los poderes de su imaginación que se materializaban en conceptos tales como “canuto”, “fanático”, “iluso” “nostálgicos del cielo”. Lo mismo ocurrió más tarde con literatos y sociólogos, cuando se decían que los pentecostales chilenos estaban en “su lucha inútil”, en “huelga social” o eran el “refugio de las masas”.

Por lo tanto, podemos reconocer que una de las raíces del pentecostalismo chileno en el siglo XIX se conectó con el talante y carisma de Juan Canut de Bon, de donde derivó la palabra “canuto”, apelativo que ha servido por más de un siglo para denominar a los evangélicos y, en especial, a los pentecostales. No obstante, las veces en que la palabra era proferida, cargó consigo un acento peyorativo estigmatizante, al incorporar al imaginario cultural un sujeto religioso tipificado que más tarde evolucionó y paulatinamente se fue liberando del acento insultante.

La prédica callejera de los pentecostales se reafirmó como imagen icónica y pública, tanto por su tenacidad y permanencia, como por su fuerte impacto en el imaginario nacional. Ella rompió con la actitud misional contenida de protestantes y evangélicos extranjeros residentes en el país hacia las primeras décadas del siglo XX, con la sola excepción del pastor metodista de origen español, Juan Canut de Bon, por su perfil de predicador carismático que vino a heredar su apellido a los pentecostales chilenos y a los evangélicos en general.

Referencias bibliográficas

- BAJTÍN, Mijaíl. (2011), *Las fronteras del discurso*. Buenos Aires: Las Cuarentas.
- BARRIOS, Angélica. (2009), "Canuto: un pasado presente a través del concepto: Antecedentes históricos del pentecostalismo en Chile en la vida de Juan Canut de Bon Gil". *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano II*. Concepción: Relep.
- CANALES, Manuel; VILLELA, Hugo; PALMA, Samuel. (1991), *En Tierra Extraña II*. Santiago: Amerinda.
- CANUT DE BON, Alejandro. (1996), *Juan Bautista Canut de Bon, el Pastor que dejó un nombre*. Santiago: Platero libros.
- CONTRERAS, Fernando. (1994), *Única mirando al mar*. San José: Ediciones FARBEN.
- CORVALÁN, Oscar. (2012), *El obispo Enrique Chávez Campos, su legado y pensamiento*. Concepción: Ceep Ediciones.
- D'EPINAY, Christian Lalive. (1968), *El Refugio de las Masas*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- DROOGERS, Andrés; BOUDEWIJNSE, Bárbara; KAMSTEEG, Frans. (1991), *Algo Más que Opio*. San José: DEI.
- DURKHEIM, Emilio. (2012), *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: FCE, UAM, UIA.
- EL IDEAL. (1928), *El Ideal*, Mulchén, 1º dic. 1928.
- FERNÁNDEZ, Pablo. (2004), *El espíritu de la calle: Psicología política de la cultura cotidiana*. Barcelona: Anthropos.
- FONTEINE, Arturo; BEYER, Harold. (1991), "Retrato del movimiento evangélico a la luz de las Encuestas de Opinión Pública". *Estudios Públicos*, n. 44:63 - 134.
- GIANNINI, Humberto. (2013), *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- GODOY, Eduardo. (2011), "Lucha temperante y 'amor libre': Entre lo prometeico y lo dionisiaco: El discurso moral de los anarquistas chilenos al despuntar el siglo XX". *Cuadernos de Historia*, n. 34:127 - 154.
- GUZMÁN, Nicomedes. (1999), *La sangre y la esperanza*. Santiago: Lom.
- HERRERA, Manuel. (2001), *El Avivamiento de 1909*. Santiago: Eben-Ezer.
- HOOVER, Willis. (2008), *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile*. Concepción: Ceep Ediciones.
- HURTADO, Alberto. (1941), *¿Es Chile un país Católico?* Santiago: Ediciones Splendor.
- KAULEN, Patricio; ROJAS, Javier (dir.). (1967), *Largo viaje*. Disponible en: <http://www.ccplm.cl/sitio/homenaje-50-anos-largo-viaje/> Acceso en: 10 feb. 2018.
- KESSLER, John. (1967), *A Study of the Older Protestant: Missions and Churches in Perú and Chile*. Goes, Holland: Oosterbaan & Le Cointre N. V.
- MANSILLA, Miguel. (2005), "Nacidos en la calle: De la construcción bestial del predicador callejero a su construcción como patrimonio cultural". *Si Somos Americanos: Revista de Estudios Transfronterizos*, v. VII, n. 1:187 - 206.
- _____. (2007), "La canutofobia en Chile: Factores socioculturales de la discriminación evangélica en Chile". *Gazeta de Antropología*, n. 23, artículo 11.
- _____. (2009a), "Pentecostalismo y Ciencias Sociales Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968- 2008)". *Revista Cultura y Religión*. v. 3, n. 2:21 - 42.
- _____. (2009b), *La cruz y la esperanza*. Santiago: Universidad Bolivariana.
- _____. (2016), *La buena muerte: La cultura del morir en el pentecostalismo*. Santiago: Ril editores.
- MORA, Martin. (2002), "La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici". *Atenea Digital*, n. 2:16 - 19.
- MOSCOVICI, Serge. (1979), *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Ed. Huemul.
- MOULIAN, Rodrigo. (2012), *Metamorfosis ritual desde el ngillatun al culto pentecostal*. Valdivia: Universidad Austral de Chile; Kultrún.

- MOULIAN, Rodrigo. (2017), *El sello del Espíritu derramado sobre toda carne*. Valdivia: Kultrún.
- MUÑOZ, Humberto. (1957), *Sociología religiosa de Chile*. Santiago: Ediciones Paulinas.
- ORELLANA, Luis. (2008), *El fuego y la nieve, historia del movimiento pentecostal chileno 1909-1932*. Concepción: CEEP EDICIONES.
- _____. (2014), "La imagen pentecostal en la literatura chilena". In: _____. *Fuego que une, pentecostalismo y unidad de la iglesia*. Lima: Foro pentecostal Latinoamericano.
- _____. (2016), "La matriz religiosa del pentecostalismo en Chile: la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile y la Iglesia Evangélica Pentecostal (1909-1973)". *Memoria y Sociedad*, n. 40:266 - 285.
- ORTIZ, Juan. (2009), *Historia de los evangélicos en Chile 1810 - 1891: De disidentes a canutos liberales, radicales, masones y artesanos*. Concepción: CEEP EDICIONES.
- OSSA, Manuel. (1990), *Espiritualidad Popular y Acción Política*. Santiago: Rehue.
- _____. (1991), *Lo Ajeno y lo Propio*. Santiago: Rehue.
- PALMA, Irma et al. (1988), *En tierra extraña: Itinerario del pueblo pentecostal chileno*. Santiago: Editorial Amerindia.
- PIÑERA, Bernardino. (1961), "La Iglesia chilena en medio de las corrientes ideológicas actuales". *Pastoral Popular*, n. 66:10 - 13.
- POBLETE, Renato; GALILEA, Carmen. (1984), *El movimiento pentecostal e Iglesia Católica en medios populares*. Santiago: Centro Belarmino.
- RASMUSSEN, Alice; HELLAND, Dean. (1987), *La Iglesia Metodista Pentecostal Ayer y Hoy*. Santiago: Plan Mundial de Asistencia Misionera en Chile.
- SABELLA, Andrés. (1959), *Norte Grande*. Santiago: Editorial Orbe.
- SEPÚLVEDA, Juan. (1999), *De Peregrinos a Ciudadanos*. Santiago: Fundación Konrad Adenauer; Comunidad Teológica Evangélica de Chile.
- SEPÚLVEDA, Víctor. (2009), *La Pentecostalidad en Chile*. Concepción: CEEP Ediciones.
- SNOW, Florrie. (1999), *Historiografía Iglesia Metodista de Chile 1887-1918*. Santiago: Metodistas.
- TENNEKES, Hans. (1985), *El Movimiento Pentecostal en la Sociedad Chilena*. Iquique: Ciren.
- VALDIVIA, Gerardo. (2013), *Misión en libre Asociación: Relatos de los orígenes del acuerdo fraternal entre la Iglesia Unida de Cristo y la Iglesia Pentecostal de Chile*. Concepción: CEEP Ediciones.
- VERGARA, Ignacio. (1962), *El protestantismo en Chile*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- VIDAL, Rodrigo. (2012), *Entender el templo pentecostal*. Concepción: CEEP EDICIONES; Universidad de Santiago de Chile.
- WILLEMS, Emilio. (1967), *Followers of the New Faith, Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brasil and Chile*. Nashville, TN: Vanderbilt Univ. Press.
- ZIG - ZAG (1938), "El predicador callejero pasa por barrios de la ciudad como un nostálgico del cielo". *Zig - Zag*, Santiago, 21 ene. 1938, p. 42 - 43.
- ZUNINI, Giorgio. (1970), *Homo religiosus: estudio sobre la psicología de la religión*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Notas

- 1 El artículo se ubica en desarrollo del proyecto de investigación Posdoctorado n° 3160669 cuyo investigador responsable es el Dr. Luis Orellana Urtubia propuesta financiada por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT)
- 2 "Esta palabra se transforma en una metáfora ignominiosa para los pentecostales chilenos, será la lápida con la cual se cincela la canutofobia en Chile, y posteriormente, la contraseña para burlarse o violentar a un pentecostal, incluso apellidando la palabra canuto con otros apelativos. Así la palabra canuto será la sólida hebra del dogal que inexorablemente se ciñó alrededor de miles de pentecostales chilenos" (Mansilla 2009:51 - 52).
- 3 Las siguientes publicaciones son un buen ejemplo de las hostilidades que debieron enfrentar los pentecostales en etapa balbuceante: "Canutos", en diario *La Aurora* de Valdivia, edición del 8 de noviembre de 1910; y la posterior

réplica del hermano Manuel Ulloa en el diario *La Industria* de Valdivia, en la edición del 10 de noviembre de 1910.

- 4 El himno más se bien se titula “La senda ancha dejaré”. Aún se lo canta en las predicaciones pentecostales en calles y espacios públicos, cuyo coro o estribillo dice: “No puede el mundo ser mi hogar; (Bis) / en gloria tengo mi mansión;/ no puede el mundo ser mi hogar”.

Submetido em: 14/08/2018

Aceito em: 23/09/2019

Luis Orellana Urtubia* (luis_ubl@yahoo.com)

* Doctor en Estudios Americanos, Especialidad, Pensamiento y Cultura en la Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile; Investigador del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat, Tarapacá, Chile.

Claudio Colombo** (claudiocolombo33@gmail.com)

** Magister en Filosofía en la Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile; Licenciado en Sociología en la Universidad de Artes y Ciencias Sociales, Santiago, Chile; Bachiller en Teología en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile; Diplomado en Ciencias de la Religión de la Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Zicri Orellana Rojas*** (zicrikirtan@gmail.com)

*** Doctora en Estudios Americanos, Especialidad, Pensamiento y Cultura en la Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile; Investigadora asociada al Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat, Tarapacá, Chile.

Resumen:

Los pentecostales en Chile: sus principales representaciones sociales en el siglo XX

Este artículo tiene por objetivo específico identificar e interpretar de forma crítica las principales representaciones e imágenes que la sociedad chilena, a través de la prensa, la literatura y el cine, hizo sobre los pentecostales durante el siglo XX. Para alcanzar este propósito, se eligió dos de las identificaciones más recurrentes: el epíteto de “canutos” y la caracterización de la “predica en la calle”. El método de trabajo fue histórico social y el acercamiento teórico se situó en los estudios de las representaciones sociales de Moscovici. El acceso a fuentes primarias, las herramientas y aportes conceptuales de Moscovici permitió analizar el objeto en estudio a nivel social, cultural y religioso.

Palabras clave: pentecostales, representaciones, canutos, prédica, calle

Abstract:

The Pentecostal in Chile: Its Main Social Representations in the 20th Century

This article has as specific objective to identify and interpret critically the main representations and images that Chilean society, through the press, literature and cinema made about Pentecostal people during the twentieth century. To achieve this purpose, two of the most recurrent identifications were chosen: the epithet of “canutos” and the characterization of “preaches on the street”. The working method was social historical, and the theoretical approach was placed in the studies of the social representations of Moscovici. The access to primary sources, the tools and conceptual contributions of Moscovici allowed us to analyze the object under study at a social, cultural and religious level.

Keywords: Pentecostals, representations, canutos, preaching, street